



Autour de *Dieu sans l'être* de Jean-Luc Marion

Jean-Dominique Robert

Volume 39, Number 3, octobre 1983

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400053ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400053ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Robert, J.-D. (1983). Autour de *Dieu sans l'être* de Jean-Luc Marion. *Laval théologique et philosophique*, 39(3), 341–347. <https://doi.org/10.7202/400053ar>

AUTOUR DE *DIEU SANS L'ÊTRE* de Jean-Luc Marion *

Jean-Dominique ROBERT

RÉSUMÉ. — Jean-Dominique Robert présente succinctement les positions défendues par Jean-Luc Marion dans son ouvrage *Dieu sans l'être*, et répond aux critiques que cet auteur formule à l'endroit de la philosophie de saint Thomas d'Aquin.

JEAN-LUC MARION n'est pas un auteur facile car c'est un philosophe à la fois proluxe, brillant et profond dont la pensée est disséminée dans quantité d'approches convergentes où les redites sont nombreuses. Le résumer est malaisé et le réduire à des *thèses*, inefficace et gratuit. Reste qu'il sera bien obligé d'admettre que le développement de tous ses écrits est soumis à quelques *choix* philosophiques capitaux.

Nous voudrions ici présenter quelques réflexions qui pourront en gros s'organiser en fonction de quelques choix qui commanderont ainsi le dialogue.

Marion défend donc, fermement et fondamentalement, certaines propositions, sinon comme prouvées dans le sens le plus fort du terme, au moins comme reposant sur des bases assurées, avec nombreux textes à l'appui.

1. « Dieu ne peut se donner à penser qu'à partir de lui seul » (p. 75). C'est-à-dire : Dieu ne peut être *vraiment* pensé et donc dit qu'à *partir de Lui-même* en fonction de sa Parole, dont les écrits sacrés sont la trace irrécusable, et les textes des mystiques eux-mêmes des échos authentiques, où l'amour est témoin.
2. Par contre, le « Dieu » auquel aboutissent nécessairement toutes les métaphysiques sont en fait des « idoles » car on y oublie que dans le contexte qui est le leur il est impossible de parler de Dieu efficacement et avec vérité.
3. Certaines de ces métaphysiques ont comme concept central celui de *Causa sui*, d'origine cartésienne, et dont le caractère idolâtrique ne peut être récusé. Mais il existe d'autres philosophies dont le concept central et fondamental est celui d'être. Or, là, et malgré tous les appels à l'analogie, Dieu, comme *esse*

* Paris, Communio-Fayard, 1982.

subsistens, n'en est pas moins une idole que le Dieu-Causa-Sui. Et son importance dans les discussions actuelles lui vient de ce qu'il a peu à peu acquis l'importance que l'on sait en philosophie et en théologie. De telle sorte qu'il a fini par empêcher « l'intelligence théologique d'envisager un nom proprement chrétien du Dieu qui se révèle en Jésus-Christ » (p. 123).

4. Dieu doit donc, si l'on veut éviter toute idolâtrie, être *libéré* de la tyrannie de la pensée de l'être *avec laquelle Il n'a rien à gagner*.
5. « Dieu n'a pas à être l'"être" puisqu'Il nous a aimés le premier, quand nous n'étions point encore. Son vrai nom est l'Amour au sens d'Agapè. En bref, "parce que Dieu ne relève pas de l'être, il nous advient en et comme un don". Et ce "don n'a pas, d'abord, à être, mais à se déverser dans un abandon qui, seul, le fait être". "Le don précède le fait d'être" » (p. 12).

Il nous semble évident que les propositions du *primo*, bien comprises, peuvent être parfaitement acceptables. En première apparence en effet rien de plus traditionnel. Le tout est de voir ce que l'on cherche à leur faire dire en fonction de ce qui va suivre. Nous allons donc voir de suite sur quoi se fonde le *secundo*.

