

LIVIA G. SUCIU

Babeş-Bolyai University, Department of Didactics
Email: geta_s@yahoo.fr

LA DECONSTRUCTION DERRIDIENNE ET LES DISCOURS
QUI SE CONFRONTENT AVEC L'EXPERIENCE DE LA
SINGULARITE : LA THEOLOGIE NEGATIVE ET LA
PHENOMENOLOGIE RADICALE

(Derridean Deconstruction and the Discourses Confronted with the Experience
of Singularity: Negative Theology and Radical Phenomenology)

Abstract: If one would attempt to answer the Derridean question "How to avoid speaking?" one would be placing one's self in the middle of the confrontations between deconstruction, phenomenology, and negative theology. Derrida discusses this troubling question: how could we speak in universal language of the secret experience of singularity, be it according to the religious mystical vision or to the silent phenomenological intuition? This paper accounts for the discussion firstly from the viewpoint of the deconstructivist critique that Derrida applies to negative theology and, secondly, from the viewpoint of his debate with Jean-Luc Marion's phenomenological enquiry. We show that Derrida's point no longer credits the promise of an immediate presence beyond the universal intelligible structures of language, as is given in phenomenological intuition or in the vision of mystical revelation, and therefore places us upon a frail and undecidable border between the secret of our singular experience and universal language.

Key words: deconstruction, theology, phenomenology, intuition, concept, experience, language

Lorsque Jacques Derrida en *Comment ne pas parler. Dénégations*¹ pose la question *Comment ne pas parler ?*, comme fil de questionnement du rapport de la déconstruction avec la théologie négative, il secoue en même temps les liaisons de la déconstruction avec la phénoménologie, alimentant ainsi l'enjeu de leur vieux conflit. L'interprétation derridienne, présentée lors d'une conférence à Jérusalem en 1986, remet en question quelques ouvertures phénoménologiques promues par Jean-Luc Marion et reçoit une réplique de la part de Marion dix ans plus tard, en 1997, dans une autre conférence donnée à Villanova University et intitulée de façon similaire par Marion : *Au nom. Comment ne pas parler de <théologie négative>*. Après la conférence de Marion, autour d'une table ronde modérée par R. Kearney, on découvre aussitôt la réponse de Derrida à la critique marionienne et leur discussion qui approfondit ce thème². Nous suivrons par suite la série des questions entamées par les conférences mentionnées qui nous placent au croisement des confrontations de la déconstruction avec la phénoménologie et la théologie, à travers le filtre de cette question : *Comment ne pas parler ?* Ou, autrement dit, si nous voulons expliciter l'enjeu de cet article, comment ne pas parler de l'expérience secrète du singulier (soit-elle de la vision mystique religieuse ou de l'intuition silencieuse phénoménologique) qui ne peut pas se relever avec sens universel dans notre langage ? Derrida nous dévoile le problème : „sous ce titre *how to avoid speaking* il faut parler du secret“ mais, „on lierait ainsi le secret à la représentation objective (*Vorstellung*) posée devant la conscience et exprimable sous la forme de mots“³ et nous situerons ainsi dans un ample questionnement de la tradition philosophique : comment peut-on penser et parler avec sens intelligible et exprimable universellement, du secret de notre expérience singulière ?

Le questionnement derridien – *Comment ne pas parler ?* – a déclenché le conflit de la déconstruction avec l'ontologie, la théologie, l'herméneutique, parce que les dilemmes de la déconstruction se concentrent sur le schéma paradoxal qui soutient que le sens herméneutique, onto-phénoménologique est *débordé* par un *reste* qui demeurerait hors-sens. De cette perspective, *un reste d'une expérience absolument singulière* (qui n'est pas de l'ordre du sens universel) provoque *la catastrophe de la donation du sens universel* onto-phénoméno-théo-logique. Nous partons ainsi de l'une des inquiétudes troublantes de la philosophie derridienne concernant le rapport expérience – langage, fait singulier – sens universel et nous considérons que la mise en jeu au croisement de toutes ces confrontations de la déconstruction avec la phénoménologie et la théologie négative serait le rapport entre l'intuition du singulier et le langage universel. Parce que Derrida est constamment préoccupé de mettre en doute s'il est possible pour nous de sortir de l'élément du langage, de la logique et de la grammaire onto-théologique – par l'intuition silencieuse ou la vision

