

YOUNA GUÉRETTE RIVARD

De la liberté dans l'amour:
une étude du *Phénomène érotique* de Jean-Luc Marion

Thèse présentée au département de philosophie de la faculté des arts de l'Université d'Ottawa
pour l'obtention du grade de maître ès arts en philosophie (M.A.).



uOttawa

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa
Ottawa, Canada
Automne 2016

© Youna Guérette Rivard, Ottawa, Canada, 2016

RÉSUMÉ

Jean-Luc Marion dans son *Phénomène érotique* (2003) est à la recherche d'un concept, d'une description philosophique de l'amour humain. Selon la méthode phénoménologique qu'il suit, définir l'amour comme phénomène veut dire montrer comment l'amour apparaît pour un « je ». Il s'agit de voir comment on en vient à aimer. Marion décrit la situation où l'amour est donné en s'intéressant à la disposition humaine propice à l'amour. Nous soutenons que la liberté est pour Marion cette disposition essentielle à l'amour. La thèse apparaît tout au long de l'oeuvre. Dans notre mémoire, nous tâchons de préciser de quelle liberté parle l'auteur.

Une exégèse du *Phénomène érotique* nous conduit à identifier deux réponses apparemment opposées à cette question du rôle de la liberté dans l'amour.

(1) Au début de l'oeuvre, Marion soutient la thèse que l'amour apparaît lorsque le sujet renonce à sa position autarcique; celle d'un *ego* qui se certifie lui-même et le monde. L'amour apparaît en dépit d'une liberté comprise comme ce pouvoir *a priori* du sujet. Pour aimer, il faut entrer dans une certaine passivité et accepter de dépendre d'un ailleurs qui ne peut être maîtrisé.

(2) D'autre part, dans la troisième partie du livre, l'auteur montre qu'il n'y a pas d'amour sans une décision d'aimer et une avance vers autrui, indépendante de toute réciprocité. Autrement dit, pour qu'il y ait amour, il faut aimer sans attendre d'être aimé. « Je deviens amoureux parce que je le veux bien, sans aucune contrainte, selon mon seul et nu désir » (PÉ, 149), écrit Marion. Cette thèse de l'oeuvre a surpris en regard des thèses précédentes de Marion, principalement celles d'*Étant donné*. L'activité de la subjectivité y avait été réduite par l'auteur à la seule réception du donné, afin de laisser les phénomènes se manifester pleinement. Dans le *phénomène érotique*, la subjectivité semble récupérer de ses pouvoirs. Certains commentateurs ont vu un retour de transcendantalisme dans cette oeuvre et une contradiction de Marion avec lui-même. Nous faisons la lumière sur ces critiques.

La lecture thématique de l'oeuvre à partir de la question de la liberté nous montre que Marion articule deux conditions nécessaires à l'amour : une ouverture à l'égard d'un ailleurs qui dépasse le *je* et une avancée libre vers cet *ailleurs*. Prises l'une sans l'autre, ces deux conditions aboutissent à des apories, ce que nous montrons. L'auteur suggère ainsi que l'amour se trouve quelque part au-delà de cette stricte opposition entre passivité et activité. L'amour pour Marion n'est pas synonyme d'une passion où le sujet verrait tous ses pouvoirs submergés, mais il ne découle pas non plus d'un « volontarisme »; il se situe quelque part dans la synthèse de ces deux moments.

Notre thèse est que l'amour pour Marion va de pair avec la liberté. Mais il s'agit d'une liberté que l'auteur travaille à redéfinir. La liberté en amour prend chez Marion la forme d'un consentement à être affecté, synonyme d'abandon ou de disponibilité. Il ne s'agit ni d'une passivité totale, ni d'un pouvoir *a priori*, mais d'une capacité au sens qu'elle avait avant Descartes dans la notion latine de *capacitas*, synonyme de disponibilité d'un accueil. Marion analyse cette disposition dans deux textes précédents, ce qui jette un bon éclairage sur le sens de la liberté dans le *Phénomène érotique*.

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont d'abord à ma directrice, madame Isabelle Thomas-Fogiel, pour ses conseils et pour la grande liberté qu'elle m'a offerte dans le choix du sujet de ce projet puis dans la réalisation de celui-ci.

Merci à ma famille pour son amour et son soutien. Je suis reconnaissante particulièrement envers mes parents qui ont développé très tôt en moi un goût de connaître et une persévérance dans l'effort. Leur toit, ce repaire entre fleuve et montagnes, a rendu la rédaction de ce mémoire nettement plus paisible.

Merci aussi à mon collègue et ami Antoine Pageau St-Hilaire qui a volontairement proposé de lire ce mémoire et qui en a fait une lecture attentive et généreuse. Ses critiques avisées, tant sur le fond que sur la forme, m'ont permis de finaliser ce mémoire avec soin. Merci également à lui et sa femme, Ariane Blais-Lacombe, pour leur hospitalité renouvelée.

Merci à ma belle-famille pour son accueil chaleureux et attentif lors de mes nombreux va-et-vient entre Ottawa, Québec et Baie-Saint-Paul.

Merci à Louise et Roger qui m'ont hébergée à bras ouverts chez eux à Gatineau lors de la première année de cette maîtrise.

Mes plus profonds remerciements vont enfin à mon amour, Olivier Duchesne Pelletier. Son écoute et son enthousiasme face à mes travaux m'en ont souvent révélé l'intérêt. Sa grande mémoire et ses connaissances en philosophie ont donné lieu à de multiples discussions sans lesquelles ce mémoire ne serait pas né. Merci surtout pour sa patience et son soutien face à mes exigences et découragements.

Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), par les fonds de recherche Société et culture (FRQSC) ainsi que par la bourse d'études supérieures de l'Ontario (BESO). Cet appui financier a grandement contribué à la réalisation de ce projet de maîtrise. Je tiens à remercier ces organismes boursiers généreux dont nous avons le privilège de bénéficier au pays.

**Fonds de recherche
Société et culture**

Québec 



Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada

Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Canada 

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
Chapitre 1: Le sujet impuissant en amour: « M'aime-t-on d'ailleurs? »	12
<u>1.1 Une critique de la subjectivité nécessaire à l'apparition du phénomène érotique</u>	<u>14</u>
a) <i>Quelle subjectivité?</i>	14
b) <i>Les raisons de cette critique d'une subjectivité forte</i>	15
<u>1.2 La destitution de la subjectivité dans le Phénomène érotique par l'épreuve de la vanité: De « suis-je? » à « m'aime-t-on d'ailleurs? »</u>	<u>22</u>
a) <i>Un nouveau mode de dépassement de la métaphysique: la destitution de l'ego</i>	23
b) <i>De "suis-je" à "m'aime-t-on d'ailleurs"?</i>	25
c) <i>Questions de méthode</i>	28
<u>1.3 Aporie de ce premier moment du phénomène érotique</u>	<u>31</u>
a) <i>L'ego en manque ou un amour qui vient nécessairement d'ailleurs</i>	31
b) <i>Aporie lorsque l'amour n'est que le comblement d'un manque</i>	34
Chapitre 2: L'amour nécessite un acte volontaire: « Puis-je aimer, moi le premier? »	38
<u>2.1 De « m'aime-t-on d'ailleurs? » à « puis-je aimer, moi le premier? » : De la nécessité de sortir de l'amour comme pénurie et attente de réciprocité.</u>	<u>40</u>
a) <i>Transition: ne plus seulement attendre d'être aimé</i>	40
b) <i>L'amour doit être compris hors de la logique de l'échange</i>	41
c) <i>Critiques</i>	44
<u>2.2 L'acte d'aimer : l'avance de l'amant hors de la logique de l'échange</u>	<u>47</u>
a) <i>L'avance comme telle: « Puis-je aimer, moi le premier? »</i>	47
b) <i>Au fondement de l'avance: la volonté</i>	51
<u>2.3 Aporie de ce deuxième moment du phénomène érotique</u>	<u>55</u>
Chapitre 3: De la liberté en amour: vouloir ne pas résister à l'emprise d'autrui	59
<u>3.1 La logique de l'amour: la croisée des visées</u>	<u>60</u>
a) <i>La signification qui vient d'ailleurs</i>	60
b) <i>L'amour: un phénomène croisé</i>	63
c) <i>L'amour: un phénomène croisé à double entrée</i>	65
d) <i>L'amour: la communion d'une dualité</i>	66

3.2. Liberté et amour incarné	67
a) <i>Transition</i>	68
b) <i>La croisée des chairs</i>	70
c) <i>La chair glorieuse ou la libération du moi</i>	72
d) <i>Les tribulations de la chair</i>	74
e) <i>L'érotisation libre</i>	77
3.3 La liberté en amour ou la <i>capacitas</i>	81
a) <i>Variation sémantique de la notion de <i>capacitas</i> au XVIIe siècle</i>	82
b) <i>Le phénomène érotique et la <i>capacitas</i></i>	84
c) <i>Capax d'autrui et capax Dei</i>	87
CONCLUSION	91
BIBLIOGRAPHIE	96

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Jean-Luc Marion:

- AS *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, Épiméthée, 2008.
- CV *Cours sur la volonté*, Christophe Perrin (éd.), Cours de préparation à l'agrégation donné lors de l'année universitaire 2002/2003 à l'Université Paris-Sorbonne, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2014.
- DS *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, Quadrige, 2001.
- ÉD *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, Quadrige, 2013 (1997).
- ID *L'Idole et la distance: Cinq études*, Paris, Grasset, Le livre de poche, 1977.
- PC *Prolégomènes à la charité*, Paris, Éditions de la Différence, 2007 (1986).
- PÉ *Le Phénomène érotique: Six méditations*, Paris, Grasset, 2003.
- RC *La Rigueur des choses: Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012.
- RD *Réduction et donation*, Paris, PUF, Épiméthée, 2004 (1989).

« Interio intimo meo »

(Augustin, *Confessions*, III, 6, 11.)

« Que l'homme maintenant s'estime son prix. Qu'il s'aime, car il y a en lui une nature capable de bien; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide; mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime : il a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux; mais il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante. »

(Pascal, *Pensées*, § 119-423)

INTRODUCTION

L'amour semble souvent opposé à la liberté. Défini comme une passion, c'est-à-dire quelque chose dont on pâtit, l'amour est ce qui arrive à l'individu humain de l'extérieur, de manière incontrôlable et qui a le pouvoir de provoquer les bouleversements intimes les plus importants en entraînant soudainement la volonté humaine dans la direction indiquée par cet amour. Considérant cet effet qu'a la passion amoureuse sur l'âme comprise comme volonté, la philosophie morale a longtemps prescrit des limites vis-à-vis de cette puissante passion en vue d'atteindre un état où l'âme serait libre, c'est-à-dire à même de vaquer à son activité, de son plein gré, de manière autarcique, sans ainsi se troubler. Jean-Luc Marion entame son livre *Le phénomène érotique* en soutenant la thèse selon laquelle l'amour a longtemps été vu, et l'est encore aujourd'hui, comme « une dérivation seconde, voire une perturbation regrettable » (PÉ, 17) à l'activité humaine la plus haute et par laquelle l'homme est dit vraiment libre: l'exercice de la pensée. Pour l'auteur, c'est une des raisons principales pour laquelle l'amour a été oublié en son concept, surtout par la philosophie comprise comme métaphysique (PÉ, 12).

Redonner sa dignité philosophique au concept d'amour, comme l'auteur entend le faire, suppose donc de montrer que l'amour n'est pas seulement contraire à la liberté, mais qu'il apparaît avec elle. Pourtant, si la liberté est définie à la manière moderne comme le pouvoir d'action d'un sujet indépendant, elle se révèle opposée à un amour compris comme passion. Si la liberté a part importante à l'amour, ces deux termes doivent donc être redéfinis. C'est à cette redéfinition de Marion, qui vise à enrichir la compréhension commune de l'amour, que nous nous intéresserons en nous demandant avec l'auteur quel rôle joue la liberté dans l'amour. Cette lecture du *Phénomène érotique* sera l'occasion de définir deux concepts majeurs de la

philosophie que Marion traite ensemble: la liberté, concept galvaudé à l'époque actuelle, et l'amour, dont le concept nous échappe plus que jamais.

Car pour entrer dans cette œuvre, en saisir la pertinence et en déplier le contenu par le thème que nous proposons, il faut d'abord accorder à Marion deux lourds constats sur notre époque contemporaine qui guident sa recherche et la nôtre.

(1) Il règne aujourd'hui un silence sur l'amour. L'auteur écrit que « nous n'avons plus les mots pour le dire, ni les concepts pour le penser, ni les forces pour le célébrer » (PÉ, 9). Certes, nous parlons plus que jamais de désir ou de relations, mais « "Amour" ? Cela sonne comme le mot le plus prostitué [...] on le "fait" comme on fait la guerre ou des affaires [...] Quand à le dire, le penser ou le célébrer- silence dans les rangs » (PÉ, 12). Marion émet l'hypothèse que de cette difficulté contemporaine à dire l'amour découle aussi notre difficulté à le vivre. Dans ce silence sur l'amour, l'amour lui-même s'efface (PÉ, 10). En introduction du *Phénomène érotique*, l'auteur émet ce lourd constat :

le tout-venant, autrement dit tous ceux qui aiment sans bien savoir ce que l'amour veut dire, ni ce qu'il leur veut [...] — vous et moi le premier — se croit condamné aux pires trompe-la faim: le sentimentalisme en fait désespéré de la prose populaire, la pornographie frustrée de l'industrie des idoles ou l'idéologie informe de l'épanouissement individuel, cette asphyxie vantarde (PÉ, 10).

Le *Phénomène érotique*, un livre qui a suscité « une petite gêne » (RC, 202) dans les milieux intellectuels, peut-être signe du constat que porte Marion, entend briser ce double silence.

(2) Pour reconnaître la pertinence du *Phénomène érotique*, il faut aussi accorder à l'auteur que la philosophie est qualifiée pour dire l'amour. Reprenant le diagnostic heideggerien de l'oubli de l'être pour l'appliquer à l'amour, Marion avance que la philosophie a historiquement délaissé l'amour comme objet d'étude, toute préoccupée qu'elle était à devenir

science rigoureuse ou métaphysique, prenant d'abord le primat de l'étant comme « objet universel du savoir » (PÉ, 11). Malgré cet oubli, Marion avance que la philosophie est pourtant le seul discours apte à faire voir l'amour en son concept. L'auteur souligne que la poésie, le roman, la psychologie ou la psychanalyse et même la théologie n'ont pas cessé de nous parler d'amour. Mais aucun de ces discours, selon Marion, ne nous fait voir l'amour en son concept. La psychanalyse conduit par exemple à la conclusion que nous souffrons d'un défaut de mots pour comprendre nos vécus de conscience; que l'amour relève essentiellement de l'inconscient. Ou encore, Marion souligne que la théologie donne une explication si directe de l'amour, par la Passion du Christ, qu'elle ne prend pas assez le temps de donner un sens à nos passions dans leur immanence, dans leur phénoménalité (PÉ, 9). Marion fait cette critique sans spécifier de quelle théologie il parle, semblant ainsi inclure toute théologie.

Pour Jean-Luc Marion, qui se réclame de la phénoménologie, parvenir à un concept d'amour signifie (I) dégager un « sens unique » de l'amour, c'est-à-dire observer ce qui rassemble en une unité ses multiples facettes, (II) présenter la rationalité¹ propre à l'amour, c'est-à-dire suivre le fil de son apparition comme phénomène et (III) laisser le phénomène érotique parler pour lui-même sans chercher à le limiter dans un horizon qui lui serait étranger (PÉ, 14-16). Il est à noter aussi que cet amour que Marion cherche à définir se limite d'abord à l'amour entre êtres humains, bien qu'à terme les descriptions de l'auteur puissent ouvrir sur un

¹ Cette rationalité érotique est à entendre comme une « grande raison » (PÉ, 15), une rationalité large qui ne se réduit pas à la raison calculante apte à mettre en ordre, à mesurer, à produire et prédire les objets du monde. La rationalité de l'amour englobe des événements qui comportent en eux une certaine part d'irrationnel au sens de cette acception courante de la rationalité.

volet théologique². S'il est facile d'admettre avec Marion que la métaphysique, surtout moderne, a laissé de côté l'amour comme objet d'étude, il faudra voir dans quelle mesure la philosophie de Marion parvient mieux à conceptualiser l'amour. Comme nous le rappelle avec justesse Marie-Andrée Ricard dans un article sur *Étant donné*, qu'on soit ou non critique à l'égard de la démarche phénoménologique de Marion, il s'agit toujours de saisir l'intérêt d'une nouvelle approche en philosophie d'un point de vue interne à celle-ci: « une pensée doit être jugée avant tout selon la propre règle qu'elle impose³. » Dans le cas de la philosophie de Marion, il s'agit de vérifier si sa phénoménologie accorde véritablement son plein droit au phénomène comme elle se propose de le faire. La meilleure façon de lire un auteur comme Marion et d'avoir une idée sur sa philosophie est donc d'évaluer la puissance de son analyse d'un phénomène, de surcroît crucial pour lui et pour nous: l'amour.

La manière dont Marion pratique la philosophie le conduit à aborder l'amour d'une façon particulière qui a guidé le choix du thème précis de notre étude: le rapport de l'amour à la liberté. Définir l'amour, selon la méthode phénoménologique que suit l'auteur, consiste à montrer comment l'amour apparaît pour un « je ». Une description de l'amour comme phénomène implique de voir comment se fait l'entrée en amour ou, comme le dit l'auteur dans un vocabulaire plus technique, comment s'accomplit la réduction érotique, c'est-à-dire la situation où l'amour est donné, en modifiant considérablement le rapport au monde du sujet. Puisque

² Dans un entretien avec Laurence Devillairs, Jean-Luc Marion est appelé à faire cette précision lorsqu'il se fait demander si l'amour de Dieu est exclu de son analyse phénoménologique. Il répond que sa prudence sur cette question était délibérée pour trois motifs: (1) La philosophie ne peut atteindre ce qui n'a de sens et d'autorité que par la Révélation. Il en va de la sauvegarde de la philosophie, mais aussi de la sauvegarde du théologique lui-même. (2) Il convient d'abord d'atteindre un concept de l'amour comme tel, avant d'oser parler d'amour vers Dieu ou venant de lui. (3) Marion ne veut pas faire de l'amour de Dieu un échappatoire pour ne pas penser l'amour en son concept, en opposant démesurément un amour irrationnel et pathologique (le nôtre) à un amour pur (celui de Dieu). Voir Jean-Luc Marion, « Le phénomène érotique », Entretien avec Laurence Devillairs, *Études*, Tome 399, Novembre 2003, pp.492-494.

³ Marie-Andrée Ricard, « La question de la donation chez Jean-Luc Marion », *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 1, 2001, p.88.

l'amour est abordé par Jean-Luc Marion comme un phénomène, la disposition humaine propice à l'amour, ou la face subjective du phénomène, est au cœur du *Phénomène érotique*. Il s'agit de voir comment l'amour apparaît pour un « je » qu'il prononce en notre nom.

Nous faisons l'hypothèse que pour Marion, cette disposition humaine propice à l'entrée en amour a pour nom « liberté ». Tout au long de l'ouvrage ressort en effet la thèse que la liberté est condition essentielle à l'apparition de l'amour. L'extrait suivant le laisse particulièrement bien entrevoir notamment par l'importance qu'accorde Marion à la volonté en amour:

En décidant que j'aime par avance et sans réciprocité, sans savoir ce qu'autrui en pense, ni même si le moindre autrui en sait quoi que ce soit, j'ai la liberté souveraine de me faire amant — de me rendre amoureux. Je deviens amoureux parce que je le veux bien, sans aucune contrainte, selon mon seul et nu désir (PÉ, 149).

Nous entendons questionner cette place importante qu'occupe la liberté dans le *Phénomène érotique*, particulièrement dans la troisième de ce que Marion appelle ses « méditations érotiques » (PÉ, 19), dans laquelle l'auteur décrit la figure de « l'avance de l'amant », où la décision d'aimer, sans égard à la réponse de l'autre, est dite essentielle à l'entrée en amour. Quel rôle joue la liberté dans l'amour? C'est la question que nous posons avec l'auteur et qui nous semble au cœur du *Phénomène érotique*.

Il est à noter qu'en analysant le *Phénomène érotique*, nous n'étudions pas un texte mineur de Jean-Luc Marion, mais celui que l'auteur présente lui-même comme un sommet dans son œuvre. En introduction du *Phénomène érotique*, l'auteur écrit: « ce livre [le *Phénomène érotique*] m'a obsédé depuis la parution de *L'idole et la distance*, en 1977. Tous ceux que j'ai publiés ensuite portent la marque, explicite ou dissimulée de cette inquiétude [...] Tous, surtout les trois derniers, furent autant de marches vers la question du phénomène érotique » (PÉ, 22). Marion

confirme à plusieurs reprises que tout son travail précédant, surtout celui de sa trilogie philosophique composée de *Réduction et donation* (1989), *Étant donné* (1997) et *De surcroît* (2001), ne visait qu'à préparer le *Phénomène érotique*. Dans l'entretien qu'il accorde à Laurence Devillairs, suite à la parution du livre, il dit: « Le *Phénomène érotique* récapitule et s'appuie sur tout mon travail antérieur de "destruction" de l'histoire de la métaphysique et de reprise de la philosophie suivant le nouveau commencement phénoménologique⁴. » Plus récemment, dans *La rigueur des choses* (2012), entretiens avec Dan Arbib, Marion raconte comment la rédaction du *Phénomène érotique* est venue seulement vingt ans après ses premiers écrits abordant la question de l'amour (notamment *L'Idole et la distance*, 1977) parce qu'il lui fallait d'abord établir la phénoménologie de la donation, pour préparer une description du phénomène de l'amour qui « mobilise les quatre types du phénomène saturé: événement, idole, chair et icône » (RC, 201), que l'auteur a décrit précédemment⁵. La publication du *Phénomène érotique* est ainsi présentée comme une étape en soi dans le parcours de l'auteur, qui vient au terme dans l'élaboration de son système conceptuel. Une étude du *Phénomène érotique* va donc droit au cœur de la pensée de Jean-Luc Marion.

En plus d'être central dans le corpus de l'auteur, le *Phénomène érotique* présente un intérêt particulier du fait qu'il renferme des thèses apparemment en tension avec les thèses précédentes de Marion. L'apparition marquée de la notion de liberté dans le *Phénomène érotique* a suscité notre intérêt, car elle nous est apparue étonnante au regard de l'ensemble de l'œuvre de Marion et des thèses avancées par celui-ci.

⁴ Jean-Luc Marion, « Le phénomène érotique », Entretien avec Laurence Devillairs, *loc.cit.*, p.494.

⁵ Marion développe ce concept de phénomène saturé principalement dans la trilogie que forment ses œuvres de philosophie *Réduction et Donation*, *Étant donné* et *De surcroît*.

À la suite de Levinas et de la phénoménologie française, Jean-Luc Marion a développé une phénoménologie où la critique du transcendantalisme du sujet, la critique d'une philosophie qui accorderait trop de pouvoirs au sujet en regard des phénomènes, est un enjeu constant. Selon Jean-Luc Marion, pour qu'il y ait un retour aux choses même et que les phénomènes apparaissent vraiment, le sujet ne doit pas venir les constituer *a priori*. Le sujet doit plutôt s'effacer devant la donation de ces phénomènes, la donation étant pour Marion la « condition non fondatrice et pourtant absolue de la montée du phénomène vers sa propre apparition » (ÉD, 31). « Autant de réduction, autant de donation » (ÉD, 23), tel est le quatrième principe de la phénoménologie⁶ qui selon Marion résume l'entreprise phénoménologique. Cette règle édicte qu'il faut laisser le phénomène se donner sans le produire d'avance, sans le limiter par exemple à l'instance de l'objectivité ou de l'étantité (ÉD, 31). Compris à la lumière de la phénoménologie de la donation, le sujet n'est plus que l'*adonné* et semble réduit à la passivité; il n'a plus qu'à constater la donation et ses degrés. L'activité du sujet est celle d'une « contenance active » (DS, 60), celle d'un travail sur soi-même pour recevoir le donné qui dépasse toujours le sujet, « qui ne cesse jamais de s'imposer à lui et de lui en imposer » (DS, 60).

Bien que Marion, devant de nombreuses critiques⁷ se défende de réduire l'ancien *sujet* à la stricte passivité, force est de constater qu'en lui laissant seulement la fonction de récepteur du donné, l'*adonné* se voit destitué de sa position première face au donné, notamment son pouvoir de constituer les phénomènes par les catégories de son entendement. Mais dans l'amour, Marion

⁶ Jean-Luc Marion n'a pas revendiqué lui-même ce titre pour le principe qu'il avance, mais Michel Henry l'a ainsi nommé dans son important article: « Quatre principes de la phénoménologie. À propos de *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96.1, Janvier 1991, pp.3-26.

⁷ Par exemple, Shane Mackinlay partage avec Tamsin Jones la critique selon laquelle chez Marion la trop grande passivité avec laquelle est reçu le phénomène laisse à l'abandon la possibilité de l'interprétation (herméneutique) nécessaire à l'apparition du phénomène. Voir aussi Christina M. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding metaphysics*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2007, p.182 pour un survol dans la littérature secondaire de la critique de cette trop grande passivité du sujet dans la pensée de Jean-Luc Marion.

semble redonner au sujet beaucoup de pouvoir par la figure de « l'amant ». Dans sa troisième méditation érotique intitulée « De l'amant, qu'il s'avance », Marion soutient que c'est la décision que prend le sujet compris comme « l'amant » d'aimer sans condition, qui permet de voir autrui et qui donne lieu au phénomène érotique

Plusieurs commentateurs ont ainsi noté un sursaut de transcendantalisme chez Marion dans le *Phénomène érotique*, particulièrement dans cette figure de l'« avance » en première personne de « l'amant », articulée dans la question « puis-je aimer, moi le premier? ». John Milbank y voit un retour à un certain volontarisme⁸. Ou encore, comme il l'avait fait pour *Étant donné*, Claude Romano critique le fait que Marion conserve la notion de réduction, c'est-à-dire selon lui une méthode transcendantale qui veut que le *je* soit seul capable de faire apparaître l'*autre* comme l'aimé, qu'il soit responsable de l'apparition du phénomène érotique, alors que le projet de Marion est précisément de sortir d'une phénoménologie de style transcendantal afin de libérer la phénoménalité de toute condition de possibilité qui serait *a priori*⁹. En nous demandant quel rôle joue la liberté dans l'amour selon Marion, nous tenterons de faire la lumière sur cette apparente distance que prend l'auteur par rapport à ses thèses précédentes.

La plupart des commentateurs en abordant le *Phénomène érotique* se sont arrêtés à expliquer et à critiquer des descriptions précises que fait Marion dans l'ouvrage. Comme nous venons de le mentionner, la troisième partie du *Phénomène érotique* et la description qu'y fait Marion de l'« avance de l'amant » a fait couler beaucoup d'encre, notamment par son caractère

⁸ John Milbank, « The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love », in Kevin Hart (éd.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, p.269.