On sait que Marion a développé de merveilleuses et profondes analyses relatives à ce qui oppose spécifiquement l'*idole* et l'*icône*. On en trouve la substance aux pages 18–34. Or, ce qui nous intéresse spécialement ici c'est que son concept du Dieu-Idole des métaphysiques (y compris celle de l'*esse subsistens*) est tout entier en référence aux résultats de ses analyses. C'est bien là d'ailleurs ce que révèle en bref le texte suivant : « Le concept consigne dans un signe ce que d'abord l'esprit avec lui saisit (*concupere, capere*); mais pareille saisie ne se mesure pas tant à l'ampleur du divin, qu'à la portée d'une *capacitas*, qui ne fixe le divin en un concept, tel ou tel, qu'au moment où une conception du divin la comble, donc l'apaise, l'arrête, la fige. Quand une pensée philosophique énonce, de ce qu'elle nomme alors « Dieu », un concept, ce concept fonctionne exactement comme une idole » (p. 26). Dès lors, Marion peut dire : « la mesure du concept ne provient pas de Dieu, mais de la visée, du regard »; si bien que c'est l'homme qui est en fait « le modèle original de son idole » (p. 26).

Fondements du tertio. En bref on pourrait le résumer comme suit. Ayant détecté le « présupposé idolâtrique de tout discours conceptuel sur Dieu » (p. 51), il est normal que l'on puisse dire : « Chaque preuve... quelque démonstrative qu'elle paraisse, ne peut aboutir qu'au concept » (p. 50). Partie du concept elle ne peut que rester à son niveau ! Et c'est bien ainsi que « la *causa sui* n'offre à Dieu qu'une idole ; si limitée qu'elle ne peut prétendre ni à un culte, ni à une adoration » (p. 55). En bref : « l'idole conceptuelle a un site, la métaphysique, une fonction, la théologie dans l'onto-théo-logie, et une définition, la *causa sui* » (p. 65).

Fondements du quarto. En super bref : « L'Être ne dit rien de Dieu que Dieu ne puisse récuser. L'Être, même et surtout en *Exode 3, 14* ne dit rien de Dieu ; ou n'en dit rien de déterminant » (p. 71). Donc « Dieu ne se dit pas d'abord et à partir de l'Être » (p. 109).

Or c'est ici, précisément, que Marion instruit le procès de saint Thomas qui, dans la longue controverse sur la « dénomination principale » de Dieu a apporté tout le poids de son autorité pour faire prédominer l'être sur le bien (voir pp. 109–123). Ce

faisant, il a contourné l'autorité de Denys et a commenté ses textes pour le tirer à soi-même.

L'argument que saint Thomas met en avant est traduit comme suit par Marion : « Au sens simple et absolu, l'*ens* est antérieur aux autres (sc. transcendants : bien un, vrai). La raison en est que l'*ens* se trouve compris dans leur compréhension, et non réciproquement. Car le premier terme qui tombe dans l'imagination de l'entendement, c'est l'*ens*, sans lequel l'entendement ne peut rien appréhender, *primum enim quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu* » (p. 119).

À cette façon d'argumenter de saint Thomas, Marion fait remarquer ceci : « définir l'*ens* comme *objectum* de l'entendement humain implique semble-t-il nécessairement de l'interpréter aussi à partir de la représentation ; d'ailleurs saint Thomas introduit explicitement la conception, l'appréhension et l'imagination de l'entendement. Donc de l'homme : l'*ens* s'offre comme le premier vis-à-vis que l'homme puisse appréhender comme son objet » (pp. 119-120). Or, cela n'est-il pas se soumettre « aux prestiges de la représentation » ? Avec tout ce que suppose une telle accusation !

Mais il y a plus : « l'appréhension thomiste de Dieu comme *ipsum esse*, donc sa dénomination à partir de l'*ens* intervient, dans l'ordre des raisons, *avant* que se constitue la doctrine des noms divins, donc de l'analogie ; et d'ailleurs les difficultés sans fin qu'a suscitées la formulation après coup d'une "doctrine thomiste de l'analogie" n'interfèrent pas peu avec cette distorsion » (p. 120). En bref, Marion finit par accuser saint Thomas d'avoir, « consciemment ou non — peu importe —, tenté de soustraire l'*ens* à la doctrine des noms divins de Denys (p. 121). Or, toute saine théologie se doit, au contraire, de soumettre tous les concepts — *ens* y compris — à la doctrine des noms divins, qui les déclare *tous* incapables de dire un Dieu qui les déborde tous infiniment.

