

La “révélation” dans la phénoménologie d’Emmanuel Falque

di Paul Gilbert S.I.

Several conferences on the theme of revelation have been organized in French-speaking countries over the last half-century. The first, in 1977, brought together authors such as Ricœur and Lévinas. The most recent, in 2016 and 2021, included papers by Falque and Marion. This article, which focuses on Falque, highlights the developments in phenomenology on the question of revelation.

Keywords: Phenomenology, Falque, Levinas, Marion, Ricœur.

Des phénoménologues en langue française engagés dans la réflexion sur l'usage du mot "révélation" en théologie mais souvent présent dans les travaux de philosophie se sont réunis plus d'une fois depuis un demi-siècle pour discuter de sa signification et de sa pertinence proprement en philosophie¹. Une première rencontre a été organisée à Bruxelles en 1977 à l'invitation de l'Université Saint-Louis. Parmi les intervenants, nous rencontrons Paul Ricœur, qui a offert la communication de base à laquelle les autres participants, dont Emmanuel Levinas, ont fait écho. La première section de notre article s'intéressera aux textes donnés par ces deux auteurs. Plus de 40 plus tard, en 2020, a été publié un colloque organisé en 2016 à l'Institut Catholique de Paris, avec la participation de nombreux phénoménologues, dont Emmanuel Falque. Ricœur et Lévinas étaient alors décédés. Leurs écrits ont été les principaux interlocuteurs du livre que Falque publia en 2013, *Passer le Rubicon*, dans des pages qui traitent d'herméneutiques "confessionnelles", la protestante de Ricœur et la juive de Lévinas. La deuxième section de notre travail considérera ces études de 2013 ainsi que la proposition de Falque pour le colloque de 2016. La troisième section confrontera enfin les positions de Falque et de Marion, dont est déjà célèbre le livre publié en 2020, *D'ailleurs, la révélation*, et qui a donné lieu en 2021 à la Sorbonne à un colloque publié en 2022 par l'*Archivio di filosofia* de Rome. Le matériel offert à la réflexion sur la révélation en phénoménologie est donc plutôt récent et déjà très consistant.

1. 1977. Paul Ricœur et Emmanuel Lévinas

Il n'est pas étonnant que des philosophes s'interrogent sur le mot "révélation", particulièrement des phénoménologues. Ce mot a en effet son site naturel dans les religions qui se réfèrent à un ou plusieurs fondateurs qui ont la réputation d'avoir reçu de la part du divin des informations autrement cachées mais auxquelles ils ont la mission d'enlever le voile au bénéfice de leurs communautés religieuses. Cette structure de révélation est proche des thèmes phénoménologiques qui mettent

¹ - (Nos abréviations seront insérées directement dans notre texte) FA : Em. Falque, « Apocalypse ou Révélation », dans J. de Gramont – V. Holzer (éds.), *La Révélation, Lectures philosophiques et théologiques*, Hermann, Paris 2020, pp. 111-133 ; FH : Em. Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Hermann, Paris 2021 ; FP : Em. Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : essai sur les frontières*, Lessius, Bruxelles 2013 ; LR : Em. Levinas, « La révélation dans la tradition juive », dans Aa.Vv., *La Révélation*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977, pp. 55-77 ; MO : J.-L. Marion, « L'ouverture phénoménale de la révélation », dans J. de Gramont – V. Holzer (éds.), *La révélation*, cit., pp. 261-286 ; MP : J.-L. Marion, « Phénoménalité de la révélation. La parabole et le paradoxe », dans R. Augier – V. Carraud, *Manifestation et révélation. À propos du livre de Jean-Luc Marion : D'ailleurs, la révélation*, Serra, Pisa 2022, pp. 261-274 ; RH : P. Ricoeur, « Herméneutique de l'idée de révélation », dans Aa.Vv., *La Révélation*, cit., pp. 15-54.

l'accent sur une différence "ontologique" entre l'apparent et ce qui apparaît, ou sur la manière d'apparaître du phénomène. Le parallélisme de ces structures religieuses et philosophiques est connu depuis toujours, mais il est devenu un lieu propre de réflexion dans la phénoménologie, quand l'attention porte moins sur "ce" qui se révèle que sur "celui" qui est disposé à l'accueillir selon ses dispositions propres.

1.1. Paul Ricœur

En 1977, Ricœur venait de publier *La métaphore vive*². Nous sommes encore bien avant *Temps et récit*, dont le premier volume est de 1983³. En 1977, Ricœur est attentif aux "mots" (par exemple "analogie", "métonymie", "métaphore", "synecdoque"), qui, dans une proposition, signifie une distance ou une invitation à un déplacement, à sortir des évidences objectives pour nous orienter vers l'avènement de sens différents. Le mot "révélation" a ceci de particulier qu'il appartient au lexique théologique où le mot "Dieu" joue le rôle inaliénable d'une altérité transcendante. La pratique plus massive du mot "révélation" semble appartenir à la tradition musulmane pour laquelle « le texte inspiré s'identifie avec la révélation (*wahī*) ». Il est tenu pour avoir été dicté mot à mot à Mahomet »⁴, ce qui vide d'importance la nécessité d'un déplacement pour accéder au "sens" caché à partir de la "signification" énoncée. Dans les deux autres traditions monothéistes, juive et chrétienne, l'intelligence du terme "révélation" est plus attentive à l'étrangeté d'une réalité transcendante, toujours en relation avec le mot "Dieu" mais en reconnaissant une inadéquation inévitable entre le mot dit et le sens visé.