mystique. De ce fait, demande-t-il, pourrions-nous abandonner entièrement le versant du langage universel pour nous limiter à l'intuition muette, comme le propose les expériences de la théologie mystique et de la phénoménologie ?

Bien sûr, nous suivons les diverses suggestions des solutions possibles pour ce dilemme, par exemple les trois voies explicitées par Jean-Luc Marion ou, nous retrouvons un autre chemin, une quatrième voie, comme semble suggérer l'interprétation de Derrida. Respectivement : (1) nous acceptons *la possibilité de traverser directement*, d'une manière transparente, du versant de l'intuition du singulier au versant du sens universel, comme s'efforce une toute entière tradition cataphatique, théologico-philosophique qui assume le rapport d'adéquation intuition - intention, l'affirmation du concept par son remplissement intuitif ; (2) ou nous *rejetons la possibilité de traverser* de l'un à l'autre de ces versants, et nous plongeons dans l'abîme de la voie négative, de la négation du concept, parce que le concept est trop large et ne peut être rempli par l'intuition correspondante, car l'intuition suffisante lui fait défaut ; dans cette étape nous rejetons les concepts afin de promouvoir plutôt une autre étape, de l'excédent de l'intuition ; (3) et celle-ci représente en fait la variante de la phénoménologie et de la théologie mystique qui, de la même manière, *ne soutient pas la possibilité de traverser* les deux versants, mais seulement pour nous élever sur le versant de l'excédent de l'intuition qui déborde tout intention, signification, concept ; (4) ou, nous retrouvons par contre sur une toute autre voie, une *quasi-traversée, une traversée brouillée, contaminée*, qui nous situe seulement sur *la frontière indécidable* entre ces deux versants, comme nous propose l'interprétation déconstructiviste de J. Derrida.

La déconstruction derridienne et les discours qui se confrontent avec l'expérience de la singularité : les théologies négatives

Comment ne pas parler ? - c'est la question explorée par Derrida en *Comment ne pas parler. Dénégations* pour entraîner la polémique entre la technique négative de la théologie apophatique et la technique positive de la déconstruction. Nous suivons le même fil du questionnement qui traverse premièrement le domaine théologique : Comment peut-on parler dans le milieu universel du langage de la singularité de l'expérience religieuse ? Comment peut-on parler du secret singulier de l'expérience religieuse qui ne peut pas se révéler avec sens universel dans notre discours ? Bien sûr, nous retrouvons ce dilemme dans la tradition religieuse avec ses implications qui se jouent entre ces deux versants : le versant de l'expérience singulière de la croyance et le versant du langage universel qui exprime cette expérience en termes intelligibles universels pour tout le monde et en tout temps. Dans la tradition théologique ce

dilemme est aperçu comme un dilemme entre deux formes d'approcher l'expérience religieuse : la technique cataphatique, positive (qui promue le langage conceptuel universel) et la technique apophatique, négative (qui soutient l'abandon des formes inadéquates du langage conceptuel en vue d'un accès plus adéquat à l'expérience religieuse par la croyance et le vécu religieux).