Ceci dit, il apparaît dès lors aisément que « la prétention que l'*ens*, pourtant défini à partir de la conscience humaine, vaille comme premier nom (de Dieu) (p. 121, souligné par nous), ne peut échapper au soupçon d'idolâtrie ; dès lors que l'*ens*, ainsi référé à Dieu, s'engendre non seulement *in conceptione intellectus*, mais aussi *in imaginatione intellectus...* » car la « puissance imaginative se forme certaine idole d'une chose absente, voire d'une chose jamais vue » (p. 121) !

Ces prémisses étant posées, Marion en tire les conséquences suivantes : « Ce n'est qu'avec saint Thomas que le Dieu révélé en Jésus-Christ sous le nom de charité se trouve sommé d'entrer dans le rôle du divin de la métaphysique, en assumant *esse/ens* comme son nom propre » (p. 123). Et pour finir, comme on l'a dit déjà, il en devient impossible au théologien d'« envisager un nom proprement chrétien du Dieu qui se révèle en Jésus-Christ » (p. 123).

Or, pour éviter cette suite de chutes dans l'idolâtrie, il importe de revenir en arrière et de montrer qu'il faut, comme chrétien, se passer de la métaphysique de l'être, fondement de toutes les aberrations dénoncées. Au fait, il faudrait en arriver à « envisager l'Être comme il ne peut lui-même s'envisager » (p. 125). À savoir comme *don*, et Dieu comme *l'Amour*. Mais pour ce faire il faudra avec saint Paul « affoler la

sagesse du monde » (p. 135). Et encore faudra-t-il ici être prudent et perspicace car Heidegger n'en est-il pas arrivé, lui aussi, à penser l'être comme *don*? L'autrement qu'être pour lui, en effet, c'est le don où s'exprime la pensée la plus secrète de l'Être (p. 149). Mais ce qui fait toute la différence de l'idée de don chez Marion et chez Heidegger est précisément que le second inclut le « donner » dans le neutre du *Quadripartiti*; alors que le premier lui donne un nom et une personnalité en l'appelant l'Amour: un Amour libre (p. 153).

D'ailleurs, ce nom lui-même est soumis, par Marion, à la doctrine des noms divins de Denys, selon laquelle AUCUN nom ne peut dire Dieu parce qu'il est ineffable par essence — si l'on peut ainsi s'exprimer. Aussi bien, quand il est question d'un *Amour* dans le sens d'*Agapè*, comme il est pris ici, il ne reste, au fond, qu'à se taire. « L'amour à la fin ne se dit pas, il se fait. Alors seulement peut renaitre le discours, mais comme une jouissance, une jubilation, une louange » (p. 155). L'*Agapè* excède tout. Et la prière seule peut rejoindre l'Amour. Comme dit Marion si justement: « Dans la prière seule devient possible une "explication", autrement dit une lutte entre l'impuissance humaine à recevoir et l'insistante humilité de Dieu à combler. Et sans défaite en ce combat, jamais la pensée ne remportera la moindre victoire spéculative » (pp. 257-258).

Nous avons essayé de présenter honnêtement — bien qu'en un résumé *toujours déficient parce que* résumé — les positions de Marion, et en particulier ses critiques de saint Thomas; lesquelles ont été faites en fonction de textes choisis par lui et commentés de la manière que l'on a vue.