Ce qui semble propre au mot "révélation", c'est ce déplacement que garantit la transcendance : la transcendance se révèle nécessairement d'elle-même ; nous ne sommes pas ceux qui peuvent la révéler. Vu de cette façon, la position musulmane semble la plus évidente et la plus spontanément partagée, par exemple en art : on connaît la peinture du Caravage qui représente un ange dictant à Matthieu le texte de son évangile. Mais si le mot "révélation" appartient à un groupe de mots qui disent des manières d'articuler une distance entre l'immanence et la transcendance, nous pouvons penser que la distance "théologique" n'est pas niée ou rendue caduque par la "révélation". Même si la transcendance se révèle, ce sera donc en assumant des médiations. La question devient alors celle-ci : comment recon-

2 - P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

3 - P. Ricœur, *Temps et récit*, t. 1, *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris 1983.

4 - B.-D. Dupuy, « Révélation », dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, Encyclopaedia Universalis, Paris 1968, p. 195.

naître que telle forme linguistique est disponible pour que la transcendance la traverse et puisse y être reconnue, non pas sans doute en elle-même mais en tant qu'elle s'y donne selon nos possibilités de l'entendre ?

Ricœur entend ainsi « rectifier le concept de révélation par-delà l'acception que j'ai dite opaque et autoritaire » (RH 16), c'est-à-dire celle qui confond "révélation" et "dictée". Il va montrer comment, dans les différents cas de discours bibliques (prophétique, narratif, prescriptif, sapientiel, hymnique), chacun entraîne une certaine reconnaissance de ce que nous nommons "Dieu". Par exemple,

le remerciement, la plainte, la célébration sont engendrés par cela même que ces mouvements du cœur laissent être et, de cette façon, rendent manifestes. [...] Le verbe forme le sentiment en l'exprimant. La révélation est cette formation même du sentiment qui transcende les modalités quotidiennes du sentir humain (RH 30).

Il y a peut-être dans ces explications d'une révélation par en-bas une sorte de subjectivation de la révélation, que Ricœur corrige en signalant que les différents discours bibliques sont entre eux de manière analogique, jamais univoque, si bien que « la révélation, sous aucune de ces modalités, ne se laisse inclure et dominer dans un savoir » (RH 33). Le savoir de la vie religieuse n'est jamais clos.

La confession que Dieu est infiniment au-dessus des pensées et des paroles de l'homme, qu'il nous dirige sans que nous comprenions ses voies, que l'éigma de l'homme pour lui-même obscurcit jusqu'aux clartés que Dieu lui communique, cette confession appartient à l'idée de révélation. Ce qui se révèle est aussi ce qui se réserve (RH 33).

L'article de Ricœur se termine en reprenant un chemin de réflexion ouvert par Jean Nabert qui insiste sur le "témoignage", surtout de la conscience d'un mal-être. Arrêtons-nous sur ce point, qui semble proche de ce que Falque dira, en 2021, dans des pages qui parleront de « passer par la faille » (FH 391-392).

Nous existons parce que nous sommes saisis par des événements qui nous arrivent au sens fort du mot : telles rencontres entièrement fortuites, tels drames, tels bonheurs, tels malheurs qui ont, comme on dit, changé le cours de notre existence. La tâche de nous comprendre à travers eux, c'est la tâche de transformer le hasard en destin. L'événement est notre maître. [...] Ce ne sont pas des événements qui passent, mais des événements qui durent. Ce sont en eux-mêmes des événements-signes. Nous comprendre, c'est continuer à les attester, d'en témoigner (RH 51).

Ces événements, que Falque lira en clé de finitude, sont pour Ricœur témoins de réalités sensées qui sont plus que de finitude. « Comment porterions-nous aux extrêmes une certaine idée de la justice ou de la bonté, sinon en conformant notre

jugement d'éminence sur le témoignage donné hors de nous dans l'histoire par la parole, par l'action et par la vie de quelques êtres d'exception ? » (RH 52). Ces réflexions de Ricœur font vraisemblablement écho à la thèse de Kant sur le Christ dans la deuxième partie de *La religion dans les limites de simple raison*.

Enfin, un trait décisif du témoin selon Ricœur :

Le témoin des choses vues [...] devient à la limite le martyr de la vérité. C'est ici que la réflexion, si elle ne veut pas s'abuser par les mots et devenir radicalement mensongère, doit avouer son inégalité au *paradigme historique* de son mouvement de dépouillement [...] Par-là, nous indiquons, plus que nous ne signifions, la direction d'un mouvement, de ce mouvement que nous avons simplement voulu "marquer" par l'expression de dessaisissement de la conscience souveraine. [...] Or, ce renoncement à la conscience souveraine, la réflexion ne peut sans contradiction le produire de soi-même. Elle ne le peut qu'en avouant son entière dépendance à l'égard des manifestations historiques du divin (RH 52).

Et elle ne le peut qu'en se laissant enseigner par les témoignages historiques qui, au-delà de Kant, ont l'initiative de secourir la conscience, laquelle, d'elle-même, est incapable d'un tel dessaisissement de soi. Il y a là une « dépendance sans hétéronomie de la réflexion à l'égard de témoignages extérieurs à la conscience » (RH 54).