⁹ Pour cette critique, voir Claude Romano, « Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Étant donné* », *Annales de Philosophie 21*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 2000; Claude Romano, Mémoire de synthèse (HDR), un inédit mis en ligne par l'auteur lui-même sur academia.edu et Claude Romano, « Love in its Concept: Jean-Luc Marion's *The Erotic Phenomenon*. » in Kevin Hart (éd.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, p.329.

surprenant en regard des thèses précédentes de l'auteur. Si l'on a souvent salué la richesse des descriptions sur l'amour que le livre contient, l'œuvre n'a pourtant pas fait jusqu'à présent l'objet d'une étude de fond, comme cela a été le cas pour *Étant donné*. On a traité du *Phénomène érotique* dans quelques articles et chapitres de livres, mais il nous semble qu'il n'ait pas été étudié à la mesure de l'importance que Marion lui accorde. Peu d'auteurs ont tenté de saisir le mouvement général de l'œuvre et l'articulation entre les différentes méditations érotiques de Marion. Claude Romano nous a poussé à rechercher cette synthèse, en remarquant, dans son article sur le *Phénomène érotique*, qu'il y a dans l'œuvre de Marion un mouvement presque hégélien, puisque chaque méditation débouche sur une aporie qui ouvre la suivante¹⁰. Ce mouvement nous invite à saisir l'ensemble de l'œuvre et à comprendre ce qui tient ensemble les différentes méditations érotiques de Marion, ce que peu ont tenté si ce n'est deux auteurs: Claude Romano et Beáta Tóth. Nous suivons leurs interprétations en ce qui a trait à l'identification de deux pôles apparemment opposés et la recherche d'une synthèse entre ces deux pôles. Tóth écrit:

D'un côté, pour devenir amant, il est nécessaire de ne rien faire d'autre que de se décider dans l'« avance » à vouloir librement aimer; d'un autre côté, l'amant est distingué et individualisé par sa passivité essentielle. Il s'agit des deux points pivots sur lesquels la réflexion de Marion repose¹¹.

De même, Romano écrit:

Intentionnellement, Marion ne choisit pas entre une description de l'amour dans des termes volontaristes et une description dans les termes de la passivité [...] Il les adopte l'un après l'autre sans les opposer: 1) la description de l'amour dans les termes de la volonté et de la décision: " Je peux être le premier à décider d'aimer sans retour " [...] 2) la description dans les termes de la passivité: " Ma chair est érotisée en moi, sans moi"¹².

¹⁰ Claude Romano, « Love in its Concept: Jean-Luc Marion's *The Erotic Phenomenon* », *loc.cit.*, p.327.

¹¹ Beáta Tóth, « Love between Embodiment and Spirituality: Jean-Luc Marion and John Paul II on Erotic Love », *Modern Theology* 29.1, 2013, p.21, (Notre traduction).

¹² Claude Romano, *loc.cit.*, p.324.

À notre avis, il serait avantageux de tenter une synthèse de ces deux moments apparemment opposés du *Phénomène érotique* à partir d'une notion qui sort totalement de cette opposition passivité/activité qu'ultimement Marion récuse¹³ bien qu'il s'en serve au commencement de l'œuvre à des fins heuristiques. Nous faisons l'hypothèse que la liberté est la notion qui permet d'englober ces deux dispositions humaines nécessaires à l'amour et qui n'en sont au fond qu'une seule.

En un premier temps, une exégèse du *Phénomène érotique* nous conduira donc à identifier deux réponses apparemment opposées à cette question du rôle de la liberté dans l'amour. D'une part, Marion soutient, principalement dans le premier et le deuxième chapitre de l'œuvre, la thèse selon laquelle l'amour apparaît lorsque le *je* se reconnaît impuissant et accepte de dépendre d'un ailleurs pour son bonheur, lorsqu'il se reconnaît excentré de lui-même. Conformément à sa théorie de la connaissance, Marion soutient que ce n'est pas le *je* par son pouvoir *a priori* sur le monde qui est responsable de l'apparition du phénomène amoureux. L'amour vient d'un ailleurs plutôt que du *je*; il lui est donné. En amour, le sujet est donc proprement impuissant et doit accepter cette passivité. D'autre part, dans le troisième chapitre de l'œuvre, Marion reconnaît au *je* le pouvoir absolu d'une décision d'aimer, indépendante d'autrui. Sans ce pouvoir, cette liberté, il ne peut y avoir d'amour.

Les chapitres 1 et 2 de notre mémoire identifieront ces deux temps du phénomène érotique qui correspondent à deux conditions de l'entrée en amour, mais aussi à des chapitres différents de l'œuvre: un moment plus passif, ouvert par la question « M'aime-t-on —

¹³ Marion écrit: « toute opposition statique entre activité et passivité devient caduque: je m'active en tant même que je m'avoue affecté, je me laisse affecter d'autant plus que je cède à mon désir; autrui m'affecte en tant même qu'il me laisse éprouver sa passivité » (PÉ, 193).

d'ailleurs? » et un moment plus actif ouvert par la question « Puis-je aimer, moi le premier? ». Nous montrerons à la fin des chapitres un et deux du mémoire comment ces deux moments conduisent à des apories lorsqu'ils sont envisagés l'un sans l'autre. L'amour se trouve quelque part au-delà de cette stricte opposition entre passivité et activité. Pour Marion, l'amour n'est pas synonyme d'une passion où le sujet verrait ses pouvoirs réduits, mais il ne découle pas non plus d'un « volontarisme »; il se situe quelque part dans la synthèse de ces deux moments.

Notre hypothèse est que l'amour pour Marion va de pair avec la liberté. Mais il s'agit d'une liberté que l'auteur travaille à redéfinir. La liberté selon l'auteur n'est pas un pouvoir d'action interne et indépendant, que l'amour-passion, en provenance d'une source extérieure, viendrait mettre en péril. La liberté en amour prend plutôt la forme d'un consentement à être affecté, synonyme d'abandon ou de disponibilité. Il ne s'agit ni d'une passivité totale, ni d'un pouvoir *a priori*, mais d'une capacité au sens qu'elle avait avant Descartes dans la notion latine de *capacitas*. Marion analyse cette disposition dans un article de jeunesse et dans un texte de ses *Questions cartésiennes I*¹⁴, qui jettent un bon éclairage sur le sens de la liberté dans le *Phénomène érotique*. Nous suivons dans cette interprétation une piste qu'a soulevée Stephen E. Lewis dans son commentaire sur le livre¹⁵. La liberté est donc condition de l'amour prise en ce sens d'une volonté de ne pas résister à l'emprise de l'autre, sens difficile à saisir pour notre époque où liberté et capacité riment avec pouvoir et indépendance.

¹⁴ Jean-Luc Marion, « De quoi l'ego est-il capable? Divinisation et domination: *capable/capax* », *Questions cartésiennes I: Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991.

¹⁵ Stephen E. Lewis, « The Lover's Capacity in Jean Luc Marion's *The Erotic Phenomenon* », *Quaestiones Disputatae*, vol.1, n°1: *Selected Papers on the Thought of Jean-Luc Marion*, Franciscan University of Steubenville, Automne 2010, pp. 226-244.

Chapitre 1: Le sujet impuissant en amour: « M'aime-t-on d'ailleurs? »

Notre lecture du *Phénomène érotique* vise à comprendre avec l'auteur comment l'amour apparaît, par le biais d'une interrogation sur la disposition humaine propice à l'amour. Dans les deux premiers chapitres du livre, Marion soutient que cette disposition est d'abord celle d'une reconnaissance par l'individu humain de sa situation de dépendance qui le place en attente de recevoir un amour qui vient d'ailleurs. Pour qu'il y ait amour, l'individu humain doit entrer dans une certaine passivité et une humilité sur les pouvoirs qui sont les siens. Si l'amour implique la liberté humaine, il ne s'agit pas pour Marion d'une liberté comprise comme le grand pouvoir d'action appartenant à un sujet autonome, manière moderne d'envisager la liberté. Bien au contraire, pour Marion il semble d'abord falloir destituer cette conception de la liberté et de la subjectivité pour que le phénomène érotique apparaisse.

Pour l'auteur, c'est la métaphysique moderne qui a fait naître cette figure de la subjectivité autonome à laquelle il commence par s'attaquer au tout début du *Phénomène érotique*. Chez Descartes d'abord, l'*ego* est autonome au sens où il parvient de lui-même à la certitude, par la mise en ordre du monde auquel il donne sa règle. L'*ego* ou le moi humain se voit ainsi placé au centre du monde, car de sa pensée découle l'ordre même du monde. L'individu humain est dit capable de vrai, capable d'acquérir des certitudes sur ce qui l'entoure, mais aussi sur lui-même (*ego cogito, ergo sum*) indépendamment d'autrui, voir du monde lui-même qui ne lui dicte plus sa règle. L'individu humain atteint « l'autonomie de la certitude par la *cogitatio* » (PÉ, 49).

Selon Marion, cette figure de la subjectivité autonome, née dans la métaphysique moderne, a ensuite gagné d'autres sphères que celle de la connaissance: « l'ego cartésien se

prétend "indépendant" en morale parce qu'il l'est en pensée » (PM, 347). À l'aune de cette compréhension de la subjectivité s'est ainsi vue transformée notre manière d'envisager les liens humains. Descartes a par exemple lui-même tenté, dans son traité *Les passions de l'âme*, de définir l'amour à partir de la figure de la subjectivité qu'il avait mise en place; à partir de l'*ego* compris comme volonté. Marion, à la suite de Heidegger, de Levinas et de Derrida, se fait critique de cette figure triomphante et expansionniste de la subjectivité métaphysique. Cette critique forme le sol du *Phénomène érotique* puisque pour l'auteur cette manière d'envisager le moi humain comme sujet autonome et centre du monde est à la source de notre difficulté à définir l'amour et éventuellement à le vivre.

(1.1) D'abord il faudra voir quels aspects de cette critique du sujet sont les plus importants pour Marion, à quelle figure de la subjectivité il s'attaque et pourquoi en regard du projet du *Phénomène érotique*. (1.2) Puis, nous verrons comment se fait le dépassement de la subjectivité métaphysique dans l'ouvrage et en quel sens ce dépassement laisse place à l'amour. Il apparaîtra que pour Marion, l'amour se manifeste seulement lorsque l'individu humain cesse de se considérer comme un sujet parfaitement autonome. Une place est faite à l'amour lorsque l'individu humain admet plutôt son « décentrement » (PM, 343) qui découle de son extrême dépendance envers autrui pour son bonheur. Car selon Marion, qui s'inspire beaucoup en cela de Blaise Pascal, l'homme ne peut pas aimer s'il se sait lui-même capable de tout. (1.3) Finalement, nous verrons comment cette première condition à l'entrée en amour (l'abandon des pouvoirs de la subjectivité et la reconnaissance d'une certaine passivité) est insuffisante pour voir apparaître le phénomène érotique comme tel, bien qu'elle permette une ouverture à celui-ci.

1.1 Une critique de la subjectivité nécessaire à l'apparition du phénomène érotique

« Où prendre le point de départ? » (PÉ, 14) pour parvenir à un concept d'amour, se demande Jean-Luc Marion en introduction du *Phénomène érotique*. Pour entrer dans cette œuvre, il semble d'abord falloir la replacer dans le cadre théorique général de la pensée de Marion qui est celui d'une critique de la métaphysique moderne et de la figure de la subjectivité développée par cette métaphysique. Au début de l'œuvre, Marion rappelle ce fond théorique préalable au *Phénomène érotique* en abordant la question de l'amour. Selon l'auteur, une décision philosophique majeure est à la source de l'incompréhension de l'amour : le fait de le penser à partir du sujet compris comme l'*ego*, cet « étant cogitant des objets ordonnables et mesurables » (PÉ, 17). Cette figure du moi « centre de tout¹⁶ », pour reprendre une formule de Blaise Pascal, rend impossible de penser l'amour. Marion écrit: « l'*ego cogito* ne s'établit lui-même qu'à l'encontre de l'instance érotique et qu'en la refoulant » (PÉ, 17). Afin de parvenir à un concept d'amour, il s'agit donc en un premier temps de récuser cette figure de la subjectivité.

a) Quelle subjectivité?

Ces passages du *Phénomène érotique* nous laissent aisément deviner à quelle figure de la subjectivité Marion s'attaque. Il vise ce qu'on pourrait appeler avec Christina M. Gschwandtner une « subjectivité forte¹⁷», qui trouve son paradigme dans la figure canonique de l'*ego* cartésien telle que l'a entérinée la tradition rationaliste. Marion présente le *Phénomène érotique* comme six « méditations érotiques » (PÉ, 19), signe explicite qu'il vise Descartes par cet écrit. Mais il

¹⁶ Blaise Pascal, *Pensées*, §597/455, tel que cité dans Jean-Luc Marion, « L'*ego* altère-t-il autrui? La solitude du *cogito* et l'absence d'*alter ego* », *op.cit.*, p.189.

¹⁷ Christina M. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding metaphysics*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2007, p.186, (Notre traduction).

apparaît clair à plusieurs interprètes¹⁸ que Marion s'attaque seulement à « un Descartes bien précis, celui que présente la tradition: le Descartes rationaliste et pleinement inscrit dans la révolution moderne, tout comme dans cette longue tradition métaphysique que l'on peut nommer "l'ère du sujet"¹⁹. » Bref, l'ego que critique Marion est limité à sa formulation dans le *Discours de la méthode* et dans les *Principes de la philosophie*, selon la formule canonique: *Ego cogito, ergo sum*. Marion s'attaque à la figure du sujet capable de se certifier lui-même, tout comme il certifie les objets du monde du seul fait qu'il les pense.

Bien que Marion contrebalance cette lecture de la subjectivité cartésienne par une autre lecture originale où il soutient que Descartes lui-même aurait développé une compréhension de la subjectivité beaucoup plus nuancée²⁰, notre auteur reprend les critiques de Heidegger contre l'ego cartésien qui s'érige par lui-même au fondement de tout être. Marion s'oppose à cette figure autoréférentielle de l'ego.

b) Les raisons de cette critique d'une subjectivité forte

I. Une réduction du réel au pensable qui nie une partie du réel

Il serait possible de dire que de manière générale, Marion s'oppose à la métaphysique moderne, et à la figure de la subjectivité forte qui la supporte, en raison d'un souci qu'il a de

¹⁸ Voir notamment Wojciech Starzyński, « La phénoménologie de Jean-Luc Marion est-elle cartésienne? », in Sylvain Camilleri et Ádám Tákács (éds.), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, Actes du colloque international organisé le 19 et 20 mars 2010 à Budapest, Paris, Archives Karélines, Les cahiers de philosophie de l'Institut français de Budapest, pp.17-32.
et Stéphane Vinolo, *Dieu n'a que faire de l'être: Introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*, Meaux, Éditions Germina, 2012, pp.67-69.

¹⁹ Stéphane Vinolo, *op.cit.*, p.67.

²⁰ C'est l'objet de plusieurs de ses travaux sur Descartes, notamment le *Prisme métaphysique de Descartes* où il montre que la philosophie de Descartes balance entre deux onto-théologies, celle qu'a identifiée Heidegger, où le je serait au fondement de tout, mais aussi une autre où Dieu en son infinité serait ce fondement premier. Dans un important texte des *Questions cartésiennes II* intitulé « L'altérité originelle de l'ego », Marion montre aussi comment cette lecture de l'ego cartésien comme autarcique se trouve mise en péril par Descartes lui-même dans la deuxième de ses *Méditations métaphysiques* où il apparaît qu'une altérité est nécessaire à la mise en place de l'ego, puisque notamment le doute naît dans un espace dialogique notamment en regard d'un trompeur indéfini. Voir Jean-Luc Marion, « L'altérité originelle de l'ego », *Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, pp.19-31.

prendre en compte les aspects de la réalité qui dépassent ce que l'homme est capable de connaître avec certitude et selon la méthode qu'il s'est proposée. C'est à une réduction du réel à l'horizon du pensable pour l'homme que Marion s'oppose.

Rappelons que dans la théorie de la connaissance moderne amorcée par Descartes, il y a connaissance certaine à partir du moment où l'expérience se voit réduite à ce qui en elle ne peut pas être frappé de contingence, c'est-à-dire ce qui peut être mis en ordre et être décomposé en ses atomes d'évidence par l'*ego cogitant*. C'est l'homme qui met en ordre le réel; il n'y a pas d'ordre qui lui préexiste dans le monde. L'objet, ou le connaissable, est défini « par la pensée qui le connaît en le construisant » (CN, 45), il est réglé sur la faculté de connaître. L'objet c'est ce qui ne retient de l'expérience de la chose que ce qui est invariable. Marion montre que Descartes étend cette invariabilité à tout ce qui peut être ordonné et mesuré. Le caractère immatériel et abstrait de l'objet est ce qui lui donne la certitude. Ainsi Marion peut dire que « l'objet se définit précisément par la disparition en lui du *soi* de la chose » (CN, 46), puisqu'il se constitue d'après l'homme qui mesure, là où se trouve son invariabilité, et non d'après la chose elle-même.

Dans l'histoire de la métaphysique moderne que retrace Marion²¹, ce point de départ épistémologique aurait abouti par la suite à une identification de l'être et de la pensée. Ainsi naît l'*ontologia* moderne, déjà en germe chez Descartes. Marion souligne qu'en 1664 dans la *Metaphysica de Ente* de Clauberg, disciple de Descartes, le terme « ontologia » apparaît pour la première fois avec ce nouveau sens de l'étant compris comme tout ce qui peut se penser, comme l'intelligible²². Il nous semble que Jean-Luc Marion s'oppose à cette réduction du réel au

²¹ Voir Jean-Luc Marion, « La science toujours recherchée et toujours manquante », in Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin, PUL, 1999, pp.14-36.

²² *Ibid.*, p.25.

pensable non seulement par un souci du réel, mais également par ce qu'on pourrait appeler un souci de cohérence que devrait avoir l'épistémologie moderne avec ses propres fondements. L'auteur dénonce en effet une contradiction présente dans la métaphysique moderne: d'un côté la théorie de la connaissance moderne repose sur une prise en compte des limites du pouvoir de connaissance de l'homme²³, mais de l'autre elle nourrit une idolâtrie de la pensée humaine qui culmine dans l'identification de l'être au pensable. En suivant Heidegger, Marion tire ainsi cette conclusion sur la métaphysique moderne: « la métaphysique ne se constitue comme science unifiée [comme ontologie] qu'à partir du moment où le concept détermine l'étant et l'emporte sur lui. Mais cet accomplissement interdit aussi bien l'accès à l'étant en soi, non moins qu'à l'être tel qu'il se dérobe à la représentation²⁴. » Pour Marion, si l'homme prenait vraiment en compte son pouvoir de connaître fini, il admettrait que le réel ne puisse se réduire à ce qu'il est capable de penser selon une méthode qu'il met lui-même en place. L'homme doit admettre qu'il y ait quelque chose au-delà de ce qu'il saisit avec certitude, au-delà des objets que l'entendement humain connaît en même temps qu'il les construit. Ainsi Marion écrit dans *Certitudes négatives*: « Concevoir notre finitude exige donc de ne plus prétendre ne connaître que des objets et d'admettre une connaissance sans objet » (CN, 14).

Il nous semble que Jean-Luc Marion ne cherche pas à dénier à la métaphysique moderne son pouvoir de connaître avec certitude les objets qui sont les siens par le biais d'un *ego* qui met en ordre le réel. « On ne peut même pas [...] faire grief [à la métaphysique ni aux sciences qui la déclinent] d'avoir toujours restreint la question de la sagesse à l'enquête sur la vérité et l'enquête

²³ On pense ici à la *Critique de la raison pure* de Kant ou encore à la théorie de la connaissance de Descartes où le connaissable, le certifiable, se définit par opposition au matériel et à sa contingence.

²⁴ Jean-Luc Marion, « La science toujours recherchée et toujours manquante », *loc.cit.*, p.30.

sur la vérité à la conquête de la certitude — après tout rien n’a produit autant de résultats objectifs que cette double restriction » (PÉ, 33), écrit-il dans le *Phénomène érotique*. Le problème pour l’auteur repose plutôt dans la tendance de la métaphysique moderne, et de la science qui en découle, à vouloir étendre cette certitude d’objets à tout le réel. Selon Marion, il y a bien des éléments du réel qui ne peuvent être caractérisés comme objets mesurables et quantifiables par l’entendement humain. Ces phénomènes, qui se définissent par un excès d’intuition sur ce que le concept est capable d’en saisir, Marion les caractérise positivement comme phénomènes saturés²⁵ qui englobent notamment des phénomènes comme la révélation, la chair, l’événement et éventuellement l’amour. Autrement dit, Marion ne cherche pas à retirer tous ses pouvoirs de connaître à la subjectivité métaphysique, mais signale les territoires où elle est impuissante et travaille à un élargissement du champ de la phénoménalité. « Ce qui m’intéresse, moi, et qui devrait mobiliser la philosophie, ce sont ces zones de non-droit [...] là où surviennent des choses non prévisibles » (RC, 139), soutient Marion dans *La Rigueur des choses*.

II. Le *soi* échappe à l’*ego*

L’être humain, en sa double figure du *soi* et d’*autrui*, est l’un de ces territoires que Marion caractérise comme phénomène saturé et qu’il cherche à protéger de la connaissance objectivante. Marion, de concert avec d’autres phénoménologues français, fait front commun contre le *cogito*, parce qu’il juge que cette compréhension du *sujet* débouche sur un solipsisme, où ni soi-même ni *autrui* comme tel ne peut apparaître. Si l’amour a été si peu compris par la philosophie moderne, selon l’auteur, c’est que la théorie de la connaissance qu’elle a développée ne parvenait pas à saisir adéquatement le *soi* et *autrui* en jeu dans l’amour.

²⁵ Voir Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, Quadrige, 2001.

En quel sens la métaphysique moderne ne parvient-elle pas à saisir adéquatement le *soi* de l'homme? En reprenant la critique d'Heidegger contre Descartes, Marion décrit, notamment dans *Étant donné*, ce qu'il appelle les apories de la subjectivité. Ces apories découlent toutes de l'impossibilité qu'il y a à appliquer la théorie de la connaissance moderne à la connaissance du *je*. La métaphysique moderne est incapable de saisir le *je* humain en son individuation (ÉD, 412)

Rappelons que l'*ego cogito* pense avec certitude du moment qu'il réduit ce qu'il pense à des objets. Ces objets sont d'autant plus assurés qu'ils diffèrent du *je* qui les pense. Ils sont certifiés du moment qu'ils sont mis en ordre et mesurables selon une certaine règle universelle. Il peut donc uniquement y avoir une connaissance du *je* par une aliénation de lui-même avec lui-même, par une objectivation du *soi* de l'homme alors perçu comme un *moi* empirique distant.

Le *je* ne pense que le pensé, le moi empirique, mais qui diffère précisément du pensant qu'est l'individu humain. Marion souligne qu'Aristote avait bien vu cette limite humaine en soutenant que seul Dieu est pensée de sa pensée (CN, 82-82), à la différence de l'homme. Par lui-même, à quoi l'homme parvient-il à connaître de lui-même? Il se connaît uniquement comme la conscience accompagnant les concepts, comme leur condition de possibilité, comme un *je pensant* ou *je transcendantal*. Mais ce *je pensant* n'est précisément pas le moi individuel. La représentation *je* « unifie les diversités, précisément parce qu'elle reste une vide unité, veuve de toute particularité[...] Le "sujet" assure sa transcendance au prix de sa privation de toute qualité, il établit donc son universalité au détriment de son identité » (ÉD, 412), écrit Marion. Par lui-même, le *je* connaît donc très peu de lui-même. « [L]a primauté noétique [au sens moderne] a un prix: la disparition ou la mise entre parenthèses de celui qui y joue le rôle du premier, sans l'être », écrit Marion (DS, 14). Dans la métaphysique, l'être individuel et existentiel (ontique) du

moi disparaît en son rôle d'instance subjective universelle; le *je* pensant. Ce qui disparaît sous ce *je* pensant ou *je* transcendantal c'est le *moi* comme chair, c'est-à-dire le *moi* donné à lui-même sans distance réflexive.

III. L'*ego* n'accède pas à autrui

D'après Marion, l'*ego* saisit aussi très peu autrui lorsqu'il ne vise autrui qu'à la manière dont il vise ses objets de connaissance. L'auteur écrit dans un texte de ses *Questions cartésiennes* I: « Fondamentalement, l'*ego* exclut l'*alter ego*²⁶ ». Comment entendre cette affirmation? Quelle est la compréhension propre à Marion de ce problème grandement discuté du solipsisme ou de l'*ego* pris en lui-même?

Marion lit le problème à partir de Blaise Pascal qui, selon lui, aurait été le premier à noter que l'instauration autoréférentielle de l'*ego* mène à un égoïsme dans le champ pratique. Marion écrit: « Pascal — et telle est sa géniale lucidité — marque que l'égoïsme du *moi* ne résulte pas seulement ni d'abord d'une décision seconde et "morale" du "sujet", mais revient radicalement à la définition de l'homme comme "sujet" ou plus exactement [...] comme *ego*²⁷. » Selon Marion, Pascal met en lumière que l'égoïsme mondain et moral a un fondement théorique dans notre manière d'envisager la subjectivité. Autrement dit, nous ne parvenons pas à joindre autrui du fait que nous nous percevons comme un *ego*, comme un sujet au centre du monde.

Dans ce même texte, par une analyse des *Méditations métaphysiques*, Marion montre que l'altérité d'autrui n'apparaît pas quand elle est pensée à partir de l'*ego*. Marion souligne que dans la seconde méditation métaphysique, les hommes sont pensés par Descartes après l'expérience

²⁶ Jean-Luc Marion, « L'*ego* altère-t-il autrui? La solitude du *cogito* et l'absence d'*alter ego* », *Questions cartésiennes I : Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, p.207.

²⁷ *Ibid.*, p.190.

célèbre du morceau de cire et il appartient à l'*ego* de juger qu'il s'agit bien d'hommes (« *judico homines esse* »), au même titre qu'il jugeait qu'il s'agissait bien de cire. Marion écrit que pour Descartes: « "voir des hommes " (*homines respicere*) offre ici un strict parallèle avec "voir de la cire" (*ceram visione oculi*), la différence entre l'étendue et l'animé n'affectant en rien l'unique action de voir qu'accomplit indifféremment l'*ego*, tant sur l'humain que sur le non-humain²⁸. » Que Descartes place ainsi sur le même plan toutes les altérités, comme des objets de pensée, qu'elles soient ou non douées d'âmes, qu'elles soient cire ou homme, est la preuve pour Marion que le soi d'autrui échappe au *cogito*. La spécificité de ce qui se présente d'autre qu'elle-même à la *mens* est niée. Pour Marion, l'altérité d'autrui est donc mal saisie lorsqu'elle l'est à partir du *cogito*.