On pourrait, certes, commencer par commenter de tels commentaires; surtout ceux où Marion conclut que saint Thomas n'échappe pas aux déficiences graves et aujourd'hui impardonnables de la *représentation* (voir pp. 119-121). Et ce, du fait que Dieu s'engendre, pour saint Thomas, « non seulement *in conceptione intellectus*, mais aussi *in imaginatione intellectus* »; laquelle « *vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae* » (pp. 121-122). Personnellement, je crois que les commentaires de Marion ne prouvent aucunement ce qu'ils tentent alors de prouver: la force de l'emprise de la *représentation* et de l'*idole* sur la pensée de saint Thomas, relative à notre saisie de Dieu en fonction de l'être comme *esse per se subsistens*. Il y a maldonne, et l'on finit par faire dire à saint Thomas ce qu'il ne pense *aucunement*. Mais, restons-en là sur cette question de textes cités par Marion et essayons de porter le débat ailleurs, en fonction d'*autres* textes de saint Thomas. Nous pensons qu'ils expriment, *enfin*, adéquatement le fond de la pensée du saint Docteur sur le point précis en litige.

Pour saint Thomas, c'est *nécessairement* grâce à des négations affectant *tous* nos concepts (à fortiori nos images) et dans une saisie intellectuelle qui ne peut se départir d'un certain état de *confusion*, d'*indétermination* et donc d'ignorance, que nous pouvons ici-bas saisir quelque chose qui soit relatif à Dieu ou aux anges (esprits purs: « *formae separatae* »; voir *In Boeth. de Trin.*, qu. 6, a. 3, c). Plus nettement encore: en cette vie — et malgré la grâce de la révélation —, nous ne pouvons connaître l'essence divine (*quid est*) en tant que telle. De sorte que *nous sommes unis à Dieu comme à une réalité qui nous demeure inconnue*, bien que nous la connaissions mieux par la

révélation que par la simple raison naturelle. Ainsi nous savons qu'il est un et trine, à la fois (*S. Theol.*, I, qu. 12, a. 13, ad 1).

Touchant notre connaissance négative, confuse et indéterminée de Dieu, tout est déjà nettement exposé dans le *Commentaire* du premier Livre des *Sentences* (Dist. VIII, qu. 1, a. 1, c. et ad 4). La question est la suivante : *l'esse s'attribue-t-il à Dieu comme ce qui lui convient proprement* (« propre », c'est-à-dire comme ce qui ne convient pas *ainsi* aux créatures)? La réponse est claire : puisque *l'esse* est conçu comme *acte d'être* et que la créature n'est pas son *esse*, alors que *Dieu est identique au sien*, il faut affirmer que *l'esse* (ou « *qui est* », comme Dieu dit à Moïse) convient en propre à Dieu. *Esse* est donc ce nom ineffable qui est le plus digne qui lui convienne.

Toutefois, c'est dans la réponse à l'objection 4 que saint Thomas expose très explicitement comment nous procédons nécessairement ici-bas dans la connaissance de Dieu : par voie de négation (« *per viam negationis* »). On sait en effet que *tous* les noms désignent les choses *sous un aspect déterminé quelconque* : elles sont telle ou telle. Par contre, l'expression « *qui est* » indique *l'esse pur* (« *esse absolutum* » : *absolutum*), détaché ou, si l'on veut, dégagé de toute détermination *quelle qu'elle puisse être*. De telle sorte que, quand nous disons de Dieu « *qui est* » ou « *esse* », cela signifie (comme on l'a dit plus haut) non pas son essence (« *quid est* »), mais bien « un certain océan infini d'être », comme dit Jean Damascène (« *quoddam pelagus substantiae infinitae* »). On voit dès lors que nous procédons *nécessairement*, dans la connaissance de Dieu qui nous est possible ici-bas, par voie négative ; en niant donc cette détermination particulière, de telle sorte que subsiste alors seulement, dans notre esprit, *l'esse* (« *hoc ipsum esse* »). Mais — et pour finir — c'est cet *esse* lui-même, tel qu'il se réalise dans toutes les créatures (l'acte d'être toujours *limité* en elles), que nous nions de Dieu puisqu'il s'y réalise infiniment et sans limitation aucune ! Cette cascade de négations finit par aboutir à nous placer dans cette *ténèbre de l'ignorance* selon laquelle, ici-bas, nous sommes cependant unis à Dieu de façon très efficace (« *optimum Deo jungimur* »), comme dit Denys. Et c'est dans cette espèce de nuage (« *caligo* ») qu'on dit précisément que Dieu habite... Nous trouvons cette image de nuage dans toute la tradition chrétienne.