1.2. Emmanuel Lévinas

Les perspectives de Lévinas sont très différentes de celles de Ricœur. On peut comprendre pourquoi Ricœur se situe dans la problématique de l'interprétation de textes qui, anciens, nous touchent cependant encore aujourd'hui ; l'herméneutique est ainsi médiatrice entre le passé et l'aujourd'hui, en particulier en adaptant aux textes du passé des techniques d'interprétation contemporaines attentives aux modes d'approche des textes, aux différentes attitudes que nous exerçons lors de ces approches, une louange n'étant pas une lamentation, mais toute attitude étant une ouverture analogique et jamais enfermée en elle-même à la Parole qui nous est adressée.

Pour Lévinas, la présence de la Parole au peuple juif est par contre immédiate au sens où ce que vit ce peuple est présent sans interprétation.

Pour beaucoup de juifs, l'Histoire Sainte et la Révélation qu'elle apporte se réduisent aux souvenirs des bûchers, des chambres à gaz et même aux affronts publics reçus dans les assemblées internationales ou entendus dans une interdiction d'émigrer. Persécution en guise de Révélation vécue ! (LR 56).

Une telle perspective ne peut pas ne pas soutenir la thèse selon laquelle la Révélation est extériorité, donc inaccessible pour la raison moderne. Mais il en va

de même pour des situations culturellement proches de nous, celles de tous les doutes que les sciences humaines ont injectés dans la conscience que nous avons de nous-mêmes en nous exilant de nous-mêmes. « Le statut ou le régime ontologique de la Révélation inquiète donc la pensée juive primordialement et son problème devrait passer avant toute présentation du contenu de cette Révélation » (LR 57).

Le texte de Lévinas est de 1977, bien après ses grands livres ; nous ne nous étonnerons donc pas de l'importance que prend ici la réflexion sur l'écoute de l'extériorité, d'autrui, qui engage profondément l'écoutant. La subjectivation de l'entendre de l'Écriture est en effet un maximum. Elle offre la possibilité d'une attention extrême aux détails des textes, même de leurs enluminures, d'une grande liberté aussi dans l'investigation pourvu toutefois que ce soit au sein d'un peuple historique, d'une tradition aux mille faces. « Sans recourir à un magistère, les interprétations "subjectives" de la révélation juive ont pu maintenir la conscience d'unité dans un peuple, malgré sa dispersion géographique » (LR 61), et sans doute aussi historique, car on ne peut pas ignorer « la tradition des commentaires [...] sous le prétexte que des inspirations vous viennent directement du texte » (LR 61).

Certes, les commentaires juifs de l'Écriture portent sur la Révélation au Sinaï, c'est-à-dire sur le don des paroles de la *Thora* que Moïse sculpta dans la pierre, et ils s'appuient sur ce don non pas pour l'interpréter mais pour l'expliciter ou le déplier afin que le fidèle puisse en vivre dans son quotidien. Le *Talmud* est ainsi un recueil utile de traditions orales devenues écrites au long des siècles. Ces relectures talmudiques de la *Thora* sinaïtique sont moins des dispersions de son sens qu'une manifestation de sa richesse, de sa générosité originelle tout au long de l'histoire souvent dramatique du peuple d'Israël. « Le texte est tendu sur les amplifications de la tradition, comme les cordes sur le bois du violon » (LR 63), dit joliment Lévinas. Voilà pourquoi « la révélation se montre non seulement source de sagesse, voie de la délivrance et de l'élévation, mais aussi nourriture de cette vie et objet de la jouissance propre du connaître » (LR 64-65).

La tradition juive est surtout une tradition de prescriptions, que saint Paul disait pesante comme un joug, mais qui n'est pas vraiment cela. Le rituel du quotidien n'est d'ailleurs pas compliqué. Il est plutôt extrêmement précis. Il transfigure ainsi chaque moment de la journée, en en faisant des moments de présence du Saint, de l'Unique. Il unifie nos existences. La *Halakha*, ou la *Thora* écrite et prescriptive, assure « l'unité du corps même du peuple juif à travers la dispersion et l'histoire » (LR 66). Voilà qui n'empêche pas de penser, mais qui donne à l'étude une profondeur que la raison grecque et ses descendances assurées d'elles-mêmes ne pouvaient pas connaître. « C'est la pratique qui fait l'unité du peuple juif » (LR 67), et non pas le concept.

Serait-ce donc que la raison conceptuelle soit à mépriser ? Certes non. À côté de la tradition éthique, de la *Halakha*, va se développer une tradition théologique et philosophique. « Les apollogues et les paraboles appelés *Aggada* constituent la métaphysique et l'anthropologie philosophique du judaïsme » (LR 67). Mais l'article de Lévinas en 1977 n'insiste pas sur ce point, qui n'entre guère dans la question de la révélation. Les discussions philosophiques n'ont de poids qu'en relation à l'éthique et au rituel. « Dans le rituel, il n'y a rien de numineux, aucune idolâtrie ; c'est une distance prise *dans la nature à l'égard* de la nature, et peut-être ainsi précisément l'attente du Plus Haut qui est une relation – ou, si l'on préfère, une déférence – à Lui » (LR 69).