(a) Pouvons-nous éviter une certaine forme du langage ? Dans une première étape Derrida cherche de délimiter le concept de théologie négative et il nous signale un premier paradoxe : la théologie négative soutient de manière paradoxale qu'on doit abandonner toutes les formes du langage prédicatif ou, du moins les utiliser de manière négative, apophatique, parce qu'elles sont inadéquates au niveau supérieur, celui de l'intuition silencieuse de l'hyperessentialité de Dieu : „A supposer, par hypothèse approximative, que la théologie négative consiste à considérer que tout prédicat, voire tout langage prédicatif, reste inadéquat à l'essence, en vérité à l'hyperessentialité de Dieu et que, par conséquent, seule une attribution négative («apophatique») peut prétendre approcher Dieu, nous préparer à une intuition silencieuse de Dieu (...)”⁴. Mais déjà nous identifions ici un premier problème parce que, explique Derrida, la théologie négative reste en fait une certaine forme de langage : „Sous le titre très lâche de «théologie négative», on désigne souvent, vous le savez, une certaine forme de langage, avec sa mise en scène, ses modes rhétoriques, grammaticaux, logiques, ses procédures démonstratives, en un mot une pratique textuelle attestée, voire située «dans l'histoire»”⁵. Nous sommes ainsi orientés vers la conclusion que la théologie négative s'exprime en fait dans une forme judicative, prédicative, propositionnelle, qu'elle utilise certains modes logiques, grammaticales, linguistiques pour s'exprimer. On dit ainsi qu'elle demeure toutefois une forme de langage, bien qu'elle soutient paradoxalement qu'on doit éviter les formes du langage prédicatif. Mais, pour justifier et recommander cela, la théologie négative recourt encore aux formes du langage prédicatif, propositionnel et, en fait, elle n'évite pas de parler.

(b) Pouvons-nous parler autrement, utiliser un autre mode de langage ? Bien que nous nous demandions *comment ne pas parler* et nous exploitions cette question pour éviter une certaine forme du langage prédicatif, c'est-à-dire un mode discursif, judicatif, propositionnel, logique, grammatical, nous arrivons implicitement à la question suivante : comment parler autrement, comment dire enfin quelque chose, mais dans une forme non-verbale, par geste, par mimique ou par d'autres codes ou structures inconscientes ? En fait, explique Derrida, même si on pose le problème de la possibilité d'un secret pré-verbal, non-verbal (qui appartient au langage gestuel par exemple et pas au langage prédicatif), nous n'avons pourtant la certitude de garder le secret, même s'il n'est pas

exprimable sous la forme du mot, parce qu'il se manifeste toutefois sous d'autres formes, par des divers manifestations somatiques, inconscientes ou symboliques. Nous arrivons à la même conclusion derridienne : „Simplement la non-manifestation n'est jamais assurée“⁶ ; en d'autres mots, nous ne pouvons pas éviter de manifester, d'exprimer, de parler sous une forme ou une autre. Parce que nous sommes déjà pris dans la structure de la „trace“, dans une sorte de langage, explique Derrida, „avant“ notre langage, et ainsi, nous ne pouvons pas éviter de parler.

(c) Pouvons-nous sortir en dehors des structures des marques et du langage ? Nous retrouvons ici, en premier plan, cette inquiétude troublante de la philosophie derridienne mais qui semble ne pas poser des problèmes pour la phénoménologie et la théologie mystique : „mon inquiétude se portait aussi vers la promesse de cette présence donnée à l'intuition ou à la vision. La promesse d'une telle présence accompagne souvent la traversée apophatique. Vision d'une lumière ténébreuse, sans doute, intuition de cette «Ténèbre plus que lumineuse» (*hyperphoton*), sans doute, mais encore, l'immédiateté d'une présence. Jusqu'à l'union avec Dieu“ ; „vers ce contact ou cette vision, cette intuition pure de l'ineffable, cette union silencieuse avec ce qui reste inaccessible à la parole“⁷. Le problème c'est que, par rapport à la phénoménologie et à la théologie apophatique, la déconstruction ne crédite plus la promesse d'une présence immédiate donnée à l'intuition phénoménologique ou à la vision mystique, en dehors des structures du langage. Derrida continue de nous avertir que nous ne pouvons pas sortir en dehors du milieu de la pensée et du langage, du jugement logique et de la grammaire propositionnelle, pour nous cantonner seulement sur le versant de l'intuition muette d'une présence immédiate, d'une vérité ineffable. Tout au contraire, la déconstruction nous suggère d'assumer *la contamination des voies* parce que „la réappropriation onto-théologique en est toujours possible et sans doute *inévitabile* tant qu'on parle, précisément, dans l'élément de la logique et de la grammaire onto-théo-logiques“⁸. Même si la déconstruction reconnaît, tout comme la tactique apophatique, *l'inadéquation* du langage conceptuel prédicatif, elle ne propose pas le renoncement au langage, mais au contraire, elle reconnaît son *extension indépassable*, l'impossibilité de renoncer au langage en général et à la structure des marques différentielles.