Les précisions de saint Thomas se retrouvent dans d'autres textes. Résumons-en quelques-uns. Tout ce que nous pouvons affirmer de Dieu ne nous permet pas de « comprendre » ici-bas la substance divine, sinon imparfaitement ; et bien que le nom qui lui convienne le mieux soit *Celui qui est*, il reste qu'il ne désigne Dieu que de façon imparfaite, puisque la signification du terme *esse* reste indéterminée (*De Pot.*, qu. 7, a. 5, c). Ce qui constitue en effet la substance divine *excède* notre intelligence de sorte qu'elle nous reste *inconnue*. Aussi le sommet de la connaissance de Dieu ici-bas consiste-t-il à nous rendre compte que nous ne connaissons pas Dieu. Nous savons en effet que ce que Dieu est vraiment excède tout ce que nous pouvons en penser (*ibid.*, ad 14). C'est pourquoi *tout* ce que nous attribuons à Dieu à partir de ce que nous savons des créatures doit être *nié* de Dieu, si bien que *tout* ce que notre intelligence, conduite par ces créatures, peut concevoir de Dieu, *même que Dieu existe* (« *hoc ipsum quod Deus est* »), nous reste caché et ignoré. Dieu n'est *rien comme* ce que nous pouvons l'appréhender : ni selon l'essence, ni en tant que nous disons qu'Il existe (*De Div. nom.*, Prol.).

Il nous paraît — et le lecteur en sera juge à son tour — que cet ensemble de textes de saint Thomas prouvent avec efficacité — et contre Marion — que Dieu *en dernière analyse*, reste bien l'*Ineffable* : Celui à l'égard duquel l'*esse* même étant écarté par négation, l'intelligence humaine reste face à la ténèbre lumineuse où l'homme ne peut entrer que par la prière adoratrice et amoureuse ; c'est-à-dire : *un engagement personnel qui, sans rupture, transforme le métaphysicien en homme religieux, pour qui Dieu est un Tu qu'il invoque dans cet engagement même*. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans un ouvrage paru récemment¹.

Pour terminer nous voudrions enfin montrer que toute la doctrine des noms divins chez saint Thomas et surtout celle de l'*esse per se subsistens* ne s'éclaire certes qu'en fonction d'une saine doctrine de l'analogie — *mais pour autant que l'on comprenne celle-ci en la situant à son lieu propre*, dans l'*édification* et la *présentation* d'une doctrine relative à notre façon de comprendre et de dire ce qu'est Dieu pour nous ici-bas. Et par là nous pensons répondre aux objections de Marion déjà citées (pp. 120-121).

Sans les opposer, certes, nous venons de distinguer, d'une part, l'*édification vécue et créatrice*, chez saint Thomas, de sa vision analogique de Dieu, et d'autre part la *présentation en acte explicite et logiquement constitué de la doctrine de l'analogie*. Elle peut être mise *en jeu* avant même son explicitation par le logicien de service, organisant les choses de façon postérieure à leur découverte en acte dans l'esprit créateur de saint Thomas.

On sait en effet que les commentaires relatifs à l'analogie en soi et chez saint Thomas forment des tonnes de papiers accumulés depuis sept siècles. Par ailleurs, on sait moins que quelques maîtres ouvrages ont mis en avant ce qui chez saint Thomas a permis d'arriver à des positions personnelles, et qui, en fait, *fonde*, fondamentalement si l'on ose dire, toute sa doctrine de l'analogie, je veux dire la *participation en fonction d'une doctrine de la création* ; là où Dieu est *Esse subsistens*, donateur de l'*esse* à chacune de ses créatures, qu'Il meut ensuite *dans l'être* en fonction même de leur nature propre — et dans le cas de l'homme librement. Le mystère de ce que l'on a appelé la *prédestination* n'étant rien, en effet, que la continuation du mystère de la dépendance du créé à l'égard de son Créateur dans le cas de la nature humaine libre et responsable.