2. 2013-2016. Emmanuel Falque, herméneutique et révélation

Que ce soit chez Ricœur ou chez Levinas, l'expérience humaine de la révélation est celle d'une rupture ou d'une distance envers le communément immédiat, grâce aux traditions de textes où nos ancêtres ont exprimé leur savoir d'une transcendance dans l'immanence au moyen de témoignages recueillis dans le langage commun ou dans des prescriptions éthiques. Nous lirons maintenant les pages de *Passer le Rubicon* où Falque critique les orientations de ces maîtres de Paris, après quoi nous considérerons le texte qu'il a livré lors du colloque sur la révélation en 2016, mais publié seulement en 2020.

2.1. Herméneutique : Passer le Rubicon

Nous laisserons de côté la question du caractère confessionnel des herméneutiques de Ricœur et de Lévinas pour mettre en évidence ce qui y fait question d'un point de vue strictement philosophique. En fait, s'il est vrai que Ricœur traite directement des problématiques de l'herméneutique, ce n'est pas le cas de Lévinas. Ricœur est le philosophe des relations longues, des médiations institutionnelles (la politique, la justice) directement engagées dans nos modes de langage. Ces modes sont à examiner là où ils mettent en jeu une "distanciation", dont les formes langagières sont multiples : pensons à la métaphore et aux autres manières de nos langues (analogies, paradoxes) qui n'ont de sens que si elles nous déplacent en dehors des significations ponctuelles dont nous pourrions nous rendre maîtres. Si nous refusions à certains de nos mots ce pour quoi ils ont été façonnés par nos cultures, leur fonction précisément de déplacement, nos langues deviendraient elles-mêmes incompréhensibles. Ces mots sont toutefois destinés à être communiqués et donc écrits, puisque l'écriture de nos intentions de connaissance est précisément ce qui en font un bien universel. La première mise à distance est donc

celle d'écrire dans un langage efficace pour autrui ce que nous pensons en nous-mêmes.

Dans sa lecture de Ricœur, Falque met ainsi en évidence divers événements qui appartiennent à l'action d'écrire : « le texte, en cela qu'il est *écrit* et non pas *parlé*, rend précisément son auteur absent, comme aussi son référent, voire son destinataire au moins dans son particularisme de lecteur simplement singularisé » (FR 43). Grâce à cette neutralité, toute lecture invite le lecteur à entrer dans un monde qui pourrait bien être nouveau pour lui. Il faut néanmoins souligner que cette thèse ne peut pas cacher une autre évidence, qui est même plus radicale. « Il est *philosophiquement* une expérience pré-langagiére, du corps certes, mais aussi de l'affection, voire de la sensibilité, dont le langage reçoit les signes plus qu'il ne les détermine » (FR 44). Disons aussi que

le texte ou livre de l'Écriture ne surplombe pas nécessairement le livre du monde. C'est même plutôt l'inverse qui se produit [...]. Le "livre du monde" précède et fonde le "livre de l'Écriture", ce dernier servant seulement de relève au livre de la nature dans l'état post-lapsaire, par l'usage des métaphores précisément (FR 45).

Mais il y a encore plus à dire. Falque est un grand médiéviste. Il note par exemple que, pour Hugues de Saint-Victor, « chacune des créatures prises en soi sont comme des figures qui n'ont pas été découvertes selon le bon plaisir de l'homme, mais instituées selon le jugement divin pour manifester la sagesse des invisibles de Dieu » (FR 46). On sait combien l'art des chapiteaux et des vitraux au Moyen-Âge sert de livres qui parlent des mystères divins à l'usage de ceux qui, illétrés mais en Église, savent quand même les comprendre.

Falque critique aussi les thèses de Levinas. On n'aura aucune difficulté à reconnaître la différence entre celui-ci et Ricoeur.

Ce que l'herméneutique lévinassienne apprend, et nous apprend donc, au regard de l'herméneutique ricœurienne, c'est d'une part à superposer la pluralité des significations au point de n'attendre de lecture *que* de la communauté et non pas ou plus de l'individualité, et de l'autre à ne saisir dans la lettre du texte *que* la trace d'une absence plutôt que le mode d'une présence, au risque, à l'inverse, de vouloir enfermer dans le "soi" de l'appropriation, le monde du texte à jamais "désapproprié" (FR 47-48).

Il y a chez Lévinas une certaine idée d'incarnation de la foi dans le rituel et dans la prescription de l'éthique d'humilité. « Si Dieu ne vient pas dans un corps comme en christianisme, il s'écrit comme corps en judaïsme, consacrant, une fois n'est pas coutume, la lettre de la *Thora* non pas comme texte mais comme vie, sorte d'incorporation du *lógos* » (FR 48).

Passer le Rubicon voudrait aller au-delà de Ricœur et de Lévinas en indiquant des passages entrecroisés de la philosophie à la théologie et retour. L'auteur appelle cela le "tuilage" de ces deux disciplines qui respectent une distance mais sans les rendre opaques l'une à l'autre. La compréhension habituelle du mot "révélation" dit cette distance, un enseignement qui ne vient pas de l'enseigné bien que celui-ci puisse l'"entendre", mais qui vient de Dieu, du "Plus Haut", de l'"Autre", une origine sans commune mesure avec nous qui sommes limités dans un monde limité de choses limitées. Entendre toutefois la révélation comme si elle n'était qu'un « saut » (FR16), n'est-ce pas en détruire toute possibilité d'intelligibilité humaine ? S'il y a une Parole du Très-Haut qui vient vers nous, n'allons-nous pas aussi vers elle ?