La déconstruction derridienne ne maintient plus la distinction et l'alternative entre ces deux versants, le discours et le silence, le langage et l'ineffable, parce que les deux injonctions, „il faut parler“ / „il faut se taire“ seraient déjà engagées dans la structure d'une „trace“ abyssale, dans la trace d'un „langage avant le langage“, dans la trace d'une „promesse archi-originale“⁹ plus vieille que nous, d'avant nous, qui nous engage déjà dans l'élément du mot, du discours, du langage. La déconstruction

nous engage sur la trace d'une „promesse archi-originare“ qui serait *au-delà* de toute distinction entre ceux deux versants, de la prédication discursive et de l'intuition muette, comme *promesse abyssale de l'autre*, qui fait possible et le discours du moi, et le silence du moi. L'événement de la *promesse de l'autre* se passe avant les événements discursifs du notre moi et il nous engage déjà dans le discours ou dans le silence. Par suite, demande Derrida, „pourquoi ne puis-je éviter de parler, sinon parce qu'une promesse m'a engagé avant même que je commence à tenir le moindre discours ? (...). Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le *je* qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole – au moins ceci, à l'extrême limite : qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire. On peut le savoir d'avance. Cette promesse est plus vieille que moi“¹⁰. La promesse *plus vieille* de l'autre n'est ni discursive-prédicative, ni intuitive-ineffable, mais rend possible en même temps, et le discours du moi et son silence.

La déclaration qu'assume Derrida quand il pose le problème de la possibilité du discours théorique, philosophique, herméneutique, rhétorique, poétique, littéraire, insiste sur ce lieu de croisement „de tout ce qui peut faire communiquer la parole ou l'écriture, au sens courant, avec ce que j'appelle ici, dit-il, une trace“, c'est-à-dire insiste sur l'irréductibilité de la *contamination* du sens théorique avec la trace grammatologique. Même la question du discours prédictif négatif, comment ne pas parler, comment éviter de parler, se pose, du point de vue derridien, „déjà trop tard“ parce que, nous sommes déjà inscrits dans l'espace ouvert de la promesse d'un tout autre, d'un langage d'avant notre langage, d'un temps d'avant ou d'après notre temps : „le langage a commencé sans nous, en nous avant nous. C'est ce que la théologie appelle Dieu et il faut, il aura fallu parler (...). Venu du passé, langage avant le langage, passé qui n'a jamais été présent et reste donc immémorable, ce «il faut» semble donc faire signe vers l'événement d'un ordre ou d'une promesse qui n'appartient pas à ce qu'on appelle couramment l'histoire, le discours de l'histoire ou l'histoire du discours“¹¹. Ce „langage avant le langage“ vient d'un passé et d'un futur absolus, imprésentables, immémorables, d'une *promesse d'un tout autre* qui s'adresse à nous avant notre langage historique, notre mémoire collective, notre discours et notre écriture universellement intelligibles. Un tout autre langage, explique Derrida, engage déjà notre langage pour lequel il ne peut être que *trop tard* : il l'institue comme *trace, cendre* du langage de l'autre comme tel. Le langage de l'autre du passé immémorable *dédoublé* et *fait possible* notre langage commun présent.