Comme le souligne notre auteur dans ce même texte des *Questions cartésiennes I*, les limites à penser l'altérité, et ultimement l'amour, à partir du modèle de la *cogitatio* apparaissent particulièrement bien lorsque Descartes lui-même se met à traiter d'amour dans les *Passions de l'âme*. Il pense l'amour à partir d'un mode particulier du *cogito*: la volonté²⁹. « L'Amour est une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables³⁰ », écrit Descartes. Pensée à partir du *cogito*, la définition cartésienne de l'amour concerne seulement le mouvement de l'âme qui consent, qui cherche à s'unir, sans égard à la nature de cette unité recherchée ou de l'essence propre de ce qui est recherché. Après avoir ainsi défini l'amour, Descartes peut donc écrire:

²⁸ *Ibid.*, p.197.

²⁹ « Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. » René Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Méditation seconde », Charles Adam et Paul Tannery (éds.), *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, tome IX, p.22.

³⁰ René Descartes, *Les Passions de l'âme*, *Œuvres de Descartes*, *op.cit.*, tome XI, p.387, Art. LXXIX.

encore que les passions qu'un ambitieux a pour la gloire, un avaricieux pour l'argent, un yvrongne pour le vin, un brutal pour une femme qu'il veut violer [...] un bon père pour ses enfans, soient bien différentes entre elles, toutefois, en ce qu'elles participent de l'Amour, elles sont semblables³¹.

Pour Descartes, toutes les passions mentionnées sont de l'amour parce qu'« en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée³². » Pour aller dans le sens de Marion, ici encore, il semble flagrant qu'autrui apparaît difficilement lorsqu'il est pensé à partir de l'*ego*. En effet, une passion qui vise la possession, sans aucun respect de l'altérité d'autrui, la passion de la brute pour une femme qu'il veut violer, peut être admise par Descartes au rang d'amour, lorsque l'amour est seulement compris comme un mouvement de volonté, comme celui du *je* vers autrui. Ainsi se comprend mieux la conclusion de Marion que lui-même qualifie de « conclusion extrême » : « Fondamentalement, l'*ego* exclut l'*alter ego*³³. »

1.2 La destitution de la subjectivité dans le *Phénomène érotique* par l'épreuve de la vanité: De « suis-je? » à « m'aime-t-on d'ailleurs? »

Par un survol rapide de la critique de la subjectivité que fait Marion, nous avons aperçu pour quelles raisons il faut selon l'auteur destituer la subjectivité forte pour faire place à l'amour. Il s'agit désormais de voir comment Marion opère cette destitution dans le *Phénomène érotique*. En introduction de l'œuvre, l'auteur annonce ce programme en vue de parvenir à un concept d'amour: « nous aurons ainsi à prendre nos distances avec les figures de la subjectivité (transcendantale mais aussi empirique) [...] et surtout avec les essais de " métaphysique de l'amour" — cette contradiction dans les termes », écrit-il (PÉ, 20). Il importe ici de saisir en quel

³¹ *Ibid.*, p.388-389, Art. LXXXII.

³² *Ibid.*, p.390, Art. LXXXIII.

³³ Jean-Luc Marion, « L'*ego* altère-t-il autrui? La solitude du *cogito* et l'absence d'*alter ego* », *Questions cartésiennes I*, *op.cit.*, p.207.

sens a lieu cette prise de distance que Marion entend faire. Le comprendre nous permettra de mieux voir ce qu'est la disposition humaine propice à l'amour, si ce n'est pas celle d'un *ego* autonome, mesure de lui-même et du monde par l'activité de sa pensée.

a) *Un nouveau mode de dépassement de la métaphysique: la destitution de l'ego*

Le premier chapitre du *Phénomène érotique* s'appelle « D'une réduction radicale ». Selon Marion, la première étape pour que l'amour apparaisse consiste à opérer ce qu'il appelle une troisième réduction³⁴, qu'il nomme ici « réduction érotique » (PÉ, 41), après la réduction épistémique, « qui ne garde de la chose que ce qui y reste répétable, permanent et comme à demeure sous le regard de l'esprit » (PÉ, 41) (Descartes et Husserl), et la réduction ontologique « qui ne garde de la chose que son statut d'étant pour le reconduire à son être, voire, éventuellement, le pister jusqu'à y entrevoir l'être même » (PÉ, 41) (Heidegger). Il semble difficile de saisir exactement le sens de ce terme de « réduction érotique » seulement par ce qu'en dit Marion dans l'œuvre³⁵. Par la négative, nous comprenons vaguement de quoi il s'agit: la réduction érotique n'est pas la réduction épistémique telle que la comprend Marion. Autrement dit, la réduction érotique n'est pas le pouvoir qu'a l'*ego* de se certifier lui-même et le monde en les réduisant à des objets de connaissance. La réduction érotique est précisément la mise entre parenthèses de ce pouvoir, elle consiste à mettre en doute la certitude de soi à laquelle aboutit le *cogito*.

Le sens de cette réduction érotique s'éclaire davantage lorsque nous remplaçons celle-ci dans le cadre théorique du dépassement de la métaphysique cher à Marion. « Réduction

³⁴ La réduction érotique est une troisième réduction qui se calque sur la réduction à la donation, troisième réduction que l'auteur développe dans *Réduction et donation* après avoir passé en revue la réduction husserlienne et la réduction heideggerienne.

³⁵ Cette difficulté est due notamment au fait que Marion a préparé méthodologiquement son *Phénomène érotique* par différents ouvrages préalables, notamment en développant sa phénoménologie de la donation dans *Étant donné*.

érotique » semble être un autre nom pour ce dépassement. Marion est loin d'être le seul à s'attaquer à la métaphysique et à la figure d'une subjectivité forte. Mais le dépassement de la métaphysique chez Marion, qui s'observe dans la première partie du *Phénomène érotique*, se fait selon une méthode qui lui est propre, inspirée d'une lecture originale du § 308/793 des *Pensées* de Pascal, dit fragment « des trois ordres » (PM, 343).

À la fin du *Prisme métaphysique de Descartes*, Marion soutient la thèse que Pascal opère un tel dépassement de la métaphysique cartésienne dans ce fragment des *Pensées* en subordonnant le second ordre, qui vient après celui des corps, et qui serait celui de Descartes; « l'ordre des esprits, de la science, de la philosophie et de l'être » (RC, 186), à l'ordre supérieur de la charité et du cœur. En raison d'une hétérogénéité des trois ordres, qui veut que chacun ait sa vue propre et sa rationalité propre, et en raison de leur hiérarchie que Marion met en lumière dans sa lecture du fragment, « dépassement » n'est pas à entendre au sens d'anéantissement ou de destruction d'un ordre au profit d'un autre³⁶, mais plutôt au sens de changement de perspective au profit d'un autre ordre plus haut³⁷. Les perspectives des autres ordres ne sont pas fausses, mais seulement partielles pour Pascal et pour Marion.

Ce nouveau mode de dépassement de la métaphysique, introduit par Pascal, Marion le nomme « destitution » (PM, 377), terme qui revient constamment dans le *Phénomène érotique*. L'idée en est que la métaphysique se voit dépassée sans même être combattue, simplement parce que le regard porte ailleurs. Marion écrit que pour Pascal, « la métaphysique ne subit ni

³⁶ Pour Marion, le dépassement de la métaphysique prend un autre sens que la destruction de l'histoire de l'ontologie chez Heidegger, l'inversion du platonisme chez Nietzsche ou encore la déconstruction du sens chez Derrida. Chez ces trois auteurs, le dépassement de la métaphysique implique une destruction de la métaphysique contre laquelle est manifesté une « invisible violence » (PM, 377), ce qui n'est pas le cas chez Marion selon ce qu'il en dit.

³⁷ Tamás Pavlovits ira jusqu'à parler d'un « perspectivisme pascalien ». Voir Tamás Pavlovits, « Jean-Luc Marion lecteur de Pascal », in Sylvain Camilleri et Ádám Tákács (éds.), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie, op.cit.*, p.49.

réfutation, ni récupération, ni même délimitation: elle apparaît comme telle — vaine au regard de la charité. La métaphysique destituée demeure, mais en son ordre et son lieu, qui perdent désormais la primauté » (PM, 377).

Cette compréhension du dépassement de la métaphysique est essentielle pour Marion en ce qu'elle permet d'éviter ce qu'il appelle une « faute logique » (PM, 347) plus que morale. Cette faute est celle de l'égoïsme qui découle d'une extension illégitime de l'horizon de l'évidence et de la certitude provenant du *cogito* au troisième ordre, celui de la pratique et de l'amour. Pareille extension illégitime s'observe notamment dans la compréhension cartésienne de l'amour énoncée précédemment (1.1) où l'amour n'est compris qu'à partir de l'intentionnalité de l'*ego*, comme la volonté qui cherche à s'unir à ce qui lui semble convenable. Bref, un tel schème épistémologique évite que « l'*ego* [...] se prétend[e] "indépendant" en morale parce qu'il l'est en pensée » (PM, 347). Cela évite qu'il se fasse centre du monde en tout domaine.

b) De "suis-je" à "m'aime-t-on d'ailleurs"?

Comment s'accomplit cette destitution de la métaphysique, synonyme de changement de perspective, dans le *Phénomène érotique*? Marion décrit une sorte de « conversion épistémologique » qui implique de « renoncer à l'horizon de l'évidence pour celui de l'amour » (PM, 324). L'ordre de la métaphysique a pour fin la certitude, c'est-à-dire la réduction des étants à la permanence (PÉ, 27). Cette même compréhension de la certitude est étendue à l'individu humain qui est dit exister, persister dans l'être, du moment qu'il pense. La métaphysique lui assure une certitude au présent. Ainsi la métaphysique vient combler un premier doute en venant répondre à la question « suis-je? ». Mais cette première certitude est atténuée lorsque le regard se porte sur une autre forme de certitude que recherche l'être humain,

une certitude plus originaire et que Marion nomme « assurance » (PÉ, 38). Cette assurance est celle qui certifie la vie de l'individu au sens où elle le porte à vouloir exister, non seulement au présent, mais aussi dans l'avenir. « Pour persévérer dans mon être, moi, je dois d'abord vouloir être, et, pour cela, aimer être » (PÉ, 85), écrit l'auteur.

Marion soutient que l'individu est par lui-même impuissant à produire cette assurance. Par lui-même, l'individu humain peut très bien vouloir continuer à exister, tout comme il peut ne plus le vouloir lorsqu'il se demande « à quoi bon? » (PÉ, 36). C'est ce que Marion appelle l'épreuve de la vanité. La vanité vient d'une « attitude et [d']une manière de regarder » (DSE, 165) qui fait que rien n'importe, que « tout ce qui est peut, comme une brume, se dissiper sous un souffle puissant » (DSE, 179), même l'homme lui-même. L'individu humain livré à lui-même est soumis à une telle épreuve. Car la pure décision de la *cogitatio* ne suffit pas à lui donner cette assurance. Une certitude qui peut ou non être produite demeure contingente (PÉ, 36). C'est la manière dont Marion comprend le nihilisme (DSE, 166): ce qui n'est assuré que par la volonté humaine, que par l'*ego* « ouvrier arbitraire de toute certitude » (PÉ, 37) n'a pas grande valeur. La certitude que peut produire par lui-même l'*ego*, « l'auto-certification [est] parfaitement inutile et désarmée devant la question " à quoi bon?" » (PÉ, 43). En ce sens, le *cogito* aboutit à une « certitude inutile et incertaine » (PÉ, 35).

Dans ses entretiens avec Dan Arbib, Marion définit la vanité comme « l'ombre portée de la charité sur ce qui n'aime pas » (RC, 186). Autrement dit, pour Marion, il y a vanité parce qu'il n'y a pas encore d'amour, parce que l'*ego* est encore pris dans un solipsisme. La certitude du *cogito* est dite vaine en regard de ce qui peut vraiment assurer l'individu humain, l'amour, et qu'il ne voit pas encore lorsqu'il se demande « À quoi bon? ». «[I]l ne me suffit pas d'être pour

rester celui que je suis: il me faut aussi, d'abord et surtout, qu'on m'aime — la possibilité érotique » (PÉ, 39), écrit l'auteur. Renoncer à cette possibilité d'être aimé qu'ouvre la question « m'aime-t-on—d'ailleurs? » reviendrait, selon Marion, à renoncer à l'humain en soi. Priver l'homme d'amour serait opérer une véritable « castration transcendantale » (PÉ, 39), comme le dit fortement Marion. Pour appuyer cette thèse, l'auteur met simplement au défi le lecteur de trouver une situation où un homme accepterait de vivre sans amour (PÉ, 39).

Parce qu'il dépend de cet amour pour vivre, l'*ego* autarcique se voit ébranlé, car l'amour implique une ouverture à un *ailleurs*, encore indéfini dans ce chapitre (PÉ, 44). « Désormais, je dois faire mon deuil de l'autonomie, cette hantise ininterrogée » (PÉ, 48), écrit Marion. Le *je* en sa figure plus originaire, celui qui vie et espère vivre, se voit placé en situation de dépendance, de passivité; il est désormais celui qui se demande « m'aime-t-on? » et qui attend de recevoir son être d'ailleurs. « Cette interrogation me fait dépendre d'un ailleurs anonyme que je ne peux par définition pas maîtriser » (PÉ, 48), écrit Marion. De la possibilité de l'amour résulte ainsi une nouvelle figure de la subjectivité. Le *je* maître du monde par son pouvoir de connaître n'est plus que l'*amant* ou l'*adonné*: celui qui se reçoit de ce qui lui est donné.

Le cadre épistémologique des trois ordres nous permet de saisir que Marion ne s'attaque pas spécifiquement à la figure de l'*ego* en son ordre, celui de l'évidence et de la connaissance, mais soumet cet ordre à un autre, celui de l'amour ou de la charité. Cet ordre de l'amour est premier au sens où il rend possible le second. En effet, Marion montre que la pensée n'aurait pas lieu sans l'assurance que procure l'amour, car l'*ego cogito* pourrait très bien vouloir cesser d'être, bien qu'il se pense. La première méditation érotique accomplit ainsi un dépassement du second ordre, de la métaphysique, par l'épreuve de la vanité qui « surgit d'un regard qui excède

l'Être/étant sans accéder encore à la charité » (DSE, 188). À cette étape s'est accomplie une première ouverture à l'amour, mais qui ne laisse pas entrevoir pleinement ce phénomène.

c) *Questions de méthode*

Cette première partie de l'œuvre a suscité de nombreux questionnements chez les commentateurs en raison de l'étrange méthode avec laquelle Marion procède. Il serait bon d'en identifier ici quelques noeuds.

Il semble qu'on entre dans le *Phénomène érotique* par un cercle herméneutique. Le concept d'amour recherché dans cet ouvrage est présupposé pour accomplir ce que Marion appelle la réduction érotique. L'épreuve de la vanité n'a de sens que d'un point de vue externe au *cogito*; il n'y a de vanité que par rapport à quelque chose de plus plein, ce que Marion nomme « assurance » et qui implique déjà l'amour. Autrement dit, c'est la possibilité même de l'amour et d'une vie heureuse et pleine qui vient destituer la première figure de l'*ego*. Plus encore, c'est par une définition encore plus précise de l'amour, comme impliquant un ailleurs (il ne peut y avoir d'amour de soi), que cette figure de la subjectivité se voit ébranlée. Or, cette définition n'est acquise que dans la deuxième partie du livre. En réponse à Laurence Devillairs qui identifie ce cercle dans la méthode de Marion, celui-ci répond dans un entretien:

On peut même y voir un cercle, où l'on présuppose la possibilité de l'amour pour décrire, par contraste et par avance, l'impossibilité de l'amour de soi et de l'exigence qu'autrui m'aime. Mais dois-je rappeler la remarque de Heidegger, que le problème ne consiste pas à éviter le cercle herméneutique, mais à parvenir à y entrer correctement ? À l'évidence, on ne peut pas décrire l'impossibilité de l'amour de soi par soi, ni de l'exigence de réciprocité, sans se projeter d'abord dans l'horizon de l'amour effectif, donc sans prendre par anticipation le point de vue de l'amant. Autrement dit, on ne peut décrire l'absence d'amour que déjà du point de vue de l'amour - comme le second ordre (des « esprits »), qui ne voit pas le troisième (du

« cœur »), n'apparaît pourtant en tant que tel qu'à partir de ce dernier³⁸.

Marion admet donc parfaitement ce cercle herméneutique. En appui à sa réponse, il nous semble particulièrement vrai qu'il faille déjà une idée de l'amour pour pouvoir parler d'une absence d'amour. Si une certaine idée de l'amour n'était pas présupposée, un livre visant à mieux le définir ne pourrait simplement pas naître. Il semble d'ailleurs que toute thèse et tout livre commence toujours en présupposant d'entrée de jeu la thèse finale. Reste à savoir ce que Marion veut dire en parlant d'une entrée correcte dans le cercle herméneutique. Pour Romano qui identifie aussi ce cercle, ce type de méthode est conforme à la phénoménologie où la réduction transcendantale est toujours présupposée pour décrire l'attitude naturelle, celle ici de l'*ego* autarcique. « Ce trait ne trahit pas un manque de rigueur, mais simplement une particularité de l'analyse phénoménologique³⁹ », écrit-il.

Suite à la lecture de ce premier chapitre du *Phénomène érotique* où la méthode de l'auteur apparaît le plus, il faut encore souligner deux difficultés majeures de cette méthode. Elles concernent toutes deux la nature de la philosophie chez Marion. Il a été reproché à l'auteur de confondre la pratique avec la théorie, de même qu'il lui a été reproché de ne pas bien marquer la frontière entre la philosophie et la théologie.

La première objection est particulièrement bien énoncée par Vincent Citot dans son article sur le *Phénomène érotique*. Citot questionne le dépassement de la métaphysique par l'épreuve de la vanité, que nous venons d'expliquer, en demandant si la philosophie a vraiment à se préoccuper des questions existentielles avec lesquelles Marion ébranle le *cogito*. « La philosophie n'a pas pour vocation de lutter contre "l'ennui" ou la "vanité". Si c'était le cas, elle

³⁸ Jean-Luc Marion, « Le phénomène érotique », Entretien avec Laurence Devillairs, *loc.cit.*, p.487.

³⁹ Claude Romano, « Love in its Concept: Jean-Luc Marion's *The Erotic Phenomenon* », *loc.cit.*, p.7.

serait une sorte de thérapie existentielle et ne ferait que fournir des maximes pour "bien vivre" ou "vivre heureux"⁴⁰ », écrit-il. Ces propos de Citot nous portent à réfléchir sur la véritable intention du *Phénomène érotique*. Il est vrai que Marion, en introduction, reconnaît une certaine visée pratique à son œuvre: mieux connaître l'amour pourrait nous aider à mieux le vivre et mieux éventuellement à mieux vivre tout court (PÉ, 14). Néanmoins, l'ensemble du propos de Marion nous semble principalement de nature théorique: l'auteur cherche à dégager un concept philosophique de l'amour.

La méthode de Marion pose autrement problème en ce qu'elle semble s'appuyer sur un cadre théologique. Si dans cet ouvrage le dépassement de la métaphysique est présenté comme une « réduction érotique », qui semble ainsi s'appuyer sur la méthode phénoménologique de la réduction, il suffit de creuser un peu, comme nous l'avons fait, pour voir que cette réduction érotique fait appel à un cadre épistémologique que Marion met en place dans des ouvrages où la théologie se mêle avec la philosophie, notamment dans *Dieu sans l'être* et dans *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Il n'y a destitution de l'ego qu'à la lumière d'un troisième ordre, celui que Pascal nomme l'ordre de la charité. Dans *Dieu sans l'être*, Marion écrit aussi que « le monde ne souffre [...] vanité que par comparaison avec un autre soleil » (DSE, 183). Reste donc à savoir si ce problème de la vanité a un sens sans ce « soleil » que l'auteur ne mentionne pas d'entrée de jeu dans le *Phénomène érotique*.

Il nous semble que l'ouverture à l'amour par l'épreuve de la vanité ait un sens même sans son horizon chrétien, car cette épreuve correspond à la recherche de sens propre à tout être humain. Le problème de la vanité, ou celui du suicide, avec lequel l'auteur ouvre le *Phénomène*

⁴⁰ Vincent Citot, « Le phénomène érotique, de Jean-Luc Marion. (Grasset, 2003), et la question de l'essence de la philosophie », *Le Philosophoire*, n° 20, Février 2003, pp.197-205.

érotique est un problème philosophique, même si la réponse qu'y donne Marion, en dernier ressort, relève par ailleurs du domaine théologique.

1.3 Aporie de ce premier moment du phénomène érotique

a) L'ego en manque ou un amour qui vient nécessairement d'ailleurs

Dans le premier chapitre de son œuvre, Marion a commencé à montrer que l'amour apparaît seulement lorsque l'*ego* renonce à sa position autarcique, celle où il se considère maître de produire ce qui l'entoure: ses objets de connaissance et sa propre certitude d'être. L'auteur a montré comment le *moi* ne peut produire, par sa seule activité de pensée (*ego cogito, ergo sum*), l'assurance qu'il recherche. Ce qui assure l'individu humain dans sa possibilité, qui le fait vouloir être dans l'avenir et qui lui permet de vaincre la vanité, est le fait d'être aimé. Mais Marion doit encore expliquer pourquoi la destitution de la subjectivité forte aboutit nécessairement au besoin d'être aimé « d'ailleurs » et à un *ego* « excentré de lui-même » (PM, 346). Pour être, certes, il faut d'abord aimer être. Mais cette conclusion se solde-t-elle inévitablement par la nécessité d'être aimé « par ailleurs » comme le soutient Marion? N'est-il pas possible de s'aimer soi-même en cherchant à se conserver, sans qu'autrui entre nécessairement en jeu? Avant l'amour d'autrui, n'y-a-t-il pas un amour de soi? Charité bien ordonnée ne commence-t-elle pas par soi-même, comme le veut le dicton populaire?

Dans la deuxième partie du *Phénomène érotique*, Marion s'attaque à cet idéal d'un contentement de soi par soi, que la philosophie, mais aussi la sagesse populaire, a fait sien: l'idéal de « l'autonomie, jusqu'à l'amour de soi » (PÉ, 74). Il s'agit pour l'auteur de montrer définitivement que la disposition autarcique du *je* n'a rien à voir avec l'amour. Le phénomène

érotique n'apparaît pas avec la liberté comprise comme un pouvoir d'action du sujet, interne et indépendant. L'*ego* en position centrale dans la connaissance, dans le second ordre, ne peut l'être en amour, dans le troisième ordre. « Central dans la pensée, l'*ego* se révèle périphérique dans la charité » (PM, 347), écrit Marion. Bref, l'autosuffisance de l'*ego* ne peut valoir aussi en amour, malgré toutes les tentatives des philosophes pour étendre cette autarcie de l'*ego* au domaine de l'amour.

Contre cet idéal fortement répandu d'un amour de soi par soi, l'auteur en souligne d'abord l'impossibilité formelle (PÉ, 82). Pour s'aimer lui-même, le *soi* doit pouvoir se dédoubler. Or Marion se demande à juste titre: « Comment un *moi* peut-il se redoubler [...] tout en restant le même, comme l'exige l'intention de s'aimer? » (PÉ, 76). On voit réapparaître une aporie similaire à celle de la connaissance de soi par soi (voir 1.1). Plus encore, l'amour de soi semble plutôt faible dans l'épreuve de la vanité. « [P]our qu'une réponse à la question "m'aime-t-on?" ait la moindre chance de me faire résister au soupçon "à quoi bon?", il faudrait qu'elle emporte ma conviction entière » (PÉ, 78), écrit Marion. Or, un amour qui n'aurait son fondement qu'en soi-même pourrait toujours être révoqué par soi-même. À preuve, le suicide peut montrer que l'amour de soi, compris comme le désir de préservation dans l'être, peut se révéler insuffisant.

Encore plus fortement, contre un tel amour de soi, Marion énonce la thèse « exactement opposée » selon laquelle « personne ne peut s'aimer soi-même et sûrement pas d'un amour-propre inconditionné, parce que chacun pour soi trouve en soi, plus originelle que l'amour prétendu de soi, la haine de soi » (PÉ, 89). Selon Marion, si l'on réclame l'amour pour vivre (M'aime-t-on?), c'est que fondamentalement, on ne le trouve pas en nous-mêmes. Quelques

passages de l'ouvrage de Marion sur saint Augustin nous aident à comprendre cette thèse que l'auteur hérite de la tradition chrétienne et qu'il pose plus qu'il ne l'explique dans le *Phénomène érotique*.

Que signifie cette haine originelle de soi? Dans *Au lieu de soi*, l'auteur soutient, en continuité avec Saint Augustin, que la haine de soi provient de l'horreur qu'inspire à l'homme son impuissance à vouloir au sens plein du terme (AS, 241). Bref, la haine de soi est haine de la faiblesse de la volonté. Cette haine est celle qu'Augustin, dans les *Confessions*, éprouve envers sa faiblesse, par exemple lorsqu'il sait meilleur de s'adonner à la charité plutôt qu'au désir concupiscent, mais qu'il n'y parvient pas. Ce conflit, précise Marion, n'est pas celui de deux volontés, mais d'une volonté avec elle-même, celui d'une volonté qui n'arrive pas à s'accomplir (AS, 237). Comme le dit bien Marion, c'est le problème de « la volonté [qui] veut, mais sans vouloir de toute son âme, sans vouloir à fond, bref sans vouloir vouloir » (AS, 238). La volonté est ainsi trop faible; elle ne peut vouloir son propre mouvement de volonté (AS, 239). L'amour de soi ou la volonté qui se débat seule avec elle-même ne conduit en fait qu'à une haine de soi. Cela n'a donc pas de sens pour Marion de parler d'amour de soi.

Qu'en faut-il tirer pour la définition de l'amour de Marion? Il faut se rappeler que conformément à la méthode phénoménologique, l'auteur traite toujours d'amour en même temps qu'il traite de la disposition humaine propice à celui-ci, car il s'intéresse à la manière dont l'amour apparaît pour un *je*. Quels sont les résultats obtenus jusqu'ici? Selon Marion, l'amour n'apparaît pas d'une initiative du *je*, il ne découle pas d'un mouvement de volonté qui se porte vers ce qui lui semble agréable et qui vient renforcer l'amour que le *je* se porte déjà à lui-même, pour reprendre la définition de l'amour selon Descartes. Pour Marion, l'amour n'apparaît pas par

l'extension d'un amour de soi à autrui; il ne faut pas s'aimer d'abord soi-même pour ensuite aimer autrui, comme aime à le répéter la sagesse populaire.