Dans l'ouvrage auquel nous avons renvoyé le lecteur on trouvera aux pp. 359-360 une note 24 dans laquelle nous disons ceci, que nous nous permettons de transcrire : Personnellement, disons, en bref, que c'est la contemplation qui fonde l'analogie et lui donne donc sa valeur authentique ; elle n'est que l'EXPRESSION épistémologique et logique de l'ACTE contemplatif. En d'autres termes : l'analogie *suppose* la contemplation, et c'est cette dernière qui *seule* en fonde la valeur. Elle en donne la vraie interprétation épistémologique tout en la fondant *ontologiquement*. À

1. *Essai d'approches contemporaines de Dieu. En fonction des implications philosophiques du beau* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, n. 38), Paris Beauchesne, 1982. — RECTIFICATIF. — C'est par erreur que la première ligne de l'article de Jean-Dominique ROBERT, *Dieu de la philosophie, Dieu de la religion. Dialogue avec Antoine Vergote* (Laval théologique et philosophique, volume XXXVIII, 3, octobre 1982) comportait *chez Beauchemin*. Il fallait lire *chez Beauchesne*. N.D.L.R.

ce sujet, voir le bel article de Alain Gouhier : *Néant*, dans le *Dictionnaire de spiritualité*, 1981, col. 64-72 (surtout col. 65). C'est Dieu qui appelle à la contemplation et qui y meut. Comme disait saint Bernard, *je sens la présence du Bien-Aimé au mouvement de mon cœur*. Et c'est parce que l'amour meut dans la contemplation chrétienne qu'on y va « plus loin » que par un type de connaissance « scientifique » ; je veux dire ici un type de savoir *spéculatif* (contre-distingué, donc, du *contemplatif*). Dans la connaissance par affectivité en effet, on va « plus loin » en connaissance parce que l'objet aimé s'il est plus élevé que l'âme, n'y est pas « réduit » aux dimensions propres du connaissant imparfait. Ce dernier se trouve *projeté* au-delà par le *Réalisme* de l'amour et de la connaissance dont il est la base : l'amour se termine en effet *ad rem*. Les PP. Simonin et Geiger ont dit à ce sujet des choses capitales et les textes de saint Thomas sont à ce sujet particulièrement nets, sans équivoque. Sur les problèmes de l'amour en doctrine thomiste, voir les renseignements bibliographiques fournis par A. Wohlman, in *Amour du bien propre, amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, in *RT*, 1981, 204-234, p. 204, note 1.

Si l'on accepte ce qui précède, on est bien forcé de dire qu'au fond l'analogie dans son sens authentique, épistémologiquement et ontologiquement, n'est comprise et fondée que par l'intelligence qui a atteint Dieu : le vrai Dieu et que, *mystérieusement*, tout homme qui L'atteint de la sorte est mû *incognito* par Lui.

On voit dès lors comment métaphysique authentique et « religion », ou « mystique » se relie nécessairement. En fin de course, la métaphysique (*non point* « l'académique métaphysique » de nos manuels soi-disant « ad mentem D. Thomae ») mais la métaphysique thomasienne réelle se poursuit normalement et je dirais tout naturellement — sans coupure (comme l'avait si bien senti le grand et trop oublié Blondel) — d'un acte existentiel concret du métaphysicien à un acte tout aussi concret et existentiel du religieux, qui s'éveille ainsi à son terme. Il y a là un renversement concret dans le même homme concret, dans un unique chercheur du sens du monde et de l'être. Parti en quête de saisie compréhensive de *Tout*, il devient lui-même saisi par le *Tout-Autre* ; dans la mesure, certes, où il se laisse saisir : car, évidemment, se joue ici tout le mystère du refus et de l'invocation dont Marcel a si bien et abondamment écrit.

Restons-en là et laissons le lecteur petit à petit prendre acte de la façon dont nous croyons avoir « rétabli » *dans ses authentiques dimensions* la pensée de saint Thomas. Vraiment, pour lui, *Dieu — Esse per se subsistens* est-il une idole, et n'a-t-il pas, au contraire et en fait, dépassé les pièges de la représentation ?