Tel est l'enjeu de la réflexion de l'ouvrage de 2013. « *Passer le Rubicon* est effectuer la traversée, et n'inspecter les rives que pour mieux les distinguer » (FR 21). Le mot "révélation" vaut habituellement en théologie pour dire le passage du Très Haut à nous. Mais ce mot n'est-il pas aussi commun dans nos langues, pour exprimer une expérience de découvertes espérées peut-être, mais toujours offertes à l'improviste ? N'est-ce pas ainsi qu'il entre en phénoménologie, au risque de renforcer les objections aux phénoménologues croyants énoncées par Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁵ ?

Apparaît alors une catégorie propre à Falque, la "métamorphose" ou la "transformation", qui écarte les dangers prévus par Janicaud. Cette catégorie n'oriente pas en effet en sens unique, mais elle entrecroise les deux pôles de toute révélation. D'une part, même « si la voie de la "transformation" (à partir de l'homme tout court) prime ici sur le seul "absolu de la révélation" (de Dieu ou de la raison), aucune revendication d'humanisme ne saurait constituer, à elle seule, le sens du christianisme » (FR 184). Mais par contre, « si Dieu "s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu", selon l'adage bien connu d'Irénée dans l'*Adversus Hareses*, c'est bien en cela que la divinisation sert d'horizon à l'humanisation, ou la position du divin à l'élan de l'humain » (FR 184). L'humanité du Christ, Fils de Dieu, supporte entièrement cette argumentation. Mais nous devrions ajouter dès maintenant le Christ qui descend dans "les enfers", dans nos enfers, pour y annoncer l'amour du Père qui lui donne à jamais la vie. Sur ce point, est cruciale la réflexion de Falque dans son livre de 2004, *Métamorphose de la finitude*.

5 - Dominique Janicaud dans son livre de 1991, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas 1991.

2.2. *Apocalypse ou révélation*

En juin 2016, un colloque sur *La révélation* a été organisé à l'Institut Catholique de Paris ; il ne sera publié qu'en 2020. Falque y donne une conférence, « *Apocalypse ou Révélation* ». Ce qu'on nomme "apocalypse" en français se dit en anglais "*revelation*". Les deux mots peuvent en effet se confondre. Le mot "apocalypse" a toutefois une nuance temporelle que n'a pas le mot "révélation", à moins qu'on entende ce mot à la manière juive, qui n'accepte qu'une seule révélation, celle des tables de la loi au mont Sinaï. Dans ce cas, la révélation est aussi l'apocalypse, signe cependant non pas de la fin des temps mais du milieu des temps – comme sans doute la vivent les juifs pieux.

En grec relu par les phénoménologues qu'inspire Heidegger, l'avènement de la "vérité", de l'"*alètheia*", a le sens d'un retrait de l'oubli, d'un dévoilement de ce que nous savons depuis toujours mais que nous préférons voiler, cacher loin de nous pour nous installer dans l'avidité de la technique. Mais ce dévoilement est aussi paradoxal, comme le note Heidegger dans sa conférence de 1953 « La question de la technique » qui, en lisant Nietzsche, médite sur le destin de l'"être" et sur les techniques de l'Occident. Celles-ci vivent à la faveur de l'oubli de l'"être" et de notre déchéance culturelle, de notre être engoncé dans le monde. Le mot "révélation" suit alors l'aspect temporel, final, que nous enseigne la position du « Livre de la révélation » au bout des Écritures Saintes. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi que des artistes et écrivains l'ont imaginée ? Le mot "apocalypse" ne signifie-t-il pas la fin du temps, encore mieux la fin "des temps", c'est-à-dire de tout ce qui est ? Ne devrions-nous pas dire toutefois que la "fin des temps" est d'un autre ordre qu'iminaire, qu'il est de tout acte de liberté, qui transforme nos orientations de vie et les renouvelle radicalement ? C'est du moins ainsi que nous comprenons cette affirmation de Falque et son appel à la "conversion" : « Le chemin que va de "l'apocalypse à la révélation" et de "la révélation à la fin des temps" indique le sens d'une Apocalypse chrétienne qui tient ensemble dans la "conversion" l'idée de la "fin des temps" et celle de sa "manifestation" » (FA 118).

Il est cependant difficile pour notre culture d'entendre une "fin des temps" qui ne soit pas une entrée dans le "rien", une victoire du mal absolu au moyen d'une destruction ou d'un désastre total, d'un désarroi devant l'absence de quelque avenir possible, dans la ligne de Nietzsche et de la phénoménologie de Heidegger qui invitent à dépasser toute métaphysique ontologique pour n'aboutir nulle part. Falque note cependant que

deux modèles quasiment contemporains s'opposent dans le traitement du développement technique, et qu'il s'agit de revisiter pour aujourd'hui : celui négatif de l'opposition ou à tout le moins de la défiance dans *Être et temps* de Martin Heidegger (1927), et celui de la continuité ou mieux de l'accompagnement et

du "supplément d'âme" dans *Les deux sources de la morale et de la religion* d'Henri Bergson (1932) (FA 121).

Le terme "accompagnement", éclairé par Bergson et son expression "supplément d'âme", est ici essentiel. Il évite de nous renvoyer à un saut de la transcendance jusqu'à notre être limité ou de notre être limité à la transcendance, comme habituellement on retient l'idée de révélation.