En ce contexte Derrida nous propose d'analyser trois exemples des paradigmes discursifs qui se confrontent avec le secret de la singularité -

Denys l'Aréopagite, Platon et Heidegger -, parce que ceux-ci nous offrent les variantes possibles d'aborder la polémique : *l'évitement des voies* ou, au contraire, *la contamination des voies*. Nous suivons Heidegger dans l'abîme de la dénégation et nous *évitons les deux voies*, ou nous suivons la variante de Denys de la dénégation et de la *contamination des voies* ? Ou, purement et simplement, nous créditons la variante de la déconstruction : au-delà de la prédication discursive et de l'intuition muette, *la promesse plus vieille, de l'autre*, rend possible le discours du moi comme le silence du moi, en nous maintenant sur la frontière indécidable entre le secret inaccessible comme tel et les prédications universellement communicables ? La variante proposée par Derrida est la variante de la *contamination ambivalente* et du *dédoublement de voies*, mais en plus, en ce commentaire, il veut nous faire découvrir que sur une telle voie ont avancés beaucoup d'autres. Et, bien sûr, l'un de ceux qui ont posé le problème de la *contamination de voies* est Denys l'Aréopagite, qui nous parle de ce croisement indécidable entre le secret inexprimable et le non-secret exprimable.

(1) Denys l'Aréopagite et la dénégation. Le discours apophatique est celui qui veut garder un secret et qui recourt à cette injonction : il faut garder le secret, donc il faut se taire, parce que „tout se passe comme si la divulgation mettait en péril une révélation promise à l'apophase (...)“¹². Et Derrida explique que mêmes les théologies négatives, mystiques, comme celle de Denys, bien qu'à première vue doivent séparer un secret ineffable de l'événement discursif pour sauver ainsi la révélation mystique d'un au-delà suressentiel, *hyperousious*, inconcevable et ineffable, du péril de toute divulgation limitée, de tout exposée dans le langage déterminant, ne réussissent pas à le faire. Dans ce contexte Derrida insiste sur l'argumentation que l'exemple même de l'intuition silencieuse de Dieu dans la prière que nous propose Denys au commencement de la *Théologie mystique*, reste en fait pris dans la structure des marques et du langage et utilise encore la technique universelle, répétitive, du langage : „Après avoir prié (écrit-il, lisons-nous), il présente sa prière“¹³, c'est-à-dire il la cite, il la transmet par écrit (avec sens répétitif universel) à son destinataire Timothée et à nous, ses lecteurs possibles. Donc, si nous analysons l'exemple de la prière, dans l'écriture de Denys adressée au Dieu comme référent duquel on ne peut pas parler, on remarque que la prière reste encore un acte de langage : bien qu'elle soit lancée de façon anté-prédicative et non-théorique, cela implique toutefois l'espacement, la répétition, la citation, l'apostrophe qui contaminent le performatif présupposé de la prière, par sa répétition avec un sens théorique universellement intelligible.

Nous découvrons chez Denys, dans le moment même où il met en jeu ce dilemme entre deux injonctions, – il faut parler ou il faut se taire –, *une*

troisième voie qui excède l'opposition entre la nécessité de l'affirmation du langage ou du renoncement au langage. Même un discours déclaré de théologie négative, comme celui de Denys, remarque Derrida, ne pratique pas cette rupture d'une „double tradition“ qui sépare, d'une part, le secret mystique, ineffable, indicible, inaccessible et, d'autre part, le discours exprimable, démontrable, logique, philosophique. Par contre, Denys pratique „un double mode de transmission“, une „double inscription de son savoir“ où, les versants du secret inexprimable et du sens exprimable, s'entrecroisent au fond : „L'«inexprimable» (*arreton*) s'entrelace ou s'entrecroise (*sympeplektai*) avec l'«exprimable» (*tô retô*)“. „Denys, affirme Derrida, reconnaît que chacun de ces deux modes s'«entrecroise» avec l'autre“¹⁴, ainsi qu'il nous suggère de nous situer plutôt sur cette frontière de l'entrelacement et de l'entrecroisement indiscernables, et pas du tout de nous cantonner sur un seul versant, de rester à la limite d'entrecroisement du secret avec le non-secret, dans le secret de leur „croisement“. C'est justement ce que Derrida cherche d'argumenter et de nous avertir de manière prioritaire.