Au contraire, selon Marion, l'homme peut seulement se tourner vers l'amour s'il admet sa finitude, s'il admet les manques qu'il a. « L' *ego* s'adresse à l'amour comme un pauvre » (PÉ, 113), écrit l'auteur en référence directe à Platon qui, dans le *Banquet*, identifiait de façon très imagée cette origine misérable de l'amour: *penia* ou manque. Le *Phénomène érotique* énonce ainsi une première condition à l'apparition de l'amour: la reconnaissance par l'homme de son impuissance à se combler entièrement par lui-même, notamment par la prise de conscience de la faiblesse de sa volonté. L'*ego* s'ouvre à l'amour lorsqu'il voit que l'assurance qu'il cherche vient d'ailleurs que de lui-même. C'est cette assurance qu'il cherche en se demandant « m'aime-t-on d'ailleurs? ». Pour aimer, l'homme doit d'abord admettre son état de dépendance et la faiblesse de sa volonté, une disposition que Marion voit contraire à celle de l'*ego* autarcique et centre du monde.

b) Aporie lorsque l'amour n'est que le comblement d'un manque

Bien que l'*ego* doive admettre sa finitude pour que l'amour ait lieu, Marion montre que la seule attente passive de l'amour, l'attente de la réception d'un amour qui viendrait d'ailleurs, est insuffisante à voir apparaître l'amour comme tel. Cette disposition humaine décrite en première et deuxième partie du *Phénomène érotique* ne suffit pas. Par une expérience de pensée, Marion montre en effet que cette disposition passive qu'est l'attente de l'amour, prise isolément, ne débouche que sur la haine de tous contre tous. Autrement dit, « la demande de se faire aimer » (PÉ, 107) ne conduit pas à l'amour. Telle est l'aporie qui clôt la deuxième partie du *Phénomène érotique*.

Marion décrit cette situation de haine de tous contre tous dans la deuxième partie du *Phénomène érotique* qu'il intitule « De chacun pour soi, qu'il se hait ». Il a été vu que tout homme, incapable de s'aimer lui-même, attend de recevoir l'amour d'autrui pour vivre pleinement. Or, chacun attend un amour suffisamment grand pour qu'il lui importe et donne sens à sa vie, qu'il l'assure contre la vanité de l'existence. Cette attente envers les autres hommes, pris eux-mêmes dans leur propre finitude et peinant à s'assurer eux-mêmes, conduira à une certaine « injustice » (PÉ,92). L'individu voudra que l'autre l'aime plus qu'il ne s'aime lui-même. De plus, l'amour d'un seul ne suffira pas et ce sera l'amour de tous qui sera réclamé. En attente d'un amour infini, d'un amour assez significatif pour venir le combler, un *ego* qui se perçoit encore au centre, quémandera tyranniquement l'amour d'autrui et haïra l'autre de ne pas l'aimer autant qu'il le réclame. Cette injustice a parfaitement été thématifiée par Jean-Jacques Rousseau comme amour-propre, même si Rousseau n'identifie pas la même cause que Marion à cet amour-propre démesuré: la haine de soi. Ainsi, l'attente de l'amour ou la situation de manque et d'impuissance dans laquelle se trouve l'*ego* et qu'exprime la question « m'aime-t-on d'ailleurs? » n'aboutit pas à l'amour attendu, mais plutôt à la haine de tous contre tous du fait d'une réclamation d'amour injuste découlant de la situation de manque extrême dans laquelle se trouve l'être humain.

Cette première disposition qu'est la reconnaissance par l'homme de sa situation d'impuissance et de dépendance ouvre à l'amour par le besoin qu'en a l'*ego*, mais « l'instance de l'amour ne s'y dégage encore que sous un angle très fermé » (PÉ, 112), écrit Marion. Autrement dit, le manque d'amour et la reconnaissance de ce besoin est loin de suffire pour qu'il y ait vraiment amour. Il s'agit pour Marion d'une condition nécessaire à l'apparition du phénomène érotique, mais d'une condition non suffisante.

En nous intéressant à la disposition humaine propice à l'amour, comme le fait Marion dans le *Phénomène érotique*, nous nous demandions avec l'auteur quel rôle joue la liberté dans l'amour. L'étude des deux premières parties de l'œuvre fournit une première réponse à la question. L'amour ne découle pas d'une liberté comprise comme le pouvoir d'action interne au sujet et procédant de lui seul. Cette manière très courante et moderne d'envisager l'individu humain et de voir son accomplissement dans l'indépendance, est même à la source de la difficulté actuelle à concevoir l'amour, soutient Marion. L'amour ne peut découler de la volonté individuelle, dimension de l'*ego*. Lorsque Descartes a tenté d'élaborer « une métaphysique de l'amour » à partir de cette compréhension du sujet et de la volonté, il est, selon Marion, passé à côté de l'amour qui implique de laisser sa place à autrui. Dans la définition de l'amour de Descartes, autrui apparaît seulement comme ce qui est voulu par le sujet au sens de ce qui lui est « convenable ». Ainsi le *je* n'aime pas vraiment autrui, soutient Marion, car d'autrui n'apparaît que ce qui répond aux besoins du *je*; « autrui incarne la réalisation phantasmée de l'amour injuste que j'ai pour moi-même⁴¹ », dit-il dans son entretien avec Laurence Devillairs.

Marion soutient ainsi que le sujet n'est pas maître de produire le phénomène érotique par sa volonté. Pour que l'amour apparaisse, le *je* doit arrêter de se voir comme centre de tout, comme ce dont l'amour découle tout comme de lui découle la connaissance certaine. Ce qui mène à l'amour est plutôt, selon Marion, la reconnaissance par le sujet de la faiblesse de sa volonté et de sa situation de dépendance. Le premier chapitre de notre mémoire a montré que chez Marion l'amour commence à apparaître en tant que manque lorsque la subjectivité est déstituée de sa position autosuffisante, lorsque l'importance de ses pouvoirs sur le monde et sur

⁴¹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène érotique », Entretien avec Laurence Devillairs, *loc.cit.*, p.489.

elle-même est atténuée par l'épreuve de la vanité. Pour aimer, il faut entrer dans une certaine passivité et accepter de dépendre d'un ailleurs impossible à maîtriser. Mais le deuxième chapitre du *Phénomène érotique* révèle que cette entrée en amour par la question « m'aime-t-on — d'ailleurs? » aboutit à une aporie. Cette attente de l'amour que tous partagent ne produit pas l'amour attendu, mais la haine. En conséquence, Marion écrit: « il faut renoncer à dégager un concept de l'amour à partir de la question "m'aime-t-on — d'ailleurs?" » (PÉ, 111).

Chapitre 2: L'amour nécessite un acte volontaire: « Puis-je aimer, moi le premier? »

La première condition à l'apparition du phénomène érotique, soit l'attente passive d'un amour qui viendrait d'ailleurs, est en adéquation avec le dispositif épistémologique que Marion défend dans l'ensemble de son œuvre, particulièrement dans *Étant donné*. En accord avec le mouvement général de la phénoménologie française, l'auteur défend ce qu'on pourrait appeler une intentionnalité inversée. Cela signifie que dans la relation du sujet au monde, compris comme l'ensemble des phénomènes, ce n'est plus le sujet qui est à l'origine des phénomènes. Le sujet se voit plutôt relégué en second par rapport à ce qui se donne à lui, par rapport à ce qui le vise et qui a la primauté. Dans le langage d'*Étant donné*, Marion décrit ce renversement de l'intentionnalité comme un « appel » (ÉD, 434), comme la situation où le *je* « se reconnaît pris et surplombé (sur-pris) par une emprise » (ÉD, 437). L'appel est dit « assez puissant et contraignant pour que [le sujet] doive s'y rendre » (ÉD, 436).

Il semble que le premier moment de l'entrée en amour suive ce dispositif de l'appel. Le *je* se voit appelé à l'amour d'une manière puissante et contraignante, car cet amour a été reconnu essentiel à sa vie (l'épreuve de la vanité). L'amour a cette « antériorité inconditionnelle » (ÉD, 442) par rapport à l'*ego*, il est ce qui précède même son activité de pensée. Comme dans *Étant donné*, dans le *Phénomène érotique* cet appel donne lieu à une nouvelle figure de la subjectivité: un *ego* en relation, qui dépend désormais de l'amour qui lui vient d'ailleurs. L'*ego* a perdu son statut autarcique (1.2) et se voit doublement relativisé; il résulte d'une relation et d'une relation d'origine inconnue (un ailleurs encore inconnu).

Si l'amour naît ainsi d'un appel, la liberté humaine ne semble pas jouer de rôle dans l'entrée en amour. Car l'appel est dit « contraignant »; il est ce à quoi « la subjectivité se

soumet » (ÉD, 437) dans une « emprise obscure et subie » (PÉ,438) où le *je* se voit « appelé, voire agressé » (ÉD, 439).

Or il semble que Marion défende la thèse exactement opposée dans la troisième partie de l'œuvre intitulée « De l'amant, qu'il s'avance ». L'auteur y montre que le phénomène érotique apparaît suite à une décision d'aimer. L'amour commence à apparaître lorsque le *je* sort de la disposition passive décrite précédemment et qu'il aime volontairement sans attendre d'être aimé. Plutôt que de se demander « m'aime-t-on — d'ailleurs? », il passe à la question « puis-je aimer, moi le premier? »(PÉ, 116) emblématique de cette autre disposition active que nécessite l'amour.

(2.1) En un premier temps, il nous faudra voir pourquoi une attente passive de l'amour est insuffisante à l'apparition de l'amour. Nous reprendrons l'aporie identifiée en 1.3 et en expliquerons la cause qu'identifie Marion au début de la troisième partie de l'œuvre. (2.2) Suite à quoi, nous expliquerons cette disposition active nécessaire à l'amour: l'avance de l'amant. (2.3) Enfin, il sera montré comment cette deuxième condition à l'entrée en amour aboutit elle aussi à une aporie. Ainsi nous expliquerons ce qui peut être qualifié de deuxième moment du *Phénomène érotique* et que l'auteur caractérise lui-même comme « un renversement, qui radicalise la première réduction et l'annule aussi bien⁴². » Il nous faudra faire la lumière sur l'apparente distance que prend Marion avec ses propres thèses, en vue de déterminer dans quelle mesure la liberté est cette disposition humaine propice à l'amour.

⁴² Jean-Luc Marion, « Le phénomène érotique », Entretien avec Laurence Devillairs, *loc.cit.*, p. 487.

2.1 De « m'aime-t-on d'ailleurs? » à « puis-je aimer, moi le premier? » : De la nécessité de sortir de l'amour comme pénurie et attente de réciprocité.

a) Transition: ne plus seulement attendre d'être aimé

Nous avons fini le premier chapitre du mémoire sur cette conclusion de Marion: « il faut renoncer à dégager un concept de l'amour à partir de la question "m'aime-t-on — d'ailleurs?" » (PÉ, 111). Au début de la troisième partie de son œuvre, Marion revient sur le chemin parcouru et cherche à identifier ce qui causait problème en cette question.

Bien qu'insuffisante pour voir apparaître le phénomène érotique, cette première question, reflétant une disposition du sujet, conserve pourtant un rôle: « elle permet d'entrer dans le temps et l'espace du phénomène érotique, où le monde des étants et des objets se trouve réduit [...]»⁴³. Autrement dit, elle permet d'accéder au troisième ordre, celui de la charité, et de quitter celui de la certitude et de la connaissance, dont Descartes est le plus fier représentant aux yeux de Marion. Cette première question permet d'ouvrir à la "rationalité plus large" de l'amour en montrant la primauté et la dignité de l'amour en rapport à la vie humaine. Ainsi, le premier moment de l'entrée en amour demeure en ce sens valable, bien qu'il doive être complété.

Dans l'entretien qu'il a avec Laurence Devillairs, Marion résume le point de la manière suivante: « il se trouve ici une extrême difficulté : la question qui nous fait entrer dans la réduction érotique (« M'aime-t-on ? ») ne coïncide pas avec celle qui nous fait tenir le rôle de celui qui aime effectivement⁴⁴. » Autrement dit, il ne suffit pas de reconnaître l'importance de l'amour, d'attendre d'être aimé, pour qu'il y ait, de fait, amour.

Cette conclusion peut sembler triviale, mais Marion soutient que cette disposition passive

⁴³ Jean-Luc Marion, « Le phénomène érotique », Entretien avec Laurence Devillairs, *loc.cit.*, p.487.

⁴⁴ *Ibid.*, p.486.

face à l'amour est habituellement la nôtre; elle est l'attitude naturelle. L'être humain avance d'abord en amour pour y gagner. « L'ego, de prime abord, n'attend de l'amour qu'un échange à peu près honnête, une réciprocité négociée, un compromis acceptable », écrit Marion (PÉ, 114). Par exemple, il recherchera un partenaire qui apporte assez de biens sans trop de soucis et sans qu'il n'en coûte trop.

Or, par une expérience de pensée, Marion a montré que si tous sont ainsi disposés, si tous ne font qu'attendre d'être aimés, cela aboutit à une haine de tous contre tous plutôt qu'à l'amour espéré. Cette première disposition est donc incomplète et insuffisante. Il doit y avoir autre chose que le simple désir pour qu'apparaisse effectivement l'amour. Marion conclut: « À la question initiale "m'aime-t-on — d'ailleurs?", qui limite l'accès à l'horizon de l'amour autant qu'elle l'ouvre, il faut en ajouter une autre, qui la relaie » (PÉ, 116).

b) L'amour doit être compris hors de la logique de l'échange

Ce qui pose problème pour Marion dans la première question est qu'elle n'a pas sa source dans l'horizon de l'amour lui-même. Dans la tentative de dégager un concept d'amour à partir du besoin que l'homme en a, l'amour ne se donne pas encore à partir de lui-même, mais à partir de l'ego. « La difficulté provient [...] de ce que l'ego permet ou ne permet pas d'entrevoir de la réduction érotique. En effet, au regard de l'ego, l'amour n'intervient encore qu'indirectement, comme négativement, suivant la recherche d'une assurance envers une menace, la vanité » (PÉ, 112), écrit l'auteur. Or, pour Marion phénoménologue, le concept d'amour sera atteint lorsque le soi de ce phénomène se donnera de lui-même.

Comment parvenir à ce concept d'amour? Pour l'auteur, il faut d'abord mettre entre parenthèses " l'attitude naturelle" ou la manière habituelle de penser l'amour à partir de l'ego. Il

faut radicaliser encore plus la réduction. Marion procède selon une méthode toute calquée sur celle du livre II d'*Étant donné* où il fait l' « analytique du don à partir de l'échange » en vue « d'accéder, par inversion et rupture, à un modèle du don conforme à la donation » (ÉD, 195). De manière similaire, dans le *Phénomène érotique*, Marion tente de faire une analytique de l'amour « par un renversement⁴⁵ » à partir de ce qu'il n'est pas.

Ce que l'amour n'est pas, l'auteur le présente ainsi: « Certes, on pourrait, sans plus, répondre qu'en amour la réciprocité n'a rien à faire et qu'elle ne convient qu'à l'échange, son économie et son calcul »(PÉ, 114), écrit-il. L'attente de réciprocité en amour qu'exprime la question « M'aime-t-on? », et qu'on reconnaît habituellement essentielle à l'amour, est pour Marion l'empiètement de la logique de l'échange sur le domaine de l'amour qui a une autre logique: celle du don.

Qu'implique la logique de l'échange en amour? Que « je n'aimerai qu'en retour, qu'après coup, que si l'on m'aime d'abord et juste autant qu'on m'aimera » (PÉ, 114). Selon la logique de l'échange, l'amour implique calcul et réciprocité. Mais que supposerait, cette fois, l'amour compris dans l'horizon du don? Bien que Marion ne l'explique pas directement dans le *Phénomène érotique*, si l'on se fie à la manière dont l'auteur a caractérisé le don dans *Étant donné*, selon une triple réduction, l'amour dans l'horizon du don peut se définir comme un amour où le donateur, le donataire et l'objet donné sont mis entre parenthèses. Dans l'horizon du don, celui qui aime, le donateur, aime en s'oubliant, sans attendre l'assurance qui le confortera. « [A]imer implique, par principe, le risque de ne pas l'être » (PÉ, 118), écrit Marion.

⁴⁵ Jean-Luc Marion, « Le phénomène érotique », Entretien avec Laurence Devillairs, *loc.cit.*, p.487.

L'amour implique ensuite de garder le donataire à distance, c'est-à-dire de ne pas rabattre *autrui* au *je* et à ses attentes, d'en faire « une idole du désir, un objet de jouissance ou un instrument d'utilité fonctionnelle⁴⁶. » L'amour implique une inadéquation du donataire par rapport au donateur. L'amour de l'ennemi, par définition hostile au *je* et à son intérêt, est le paradigme de cet amour qui met entre parenthèses le donataire, puisque l'ennemi n'a précisément aucun souci du donateur et garde ses distances (ÉD, 148-150). Dans son article « La raison du don », Marion illustre bien cette dimension de l'amour comme don en parlant de la paternité. L'enfant, celui à qui le père a donné, « ne peut par définition satisfaire à la moindre conscience de dette⁴⁷. » Le don de son père ne pourra jamais être égalé par lui au sens où l'enfant ne pourra jamais lui rendre la vie qu'il en a reçu à l'heure de la mort de son père. Ainsi l'amour comme don met entre parenthèses le donataire.

Enfin, l'amour dans l'horizon du don implique pour Marion d'aimer sans objets. Celui qui aime n'échange aucun objet, c'est-à-dire aucun « tiers neutre restant immuable au cours de son transfert » (ÉD, 171). Ce qui est donné en amour, par exemple « une promesse [ou] une réconciliation » (ÉD, 172), implique de donner une partie de soi, par opposition à l'objet neutre et interchangeable. En ce sens, Marion écrit : « les acteurs aimant n'ont rien à échanger (aucun objet) et n'en peuvent donc pas calculer le prix (juste ou non); dans l'échange au contraire, les agents font commerce d'objets, de tiers permanents entre eux, qu'ils peuvent ainsi calculer et dont ils peuvent fixer le prix » (PÉ, 115). Pour reprendre l'exemple de l'amour paternel, le don qui est fait à l'enfant est celui de la vie et d'un nom qui l'accompagne. Cette vie

⁴⁶ Jean-Luc Marion, « Préface » dans Emmanuel Housset, *L'intelligence de la pitié; phénoménologie de la communauté*, Paris, Cerf, 2003, p.III.

⁴⁷ Jean-Luc Marion, « La raison du don », *Philosophie*, n°78, Mars 2003, p.20.

rend possible tout étant ou objet, mais « ne relève elle-même ni de l'étantité, ni de l'objectité⁴⁸. »

Ce qui est en jeu dans cette triple réduction du donateur, du donataire et de l'objet donné, c'est toujours la sortie de la « loi d'airain de la réciprocité » (PÉ, 115), en vue de penser l'amour selon sa propre loi qui n'est pas celle de l'échange. Pour Marion, celui qui pense aimer en gardant l'esprit de l'échange, en attendant un retour, ne vise pas tant l'amour qu'un « retour narcissique à soi » (ÉD, 130). Ainsi l'auteur conclut: « Ou bien aimer n'a aucun sens, ou bien il signifie aimer sans retour. La réduction érotique se radicalise et la question se formule désormais ainsi: "Puis-je aimer, moi le premier?" » (PÉ, 118-119). Autrement dit, puis-je aimer en faisant fi de la réciprocité?

c) Critiques

Cette entrée dans l'amour par l'abandon de l'exigence de réciprocité a soulevé bon nombre de critiques. Notamment, on a reproché à Marion de prêcher un pur amour, désintéressé, qui n'a rien à voir avec l'amour réel. Laurence Devillairs, dans un entretien sur le *Phénomène érotique*, lui demande, par exemple, si cet amour sans réciprocité est à rapprocher d'une doctrine du pur amour comme celle de Fénelon⁴⁹. De même, Christina M. Gschwandtner dans *Degrees of Givenness* questionne la possibilité d'un tel amour. Elle n'est pas entièrement certaine que l'amour puisse apparaître sans l'attente d'un amour en retour. Elle rappelle avec justesse que nous commençons souvent à aimer grâce à l'amour que nous avons reçu. Pour soutenir son point, elle fait appel aux recherches psychologiques menées auprès d'enfants qui souffrent de problèmes d'affectivité du fait d'avoir été négligés ou abusés. Pour elle, ces recherches montrent

⁴⁸ Jean-Luc Marion, « La raison du don », *loc.cit.*, p.21.

⁴⁹ Jean-Luc Marion, « Le phénomène érotique », Entretien avec Laurence Devillairs, *loc.cit.*, p.488.

que le manque d'amour peut avoir de profondes conséquences et rendre certaines personnes incapables d'aimer⁵⁰. Pour souligner le manque de réalisme d'un amour sans amour préalable, sans réciprocité, elle ajoute: « nous n'expérimentons jamais ni n'offrons l'amour dans le vide⁵¹. »

C'est dans cette troisième partie du *Phénomène érotique* qu'on sent aussi le plus fortement l'influence du christianisme de Marion sur sa description de l'amour, ce qui a pu susciter une méfiance à l'égard de sa description qu'on suppose uniquement fondée sur sa foi⁵². L'amour librement donné décrit par Marion, antécédent à toute réponse, désintéressé, est proche de l'amour kénotique⁵³. Gschwandtner souligne avec justesse qu'on a toute chance de trouver cette description de l'amour convaincante « si on a été habitué à reconnaître ce type d'amour désintéressé comme la plus haute instance de l'amour, à voir *agape* supérieur à *eros*⁵⁴. »

Il faut dire que Marion est en partie responsable de ces méfiances par la singularité de sa méthode dans cette partie de l'œuvre. Le lecteur peut suivre la description de l'auteur et se demander jusqu'à quel point cette description est conforme à l'amour. Cette difficulté à reconnaître l'amour dans ce que décrit l'auteur vient notamment du fait que Marion rompt lui-même volontairement avec notre expérience habituelle de l'amour, qu'il nomme "attitude naturelle", privant ainsi le lecteur de la plupart des recours à ce qu'il connaît pour valider la description qui lui est donnée.

⁵⁰ Christina M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness*, Bloomington, Indiana University Press, 2014, p.121.

⁵¹ *Ibid.*, p.122, (Notre traduction).

⁵² John D. Caputo souligne notamment, dans son compte-rendu du *Phénomène érotique*, que les assomptions théologiques sont vues par plusieurs comme troublant la pureté des analyses phénoménologiques. Ces critiques font suite à la critique initiale de Dominique Janicaud que faisait en ce sens dans « Le tournant théologique de la phénoménologie française ». Voir John D. Caputo, « "Review" of Jean-Luc Marion's *The Erotic Phenomenon* », *Ethics*, The University of Chicago Press, vol. 118, n°1, Octobre 2007, p.168.

⁵³ « Car le mystère consiste précisément en ceci: Dieu aime ceux qui ne l'aiment pas, se manifeste à ceux qui s'en détournent, d'autant *plus* qu'ils s'en détournent *plus* » (ID, 264).

⁵⁴ Christina M. Gschwandtner, *op.cit.*, p.122, (Notre traduction).

Aux yeux de l'auteur, les objections de Gschwandtner, qui font appel à une expérience empirique de l'amour, et même aux études de psychologie, se verraient pourtant invalidées. Car Marion ne dit pas que la réciprocité n'accompagne pas habituellement l'amour tel qu'il est observable au quotidien. Marion laisse de côté l'expérience habituelle de l'amour pour aller à l'essence de l'amour. Il cherche à s'approcher du noyau de l'amour, c'est-à-dire ce sans quoi l'amour n'apparaît pas. Son raisonnement n'est pas empirique, mais analytique. Il cherche à voir, par une expérience de pensée, ce qui peut être enlevé à l'amour sans que celui-ci ne disparaisse (l'amour n'est ni... ni...), de manière à faire apparaître l'amour même. L'auteur avance par « élimination d'hypothèses », « par une sorte de processus démonstratif que l'on pourrait associer à la conscience d'impossibilité, voire à une démonstration par l'absurde⁵⁵ », pour reprendre la manière dont Isabelle Thomas-Fogiel caractérise la méthode de Marion.

En ce sens, pour lui, la réciprocité n'est pas essentielle à l'amour, car il peut très bien y avoir amour sans réciprocité, par exemple dans le cas d'un amour non partagé. Marion en conclut: « un amour méprisé reste un amour parfaitement accompli, comme un don refusé reste un don parfaitement donné » (PÉ, 117). Ce n'est pas la réciprocité qui fait la spécificité de l'amour et ce n'est pas non plus l'attente d'amour qui suffit à produire l'amour (1.3).

Le lecteur peut néanmoins se demander comment il reconnaîtra ce qui fait positivement la spécificité du phénomène amoureux. Les critères de validité qu'offre Marion à son lecteur pour reconnaître la vérité de sa description restent ambigus, malgré la méthode identifiée précédemment. Car il semble y avoir un saut entre dire: " l'amour n'implique pas en lui-même la réciprocité " et " un amour méprisé reste un amour parfaitement accompli " (PÉ, 117). Est-on

⁵⁵ Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p.72.

vraiment conduit à reconnaître la vérité de la seconde affirmation seulement par l'inversion de la première comme propose de le faire Marion? La seule « inversion et rupture » (ÉD, 195) ne nous semble pas suffire pour la pleine reconnaissance de la vérité de la description, si elle n'est accompagnée d'autre chose. Gschwandtner vise juste lorsqu'elle soutient qu'une familiarité avec cette vision chrétienne de l'essence de l'amour aide à la reconnaître comme telle.

Cette critique de la logique de l'échange en amour par Marion, qui peut sembler parfois excessive, révèle néanmoins un aspect important de l'amour : celui-ci dépend de l'activité humaine. Il ne suffit pas de désirer être aimé pour qu'il y ait effectivement amour. Si l'être humain attend toujours d'être aimé certainement avant d'aimer, il risque simplement de ne jamais connaître l'amour qui ne répond pas à une pareille attente de certitudes.

2.2 L'acte d'aimer : l'avance de l'amant hors de la logique de l'échange

a) L'avance comme telle: « Puis-je aimer, moi le premier? »

Pour qu'il y ait amour, Marion soutient que le *je* doit arrêter d'attendre de recevoir d'autrui l'assurance et se décider à aimer. Il doit se demander « puis-je aimer, moi le premier? » (PÉ, 116). Aimer le premier signifie pour Marion aimer hors de toute logique de réciprocité, c'est-à-dire que le *je* doit s'avancer vers autrui, avant même de savoir si ce dernier lui rendra cet amour, avant même de savoir s'il s'agit d'un « bon plan ». L'auteur assimile cette avance à l'acte d'aimer

Marion a jusqu'ici approché l'amour par la négative, en montrant ce qu'il n'est pas. Mais sa description de l'avance de l'amant nous offre une caractérisation positive de l'amour, une description de ce qu'est aimer. Sans doute pris lui-même par la grande difficulté de cette tâche,

dans la troisième partie du *Phénomène érotique* Marion a recours à de nombreuses images et exemples, comme le cas de Dom Juan, figure de l'amant qui s'avance. Si le lecteur a parfois l'impression que la poésie l'emporte sur la philosophie, un œil attentif peut repérer des concepts que Marion a défini ailleurs dans son œuvre et qui éclairent ce que signifie pour lui l'avance de l'amant.