Pour la culture imaginative de notre temps, l'apocalypse est une lente décadence des métaphysiques jusqu'à l'anéantissement de notre monde. La bombe atomique a explosé il n'y a pas longtemps, et nous savons que les énergies nécessaires que consument nos industries ne sont pas en quantité indéfinie, que notre climat se détériore lentement, peut-être définitivement. Nous pouvons nous imaginer la "fin du monde". L'apocalypse n'est pas cependant le moment final de cette décadence fantastique. Falque avance alors une de ses thèses fondamentales, venue de la foi chrétienne :

En quoi l'apocalypse religieuse est-elle alors "révélation", pour justifier ce bien nommé du Livre de l'Apocalypse ou de la Révélation ? Elle l'est en cela [...] que l'"être-avec" de Dieu [...] se tient toujours là au plus fort du cataclysme dont pourtant, par moi seul, je ne saurais réchapper (FA 127).

Cet accompagnement, disons-nous dans la foi, est déjà actuel : Emmanuel, Dieu avec nous, « toujours là pour "avec nous habiter" » (FA 126).

Ne devons-nous pas alors, non à passer le Rubicon, mais à tout mélanger ? Quel chemin suivre pour articuler la foi chrétienne et la réflexion philosophique sans perdre la raison ? Les dernières pages de l'article publié en 2020 sont difficiles : elles sont contemporaines au lourd travail d'écriture du livre que Falque publiera en 2021, *Hors phénomène*. L'axe autour duquel notre auteur articule sa pensée est celle du "jugement".

Il revient [...] à l'*Apocalypse* de saint Jean, ou à la révélation chez saint Paul, de tenir qu'il n'y a en réalité jamais de révélation sans "jugement" (*krinein*), et donc sans un "temps opportun pour aujourd'hui" (*kairos*) par lequel l'imminence de ce qui doit advenir ne peut que nous tenir éveillés : "La révélation, plutôt qu'un savoir reçu [...], n'est-elle pas à penser comme un éveil ?" (FA 127⁶).

Nombreux sont les auteurs qui, dans l'histoire de la philosophie, ont eu le courage de regarder avec horreur la fin du monde, par exemple Kant dans « La fin de toute chose », de 1794, sans pouvoir affirmer qu'il y aura un retour sensé à un monde bienfaisant. Mais la conscience ne s'effondre pas pour cela, ou au moins

⁶ - La citation interne est d'Em. Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris 1982, p. 180.

peut ne pas s'effondrer dans cette attitude de désespoir qu'aujourd'hui beaucoup de nos contemporains connaissent dans l'intimité de leur conscience. Dire l'horreur, « exprime la participation du sujet comme intéressé personnellement à l'action, et transforme la réceptivité passive en réceptivité active » (FA 131⁷). C'est sans doute ainsi que la catégorie de "métamorphose" ou de "transformation"⁸ acquiert sa plus grande clarté⁹.

3. 2020-2022, Jean-Luc Marion vs Emmanuel Falque

En 2020, l'année de la publication du colloque de Paris sur la révélation auquel il avait participé en 2016, Jean-Luc Marion publiait son grand livre *D'ailleurs, la révélation*¹⁰. En 2022, l'*Archivio di filosofia* de Rome édait un colloque qui eut lien l'année précédente en Sorbonne sur cet ouvrage. Marion clôture cette publication par un article intitulé « Phénoménalité de la Révélation. La parabole et le paradoxe ». L'accumulation des publications montre combien ces années ont été des années importantes pour la question de la phénoménologie et de l'éclairage qu'elle peut donner à la catégorie théologique de "révélation". Nous allons considérer maintenant, dans la troisième et dernière section de notre travail, les deux articles de Marion mentionnés ci-dessus et nous tenterons pour terminer notre recherche de confronter ces articles et les propositions de Falque.

3.1. Jean-Luc Marion

L'article de Marion dans la publication de 2020 est intitulé « L'ouverture phénoménale de la révélation » ; au terme du colloque de 2016, le titre était différent « La révélation comme découverte ». Entre 2016 et 2021, la composition de *D'ailleurs, la révélation* avait sans doute donné à Marion plus de fermeté à son projet

⁷ - Il s'agit ici d'une citation issue d'une note de la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB) qui commente 2Co 3,18.

⁸ - Les deux mots "transformation" ou "métaphore" ont une signification semblable, celle d'un changement ou d'une traversée de la "*morphe*" ou de la "forme". Le mot "métamorphose" est cependant préféré par Falque. On verra son ouvrage de 2004, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris.

⁹ - En 2017, un an après le colloque de l'Institut Catholique de Paris, Falque proposait un texte, «Mal et finitude. Dialogue avec Ricœur et Lévinas», dans *Études théologiques et religieuses*, 92 2(2017), pp. 413-431. Cette conférence ne traite pas des lectures possibles de l'Écriture, mais de la position du mal envers la faillibilité humaine (Ricœur) et du point de vue ontologique (Lévinas : l'être sans limite est le mal). Cet article témoigne de l'importance de Ricœur et de Lévinas quand Falque pose des questions essentielles.

¹⁰ - J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Grasset, Paris 2020.

d'étude, et plus de liberté envers le lexique de Heidegger. Le terme "décourement", qui appartient en effet au vocabulaire heideggérien de la "vérité" comme "*alètheia*", était sans doute apparu moins significatif pour le projet même de Marion.

Marion observe au début de son texte que le mot "révélation", de portée d'abord théologique, s'introduit en philosophie à partir des problématiques épistémologiques. Les limites de la raison ou les conditions pour qu'elle demeure dans ses domaines licites sont de plus en plus déterminées, faisant en sorte que les concepts de la raison deviennent aussi de plus en plus affermis. L'impossibilité à laquelle la métaphysique ontologique est aujourd'hui consignée n'interdit pas cependant une saisie épistémologique de la révélation, dans une perspective que la philosophie espère pouvoir adopter pour rendre service à la théologie. La phénoménologie invite cependant à modifier les données classiques, à partir d'une plus grande attention aux intentions qui accueillent les tensions immanentes à l'idée de "vérité". D'où la question de Marion : « Lorsque la raison décèle la vérité (*alètheia*), procède-t-elle selon les mêmes procédures et les mêmes opérations que la révélation (*apokalupsis*) lorsqu'elle découvre ce qu'elle donne à connaître » (MO 264-265) ?

Si la compréhension des tensions immanentes au découvertement de la révélation est la même que celle de la vérité entendue comme explication ou décèlement, on manquera sans doute ce qui est propre à la révélation. Le propre de la révélation, en effet, vient de la foi qui est moins un savoir théorique désireux de vérité qu'un désir d'action. Selon Marion, c'est « la volonté qui attire la raison vers la foi » (MO 266¹¹). Il ne s'agit pas là de quelque volontarisme tête, car la foi n'est pas d'un volontarisme aveugle mais une disposition de soi pour accueillir ce dont avons reçu la grâce d'avoir été touchés. L'expérience de la foi ainsi dessinée n'est pas que religieuse. Depuis les grecs, elle est l'expérience de l'étonnement qui sert donc le "modèle" anthropologique pour la foi, l'expérience d'un plus qui vient vers nous et qui suscite en nous le désir de lui donner en nous un espace de vie. Traduite en termes de théologie chrétienne, nous pouvons dire ceci de cette expérience :

La révélation ne consiste [...] qu'en l'attraction par le Père vers le Fils pour y voir le Père [...]. Nous croyons en Dieu quand nous le voulons, évidemment ; mais nous ne le voulons que quand nous aimons ce que nous désirons ; et dans le cas de Dieu, ce désir [...] nous le recevons [...] de Dieu seul (MO 269).

¹¹ - Marion cite ici Guillaume de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, § 25, dans M.-M. Davy (éd.), *Guillaume de Saint-Thierry, Deux traités sur la foi*, Vrin, Paris 1959, p. 46.

Marion peut alors conclure la première partie de son article en déclarant que

si nul ne peut voir ce qui se dé-couvre [...] à moins de croire ; et si nul ne peut croire à moins de le vouloir ; et si nul ne peut vouloir à moins d'aimer ; alors nul ne peut voir, s'il n'aime – et donc, finalement, *en situation de révélation (apocalypse, dé-couvrement)*, connaître équivaut à aimer, au contraire de la situation de vérité (MO 273).

L'article continue en lisant l'événement christique à la lumière de textes déjà bien connus de Marion sur le phénomène saturé et la charité requise, ce dont, pour Marion, le Christ est le témoin ou le découvrant parfait.

Le colloque de juin 2021 en Sorbonne est publié en 2022. À la fin de cette publication, vient un « Hors texte » de Marion intitulé « Phénoménalité de la révélation. La parabole et le paradoxe ». La position finale de ce « Hors texte » fait supposer qu'il ne s'agit pas d'un texte parmi les autres du colloque, mais plutôt d'une reprise de ce qui a été dit en Sorbonne pour souligner maintenant sur quel point "crucial" la réflexion a débouché. Des 14 pages du texte, 11 sont consacrées à une réflexion soignée sur l'essence de la parabole dont la forme, dans le cas du Nouveau Testament, est le paradoxe. Marion rejoint ici l'attention de Ricœur aux actes de langage en vue d'y inscrire ses perspectives sur la phénoménologie. Nous n'allons pas nous aventurer dans ces pages très techniques, mais nous concentrer plutôt sur les 3 premières, dont le sous-titre est « Le principe de phénoménalité ». Trois mots y sont entrecroisés : "révélation", "apokalupsis" et "mustérion". Comme bien souvent dans les discussions sur ces termes, par exemple chez Emmanuel Falque, ce sont les deux premiers qui retiennent l'attention des commentateurs. Marion part plutôt du "mustérion".

Évidemment, en phénoménologie, est essentiel l'apparaître de ce qui, par principe, est d'abord (non seulement chronologiquement mais aussi logiquement) caché ou voilé, puis manifesté sous l'une de ces deux formes, le décèlement ou le découvrement. À cette problématique, correspond quelques expressions du Nouveau Testament, par exemple celle-ci : « Rien, en effet, de caché (*krupton*) qui ne deviendra manifeste (*phaneron*), ni rien de caché (*apokrupton*), qui ne devienne connu et ne vienne à se manifester (*eis phaneron elthē*) » (MP 262¹²). Ce qui est "d'abord" « caché, le *mustérion* se trouve destiné d'emblée, par la volonté de Dieu, à cette manifestation, dont il constitue non pas le contraire et l'interdit, mais la réserve est le fonds d'invu » (MP 262). Le *mustérion* se découvre donc ; on ne peut pas faire en sorte que saute ce qui le scelle pour le saisir complètement. Marion note que cette perspective est aussi celle de la phénoménologie annoncée par

12 - La citation est de Lc 8,17.