S'avancer demande de prendre des risques, de se déclarer avec un certain courage, de dire « c'est moi qui vous aime le premier », comme le fait Dom Juan. Mais selon Marion, la raison pour laquelle Dom Juan séduit plus qu'il n'aime est qu'« il ne tient pas l'amour; il ne tient pas le désir, il ne tient pas la distance. » (PÉ, 137). Aimer pour l'auteur signifie donc « tenir la distance ».

Marion a d'abord développé ce concept de distance dans *L'idole et la distance* où il décrit ce qu'est un rapport non idolâtrique à Dieu: une relation qui conserve la distance⁵⁶. Paradoxalement, c'est cette distance qui rend l'intimité possible avec Dieu (ID, 98). En quoi ce concept, défini dans un ouvrage principalement de théologie, est-il éclairant pour le *Phénomène érotique*? Si aimer signifie « ouvrir la distance » (PÉ, 141), aimer implique donc d'admettre qu'il y ait un territoire, dans la relation à autrui, qui échappe au *je*. Selon les descriptions que donne Marion dans cette troisième partie du *Phénomène érotique*, l'acte d'aimer implique ce qu'on pourrait appeler une double non possession. Pour le dire dans le langage courant, aimer implique un double détachement: (1) d'avec moi-même, puisqu'en amour je ne donne pas seulement des objets, mais me donne moi-même à l'autre; (2) puis un détachement d'avec l'autre puisque

⁵⁶ Marion souligne que tous les grands auteurs ont rendu compte, en des termes différents, de la distance de Dieu: saint Thomas par la théorie de l'analogie, Descartes par l'idée d'infini, Kant par l'imagination transcendante, etc. (ID, 13).

j'aime en laissant l'autre être sans le ramener à moi. En ce double sens, aimer veut dire tenir la distance.

(1) Dans l'avance, l'*ego* n'est plus au centre, c'est-à-dire qu'il n'est plus dans une égalité de soi à soi. Dans l'avance l'*ego* se perd ou s'abandonne. En aimant, « je pars en déséquilibre avant et je n'évite la chute qu'en allongeant la foulée, en prenant encore plus de vitesse, donc en rajoutant à mon déséquilibre » (PÉ, 135), écrit Marion. L'auteur utilise cette image du déséquilibre parce qu'en aimant, le *je* devient *pour autrui*, tout orienté vers cet autrui qu'il aime, à qui il donne une partie de lui-même. Ainsi se comprend cette affirmation de Marion: « l'abandon et la déperdition définissent le caractère unique, distinctif et inaliénable d'aimer. L'amour se diffuse à perte ou bien il se perd comme amour » (PÉ, 117).

(2) Aimer au sens d'« ouvrir la distance » c'est aussi accepter de ne pas posséder autrui, c'est voir qu'autrui ne sera jamais totalement saisi. Aimer pour Marion implique de reconnaître le caractère infini d'autrui, irréductible à un objet. À la différence des objets « autrui ne m'arrête pas comme un mur, un bloc inerte et délimité, mais s'offre à moi comme s'ouvre un chemin, toujours à continuer à mesure que j'y entre » (PÉ, 136). En ce sens, Dom Juan séduit plutôt qu'il n'aime, car il laisse ses conquêtes devenir des choses finies, dont il se lasse parce qu'il les a réduites à ce qu'elles pouvaient lui apporter (PÉ, 137). Si on a souvent fait de Dom Juan l'amant par excellence, Marion défend au contraire que « Dom Juan n'aime pas trop — il aime au contraire trop peu, trop court, sans élan; il perd son avance » (PÉ, 137). Au contraire de ce que nous pensons habituellement, Marion soutient qu'autrui apparaît fini, lassant, non parce qu'il est vraiment fini, mais seulement parce que l'avance vers lui cesse. Cela signifie par exemple qu'un homme en vient à se lasser de sa femme non en raison des limites de sa femme, qui n'aurait plus

rien à lui offrir, mais bien plutôt parce que lui-même refuse de continuer à voir ce qu'elle a à lui offrir, il a cessé de s'avancer vers elle.

L'amour tel que le conçoit Marion se trouve donc dans le caractère prolongé de l'avance vers autrui. Il importe donc de préciser que l'avance de l'amant est décrite dans cette troisième partie du *Phénomène érotique* comme une condition d'apparition de l'amour, mais qui n'est pas seulement nécessaire au début de la relation amoureuse. Autrement dit, l'avance n'est pas uniquement une condition à l'entrée en amour, mais est toujours présente lorsqu'il y a amour. La différence de la séduction à l'amour repose précisément dans ce caractère prolongé de l'avance. L'amour se mesure au caractère définitif et sans retour de l'avance. Le « je t'aime » présuppose un « pour toujours », au moins en intention (PÉ, 136). Il y a amour tant que perdure cette avance et cette avance est relancée sans fin du fait de l'« inappréciable retard » d'autrui (PÉ, 138) que révèle l'amour.

Car l'amour, selon Marion, a comme résultat de faire apparaître autrui dans son caractère le plus propre: son infinité et son retrait. « L'amant fait apparaître celui ou celle qu'il aime » (PÉ, 130), écrit Marion. Comment le comprendre? Comme nous l'avons déjà expliqué, l'amant accepte qu'autrui dépasse ce qu'il peut en saisir, ce qu'il peut posséder. Il refuse de le réduire à un objet, le contraire de ce qu'est autrui selon Marion. L'acte d'aimer manifeste l'individualité d'autrui, car autrui est visé personnellement par cet amour. Marion écrit: « Autrui se phénoménalise dans l'exacte mesure où l'amant l'aime et [...] l'arrache à l'indistinction, le fait remonter du fond de l'invu » (PÉ, 130). Pour bien comprendre comment le *je* est en mesure de rendre ainsi visible autrui par l'amour qu'il lui porte, prenons l'exemple du bon samaritain (Lc 10; 25-38) que Marion donne dans ses *Prolégomènes à la charité* (PC, 200). Deux hommes

passent sans voir l'homme roué de coups laissé à demi-mort par terre, mais le bon samaritain, celui qui aime, le voit et s'arrête pour l'aider. Ainsi Marion montre comment c'est l'anticipation d'aimer le premier, l'acte d'aimer, qui permet de voir autrui comme aimable et qui le rend manifeste.

Comme l'ont soulevé de nombreux commentateurs, Marion semble ici en contradiction avec ses thèses préalables dans le fait qu'il redonne *je*, sous la figure de l'amant, la tâche de rendre visible autrui. Dans sa théorie de la connaissance, c'est plutôt le phénomène lui-même, non le *je*, qui est à la source de la phénoménalité. Il importe de faire la lumière sur ce retour à une subjectivité forte et sur cette apparente contradiction de Marion avec lui-même en tentant d'abord de comprendre le fondement de cette avance : une compréhension particulière de la volonté.

b) Au fondement de l'avance: la volonté

Si l'acte d'aimer n'a plus comme cause la recherche d'assurance, qu'il ne dépend plus de ce que l'autre a à offrir et s'il n'est ainsi provoqué par rien d'extérieur, il faut se demander ce qui motive cet acte. Voyant venir l'objection qu'on lui a faite d'une impossibilité de l'avance de l'amant, Marion répond que s'il est possible d'aimer ainsi sans attendre d'autrui, indépendamment de toutes conditions extérieures, c'est que l'individu a en lui-même un pouvoir d'aimer, proprement inaliénable. « Rien ne peut me séparer de ma liberté de faire l'amant », écrit Marion (PÉ, 148). Aimer dépend de la volonté de l'individu. « En décidant que j'aime par avance et sans réciprocité, sans savoir ce qu'autrui en pense[...] j'ai la liberté souveraine de me faire aimant- de me rendre amoureux. Je deviens amoureux parce que je le veux bien, sans aucune contrainte, selon mon seul et nu désir », écrit Marion (PÉ, 149-150). Aimer procède

d'une décision, à l'initiative de l'amant qui, dans ce deuxième moment du *Phénomène érotique*, semble être à l'origine de l'amour.

Comment comprendre cette décision, cette volonté d'aimer? L'avance de l'amant s'appuie sur une conception de la volonté qui ressort au §19 du *Phénomène érotique*, juste après sa description de l'avance, mais que Marion développe surtout dans son *Cours sur la volonté*, donné à la Sorbonne la même année que celle de la parution du *Phénomène érotique*. Sa conception de la volonté reprend des éléments de la doctrine stoïcienne de la volonté, de celle de Descartes, mais s'inspire aussi d'une certaine tradition chrétienne (Saint Augustin, Saint Bernard de Clairvaux, Maine de Biran), auteurs qu'il cite abondamment tout au long de son *Cours sur la volonté*.

Dans l'introduction de ce cours, Marion affirme: « Le propre de la volonté, c'est qu'il suffit de vouloir pour pouvoir vouloir » (CV, 15). La volonté est libre par définition au sens où il y a « simultanéité entre la décision de vouloir et l'accomplissement du vouloir » (CV, 16). La volonté ne s'accomplit en ce qu'elle obtient ce qu'elle veut, mais en ce qu'elle veut effectivement. À ceux qui pourraient objecter que la volonté n'est pas ainsi libre, mais au fond déterminée, Marion répond: « Il n'est pas certain que je sois libre quand je prends une décision volontaire, mais il est certain que je peux toujours faire comme si cette décision était la mienne. [...] Le *comme si* est moins une échappatoire en réalité que, dans ce second degré de la volonté, l'acte même de la volonté » (CV, 28). Il y a volonté libre dans la mesure où la volonté est moins la détermination de ce qui est voulu que de celui qui veut (CV, 19-20), de celui qui peut toujours faire *comme s'il* était libre.

À la lumière du *Cours sur la volonté* se comprend le passage du *Phénomène érotique* où Marion écrit:

il me suffit de faire *comme si* j'aimais, pour décider d'aimer et ainsi acquérir un statut d'amant de plein droit. *Comme si* ne trahit ici aucune régression, aucun repli, ni compromis, mais dévoile l'espace privilégié de l'initiative réservée à l'amant — ce qui ne dépend que de lui. (PÉ, 149)

En ce sens, l'avance de l'amant ne dépend d'aucune condition extérieure. L'un est toujours libre d'aimer parce qu'aimer repose en définitive sur la volonté toujours libre de celui qui en tout temps peut faire comme s'il aimait.

Mais que signifie « faire *comme si* j'aimais »? Pour l'auteur, cela veut dire « aimer aimer » (PÉ, 148). Il s'agit d'un « acquiescement », d'un « consentement » (PÉ, 151) à aimer. La décision d'aimer est toujours libre parce qu'au sujet est reconnu par Marion le pouvoir intime de se disposer à l'amour. Il a le pouvoir de s'auto-affecter et d'entrer dans l'état amoureux, dans cette « tonalité affective » (PÉ, 152) qu'est le consentement à l'amour. « [L]'état d' "être amoureux" [...] ne dépend pas de son destinataire ou donataire; il ne dépend que de son donateur, de moi seul. Il me définit et ne sourd que de moi. En fait, il ne dépend que de moi de devenir amoureux » (PÉ, 150), résume Marion. Ainsi l'avance repose sur cette volonté d'aimer, « condition même du désir » (PÉ, 151).

Des commentateurs comme John Milbank ont raison de pointer un retour de Marion à un certain volontarisme⁵⁷ et à une subjectivité forte. Le phénomène amoureux n'apparaît pas seulement comme un événement, un appel, qui par définition désarçonne le *sujet* de sa position maîtresse sur le monde et le contraint. Marion conserve au *sujet*, compris comme l'amant, la

⁵⁷ John Milbank, « The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love », *loc.cit.*, p.269.

grande liberté de consentir ou non, de reconnaître cet appel de l'amour. D'une certaine manière, ce pouvoir du *je* demeure premier par rapport au phénomène érotique.

Cela dit, en dénonçant un retour de volontarisme chez Marion, les commentateurs n'ont pas suffisamment porté attention, à notre avis, au caractère fortement nuancé de la doctrine de la volonté de Marion. Car en même temps qu'il reconnaît à la volonté humaine ses pouvoirs, Marion fait constamment la critique de cette volonté et la replace dans le cadre plus général de la donation. Bien que l'auteur lise la volonté comme « un pur pouvoir de se décider » (CV, 85), un pouvoir d'opter sans limites qu'il reconnaît avec Descartes être la marque de l'infini en nous, Marion rappelle sans cesse que la volonté est pourtant incapable de se fonder elle-même; tel en est le paradoxe (CV, 36). La volonté ne peut pas se fonder elle-même puisqu'elle peut parfois ne pas se vouloir. Elle se révèle parfois faible et insuffisamment constante pour être le fondement assuré d'elle-même.

Marion décrit, dans son *Cours sur la volonté*, quatre faiblesses de la volonté (CV, 34-36) qui font écho à celle qu'il décrit dans le *Phénomène érotique* (1.2). En méconnaissance de cause, la volonté peut vouloir ce que pourtant elle ne veut pas: c'est le cas classique d'Oedipe. La volonté peut aussi vouloir le mal qu'elle ne veut pas: c'est la situation que décrivent saint Paul et saint Augustin. La volonté est encore faillible par rapport au temps: elle peut toujours arrêter de vouloir. Finalement, elle peut ne plus se vouloir elle-même: c'est l'épreuve de la vanité ou de la dépression. De ces « dimensions de la volonté faible » (CV, 38), Marion conclut qu'il ne peut y avoir de volonté de soi, bien que la volonté définisse le *soi*. Autrement dit, l'homme est impuissant à se donner ce pouvoir de vouloir; il lui est donc donné d'ailleurs. Faisant bien souvent écho à saint Augustin, Marion souligne que la volonté est « le plus intime qui est le plus

étranger » (CV, 36). Aimer dépend de « moi creusé en un ailleurs plus intérieur à moi que moi-même » (PÉ, 116).

Bien que premier dans l'acte d'aimer, l'individu humain n'en est donc pas moins dépendant d'un ailleurs, car le pouvoir de vouloir sur lequel repose l'acte d'aimer est lui-même reçu. En ce sens, il faut conclure que la figure de *l'amant* traduit elle aussi une « secondarité structurelle » du *je* (ÉD, 503). *L'amant* n'est pas si loin de la figure du *je* comme *adonné*⁵⁸ décrite dans *Étant donné*, bien que le *je* récupère des pouvoirs dans cette troisième partie du *Phénomène érotique* que l'*adonné* n'avait pas⁵⁹. Si l'on se penche plus en profondeur sur ce que signifie "vouloir aimer" et sur la doctrine de la volonté de Marion, il apparaît que le dispositif épistémologique demeure le même dans le *Phénomène érotique*.

2.3 Aporie de ce deuxième moment du phénomène érotique

Si l'initiative de l'amant a semblé problématique aux commentateurs, c'est aussi à notre avis parce qu'ils ont pris trop isolément ce qui n'est qu'un deuxième moment du *Phénomène érotique*. Commentant cette troisième partie de l'œuvre, Gschwandtner écrit par exemple:

Tout au long de ces passages, Marion insiste sur le fait que c'est de la seule initiative de l'amant que tout dépend ici. Cependant, il semble extrêmement problématique qu'un amant puisse devenir amoureux seulement par sa propre décision, par un choix solitaire, et qu'en amour il n'ait besoin d'aucune interaction avec autrui. Forcément aimer aimer n'est décidément pas équivalent au fait d'aimer autrui (ni non plus la première étape pour y arriver)⁶⁰.

⁵⁸ « Le donné advient de lui-même à l'adonné, dont la secondarité structurelle atteste ainsi une finitude absolue. » (ÉD, 503)

⁵⁹ « [C]e qui vient après le "sujet", l'adonné, se caractérise proprement par la soumission en lui de son indéniable activité et de sa spontanéité vive à la passivité d'une réceptivité absolument originaire » (ÉD, 502).

⁶⁰ Christina M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness*, *op.cit.*, p.103-104, (Notre traduction).

Sans qu'elle ne clarifie tellement ce qu'elle voit là de « problématique », Gschwandtner ira jusqu'à caractériser de « violente » cette avance en première personne de l'amant, intitulant de manière polémique son chapitre de *Degrees of Givenness* sur le *Phénomène érotique*: « Amour et Violence » (Notre traduction).

Or Marion s'accorde certainement avec elle pour dire qu'aimer aimer n'est pas équivalent au fait d'aimer autrui. La décision d'aimer par avance « ne décide pas de mon amour effectif » (PÉ, 146), écrit-il. Il faut voir qu'en développant sur ce consentement à l'amour, Marion a identifié une condition nécessaire à l'amour, mais dont il s'empresse ensuite de montrer l'insuffisance pour qu'il y ait amour véritable. Comme il l'avait fait pour le premier moment du *Phénomène érotique*, Marion montre que cette deuxième condition à l'entrée en amour débouche elle aussi sur une aporie lorsqu'elle est prise isolément. « Sans doute ne suffit-il pas que je décide d'aimer le premier pour que j'accomplisse sans reste un tel amour par avance » (PÉ, 146), écrit-il.

Qu'y-a-t-il d'insuffisant dans cette décision d'aimer? Marion a décrit une tonalité affective qu'il dit fonctionner « comme une intuition intentionnelle d'un autrui potentiel » (PÉ, 153). Cette intuition intentionnelle, qui provient du *je* compris comme l'amant, ne parvient par elle-même qu'à un autrui potentiel, elle n'a pas encore d'objet véritable. Le fait d'aimer aimer reste une « disponibilité vague » (PÉ, 153). Pour le dire simplement, le *sujet* a beau être disposé à aimer, il n'est pas pour autant assuré d'aimer autrui. Voulant être amoureux, il peut se « fixer arbitrairement sur tel autrui ou sur tel autre, basculer des uns aux autres arbitrairement » (PÉ, 153). Ou encore, Marion le spécifie ainsi dans son *Cours sur la volonté*: « quand je décide d'aimer quelqu'un, je n'ai peut-être aucune raison d'aimer cette personne. Je prends

éventuellement pour de l'amour ce qui n'est que du désir, une mauvaise habitude, la peur de la solitude » (CV, 28-29). Dans le fait de se décider à aimer, il y a bien recherche d'amour, intentionnalité effective, mais cette intentionnalité est dite « aveugle » (PÉ, 176).

À cet égarement, Marion identifie une fois de plus la même cause: le *je* est encore pris en lui-même. L'intuition décrite est sans objet intentionnel parce qu'elle est « saturée d'elle-même » (PÉ, 154). « L'intuition d'aimer devient aveuglante, parce qu'elle ne dépend que de l'amant, qui, une fois de plus, fait l'amour le premier. Mais, cette fois, sa priorité lui ferme l'horizon » (PÉ, 155), écrit Marion. Après avoir accordé au *je* le pouvoir d'une décision d'aimer, l'auteur vient donc aussitôt limiter ce pouvoir. L'auteur fait sa propre critique en s'assurant que le pouvoir de produire le phénomène érotique, ou encore de produire le phénomène d'autrui, ne revienne pas entièrement au sujet. Pour qu'il y ait effectivement amour, l'intuition d'aimer devra rencontrer une signification qui ne peut venir que d'autrui, mais que l'amant se dispose à recevoir en voulant aimer. Marion le décrit dans les parties suivantes du *Phénomène érotique*.

Si le premier chapitre du mémoire montrait comment l'amour ne peut apparaître de la seule attente d'amour, il faut ici conclure que l'activité du sujet, comme volonté d'aimer, ne suffit pas non plus à ce qu'il y ait amour. Cette disposition active que reflète la question « Puis-je aimer, moi le premier? » est aussi insuffisante à voir apparaître l'amour que la disposition passive que reflète la question « m'aime-t-on — d'ailleurs? ». Le sujet est par lui-même impuissant à produire l'amour. L'amour ne peut lui être donné que s'il se dispose à le recevoir en se délaissant de lui-même c'est-à-dire en admettant la faiblesse de sa volonté et sa situation de dépendance; tel était le résultat de notre premier chapitre. Mais cette disposition a été jugée

insuffisante à voir apparaître l'amour comme tel. Il faut ici conclure que l'amour ne découle pas non plus du seul volontarisme. Ce n'est pas parce que l'un se décide à aimer qu'il y aura effectivement amour. Cela dit, Marion a reconnu un grand rôle à la liberté humaine en amour. L'amour ne va pas sans la liberté comprise comme le pouvoir inaliénable de consentir qui appartient à l'individu humain pourvu d'une volonté.

Bien que la troisième partie de l'œuvre semble en opposition avec les deux premières, par ce pouvoir que Marion redonne à la subjectivité humaine, le lecteur peut néanmoins commencer à voir la cohérence des descriptions de l'auteur. Bien qu'il semble y avoir deux conditions nécessaires, mais opposées et incomplètes à l'entrée en amour, l'une passive et l'autre active, il est possible d'observer que toutes deux traduisent une même disposition du *sujet* propice à l'amour: l'abandon et le décentrement de soi. Par les descriptions de l'avance que fait Marion, le lecteur peut voir aisément que la décision d'aimer, bien qu'il s'agisse d'un pouvoir dont est toujours maître l'individu humain, signifie au fond se donner en se perdant. Paradoxalement, décider d'aimer signifie décider de ne plus décider. Décider d'aimer signifie entrer en amour en voulant perdre la maîtrise de soi. Telle est la liberté qui rend possible l'amour. Sur le fond, la troisième partie de l'œuvre est donc cohérente avec le premier moment de l'entrée en amour que nous avons décrit précédemment où Marion présentait autrement le décentrement de soi nécessaire à l'amour. Tels sont les résultats obtenus jusqu'ici par une étude des trois premières parties du *Phénomène érotique*.

Chapitre 3: De la liberté en amour: vouloir ne pas résister à l'emprise d'autrui

C'est au terme de la troisième partie du *Phénomène érotique* que Jean-Luc Marion semble enfin s'approcher du but qu'il s'est fixé: parvenir à une description de la logique de l'amour. Pour l'auteur, rendre intelligible l'amour revient à en éclairer le « processus »⁶¹ (PÉ, 207), c'est-à-dire identifier les conditions sous lesquelles l'amour est susceptible d'apparaître. Plusieurs conditions ont jusqu'ici été identifiées, mais c'est au terme de la troisième partie du *Phénomène érotique* que Marion les récapitule et parle de ce qui « me[t] enfin en scène le phénomène érotique complet » (PÉ, 166). Puis, c'est dans la quatrième partie de l'œuvre que Marion parle d'une réduction érotique accomplie (PÉ, 202).

Il nous reste donc à tracer avec l'auteur le portrait complet du phénomène érotique en tentant de voir quelle place revient à la liberté dans l'amour. Ce n'est qu'une fois atteint ce terme dans la description, identifié par l'auteur lui-même, que nous pourrions bien répondre à notre question. À notre avis, la disposition de l'*ego* propice à l'amour ne peut être ramenée ni à une passivité totale⁶² ni non plus à un volontarisme irréal⁶³. Si les commentateurs ont ainsi penché d'un extrême à l'autre, c'est à notre avis parce qu'ils ont pris isolément des sections du livre où l'auteur ne fait qu'énoncer des conditions partielles à l'amour. Il faut plutôt tenir compte du

⁶¹ On comprend ainsi que l'amour pour Marion n'est pas un état, mais un mouvement, un phénomène qui se donne et qui existe tant qu'il se donne.

⁶² Plusieurs commentateurs ont souvent reproché à Marion de réduire le sujet à cette passivité totale. Par exemple, selon Joeri Schrijvers dans son article « Ontotheological Turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentering of Modern Subjectivity », la donation de Marion requiert un sujet sans pouvoir, qui ne viendrait pas tordre le don du phénomène avec ses propres intentions. Ou encore Shane Mackinlay conclut dans son ouvrage *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics* qu'il n'y a pas d'activité de réception du sujet compris comme l'adonné, simplement passif. De même Tamsin Jones dans *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion: Apparent Darkness* suggère, comme Mackinlay, que la réceptivité chez Marion est caractérisée par la passivité, ce qui selon elle laisse à l'abandon la possibilité de l'herméneutique. De même Jean Grondin dans son article « La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion » conclut qu'une distinction plus ferme entre réceptivité et passivité est requise, ce que ne fait pas Marion. Pour Grondin, cette réceptivité doit être herméneutique et dépend du langage.

⁶³ Nous pensons ici principalement aux critiques de Christina M. Gschwandtner présentées plus haut au chapitre 2 du mémoire.

mouvement général de l'œuvre et de la synthèse que l'auteur tente à la fin. Nous essaierons ici de comprendre cette synthèse afin de voir la réponse nuancée et originale de l'auteur quant à la place de la liberté dans l'amour.

3.1 La logique de l'amour: la croisée des visées

À la toute fin de la troisième partie du *Phénomène érotique*, Marion s'essaie à répondre à un problème philosophique qu'il exprimait dès 1986 dans ses *Prolégomènes à la charité*: « l'inconfortable paradoxe d'ignorer la logique et la rigueur de ce dont pourtant nous avouons toujours qu'il offre le seul sel et sens de notre vie » (PC, 93). Dans le *Phénomène érotique*, Marion parvient à une description plus complète de cette « logique » et « rigueur » de l'amour, mais qui, sur le fond, reprend la définition de l'amour comme « croisée des visées » qu'il a déjà esquissée dans les *Prolégomènes à la charité*. « Aimer ne consiste plus trivialement ni à voir, ni à être vu, ni à désirer, ni à susciter le désir, mais à éprouver la croisée des regards dans celle d'abord des visées » (PC, 111), écrit-il dans la section de ce livre intitulée « L'intentionnalité de l'amour ».

a) La signification qui vient d'ailleurs

Pour comprendre ce que signifie cette définition de l'amour comme « croisée des visées », il nous faut encore reprendre la description au point où nous l'avions laissée, c'est-à-dire à l'aporie identifiée en 2.3. L'intentionnalité qui vient de l'*ego*, le désir d'aimer que Marion nomme intuition, a été reconnu insuffisant pour qu'apparaisse l'amour. L'homme n'a pas la pouvoir de produire l'amour qu'il recherche par sa propre visée. Pour que naisse l'amour, il faut

encore qu'il y ait une rencontre avec autrui. Selon l'auteur, c'est avant tout cette rencontre qui donne à l'amour sa signification.