Husserl dans le § 24 des *Idées I*, et de manière éminente puisqu'elle entend « parvenir à ce que ce qui se phénoménalise ne redouble pas [...] l'*en-soi* de la chose même, mais rende la chose *comme telle, toute entière et sans reste manifeste* » (MP 262), ce qui ne signifie pas qu'on puisse en prendre possession. La formulation de ce principe husserlien insiste ainsi sur les limites de ce qui, limité, se donne exactement dans ses limites, « pour autant qu'il *se donne* en et par soi » (MP 263). Le travail du phénoménologue sera cependant de dé-couvrir ce "don" originaire au moyen de techniques appropriées, surtout celle de la "réduction" phénoménologique. Y a-t-il jamais eu, cependant, un phénomène qui puisse être pensé se donner avec une telle rigueur ? La réponse de Marion est donc nette : « seul celui qui "a aimé les siens jusqu'au terme, *eis telos* (Jn 19,28) a manifesté et dé-couvert [...] *le phénomène en soi et à partir de lui-même* » (MP 263).

Bien sûr, cette réponse contente celui qui vit au sein d'une communauté qui adhère à la foi chrétienne. Mais toute connaissance ne requière-t-elle pas aussi une adhésion, non seulement à ce qui est évident pour la raison, mais à ce qui fait que la raison a des évidences qui ne vont pas seulement à ce qui est apparu, mais aussi à ce à partir d'où l'apparent apparaît ? « La découverte dépend [...] des hommes, selon qu'ils décident *ou non* de se laisser manifester eux-mêmes (donc de se laisser juger dans leurs œuvres et leur cœur) en présence de l'*apokalipsis* du Christ par lui-même » (MO 264). Il s'agit ici en fait de la foi qui dé-couvre la vérité déjà présente aux cœurs, la foi qui purifie les cœurs en les faisant revenir à Dieu en Christ.

3.2. Marion vs Falque

Falque, tout en reconnaissant l'excellence et sa dette envers Marion et sa manière de phénoménologie, en prend distance souvent, surtout depuis son livre de 2021, *Hors phénomène*. Marion demeure en effet dans les problématiques de l'apparaître, du phénomène, et dans la dynamique du "don". Falque butte par contre sur ce qui est insupportable dans nos vies, tant de mal, ne disons pas de manifestation du mal, mais de surgissement de non-sens impossibles à justifier, et même à entendre, ces maux que nous rejetons de nos vies et voulons oublier afin de pouvoir vivre "comme avant", ces cinq paradigmes comme une maladie (la découverte d'un cancer), la mort d'un nourrisson, l'amour d'un couple qui se divise, une épidémie déniée par les "non-vax", une catastrophe naturelle qu'on tente de réparer en tout急, tout cela qui apparaît dans nos vies mais sans causes raisonnables ou capables de donner vie, tout le contraire même, l'échec de la vie, son auto-négation ; la mort, tout simplement, qui nous tombe dessus et avec laquelle personne ne peut discuter, « non pas l'événement que nous n'attendions pas ou que nous aurions dû attendre [...] », ni l'événement qui nous dépasse et nous déborde au

point de difficilement le recevoir [...], mais l'événement qui brise *ab ovo*, et comme par effraction en nous-mêmes toutes événementialité ou capacité de faire événement » (FH 55). Marion ne parle pas de cela, il « cherche "un au-delà de la métaphysique en plein" » (FH 88¹³), sa pensée est optimiste comme toutes les métaphysiques classiques, ontologiques ou existentielles, pour lesquelles « il y a du sens », ou « il doit y avoir du sens ».

On aura noté cependant la distinction proposée par Marion entre "décèlement" et "découvrement" et qui joue à partir d'une attitude de foi refusée ou acceptée dans le travail phénoménologique. N'est-ce pas cependant cette différence qui est cœur de la proposition de Falque quand il considère dans *Métamorphose de la finitude* (2004) et *Hors phénomène* (2021) la théologie de la descente du Christ aux enfers ou dans la demeure des morts, un thème crucial qui guide le passage entre les deux rives du Rubicon ? Il ne s'agit pas là d'un "décèlement", auquel aboutit les procédés de déconstruction devenus communs en littérature comme en sciences humaines, mais d'un "découvrement". Comment entendre autrement l'insistance toute croyante de Falque sur le Christ qui, descendant dans les enfers, vient vers nous, avec nous, Dieu avec nous, Emmanuel jusque dans notre "hadès" au plus profond de notre humanité ? Mais qui nous fera découvrir cet accompagnement divin ? Qui en sera le témoin ? Ou les témoins ? Sinon les récits de l'Écriture sainte que nous écoutons avec attention et scrutons avec grand respect ?

Nous avons noté plus haut¹⁴, dans l'article de Falque publié en 2020, que l'horreur devant ce que l'homme est capable d'inventer pour s'autodétruire connote un besoin d'action, mais donc aussi de jugement. N'est-ce pas là un appel à la conscience, à un nouvel éveil ?

PAUL GILBERT S.I.

Professore Emerito presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana (Roma)
gilbert@unigre.it

13 - Sur la critique générale de Falque à Marion, on verra Em. Falque, « Phénoménologie de l'extraordinaire », dans Id., *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, Paris 2014, pp. 137-193. Dans FH, le nom de Marion vient souvent en compagnie d'autres phénoménologues comme Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Yves Lacoste, etc.

14 - Voir note 6.