La nécessité, en amour, de cette rencontre avec autrui peut sembler aller de soi et Marion exprimer une banalité. Pourtant, il suffit seulement de penser à l'amour tel que l'envisage le romantisme pour voir que la réalité de cette rencontre avec autrui peut vite devenir accessoire en regard de la fiction bien plus emballante et accommodante que l'un peut se faire d'autrui au gré de son imagination. Marion cite en exemple « la nostalgie malade de Madame Bovary » (PC, 98). L'auteur cherche à extirper l'amour de cette situation qu'il nomme « autisme amoureux » (PC, 98). Il y « autisme amoureux » lorsque « ce que j'éprouve de l'autre, à la fin, relève réellement de ma seule conscience; ce que je nomme l'amour d'un autre ne porte que sur certains vécus de ma conscience, inexplicablement provoqués, dans la meilleure hypothèse, par une cause occasionnelle que j'appelle l'autre et qu'il n'est pas » (PC, 97). En pareille situation, là où l'on croit voir l'amour, il n'y a en vérité qu'auto-idolâtrie ou « illusion d'optique de ma conscience, qui n'y éprouve qu'elle seule » (PC, 97).

Ce qui manque pour qu'il y ait vraiment amour, c'est l'apparition d'autrui comme tel, autrui réel, non seulement autrui tel que le façonne l'*ego* au gré de ses envies. Pour Marion, rappelons-le, l'amour est une relation dans la distance (2.2). Par définition, l'amour implique un *ailleurs* et cet *ailleurs* prend la figure d'autrui, de celui qui est extérieur au *je*. Comme cet autrui ne peut être produit (1.1), il faut qu'il advienne, qu'il se donne. Il faut qu'autrui lui-même donne sa signification en une contre-intentionnalité qui touche le *je*. C'est la thèse que défend l'auteur dans la section de la troisième partie intitulée « La signification comme visage ». L'auteur boucle son analyse et reprend ici, en l'explicitant, la thèse esquissée en première et deuxième partie du

Phénomène érotique: l'amour ne peut venir que d'ailleurs. « La signification d'autrui, au contraire de l'intuition d'aimer aimer, ne m'appartiendra donc pas; elle m'arrivera d'un ailleurs extérieur par une advenue, dont l'épreuve seule apportera la preuve de l'altérité » (PÉ, 157), écrit l'auteur.

Mais quelle est cette mystérieuse signification d'autrui comme tel ? Marion soutient qu'en amour, l'avance d'autrui ne veut pas seulement dire « tu ne tueras pas », signification éthique mise en évidence par Levinas, mais « Me voici! » (PÉ, 165). Marion reprend la caractérisation heideggerienne de l'être comme ce qui demeure en retrait, ce qui est voilé, pour l'appliquer cette fois à autrui et à la dynamique du phénomène érotique. L'avance d'autrui se caractérise en même temps pas son retrait. Autrui vient dire: « là où je surgis, tu ne t'avanceras pas ». En amour, autrui surgit en demeurant proprement insaisissable, parce qu'il s'avance en un espace qui lui est propre et parce qu'il s'avance librement, de lui-même. Pour reprendre les mots de Marion,

la signification marque qu'elle s'impose à moi comme venue d'autrui en ce qu'elle se donne comme pouvant ne pas se donner. Je ne la reçois que parce qu'elle veut bien se donner et parce qu'elle surgit du fond d'un ailleurs (celui que j'attends depuis la question "m'aime-t-on — d'ailleurs?") que je ne peux même songer produire, ni provoquer, ni même invoquer (PÉ, 164).

Autrement dit, il ne dépend pas de moi de décider qu'autrui doive s'avancer vers moi, ni non plus de décider comment il le fera et ce qu'il sera pour moi. L'amour implique la reconnaissance de la liberté inaliénable d'autrui. Même sous la contrainte, il appartient encore à autrui de faire *comme s'il se donnait librement*⁶⁴. L'amour va de pair avec cette avance libre d'autrui vers moi.

⁶⁴ Même soumis à la contrainte, il appartient toujours à l'homme de faire *comme s'il était libre*. Par exemple, Épictète se disait libre même dans l'esclavage.

Par opposition, il n'y aurait pas d'amour là où autrui serait forcé de me côtoyer, par exemple sous l'action de chantage ou encore de contraintes physiques.

Marion ajoute encore que la signification ne s'impose à moi que si elle se donne pleinement, « que si elle se donne sans prévoir de se reprendre, donc se donne en s'abandonnant sans condition, ni retour, ni prescription » (PÉ, 165). L'auteur défend que l'intuition érotique est pleinement remplie par une signification seulement si cette signification prend la forme d'un « Me voici! » définitif et total. Autrement dit, pour que se réalise l'amour, celui qui désire l'amour doit rencontrer quelqu'un qui est prêt à se donner sans envisager quitter aussitôt, quelqu'un qui est prêt à s'engager dirait-on aujourd'hui. L'amour s'accomplit lorsque surgit la signification comme *serment*, c'est-à-dire comme une promesse de se donner à l'autre sans retenue et sans retour, pour toujours (PÉ, 165). Un « Me voici! » réel en est un qui doit pouvoir se redire dans le futur, sans quoi il n'y a qu'une faible avance d'autrui et en conséquence peu ou pas d'amour possible selon Marion.

b) L'amour: un phénomène croisé

Comme l'amour dépend de la rencontre personnelle d'autrui, imprévisible bien qu'espérée⁶⁵, il est possible de dire que l'amour est pour Marion un phénomène saturé, c'est-à-dire un phénomène qui se donne au *je* en dépassant ce que le *je* peut en prévoir par ses concepts. En amour, « je ne puis [...] jamais échapper à la nécessaire contingence de l'advenue de l'ailleurs » (PÉ, 63), écrit l'auteur. Je ne peux jamais décider du moment où je commencerai à me faire aimer et de celui où je continuerai à aimer. L'amour ne peut se donner que comme un don inattendu et en grande partie inexplicable, comme un événement. L'amour rejoint les trois

⁶⁵ Sur cette place de l'espoir en amour, voir Stephen E. Lewis, *loc. cit.*, p.242.

caractéristiques de l'événement (DS, 45) par son irrépétabilité (cette personne et pas une autre), par le fait qu'il dépasse tout système de causes (il est sans raison, sinon il n'est plus amour, mais échange) et par le fait qu'il ne peut se prévoir (il dépend entièrement d'une rencontre).

Ainsi, l'amour a un *ailleurs* pour origine première. Il importe cependant de rappeler, en vertu des développements antérieurs de Marion, que l'amour a aussi besoin du concours de l'homme pour apparaître. L'amour naît du plus intime de l'homme, en impliquant sa volonté. C'est pourquoi Marion caractérise le phénomène érotique comme un phénomène à double face, qui réunit en lui l'intuition qui vient de moi et la signification qui vient d'ailleurs (PÉ, 162). En l'absence de l'une ou l'autre de ces conditions, l'amour n'est pas. « Le phénomène érotique que tu veux voir ne t'apparaîtra que si tu fixes sur cette signification intacte le surcroît de ton intuition d'aimer aimer » (PÉ, 162), écrit Marion. L'amour naît de l'avance du *je* qui croise celle d'autrui.

Le phénomène érotique résume donc en lui les deux temps que Marion séparent premièrement à des fins heuristiques. L'auteur écrit:

Le phénomène amoureux ne se constitue pas à partir du pôle de l'*ego* que je suis; il surgit de lui-même en croisant en lui l'amant (moi, qui renonce au statut d'*ego* autarcique et apporte mon intuition) et autrui (lui, qui impose sa signification en opposant sa distance). Le phénomène érotique apparaît non seulement en commun à lui et à moi et sans pôle égoïque unique, mais il n'apparaît que dans ce croisement. *Phénomène croisé* (PÉ, 164).

Le phénomène érotique naît donc à la croisée de l'intuition du *je* qui veut aimer et de la signification qui lui vient d'ailleurs.

c) *L'amour: un phénomène croisé à double entrée*

En plus de s'opposer à la vision romantique de l'amour en plaidant pour l'accueil d'autrui réel⁶⁶, Marion s'oppose aussi, par sa description, à une caractérisation de l'amour comme fusion. L'auteur insiste pour souligner que le phénomène érotique est un phénomène « à double entrée » (PÉ, 167), signifiant par là qu'en amour, chacun des deux *ego* s'avance avec ses visées propres et son histoire. L'amour implique la rencontre de deux individualités: « deux intuitions d'origine opposée et irréductibles entrent en jeu » (PÉ, 166), écrit-il.

La question est de savoir sous quelle forme demeure l'individualité de chacun dans l'union qu'est l'amour. On aurait tendance à penser que cette dualité existe surtout dans le temps précédant l'union. Mais, selon la manière dont Marion l'envisage, l'amour implique plutôt la persistance de cette dualité; la reconnaissance de celle-ci compose même l'essence de l'amour. Il y a amour dans la mesure même où chacun laisse l'autre être selon lui-même, dans la mesure où chacun accepte l'irréductibilité d'autrui. Dans le langage phénoménologique, Marion parle de « deux regards, définitivement invisibles » (PC, 110) l'un pour l'autre, qui renoncent à saisir complètement autrui.

La dualité persiste dans la mesure où chacun performe le serment « en première personne » (PÉ, 169) et s'avance librement et individuellement vers autrui à dessein de lui faire une place. Pour Marion, ce serment n'existe pas seulement au début de l'union, mais doit être renouvelé sans cesse pour que perdure l'amour. Au fil du temps, chacun doit pouvoir redire individuellement: « Me voici! Je suis prêt à t'accueillir ».

⁶⁶ Marion comprend autrui réel par opposition à l'idée d'autrui que l'*ego* peut se faire au fil de son imagination et de ses désirs. Autrui réel est à entendre au sens opposé d'un autrui tel que le *je* voudrait qu'il soit, au point de le créer.

d) *L'amour: la communion d'une dualité*

Après avoir montré la persistance de la dualité en amour, Marion pose une question légitime: si en amour chacun y va ainsi de ses propres visées, sans jamais vraiment connaître celles d'autrui et en acceptant cette limite, « doit-on encore parler d'un phénomène commun ou plutôt de deux phénomènes distincts? » (PÉ, 167) Autrement dit, y-a-t-il un amour qui unit deux êtres ou plutôt des amours selon deux perceptions individuelles? Pour l'auteur, il y a bien un seul phénomène érotique commun puisqu'il y a en amour une seule signification « à laquelle deux intuitions vien[nent] s'amarrer » (PÉ, 166). Il y a croisement des deux visées différentes en cette signification unique : « Me voici! ». « Les deux regards s'équilibrent en un commun vécu, qui ne les atteint pas jusque dans leurs origines respectives, mais les convoque et enfin les bloque en leurs élans mutuels, juste à l'équilibre de leur croisement »(PC, 112), écrit Marion dans les *Prolégomènes à la charité*. Les deux *egos* en amour se rejoignent puisqu'ils aspirent au même. Ils s'avancent l'un vers l'autre de la même manière.

Si l'avance signifiait l'extension de soi dans le monde, si elle était une volonté de puissance, les deux *egos* ne pourraient que s'entrechoquer sans union, entrant en résistance et en lutte l'un contre l'autre⁶⁷. Mais l'avance a été définie comme une avance dans le retrait, comme l'abandon de soi. La croisée ou l'union est ainsi rendue possible parce que l'avance d'autrui, comme celle du *je*, est une avance qui fait place à l'autre, une avance qui signifie « viens, je te cherche ».

⁶⁷ C'est par exemple à ce résultat qu'aboutit la compréhension hobbesienne de la liberté humaine, ou encore la compréhension nietzschéenne de la volonté.

De cette description complète du jeu de l'amour, que faut-il conclure? L'amour pour Marion n'apparaît pas en vertu d'une stricte passivité du sujet ni non plus par sa seule activité, mais par un mélange des deux dispositions. L'amour dépend d'une volonté de ne plus vouloir, d'une volonté de perdre du terrain pour en laisser à l'autre, d'une volonté qui dit: « Me voici! Je suis prêt à t'accueillir ». L'amour est au croisement de la signification qui vient d'ailleurs et de l'intuition immanente. Marion le résume ainsi: « La réduction érotique aboutit finalement à poser une seule question (qui englobe aussi bien « m'aime-t-on d'ailleurs? » que « puis-je aimer, moi le premier? ») — celle de savoir si tel autrui peut se manifester de plein droit à moi, c'est-à-dire *à partir de lui-même* » (PÉ, 162).

3.2. Liberté et amour incarné

L'amour défini comme la croisée des visées implique la liberté en ce qu'il suppose un double abandon volontaire de soi au profit d'autrui; une double avance. Cette description de l'amour, commune au *Phénomène érotique* et aux *Prolégomènes à la charité*, est surtout le portrait de l'amour en sa dimension de charité. Marion n'hésitait pas à nommer ainsi l'amour dans son œuvre de 1986. Mais le *Phénomène érotique* est un chantier plus large; Marion y a la prétention de donner une description univoque de l'amour, un concept qui regroupe aussi bien l'amour comme charité abstraite que la dimension proprement érotique et charnelle de l'amour. Si la place de la liberté en amour semblait jusqu'ici assez claire, le tableau se complexifie nettement lorsque, dans la quatrième partie de son œuvre, Marion va plus loin que dans les *Prolégomènes à la charité* et s'avance sur le terrain de l'amour charnel et sensuel.

C'est en effet sur ce plan de l'érotisation de la chair en amour qu'on a traditionnellement

craint pour la liberté, au point de vanter une forme d'amour qui prend ses distances avec la chair. À la fin du *Banquet* de Platon, Socrate redirige par exemple Alcibiade vers une forme d'éros, le désir du vrai, du bon et du beau, qui pourra davantage combler les aspirations de son âme. Chez Platon, la chair et ses attraits représente bien souvent un frein, une opposition aux élans de l'âme vers la contemplation, vers son état vraiment libre.

Marion lui-même ne se fait pas d'illusion sur le danger pour l'homme de se perdre, de perdre sa liberté lorsque qu'advient l'érotisation sous une certaine forme: la sexualité. Car celle-ci implique une perte de contrôle. Marion le reconnaît en décrivant ce qu'il appelle « l'automatisme de la chair » (PÉ, 217). L'enjeu est donc ici de comprendre la valeur qu'accorde Marion à la dimension charnelle de l'amour⁶⁸ en nous demandant jusqu'où l'amour peut inclure l'érotisation tout en étant encore conforme à la liberté.

a) Transition

Fidèle à sa manière d'avancer dans le livre, Marion entame la partie sur la dimension charnelle de l'amour en énonçant l'aporie à laquelle aboutit sa dernière description. L'amour est le processus au cours duquel deux amants partagent une unique signification. « [D]eux serments viennent se superposer sans se déborder l'un l'autre, pour n'en faire plus qu'un » (PÉ, 169), écrit l'auteur. Mais Marion souligne qu'ainsi définie, l'unique signification du serment, le « me voici! », reste « purement formelle » (PÉ, 169). Un peu plus loin, il écrit que cette unique signification reste complètement « indéterminée » et « vide » (PÉ, 170). Que veut-il ainsi signifier?

⁶⁸ Rappelons que c'est cette forme d'amour, l'amour érotique, donne son titre au livre, montrant par là l'importance pour Marion d'une revalorisation de la dimension charnelle de l'amour.

Jusqu'ici l'amour comme croisée des visées a été pensé comme le croisement d'une volonté avec une autre en un commun abandon et une commune reconnaissance de l'intimité voilée d'autrui. Ainsi, le « Me voici! » « ne consiste qu'en la position ou plutôt l'exposition de l'*ego*, qui se met à la disposition d'autrui » (PÉ, 169). Le « me » du « Me voici! » ne reflète encore précisément qu'un *ego* en son acte de vouloir. Or Marion a dessein de montrer, dans le *Phénomène* érotique, que l'amour n'engage pas seulement la volonté, mais bien toute la personne humaine qui ne se limite précisément pas à sa seule volonté. Car l'individu humain est aussi sa chair.

Entre la rédaction des *Prolégomènes à la charité* et le *Phénomène érotique*, Marion a eu l'occasion de définir ce qu'est pour lui la chair et de préciser la manière dont elle constitue la personne humaine⁶⁹. Dans ses différents ouvrages, Marion caractérise souvent la chair en l'opposant aux objets du monde. Pour l'auteur, l'homme par sa chair se distingue des objets en ce qu'il a, contrairement à eux, le double privilège de sentir ce qui diffère de lui, mais aussi de se sentir lui-même pâtir (auto-affection) (PÉ, 180). La chair est définie par Marion comme « la plus secrète profondeur du sentir et ressentir de soi » (PÉ, 184). Elle est assimilable à ce que la philosophie, celle d'Aristote, appelait le sens commun (PÉ, 193). Pour notre auteur, la chair confère à l'être humain son individualité; elle est le lieu du *soi*. Car lorsqu'il sent, l'être humain se ressent lui-même personnellement; il est renvoyé automatiquement à son intériorité. L'être humain ressent en étant touché au plus intime, contrairement à la pensée qui le convoque à sortir de lui-même pour aller à l'universel.

⁶⁹ Le chapitre IV de *De sucroît* intitulé « La chair ou la donation de soi » se consacre entièrement à ce phénomène de la chair.

Une caractérisation complète et réelle de l'amour doit donc prendre en compte cette double dimension de la personne humaine qui est à la fois volonté et chair. Marion écrit: « toute personne comprend la volonté libre (ou du moins la volonté d'agir comme si elle jouissait de liberté) », mais il écrit aussi : « je m'identifie à et par ma chair, qui m'individualise en dernière instance » (PÉ, 242). Pour comprendre pleinement ce « Me voici! » de l'amour, il reste encore à décrire la manière dont la chair, partie de ce "Moi", est convoquée en amour.

b) La croisée des chairs

Il a été vu que l'amour, comme croisée des visées, naît de la rencontre de deux volontés. La question est maintenant de savoir si un pareil croisement est également possible au niveau charnel. La difficulté de l'union est la même que précédemment: autrui qu'il s'agit de rencontrer est par définition irréductible au *je* et à ses visées. Cette irréductibilité d'autrui est d'autant plus manifeste du point de vue de la chair, car la chair est le lieu de l'individualité humaine. Chacun a reçu sa chair et pas une autre. Elle est ce lieu personnel à partir duquel « le monde s'ouvre » (PÉ, 181). Rappelons qu'elle a été définie par Marion comme « la plus secrète profondeur du sentir et ressentir de soi » (PÉ, 184). Il faut comprendre que la chair est pour l'auteur une « secrète profondeur » dans la mesure où une telle capacité de sentir n'apparaît jamais comme une chose du monde, observable et mesurable (PÉ, 184). En ce sens, Marion soutient que la chair se caractérise par son invisibilité (PÉ, 185).

Comment autrui peut-il donc être rejoint en cette chair si secrète et personnelle? Tel est posé ici à nouveau le problème de l'intersubjectivité qui a hanté toute la phénoménologie contemporaine française particulièrement depuis Husserl et ses *Ideen II*. Paradoxalement, la réponse qu'avance Marion au problème de l'accès à autrui passe par la consécration de

l'impossibilité d'un accès direct à la chair d'autrui. Car cette impossibilité de sentir exactement comment l'autre sent et se sent lui-même n'est pas vue par Marion comme un obstacle à la croisée des chairs. Pour lui, la croisée ou l'union naît justement de la double reconnaissance de cette invisibilité de la chair d'autrui.

Il importe ici de préciser que Marion entend décrire l'union charnelle dans l'horizon de l'amour, au sens le plus complet que peut prendre le terme « union ». Comme le souligne bien Beáta Tóth: « le récit par Marion de la croisée des chairs est loin d'être matérialiste ou physicaliste. Il adopte une perspective du phénomène érotique qui pourrait être dite spirituelle, où l'amour charnel (bodily *eros*) n'est jamais simplement vu comme un effort en vue de la satisfaction du désir sexuel⁷⁰. »

Cette union des chairs au sens fort implique le commun refus de la possession d'autrui. Marion écrit: « Aussi surprenant qu'il paraisse, en situation d'érotisation personne ne possède personne ni ne s'en trouve possédé, car aucune chair comme chair ne domine ni ne se trouve dominée, ne conduit ni ne suit » (PÉ, 193). Est refusée la possession lorsque l'un reconnaît que l'autre ne peut être réduit à un objet en vue d'une jouissance personnelle et qu'il admet aussi en l'autre une capacité d'être affecté, une chair dont il doit tenir compte. De la même manière que pour la croisée des visées, la croisée des chairs est une communion dans la distance, puisque se voit admise l'invisibilité d'autrui dans le refus de la possession (PÉ, 200).

Mais si la chair d'autrui ne doit pas être possédée dans l'union, comment se fait précisément cette union? L'auteur répond en disant qu'à défaut de se faire voir comme un objet du monde, la chair peut néanmoins se faire sentir à l'autre. La chair peut être sentie en ce que,

⁷⁰ Beáta Tóth, *loc.cit.*, p.25, (Notre traduction).

contrairement aux corps physiques qui ne font que résister au *je* en vertu de leur spatialité et le renvoyer à lui-même, la chair est cette capacité de sentir en accueillant en elle. « Là où je sens que cela *ne me résiste pas* et que, loin de me renvoyer en moi et de m’y réduire, cela se retire, s’efface et me fait place, bref que cela s’ouvre, je sais qu’il s’agit d’une chair — mieux d’une chair autre que la mienne, de la chair d’un autrui » (PÉ, 186-187), écrit Marion.

Il y a donc croisée des chairs dans la mesure où deux chairs s’avancent l’une vers l’autre sans résistance. Pour Marion, l’union se fait, comme dans la croisée des visées, par le partage d’une même signification: « Me voici, viens! » (PÉ, 198) que la personne fait entendre cette fois avec tout le langage du corps. L’union résultant de la croisée des chairs culmine dans la jouissance partagée. Pour Marion, « jouissance » est un synonyme d’union: l’un et l’autre jouissent du fait d’avoir reçu autrui en vue de lui donner sa chair. Ainsi, « jouir, ce qui s’appelle jouir (s’unir à autrui pour autrui lui-même) se distingue du simple usage d’autrui (s’en servir pour soi) » (PÉ, 226), résume l’auteur.

c) La chair glorieuse ou la libération du moi

Il faut donc conclure que Marion valorise la dimension charnelle de l’amour. La chair en amour peut devenir « glorieuse » (PÉ, 199); elle n’est pas seulement source de misères. Marion soutient que lorsque l’homme vit l’amour comme croisée des chairs, il ne risque pas seulement de se perdre, de perdre sa liberté, mais il peut aussi se gagner, au contraire de ce que prétend une longue tradition philosophique. « Je ne me libère et ne peux devenir moi-même qu’en touchant une autre chair » (PÉ, 187), écrit Marion. Mais que gagne vraiment l’homme dans la croisée des chairs et comment celle-ci le libère-t-elle?

Tout le développement de l'auteur repose sur un constat: la chair ne peut qu'être donnée d'ailleurs, personne n'est à même de se la donner à lui-même. La chair est d'abord donnée au sens où elle résulte de l'union de deux personnes qui lui préexistent. Pour qu'il y ait chair, deux parents doivent d'abord avoir donné vie à un être humain. Puis la chair est donnée au sens où elle est actualisée. Pour que l'homme réalise sa capacité de sentir et de se sentir lui-même, quelque chose d'extérieur doit venir le toucher.

L'une des thèses principales du *Phénomène érotique* est que l'amour est à même d'accomplir cette donation de la chair, cette donation de soi. Pour Marion, dans la croisée des chairs s'accomplit une interdonation. « Dès lors, autrui me donne ce qu'il n'a pas — ma chair à moi. Et je lui donne ce que je n'ai pas — sa chair à lui » (PÉ, 191), écrit-il. Car celui qui aime s'avance en se retirant, en laissant une place à l'autre qui peut s'étendre de toute sa chair et s'avancer à son tour. L'auteur écrit: « Je ne me libère et ne peux devenir moi-même qu'en touchant une autre chair, comme on touche au port, parce que seule une autre chair peut me faire place, m'accueillir, ne pas me renvoyer, ni me résister — faire droit à ma chair et me la révéler à moi-même en lui ménageant une place » (PÉ, 187).

L'être humain reçoit sa chair, se voit libéré lorsqu'il peut ainsi s'étendre, lorsqu'il devient un moi exposé. Mais rappelons que cette exposition, cette avance qu'autrui me permet par son retrait signifie en même temps pour Marion un abandon de soi et un accueil de l'autre. L'être humain reçoit ainsi sa chair au sens où en amour il est touché et prend conscience de cette sensibilité qui le caractérise et qui, au sens plus large, est vu par Marion comme une capacité d'accueil.

En amour, l'être humain peut ainsi recevoir « sa chair en gloire » (PÉ, 197). Recevoir cette « chair en gloire » signifie devenir une chair qui accueille autrui en elle, qui a la

« possibilité d'être *autrement* » (PÉ, p.39). L'immanence radicale de la chair peut devenir le lieu d'une transcendance. C'est en devenant ainsi « dépositaire » d'autrui que, selon Marion, l'être humain gagne sa liberté la plus complète et s'accomplit en sa dimension charnelle. « Loin de m'aliéner, seule cette inadéquation érotique me permet d'accéder à moi-même » (PÉ, 191), écrit l'auteur. Il faut voir que Marion s'oppose ainsi à une conception de la liberté où être libre signifierait s'étendre activement en possédant davantage, où liberté rimerait avec volonté de puissance. Au contraire, pour l'auteur, « je ne deviens pas moi-même en m'activant à posséder plus d'étendue, donc de corps autour de moi, mais en devenant ma chair, en m'érotisant par la chair d'autrui, donc en *ne* me possédant *pas*, mais en me laissant (dé-)posséder » (PÉ, 191). Il y a liberté dans une active non résistance à autrui, disposition qui selon Marion disqualifie toute « opposition statique entre activité et passivité » (PÉ, 193).

d) Les tribulations de la chair

Si Marion reconnaît un grand pouvoir d'humanisation à l'amour charnel, il est pourtant loin d'être naïf sur les souffrances qui en découlent et sur les périls que représente un tel amour pour la liberté humaine. Marion décrit avec force toutes sortes de désastres érotiques, à commencer par celui de la déception qui accompagne la fin nécessaire du processus d'érotisation (PÉ, 211-216), ou encore l'infidélité (PÉ, 248), la perversité (PÉ, p.251), la jalousie (PÉ, p. 265-270), voire le viol (PÉ, 255). *Eros* est souvent associé à ses pendants obscurs qui peuvent légitimement occasionner une méfiance à son égard.

Pour l'auteur, ces désastres érotiques adviennent lorsque se creuse l'écart entre la chair en son élan automatique et la volonté de la personne. Marion présente un certain dualisme

constitutif de la personne, dualisme qui apparaît particulièrement bien au fil de l'érotisation.

L'auteur écrit:

d'une part, je m'identifie à et par ma chair, qui m'individualise en dernière instance [...]; d'autre part, ma chair, quand elle s'érotise au contact d'une autre chair, s'enclenche automatiquement [...], jusqu'à ce que le processus se suspende de lui-même [...] — elle échappe donc à double titre à ma décision et à ma volonté; or toute personne comprend la volonté libre (ou du moins la volonté d'agir comme si elle jouissait de liberté, [...]); donc la chair érotisée et finie contredit la personne en moi. (PÉ, 242)

La chair peut devenir une puissance qui se meut indépendamment de la personne. C'est l'expérience qui peut notamment être faite dans la sexualité, où la chair, livrée à son élan, atteint d'elle-même son moment de paroxysme sans que la volonté ne puisse rien faire pour prolonger ou arrêter ce mouvement. Ou encore, on peut penser à la situation où la chair d'une personne manifeste des élans vers quelqu'un, alors que toute la volonté de cette personne penche ailleurs, par la force de son serment, dans le cas où elle s'est engagée à aimer pour toujours. Ce mouvement automatique de la chair vient mettre en péril la liberté puisque d'une certaine manière elle contraint l'homme. « La chair qui s'érotise en lui sans lui, voire contre lui, exerce une véritable violence sur l'amant, qui ne peut commencer sans elle et doit cesser quand elle cesse » (PÉ, 221).

Marion parle de cet automatisme de la chair comme d'une finitude (PÉ, 221; 235), comme d'une limite constitutive de l'homme qu'il doit admettre. Cette réalité entre parfois en tension avec une instance du *moi* plus originaire, la volonté, qui se voit bloquée dans ses aspirations par cet automatisme de la chair. Pour le dire simplement, l'homme est d'abord celui qui veut aimer librement et sans limites; ce désir infini est constitutif de lui-même et de l'amour. Pour Marion, une preuve que ce désir existe est la déception qui advient parfois lorsque cesse le

processus d'érotisation. L'amant voudrait aimer sans fin la personne d'autrui, sous toutes ses dimensions, et lui donner toujours sa chair, mais l'érotisation des chairs croisées reste par principe finie (PÉ, 236). « La chair, à l'instant où elle se glorifie et, devenue presque immatérielle, explose en un pur éclat de lumière, redevient soudain un corps — rien qu'un corps, aussi massivement mondain que les autres qui le côtoient, que le monde qui l'enferme » (PÉ, 212-213), écrit Marion.

La prise en compte de ce dualisme dans l'amour charnel permet de voir où se trouve la cause de certains désastres érotiques et permet à Marion d'avancer des pistes de solution en vue d'un amour qui ne nie pas la chair tout en restant libre. Comme nous l'avons mentionné, les désastres érotiques découlent d'un écart important entre la volonté et le corps. En ce sens, l'amour charnel devient problématique selon Marion lorsqu'il s'inscrit hors de l'horizon du serment, là où la volonté exprime son désir d'aimer toujours en s'abandonnant à l'autre. « Les apories qu'on vient de parcourir [quelque-unes sont mentionnées plus haut] résultent toutes d'une seule confusion — considérer l'érotisation de la chair comme un accès à autrui en personne » (PÉ, 257), écrit l'auteur. Autrement dit, l'un s'écarte de l'amour lorsqu'il pense rejoindre autrui, l'aimer, en érotisant sa chair, mais sans s'engager à lui par la volonté, sans lui exprimer un désir de l'aimer toujours, sans s'exposer lui-même. Par exemple, en situation d'infidélité, celui qui est prétendument aimé en privé ne l'est pas « à fond », écrit Marion, parce que celui qui prétend l'aimer ne peut pas s'avancer sans réserve, ne peut rien promettre dans la mesure où son serment a été déjà offert ailleurs (PÉ, 249). Ainsi, « le mensonge consiste à tenter de recevoir sa chair sans se mettre soi-même en jeu comme personne (par serment) » (PÉ, 247).

e) *L'érotisation libre*

La « solution » de Marion aux dérives de l'amour charnel en est donc une assez classique: la subordination de la dimension charnelle de l'homme à ce qu'il y a de plus originaire en lui; sa volonté. Dans une section du livre intitulée « l'érotisation libre » (PÉ, 277), l'auteur émet cette hypothèse selon laquelle « le serment poserait la condition d'accomplissement de la croisée des chairs, [I] parce qu'il la précéderait, s'en libérerait et [II] pourrait aller plus loin qu'elle — en suspendre la suspension » (PÉ, 248).

I. En quel sens le serment précède-t-il la croisée des chairs et comment s'en libère-t-il? Malgré l'automatisme de la chair, la chair n'est pas entièrement indépendante selon Marion; il appartient à l'homme de vouloir ou non être affecté, de consentir à cet élan automatique de la chair. L'amour charnel advient lorsqu'il y a un abandon volontaire: « je m'érotise et je jouis en m'abandonnant à l'érotisation automatique de ma chair par celle d'autrui, en ne faisant surtout rien, en laissant tout se faire en moi sans moi — et lui de même » (PÉ, 220). La chair d'autrui ne suffit pas à déclencher ce consentement. « L'autre chair offre une condition nécessaire, mais non suffisante à mon érotisation » (PÉ, 218), écrit Marion. Ainsi l'auteur reconnaît, dans de rares passages, un espace de liberté du fait que l'érotisation demande à la fois le concours de ma volonté et la chair d'autrui. L'homme n'est pas toujours à la merci de l'autre chair; « l'éducation, le dressage et la volonté [...] offrent des moyens de résister (au moins un temps) à la non-résistance de la chair d'autrui » (PÉ, 218). « La possibilité d'une érotisation volontaire, au moins par abstention d'y céder automatiquement, ne fait donc pas difficulté » (PÉ, 279), écrit l'auteur. C'est au sens où l'homme peut ainsi consentir ou non à la chair d'autrui qu'il faut à notre avis

comprendre l'affirmation de Marion selon laquelle le serment « se libère » (PÉ, 248) de la croisée des chairs et la « précède » (PÉ, 248).

II. En quel sens cette fois le serment va-t-il « plus loin » (PÉ, 248) que la croisée des chairs comme l'affirme Marion? Pour l'auteur, le serment a une dimension d'infini que n'a pas l'érotisation de la chair. Malgré cette fin nécessaire de la « course d'une chair à l'autre » (PÉ, 208), le serment, lui, peut demeurer. C'est même lui qui dicte la répétition de la croisée des chairs. Bien que le désir cesse inévitablement, l'engagement à aimer toujours, ou serment, peut ne pas cesser. Lorsque demeure ce désir de voir apparaître l'autre pour lui-même, la finitude de l'érotisation ne fait qu'inviter à la répétition. Ainsi, la suspension qui accompagne la fin de l'érotisation n'aboutit pas nécessairement à la déception et à la fin du phénomène érotique qui peut perdurer dans le temps lorsque le serment lui assure ce futur. « Le phénomène érotique d'autrui [...] a en propre de cesser sans fin » (PÉ, 211), écrit Marion.

À ces pistes de solution pour un amour charnel vraiment libre, Marion en ajoute une autre qu'il esquisse trop rapidement, à notre avis, dans la section intitulée « l'érotisation libre »: la possibilité d'une érotisation non sexuelle, voire sans contact. Cette érotisation éviterait les misères de l'érotisation automatique et l'être humain y demeurerait entièrement libre. En quel sens l'érotisation peut-elle être non sexuelle? C'est que Marion entend « érotisation » au sens large d'une prise de chair par la chair d'autrui. En ce sens, il est donc possible de penser à une érotisation qui ne serait pas sexuelle. Par exemple, les caresses d'une mère aimante révèlent à l'enfant sa sensibilité, le font se ressentir comme un être incarné.

Même sans contact, une érotisation est pensable aussi par le moyen du langage. Simplement par les mots, l'un peut faire sentir à l'autre sa chair en suscitant en lui une non-

résistance, lui révélant ainsi sa capacité d'accueil, sa capacité d'être touché et de se ressentir touché. Une parole peut ainsi donner sa chair à *autrui*. L'amour ainsi fait par la parole reste toujours libre selon Marion, car l'homme a le pouvoir absolu d'en décider le commencement et la fin, contrairement à la chair automatique. « Pour résister à l'érotisation automatique, je dois me faire violence et parfois je dois même faire violence au consentement d'autrui à ma non-résistance [...] Au contraire, je peux, de moi-même et seul, commencer à parler, continuer et m'arrêter — je le peux parce que cela reste ma responsabilité » (PÉ, 281-282), écrit l'auteur.

Ces développements sur l'érotisation libre par la parole restent à notre avis franchement insatisfaisants quoiqu'ils comportent des pistes de réflexion intéressantes. Marion annonce, à la fin de la section du livre intitulée « L'érotisation libre », le champ d'investigation qu'il lui reste à parcourir : « il reste à mesurer jusqu'où peut s'étendre et s'appliquer l'érotisation libre » (PÉ, 283). Malheureusement, Marion entame le dernier chapitre qui suit cette section en passant à un autre sujet, celui de la fidélité. Le statut de cette érotisation par la parole et son contenu restent donc très ambigus. Plusieurs commentateurs se sont notamment demandé de quel type de langage il était question ici et comment ce langage devait être distingué d'un langage non sexuel. D'après ce qu'en dit Marion, nous savons uniquement qu'il s'agit d'un langage non référentiel, non prédicatif, qui ne dit rien au sujet de quelque chose, mais qui n'a qu'une fonction performative: toucher et affecter autrui. Il faut accorder à Beáta Tóth une très juste critique⁷¹: il demeure très difficile de comprendre exactement comment pour Marion le langage est en mesure de toucher autrui. L'auteur se limite à des affirmations presque métaphoriques sans expliquer comment s'accomplit le processus au niveau de l'âme humaine. Tóth suggère qu'il est difficile à

⁷¹ Beáta Tóth, *loc.cit.*, pp.27-32.

l'auteur d'expliquer comment la parole vient toucher autrui puisque la psychologie de Marion tient compte de deux dimensions de la personne humaine: sa chair et sa volonté, mais néglige l'instance du cœur, celle des émotions, par laquelle le langage est à même, selon elle, de toucher autrui. Nous devons convenir avec Tóth que les descriptions de Marion gagneraient parfois en clarté par l'élaboration d'une psychologie plus rigoureuse.

Au terme de cette section sur l'amour charnel et la liberté, il nous faut aussi souligner une dernière ambiguïté présente dans le livre. Il a été vu, dans la description de la croisée des chairs, comment pour Marion l'amour charnel a un grand pouvoir d'humanisation. Mais cette dernière section sur l'érotisation libre, où Marion semble chercher une avenue plus sûre, sans contact, révèle des méfiances à l'égard de l'amour charnel, plus précisément celui qui implique la sexualité. Le lecteur peut se demander si l'érotisation qui s'accomplit seulement par la parole est aux yeux de Marion une voie qui vient compléter un amour où il y a sexualité, ou bien s'il s'agit plutôt d'une voie unique et préférable pour un amour qui admet la chair, mais qui reste vraiment libre?

Bien que son livre comporte de très belles pages sur la croisée des chairs dans la sexualité, Marion exprime parfois une méfiance quant à celle-ci, en raison de l'automatisme qu'elle implique. Il écrit par exemple: « En stoppant net, l'érotisation s'avère facultative et superficielle — sa puissance et sa violence soudain dissipées ne font que renforcer la déception » (PÉ, 237). Ou encore : « La possibilité d'une érotisation volontaire, au moins par abstention d'y céder automatiquement, ne fait donc pas difficulté. Mais son effectivité, elle, s'avère problématique » (PÉ, 279). Marion souligne ainsi la grande difficulté qu'il peut y avoir à vivre une sexualité vraiment libre. L'auteur semble ainsi parfois tomber dans un mépris de la chair,

trahissant sans doute une influence pascalienne, alors que son œuvre intitulée le *Phénomène érotique* vise précisément à redorer le blason de la dimension érotique de l'amour, trop longtemps désincarné à ses yeux par la tradition philosophique. Sans doute l'intégration de la sexualité en vue d'un amour vraiment libre reste une question difficile et encore plus difficilement praticable. Il n'en demeure pas moins que Marion, par sa description de la croisée des chairs, laisse entrevoir en quoi la sexualité comporte un grand pouvoir d'humanisation lorsqu'elle est bien vécue. En cela, Marion s'inscrit dans la foulée de la théologie du corps de Jean-Paul II⁷².

3.3 La liberté en amour ou la *capacitas*

Une fois achevée la description de l'amour humain comme croisée des visées, mais aussi comme croisée des chairs, il convient de répondre définitivement à notre interrogation initiale: celle de la place de la liberté en amour. Si la question se posait pour nous, mais aussi pour l'auteur, c'est que l'amour est souvent opposé à la liberté. Particulièrement dans le siècle où nous vivons, la liberté est souvent comprise comme la capacité d'un sujet au sens d'un pouvoir d'action interne. Liberté rime avec indépendance et autonomie. L'amour qui vient d'ailleurs, qui par définition implique toujours une part d'imprévu, l'amour liant et engageant, est alors perçu comme étant en rupture nette avec la liberté définie comme le pouvoir d'un sujet. Lorsque la liberté s'avère, comme elle l'est aujourd'hui, un des seuls biens forts encore identifiable, il est aisé de comprendre qu'en présence de cette alternative entre amour et liberté, s'observeront de plus en plus de difficultés relationnelles : solitude, séparations, divorces, abandon des aînés, etc.

⁷² Dans son article « Love between Embodiment and Spirituality: Jean-Luc Marion and John Paul II on Erotic Love », Beáta Tóth, présente des rapprochements intéressants entre les deux penseurs.

Qu'arriverait-il si la liberté était autrement définie? Cette opposition entre amour et liberté aurait-elle autant lieu, de même que les implications pratiques de ce choix?

Nous soutenons que Jean-Luc Marion travaille à une redéfinition du concept de liberté et à un dépassement de son acception moderne. Il le fait notamment en vue de montrer que l'amour ne s'oppose pas à la liberté, mais va de pair avec elle. L'auteur, dans son ouvrage sur Augustin, ira même jusqu'à soutenir qu'une volonté pleinement accomplie est amour.

a) *Variation sémantique de la notion de capacitas au XVIIe siècle*

Afin d'accomplir cette redéfinition, Marion montre d'abord que la définition de la liberté comme la capacité ou pouvoir d'un sujet a une origine bien particulière dans l'histoire de la pensée. Dans un article de 1975 intitulé « De la divinisation à la domination : Étude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes », dont il reprend les thèses plus tard dans un texte des *Questions cartésiennes I*⁷³, l'auteur fait une analyse sémantique rigoureuse du changement de sens qu'a connu la notion de capacité au XVIIe siècle, changement de sens qui s'observe particulièrement dans l'œuvre de Descartes. Le terme latin *capax* dont est issu le terme « capacité » était autrefois synonyme de contenance, de disponibilité d'un accueil, mais la capacité en est venue au XVIIe siècle à signifier *posse*, ou pouvoir en français, plutôt que réceptivité.

Au premier sens, une écuelle pouvait par exemple être dite capable de vin⁷⁴, ou encore une ville pouvait être dite capable d'hommes⁷⁵, etc. Cette capacité à recevoir se comprenait

⁷³ Jean-Luc Marion, « De quoi l'ego est-il capable? Divinisation et domination: *capable/capax* », *op.cit.*, pp.111-151.

⁷⁴ Une « écuelle bien capable et profonde » (Rabelais, *Gargantua*, I, 20, *Œuvres complètes*, éd. G. Demerson, Paris, 1973, p.94), Tel que cité par Jean-Luc Marion dans « De quoi l'ego est-il capable? Divinisation et domination: *capable/capax* », p.114.

⁷⁵ « Urbem [...] generis capacem humani » (Lucain, *Pharsale*, I, 511-513), *Ibid.*, p.116.

comme une propriété de la chose qui venait la définir. Dans l'anthropologie chrétienne médiévale, par exemple celle d'Augustin, de Thomas d'Aquin ou encore celle de st Bernard de Clairvaux, des penseurs que Marion étudie en profondeur, l'homme est dit *capax Dei*. La nature de l'homme se définit par sa grande capacité à recevoir, par sa capacité à s'étendre au point d'accueillir Dieu. La *capax* est le désir qui vient accomplir cet « étirement de l'espace intérieur⁷⁶. » Il faut noter que la *capax* de l'homme est à distinguer de celle de l'écuelle ou de la ville, car contrairement à celles-ci, l'homme est pourvu d'une volonté et est donc en mesure de consentir, de désirer ce qu'il reçoit. Pour l'homme, la disponibilité n'est donc pas seulement une réception passive, mais elle est en même temps active. La *capax Dei* chez les penseurs médiévaux est à comprendre comme la réception de Dieu en l'homme en même temps qu'elle est désir et poursuite de Dieu.

Dans son article, Marion soutient qu'un tournant sémantique de la notion de *capax* s'observe chez Descartes. Désormais, au lieu de s'accompagner d'un substantif au génitif, marquant par là le lien qui unit deux êtres, le terme *capax* est joint plutôt à un verbe à l'infinitif ou encore *capax* est complètement remplacé par le verbe *posse*. Ainsi, la capacité prend le sens qu'elle a aujourd'hui, elle en vient à signifier un pouvoir d'action et non plus la contenance propre à un être en relation à un autre; par exemple l'homme *capax Dei* c'est-à-dire naturellement en relation à Dieu. Même si Descartes soutient, comme les penseurs de la *capax Dei*, que l'homme est à l'image de Dieu par sa volonté, un tournant sémantique majeur s'est accompli. Dans la méditation quatre des *Méditations métaphysiques*, quand l'homme est dit à l'image de Dieu par sa volonté, volonté est à entendre en ce nouveau sens de capacité. Chez

⁷⁶ Jean-Luc Marion, « De quoi l'ego est-il capable? Divinisation et domination: *capable/capax* », *op.cit.*, p.138.

Descartes, l'homme n'est plus à l'image de Dieu au sens où il contient en lui Dieu et le désire, mais au sens il a un pouvoir comme Dieu, un pouvoir d'action qui lui appartient en propre et dont le ressort est sa volonté.

b) *Le phénomène érotique et la capacitas*

Après avoir fait cette étude historique importante publiée dans le premier volume de ses *Questions cartésiennes*, il nous semble que Marion travaille, particulièrement dans le *Phénomène érotique*, à une réappropriation contemporaine du sens premier de la *capacitas* comme la disposition active à recevoir.

Nous suivons ici l'interprétation de Stephen E. Lewis qui a très justement établi le lien du texte de Marion sur Descartes, que nous venons d'étudier, avec le *Phénomène érotique*. Dans son étude intitulée « The Lover's Capacity in Jean-Luc Marion's *The Erotic Phenomenon* », Lewis établit un rapprochement entre l'avance de l'amant, figure de la troisième méditation érotique, et la volonté humaine comme *capax Dei*. Lewis ne fait qu'esquisser le rapprochement et admet que le sens de la ressemblance demeure incertain⁷⁷, sans doute parce qu'il n'est pas directement question de l'amour de Dieu dans le *Phénomène érotique*, puisque Marion s'intéresse d'abord dans ce livre à l'amour entre êtres humains. De plus, Lewis dit s'être penché sur la figure de l'avance contenue particulièrement dans la troisième méditation érotique, mais il suggère que le rapprochement avec la *capax Dei* serait aussi à faire avec des éléments des méditations érotiques subséquentes, notamment avec la croisée des chairs que nous avons étudiée⁷⁸. Ces deux remarques de Lewis nous invitent à pousser plus loin un éventuel rapprochement entre la

⁷⁷ Stephen E. Lewis, *loc.cit.*, p.243.

⁷⁸ *Ibid.*, p.239.

disposition humaine propice à l'amour que recherche Marion dans l'ouvrage et la disposition de la *capacitas*.

Sans qu'il soit encore question de Dieu, qu'est-ce que la *capacitas* humaine? Au sens le plus large, elle est l'accueil volontaire et conscient de ce qui se donne. La *capacitas* est « réception d'un don⁷⁹. » Selon Marion, accueillir pour l'homme signifie faire activement une place en lui. La *capacitas* est synonyme d'abandon de soi au profit de ce qui est accueilli. Être capable signifie vouloir l'autre. La *capacitas* tend ainsi à la participation de l'autre en nous. S'il est aisé de comprendre que la *capacitas* est pour Marion une disposition nécessaire à l'exercice de la pensée, par l'accueil des phénomènes qui se donnent à l'homme, on peut se demander en quel sens l'amour implique la *capacitas*?

Pour le comprendre, il ne suffit pas de traiter de la *capacitas* en général comme nous le faisons ici, car la *capacitas* n'a de sens réel qu'en fonction de ce qui est accueilli. En effet, nous disions précédemment qu'à la *capax*, en son sens premier, se joint un substantif au génitif. Si la *capacitas* est disposition essentielle en amour comme nous le supposons, il reste encore à comprendre de quoi elle est capable.

Lewis établit le rapprochement entre le *Phénomène érotique* et une *capacitas* bien précise: la *capax Dei*. Il faut donc ici saisir la définition de la *capax Dei* selon Marion, en vue de comprendre le rapport qu'elle entretient au *Phénomène érotique*. Nous disions que la *capacitas* se définit comme l'accueil de ce qui est donné. Or, le premier accueil dont il est question en parlant de *capax Dei* est celui du don de la *capax* elle-même, du don divin de la nature humaine. Au plus profond de l'homme, Dieu a mis une instance désirante infinie qui le porte au dehors de

⁷⁹ Jean-Luc Marion, « De quoi l'ego est-il capable? Divinisation et domination: *capable/capax* », *op.cit.*, p.139.

lui-même. L'homme a reçu une capacité ayant soif d'être remplie et qui induit un mouvement transcendant d'extension vers Dieu, un mouvement infini qui va du contentement au renouvellement du désir. Par sa *capacitas*, l'homme accueille ainsi Dieu en lui. Dieu se fait plus intérieur à lui que lui-même; le *interior intimo meo* d'Augustin qui revient comme un *leitmotiv* dans toute l'œuvre de Marion.

À défaut de croire en l'origine de cette *capacitas* en l'homme, il est possible d'accorder à Marion que l'homme, par sa constitution, est un être étendu ou hors de lui-même, que ce soit par sa chair, par son intelligence ou encore par son désir qui le porte au-delà de lui-même. C'est ce que Marion, dans toutes ses œuvres exprime comme le « décentrement du moi » (PM, 343) essentiel à l'être humain.

En quel sens l'amour humain se rapproche-t-il de la *capax Dei* ainsi définie? Rappelons que le *Phénomène érotique* s'ouvre par le décentrement de l'*ego* auquel Marion attribue le désir d'être aimé (m'aime-t-on — d'ailleurs?). Puis, comme il a été vu dans la figure d'une avance dans le retrait, l'amour implique un abandon de soi au profit d'autrui, une volonté toujours relancée d'accueillir l'autre. Comme le résume Lewis, l'amour implique une « volonté humaine infinie qui est à la fois passive et active, qui cherche à participer en l'autre à travers la réception du don de la participation de l'autre⁸⁰ ». L'avance de l'amant qui dit « viens, je te cherche » est à entendre comme *capax* d'autrui. La *capacitas* semble donc être la disposition humaine propice à l'amour comme croisée des visées (3.1).

Notre étude nous a permis de voir que l'amour comme croisée des chairs nécessite la même disposition humaine, puisque la croisée des chairs implique un même abandon, exprimé

⁸⁰ Stephen E. Lewis, *loc.cit.*, p.235, (Notre traduction).

cette fois avec tout le corps. Marion écrit: « chaque chair peut *et* ne pas résister à l'autre, *et* s'y avancer pour s'en accroître d'autant » (PÉ, 206). En amour, la chair peut faire place, recevoir la chair de l'autre afin de la lui révéler. S'il y a univocité de l'amour, de sa dimension charitable avec sa dimension charnelle, c'est parce que l'amour en ces deux facettes est toujours un abandon de soi et un vouloir de l'autre, qui peut passer tant par la volonté que par le corps. L'amour implique en toutes ses dimensions ce vouloir de l'autre assimilable à la *capacitas*.

c) *Capax d'alteri et capax Dei*

Quel lien y-a-t-il, cela dit, entre cette *capax* de l'autre nécessaire à l'amour entre êtres humains et la *capax Dei*? Marion parle avant tout de l'amour entre êtres humains dans son ouvrage, sauf à quelques endroits du livre dont sa remarque conclusive: « Dieu nous surpasse au titre de meilleur amant » (PÉ, 342). Si Dieu est le meilleur amant selon Marion, il faut penser que Dieu donne selon lui la mesure et le guide pour tout amour, pour toute *capax* d'alteri.

Il est difficile à l'homme de reconnaître qu'il lui est possible et bon d'accueillir. S'abandonner à tous sans discernement serait folie et il ne semble pas que Marion nous y invite dans sa redécouverte de la *capacitas*. Marion n'exclut pas le choix d'une personne à aimer en particulier. Mais quels sont les critères de ce choix? Pour l'auteur, il reste un seul critère à ce choix: le don lui-même, car les autres critères ont été écartés (voir chapitre 2). Si l'amour implique la *capacitas* comme accueil d'un don, il faut d'abord que soit reconnu ce don, « car tout bien ne s'offre pas pour autant comme un don à recevoir⁸¹ », écrit Marion. Si Dieu est défini comme celui qui se donne « sans cesse ni mesure⁸² » (RaD, 4), il s'identifie au don et forme ainsi la mesure et le guide pour toute accueil d'alteri.

⁸¹ Jean-Luc Marion, « La raison du don », *loc.cit.*, p.27.

⁸² *Ibid.*, p.4.

En fonction de ce critère du don, de qui l'homme est-il capable? Qui l'homme peut-il activement vouloir accueillir (*capacitas*)? Il semble d'abord assez clair qu'il soit raisonnable pour l'homme de s'abandonner à Dieu, de le recevoir, puisque par définition Dieu est celui qui se donne « sans cesse ni mesure ». Puis, dans la recherche du partenaire amoureux, il fera sens de vouloir activement accueillir (*capacitas*) celui qui d'entre tous s'avance et se donne le plus, celui qui s'engage davantage, dirait-on aujourd'hui. La *capax* d'autrui dans le phénomène érotique est avant tout une recherche de celui qui aime « sans cesse ni mesure », de celui qui est disposé à prêter serment de son amour, sans vouloir s'éclipser aussitôt.

Nous avons donc esquissé brièvement un lien qui peut être fait entre la *capax Dei* proprement dite et ce que nous avons appelé la *capax* d'autrui, disposition essentielle à l'amour. Esquisser ce lien nous a permis de voir que l'accueil de l'autre que plaide Marion dans le *Phénomène érotique* a une détermination bien précise. Cette précision devait être faite à notre avis, car le thème de l'accueil de l'autre, très en vogue dans la philosophie contemporaine, peut renvoyer aux significations les plus diverses, allant même jusqu'à englober des revendications politiques. Or, chez Marion, cette notion de volonté active de recevoir autrui ou *capacitas*, que l'auteur revalorise, s'inscrit dans un cadre bien précis, en continuité avec la tradition chrétienne, Augustin, saint Bernard et de Blaise Pascal en particulier.

Rappelons que le *Phénomène érotique* avait pour visée de décrire la disposition humaine propice à l'amour. Cette disposition apparaît désormais être la *capacitas* ou volonté active de recevoir l'autre qui se donne. Elle est un désir d'autrui, une avance vers lui à dessein de lui faire une place. Cette disposition est visible tant dans la croisée des visées que dans la croisée des

chairs. La *capacitas* est ce lieu en l'homme où se croisent la signification qui vient d'ailleurs, ce qui se donne, et l'intuition immanente, la volonté ou le désir de cet autre qui se présente. Ainsi l'on comprend définitivement que l'amour implique cette réceptivité qui mélange en elle la passivité par l'accueil, et l'activité par le consentement. Cette disposition d'un accueil volontaire est une disposition proprement humaine, puisque seul l'être humain, doté de volonté, peut pleinement consentir à ce qu'il reçoit. La *capacitas* caractérise aussi l'être humain comme un être fondamentalement extensible, capable d'un grand « étirement de l'espace intérieur⁸³ », jusqu'au point de recevoir Dieu en lui. Pour Marion, qui fait suite à Augustin et Pascal en ce point, l'homme est dit libre lorsque s'accomplit ce « étirement de l'espace intérieur », lorsque s'accomplit ce plus haut potentiel de sa nature. L'homme pour Marion n'est pas avant tout considéré libre lorsqu'il accroît les pouvoirs qui lui appartiennent indépendamment, mais plutôt lorsqu'il agit conformément à sa nature et qu'il met en œuvre cette *capacitas* qui le constitue, c'est-à-dire lorsqu'il se reconnaît fondamentalement en relation. « [L]a nature humaine se trouve, par capacité, ordonnée à une fin font elle ne peut que recevoir, sans jamais le produire — l'achèvement⁸⁴. »

Cette disposition de la *capacitas* est à l'œuvre dans tout amour. L'observation et la description d'une telle disposition reste du domaine de la phénoménologie. Aux philosophes qui ne verraient pas l'existence d'une telle disposition, il est raisonnable de penser que Marion les

⁸³ Jean-Luc Marion, « De quoi l'*ego* est-il capable? Divinisation et domination: *capable/capax* », *op.cit.*, p.138.

⁸⁴ Jean-Luc Marion, « De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de *capable/capax* chez Descartes », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 73, n°18, 1975, p.286.

inviterait à mieux regarder⁸⁵ ou encore à proposer autre chose. Le *Phénomène érotique* est ainsi une œuvre de philosophie. Néanmoins, il est clair que le livre ouvre à de nombreuses questions théologiques; notamment celle de l'origine d'une telle *capacitas* ou encore la difficile question de la nécessité de Dieu pour la pleine réalisation de l'amour humain.

⁸⁵ En entrevue, Marion souligne ainsi que "ne pas voir quelque chose "n'est pas très valable en philosophie: « "Vous dites que vous voyez des choses, et bien moi je ne vois rien". Je comprends cet argument, mais je le trouve extrêmement dangereux pour celui qui l'énonce. Je comprends très bien que quelqu'un me dise : "Je ne vois pas la même chose que vous", mais dire "Je ne vois pas ce que vous voyez, donc il 'y a rien à voir", me semble un argument très faible. » « Rencontre avec Jean-Luc Marion », Propos recueillis par Hugues Simard, *Grandes Ecoles et Universités Magazine*, n°57, Janvier 2013, <http://www.mondedesgrandesecoles.fr/rencontre-avec-jean-luc-marion>.

CONCLUSION

Notre lecture du *Phénomène érotique* de Jean-Luc Marion nous a permis de voir comment la démarche phénoménologique en philosophie parvient à définir l'amour. Rappelons que pour l'auteur, parvenir à un concept d'amour implique (I) d'en présenter un sens unique, qui réconcilie les différentes acceptions de l'amour, (II) d'en dévoiler la rationalité propre, c'est-à-dire de suivre le fil de son apparition comme phénomène et finalement (III) d'éclairer le phénomène érotique à partir de son horizon propre.

Marion a présenté cette rationalité de l'amour ou jeu de l'amour en décrivant celui-ci comme une communion dans la distance. Il y a amour effectif du moment que deux personnes s'avancent de la même façon l'une vers l'autre en un double abandon volontaire de soi au profit d'autrui et en une commune reconnaissance de l'intimité voilée d'autrui. L'amour naît d'une volonté durable de laisser l'autre se donner en lui faisant une place en soi. Cette double avance ou croisée qu'est l'amour est réalisable par toutes les dimensions de la personne, par sa volonté, mais aussi par sa chair. Comme croisée, l'amour a donc une univocité qui réconcilie l'amour charitable comme croisée des visées et l'amour charnel comme croisée des chairs. Puisqu'il implique un abandon de soi au profit d'autrui, l'amour s'extirpe de l'horizon de l'échange qui lui est étranger selon Marion et entre plutôt dans celui du don. L'amour s'entend comme une interdonation: une donation de soi qui laisse place à la donation d'autrui.

En ce sens nouveau, l'amour n'est donc pas défini comme une passion, c'est-à-dire comme un affect qui s'impose à la volonté humaine en provenance d'une source extérieure à celle-ci. L'amour n'est pas seulement une force qui s'impose à la volonté en la bouleversant sans que l'individu humain n'y puisse rien, comme l'opinion populaire a souvent tendance à

considérer l'amour. Selon Marion, qui s'appuie sur une conception de la volonté aux relents stoïciens⁸⁶, l'individu humain doit d'abord consentir à ce qui se donne à lui pour en être affecté. Ainsi, il n'y a pas d'amour sans une volonté de se laisser affecter par autrui, sans un désir de l'autre qui naît au plus intime de l'individu humain.

Du fait que l'amour nécessite l'accord de la volonté humaine, nous avons conclu que l'amour selon Marion va de pair avec la liberté humaine et n'est pas seulement une passion contraire à celle-ci. Cette place qu'accorde l'auteur à la volonté humaine en amour a néanmoins suscité de nombreuses interrogations et critiques, notamment, à notre avis, en raison de la conception très nuancée de la volonté humaine sur laquelle s'appuie l'auteur dans le *Phénomène érotique*.

D'une part, la volonté est dite essentiellement faible par Marion. C'est en ce sens que penchent les premiers chapitres du *Phénomène érotique*, mais aussi toute la théorie de la connaissance qu'a développée Marion. L'homme par sa volonté est incapable de produire les phénomènes qui l'entourent. Bien au contraire, sa capacité de maîtriser le monde qui est le sien par la connaissance se voit bien souvent dépassée par des phénomènes qui se donnent en excédant ce que l'individu humain est capable d'en prévoir par son entendement. L'amour fait partie de ces phénomènes que Marion dit « saturés ». Il a été vu comment l'amour pour Marion est un phénomène saturé au sens où sa signification vient d'ailleurs que du *je* qui ne peut jamais

⁸⁶ Beáta Tóth établit ainsi cet intéressant rapprochement: « Dans un effort pour résoudre la tension entre l'amour comme une passion externe qui s'imposerait à l'homme et l'amour comme une acte de la volonté libre, Marion semble avoir recours à l'ancienne notion stoïcienne (ou une de ses appropriations subséquentes) d'un "premier mouvement" ou "pré-émotion", insistant sur le fait que l'expérience d'une émotion involontaire ne correspond pas au fait de devenir amoureux. L'amant est celui qui consent à une pareille émotion involontaire qu'il ratifie. Cela prend racine dans l'idée stoïcienne selon laquelle les affects involontaires de l'âme ne sont pas encore des émotions. Celles-ci sont une conséquence de l'assentiment conscient de l'esprit. Cette idée autorise Marion à établir phénoménologiquement l'amour comme une auto-affection: l'amant est celui qui est conscient d'aimer; son amour est capable de se refléter sur lui-même. » Beáta Tóth, *loc.cit.*, p.21.

véritablement prévoir quand il connaîtra l'amour. L'amour implique la rencontre d'un autrui qui se donne librement, en échappant toujours à l'emprise du sujet. Pour aimer, selon Marion, il faut d'abord reconnaître ce retrait fondamental d'autrui sur soi. L'amour implique toujours l'admission d'une certaine impuissance du sujet incapable de produire les phénomènes qui l'entourent, particulièrement celui d'autrui.

La volonté est aussi reconnue faible par Marion en ce qu'elle est impuissante à se vouloir elle-même. Contrairement à l'idéal autarcique développé par la philosophie moderne, notamment dans le *cogito* cartésien où le *je* est reconnu par lui-même capable de se certifier par sa seule activité de pensée, Marion affirme la prétention et l'irréalisme qu'il y a dans une pareille autarcie. L'individu humain par sa volonté ne peut être ni à l'origine de son propre pouvoir de vouloir ni non plus assurer ce pouvoir dans l'avenir, car il fait bien souvent l'expérience de la faiblesse de sa volonté. C'est notamment ce qu'il expérimente par l'épreuve de la vanité que décrit Marion dans le *Phénomène érotique*. À l'égard de ces deux horizons temporels, la certitude au présent à laquelle aboutit l'*ego* par son activité de pensée est bien loin de suffire pour assurer l'individu humain qui n'est pas seulement au présent, mais qui a aussi une origine et un avenir.

Que peut donc la volonté selon Marion? Elle peut d'abord se reconnaître telle qu'elle est: faible et dépendante tant par son origine qu'en regard de son avenir. L'individu humain doit notamment reconnaître que pour vouloir continuer à être dans l'avenir, il ne peut simplement s'en remettre à lui-même, mais reconnaître le besoin de l'amour d'autrui qu'il éprouve pour donner un sens à son existence (M'aime-t-on — d'ailleurs?). Car contrairement aux animaux, le seul instinct de conservation ou amour de soi ne suffit pas à l'homme qui, malgré cet instinct,

peut très bien se donner lui-même la mort. Fidèle à Augustin et à Pascal, Marion soutient que l'être humain a en lui un désir d'être heureux et d'amour infini qui rend toute prétention autarcique vaine et irréaliste. Car par ce désir ancré au plus profond de lui-même, l'*ego* humain se voit déjà décentré et jeté au dehors de lui-même. Lorsqu'il se regarde vraiment, le moi humain se voit « creusé en un ailleurs plus intérieur à [lui-même] que [lui]-même » (PÉ, 116). L'homme porte en lui la marque de l'infini précisément par la capacité de vouloir qui lui a été donnée. C'est seulement lorsque l'être humain comprend cette capacité de vouloir en son sens plein, non seulement comme un pouvoir le menant à l'indépendance, mais plutôt comme un désir qui fondamentalement le place en relation à autrui, que le phénomène érotique peut commencer à apparaître.

Pour Marion, la volonté humaine ne peut pas tout, mais peut encore beaucoup. Car il appartient à l'homme de choisir la forme effective que prendra sa *capacitas* ou désir d'autrui. L'individu humain demeure pleinement libre d'aimer ou non autrui qui se donne à lui de manière imprévisible. Il peut consentir ou non à l'accueillir lorsqu'il se présente en s'avançant vers lui à son tour. Au final, cette volonté accomplie, celle qui passe dans l'amour, est néanmoins une bien étrange et paradoxale volonté. Décider d'aimer signifie au fond décider de ne plus décider, car l'amour implique une volonté de perdre la maîtrise de soi en laissant l'autre avoir une emprise sur soi. Comme le résume Lewis, l'amour implique une « volonté humaine infinie qui est à la fois passive et active, qui cherche à participer en l'autre à travers la réception du don de la participation de l'autre⁸⁷. »

⁸⁷ Stephen E.Lewis, *loc.cit.*, p.235.

Plusieurs pourraient y voir une aliénation plutôt qu'une libération. Mais ce serait encore voir la liberté comme une indépendance du sujet, alors que pour Jean-Luc Marion, l'être humain est libre lorsque se voit mise en œuvre sa capacité d'accueil naturelle, lorsque son âme s'étend à autrui qui se donne à lui. L'homme est grand et libre par la capacité de son âme extensive, par sa « possibilité d'être *autrement* » (PÉ, p.40). « La grandeur unique, et objectivement démontrable, de la nature humaine tient en l'écart de sa *potentia* (finie) et de sa *capacitas* (infinie), qui la contraint à ne pas posséder sa béatitude de soi, pour la recevoir de l'Autre⁸⁸ », écrit Marion.

Montaigne, à la toute fin de son essai *De la vanité*, écrivait: « C'est tousjours vanité pour toy, dedans et dehors : mais elle est moins vanité, quand elle est moins estendue⁸⁹. » Il traduit par ces mots l'espérance moderne d'atteindre au bonheur et à la connaissance de soi d'abord par un recentrement sur soi. Ce à quoi Jean-Luc Marion répondrait sans doute que la vanité est plutôt à craindre d'une pareille attitude et l'assurance sur soi à gagner dans la reconnaissance de l'appel de l'ailleurs qui travaille tout être humain de l'intérieur.

⁸⁸ Jean-Luc Marion, « De la divinisation à la domination : Étude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes », *loc.cit.*, p.286.

⁸⁹ Michel de Montaigne, *Essais, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1962, p.980.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires (Marion)

Cœuvres de Jean-Luc Marion:

Sur l'ontologie grise de Descartes, Paris, Vrin, 2002 (1975).

L'Idole et la distance: Cinq études, Paris, Grasset, Le livre de poche, 1977.

Sur la théologie blanche de Descartes, Paris, PUF, Quadrige, 2009 (1981).

Dieu sans l'être, Paris, PUF, Quadrige, 2013 (1982).

Sur le prisme métaphysique de Descartes, Paris, PUF, Épiméthée, 1986.

Prolégomènes à la charité, Paris, Éditions de la Différence, 2007 (1986).

Réduction et donation, Paris, PUF, Épiméthée, 2004 (1989).

Questions cartésiennes I: Méthode et métaphysique, Paris, PUF, 1991.

La Croisée du visible, Paris, PUF, Quadrige, 2013 (1991).

Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu, Paris, PUF, 1996.

Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris, PUF, Quadrige, 2013 (1997).

De surcroît: Études sur les phénomènes saturés, Paris, PUF, Quadrige, 2001.

Le Phénomène érotique: Six méditations, Paris, Grasset, 2003.

Le Visible et le Révélé, Paris, CERF, 2005.

Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin, Paris, PUF, Épiméthée, 2008.

Le Croire pour le voir, Paris, Le Seuil, Point-Seuil, 2013 (2010).

Certitudes négatives, Paris, Grasset, 2010.

Figures de phénoménologie, Paris, Vrin, 2012.

Sur la pensée passive de Descartes, Paris, Puf, Épiméthée, 2013.

Cours:

Cours sur la volonté, Christophe Perrin (éd.), Cours de préparation à l'agrégation donné lors de l'année universitaire 2002/2003 à l'Université Paris-Sorbonne, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2014.

Entretiens:

« Entretien avec Jean-Luc Marion », Vincent Citot et Pierre Godo, *Le Philosophoire*, n° 11, Janvier 2000, pp. 5-22.

« Le phénomène érotique », Entretien avec Laurence Devillairs, *Études*, Tome 399, Novembre 2003, pp.483-494.

« De Descartes à Augustin : un parcours philosophique », Entretien avec Jean-Luc Marion, Propos recueillis par Michaël Fœssel et Olivier Mongin, *Esprit*, Juillet 2009, pp. 86-103.

La Rigueur des choses: Entretiens avec Dan Arbib, Paris, Flammarion, 2012.

« Rencontre avec Jean-Luc Marion », Propos recueillis par Hugues Simard, *Grandes Ecoles et Universités Magazine*, n°57, Janvier 2013, <http://www.mondedesgrandesecoles.fr/rencontre-avec-jean-luc-marion>.

« Foi et raison », Jean-Luc Marion et Laurence Devillairs, *Études*, Février 2014, pp. 67-76.

Articles et autres textes

« De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 73, n°18, 1975, pp. 263-293.

« La modernité sans avenir », *Le Débat*, n° 4, Avril 1980, pp. 54-60.

« La fin de la fin de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, n° 1, 1986, pp. 23-33.

« L'image de la liberté », in Rémi Brague (éd.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, PUF, 1993.

« La science toujours recherchée et toujours manquante » in Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin, PUL, 1999, pp.14-36.

« Préface », in Emmanuel Housset, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Cerf, 2003, pp.I-VI.

« La raison du don », *Philosophie*, n° 78, Mars 2003, pp. 3-32.

« Remarques sur l'origine philosophique de la donation (GEGEBENHEIT) », *Les Études philosophiques*, n°100, Janvier 2012, pp. 101-116.

« On the Foundation of the Distinction Between Theology and Philosophy », in Jeffrey McCurry et Angelle Pryor (éds.), *Phenomenology and the Theological Turn*, The Twenty-Seventh Annual Symposium of The Simon Silverman Phenomenology Center, Pittsburgh, Simon Silverman Phenomenology Center, 2012, pp.48-71.

« Réponses », in Philippe Capelle-Dumont (éd.), *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Paris, Hermann, 2015, pp.125-136.

Sources secondaires (Marion)

Sur le Phénomène érotique

CAPUTO John D., « "Review" of Jean-Luc Marion's The Erotic Phenomenon », *Ethics*, The University of Chicago Press, vol. 118, n°1, Octobre 2007, pp. 164-168.

CASSIDY Eoin, « *Le phénomène érotique: Augustinian Resonances in Marion's Phenomenology of Love* », in Ian Leaks et Eoin Cassidy (éds.), *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, New-York, Fordham University Press, 2005, pp.201-219.

CITOT Vincent, « Le phénomène érotique, de Jean-Luc Marion. (Grasset, 2003), et la question de l'essence de la philosophie, *Le Philosophoire*, Février 2003, pp.197-205.

GSCHWANDTNER Christina M., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

GSCHWANDTNER Christina M., « Ethics, Eros, or Caritas? Lévinas and Marion on Individuation of the Other », *Philosophie Today*, vol. 49, n°1, 2005, pp.70-87.

GSCHWANDTNER Christina M., « Love as a Declaration of War? On the Absolute Nature of Love in Jean-Luc Marion's Phenomenology of Eros » in Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba (éds.), *Transforming Philosophy and Religion: Love's Wisdom*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, pp.185-198.

GSCHWANDTNER Christina M., *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

- HENRIKSEN Jan-Olav, « Eros and/as Desire — A theological affirmation: Paul Tillich read in the light of Jean-Luc Marion's The erotic phenomenon », *Modern Theology*, vol.26, n°2, avril 2010.
- HORNER Robyn, « The Weight of Love », in Kevin Hart (éd.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp.235-259.
- LEWIS Stephen E, « The Lover's Capacity in Jean-Luc Marion's The Erotic Phenomenon », *Quaestiones disputatae*, vol. 1, n°1: *Selected Papers on the Thought of Jean-Luc Marion*, Franciscan University of Steubenville, Automne 2010, pp. 226-244.
- LOUGHEAD Tanya, « The Happy Idiot in El Salvador: Jean-Luc Marion's Phenomenology of Self-Love », *Quaestiones Disputatae*, vol. 1, n°1: *Selected Papers on the Thought of Jean-Luc Marion*, Franciscan University of Steubenville, Automne 2010, pp.163-173.
- MILBANK John, « The Gift and the Mirror: On the Philosophy of Love », in Kevin Hart (éd.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp. 253-317.
- MÜLLER Denis, « Agapè comme relève d'Éros ? Les dangers d'un amour sans désir », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 260, Mars 2010, pp. 69-80.
- PERRIN Christophe, « La jalousie à l'honneur: J.L. Marion après Proust », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 278, Janvier 2014, pp. 9-34.
- PERRIN Christophe, « L'édification de l'amour. S. Kierkegaard et J.L. Marion » in Joaquim Hernandez-Dispaux, Grégori Jean, Jean Leclercq (éds.), *Kierkegaard et la philosophie française: Figures et réceptions*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, pp. 77-89.
- ROCHA Samuel, « A return to love in William James and Jean-Luc Marion », *Educational theory*, vol. 59, n°5, 2009.
- ROMANO Claude, « Love in Its Concept: Jean-Luc Marion's The Erotic Phenomenon », in Kevin Hart (éd.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp.319-35.
- SCHRIJVERS Joeri, « Jean-Luc Marion and the Transcendence "par Excellence": Love », in Wessel Stoker et W. L. van der Merwe (éds.), *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, New York et Amsterdam, Rodopi, 2011, pp.157-173.

TÓTH Beáta, « Love between Embodiment and Spirituality: Jean-Luc Marion and John Paul II on Erotic Love », *Modern Theology*, 29.1, 2013, pp.18-47.

Sur Marion et son œuvre

ARBIB Dan, « Philosophie et histoire de la philosophie: Jean-Luc Marion interprète de Descartes », in Philippe Capelle-Dumont (éd.), *Philosophie de Jean-Luc Marion: Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Paris, Hermann, 2015, pp.107-123.

BENOIST Jocelyn, « L'écart plutôt que l'excédent », *Philosophie*, n°78, Mars 2003/3, pp. 77-93.

BOUCHILLOUX Hélène, « La portée anti-cartésienne du fragment des trois ordres », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, Janvier-Mars 1997, pp. 67-83.

CAPELLE-DUMONT Philippe, « Jean-Luc Marion et la question théologique », in Philippe Capelle-Dumont (éd.), *Philosophie de Jean-Luc Marion: Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Paris, Hermann, 2015, pp.51-67.

CAPUTO John D., « Apôtre de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion », trad. Sophie-Jan Arrien, *Philosophie*, n° 78, Mars 2003, pp. 33-51.

FALQUE Emmanuel, « Phénoménologie de l'extraordinaire (J.L. Marion) », *Le combat amoureux: Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris, Hermann, De visu, 2014.

GABELLIERI Emmanuel, « Paradoxe, univocité, analogie », in Philippe Capelle-Dumont (éd.), *Philosophie de Jean-Luc Marion: Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Paris, Hermann, 2015, pp.31-48

GREISCH Jean, « Les lieux du soi : vers une herméneutique du soi-même par l'Autre », *Revue de métaphysique et de morale*, n°63, Mars 2009, pp. 317-335.

GRONDIN Jean dans son article « La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion », *Dialogue*, vol.38, n°3, 1999, pp. 547-559.

GSCHWANDTNER Christina M., « A new "apologia": The relationship between theology and philosophy in the work of Jean-Luc Marion », *Heythrop Journal: A Bimonthly Review of Philosophy and Theology*, vol.46, 2005, pp.299-313

HENRY Michel, « Quatre Principes de la phénoménologie. À propos de *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion », *Revue de métaphysique et de morale*, vol.96, n°1, 1991, pp. 3-26.

- HUMBRECHT Thierry-Dominique (O.P.), « Thomas d'Aquin, Métaphysique et langage », in Philippe Capelle-Dumont (éd.), *Philosophie de Jean-Luc Marion: Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Actes du colloque international organisé le 19 et 20 mars 2010 à Budapest, Paris, Archives Karélines, Les cahiers de philosophie de l'Institut français, pp. 69-83.
- JANICAUD Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée*, Paris, Gallimard, (1990) 2009.
- JONES Tamsin, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion: Apparent Darkness*, Bloomington, Indiana University Press, 2011.
- LACOSTE Jean-Yves, « Penser à Dieu en l'aimant: Philosophie et théologie de Jean-Luc Marion », *Archives de Philosophie*, vol. 50, n°2, Avril-Juin 1987, pp.245-270.
- LEWIS Stephen E., « The Phenomenological Concept of Givenness and the "Myth of the Given" », in Jean-Luc Marion, *The Reason of the Gift*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2011, pp.1-17.
- MACKINLAY Shane, *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, New-York, Fordham University Press, 2010.
- MORROW Derek J., « From Divinization to Domination: The Cartesian Metaphorization of Capax/Capacitas », *Quaestiones disputatae*, vol. 1, n°1: *Selected Papers on the Thought of Jean-Luc Marion*, Franciscan University of Steubenville, Automne 2010, pp.72-99.
- ROMANO Claude, Mémoire de synthèse (HDR), un inédit mis en ligne par l'auteur lui-même sur academia.edu.
- ROMANO Claude, « Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Étant donné* », *Annales de Philosophie* (Liban), n°21, 2000, pp. 6-14.
- ROMANO Claude, « Le don, la donation et le paradoxe », in Philippe Capelle-Dumont (éd.), in Philippe Capelle-Dumont (éd.), *Philosophie de Jean-Luc Marion: Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Paris, Hermann, 2015, pp.11-30.
- RICARD Marie-Andrée, « La question de la donation chez Jean-Luc Marion », *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n°1, 2001, pp. 83-94.
- PAVLOVITS Tamás, « Jean-Luc Marion lecteur de Pascal », in Sylvain Camilleri et Ádám Tákács (éds.), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, Actes du

colloque international organisé le 19 et 20 mars 2010 à Budapest, Paris, Archives Karélines, Les cahiers de philosophie de l'Institut français de Budapest, p.33-51.

SCRIVERS Joeri, « Ontotheological Turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentring of Modern Subjectivity », *Modern Theology*, vol.22, n°2, 2006, pp.221-253.

STARZYŃSKI Wojciech, « La phénoménologie de Jean-Luc Marion est-elle cartésienne? », in Sylvain Camilleri et Ádám Tákács (éds.), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, Actes du colloque international organisé le 19 et 20 mars 2010 à Budapest, Paris, Archives Karélines, Les cahiers de philosophie de l'Institut français de Budapest, pp.17-32.

TAKÁCS Ádám, « L'idée de corrélation et la phénoménologie de l'objet chez Jean-Luc Marion », in Sylvain Camilleri et Ádám Tákács (éds.), *Jean-Luc Marion. Cartésianisme, phénoménologie, théologie*, Actes du colloque international organisé le 19 et 20 mars 2010 à Budapest, Paris, Archives Karélines, Les cahiers de philosophie de l'Institut français de Budapest, pp.53-73.

TARDIVEL Émilie, « Monde et donation: une révision du quatrième principe de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, n°85, Janvier 2015, pp.121-160.

THOMAS-FOGIEL Isabelle, « The call in the thought of Lévinas, Marion and Chrétien: description of a phenomenon or deconstruction of a tradition? », *Aisthesis*, Février 2001, pp.111-135.

THOMAS-FOGIEL, *Le lieu de l'universel: Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015.

VINOLO Stéphane, *Dieu n'a que faire de l'être: Introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*, Meaux, Éditions Germina, 2012.

Autres sources:

AUGUSTIN, *Confessions, Œuvres de saint Augustin*, vols. 13-14, Paris, Institut d'études augustiniennes, Bibliothèque augustinienne, 1992.

DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, Charles Adam et Paul Tannery (éds.), *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, tome IX, 1964.

DESCARTES René, *Les Passions de l'âme*, Charles Adam et Paul Tannery (éds.), *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, tome XI, 1964.

DESCARTES, *Lettre à Chanut* (1er février 1647), Charles Adam et Paul Tannery (éds.), *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, tome V, 1964.

MILLER Nicolas, « Aimer passionnément : Une lecture des Passions de l'Ame », *Le Philosophoire*, n°11, Janvier 2000, pp. 129-156.

MONTAIGNE Michel de, *Essais, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1962.

PASCAL Blaise, *Pensées, Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, 1963.