Plus précisément, on peut observer chez Denys l'opération de la dénégation, la manière dont le secret singulier dénie le discours prédicatif négatif, à travers l'exemple du nom de Dieu. La question serait ainsi en ce contexte - comment ne pas parler de Dieu -, étant donné qu'il est „l'origine“ de tout mot et il fait possible tout discours humain. Il est déjà arrivé un événement absolument singulier de *don du nom* : Dieu a donné son nom et il a donné tous les noms, de telle manière que les noms que nous utilisons dans le langage universel, y compris le nom du Dieu, sont seulement *la trace, la cendre* d'un événement absolument secret, irréductiblement singulier, qui précède de toujours. L'événement secret, absolument singulier du don du nom de Dieu *précède et fait possible* tout discours humain, intelligible, répétitif, universel. Même le discours le plus négatif reste une *trace secondaire* et, en fait, tout discours en général, tout mot, toute proposition et toute prière ou célébration religieuse *est précédée* de l'événement du secret singulier de l'appel adressé par le tout autre. On retienne ainsi la conclusion derridienne, qu'inclusivement dans la théologie négative de Denys, seulement *la structure de la trace et de l'effacement* d'un événement singulier *rend possible* tout discours universel. La conclusion surprenante vers laquelle nous oriente Derrida serait donc que, d'une part, les textes des apophases chrétiennes peuvent maintenir leur identité seulement à travers les discours prédicatifs universellement intelligibles mais, d'autre part, ils sont institués seulement comme *trace* de la *révélation* et de la *promesse* d'un événement absolument secret et singulier *comme tel*. L'écriture, comme la prière, devient possibles seulement à travers cette *structure de la trace, le filtre, le seuil, la frontière vide* située entre la survenue d'un événement singulier inaccessible *comme tel*,

et les prédications communicables universellement. L'événement de la révélation religieuse est une „*manifestation secrète*“ et „cette manifestation nous est transmise, comme un «don secret»“¹⁵ avant notre pensée et nos mots, avant toute décision que nous prenons, de parler ou de se taire. Seulement dans la trace de cette *manifestation secrète, don secret*, nous pouvons parler ou nous pouvons nous taire.

(2) Platon et la tropique de la négativité – c'est le deuxième exemple que nous propose Derrida de la série des discours qui se confrontent avec l'expérience de la singularité, parce que Platon aussi, parle de l'unicité absolue *khôra* qui est impossible d'être nommée par le langage universel. L'exemple de Derrida tiré de Denys, se référant à l'impossibilité de parler de Dieu, est assimilé à l'exemple de Derrida tiré de Platon, se référant à l'impossibilité de parler de *khôra*. Dieu, tout comme *khôra*, sont impossibles d'être nommés par le langage humain universel dû à leurs singularité et unicité absolues. Derrida invoque cet exemple de la philosophie platonicienne pour nous poser la même question invariable : Comment (ne pas) parler ? Respectivement, comment peut-on donner un nom identifiable, répétable, universel, en ce cas pour la singularité absolue du réceptacle platonicien *khôra*, la matrice pré-originale, indéterminable, inconcevable qui donne lieu à tout et excède toutes délimitations discursives, conceptuelles ? Comment peut-on penser et parler de *khôra* étant donné qu'en fait, on ne peut pas déterminer, exprimer, concevoir la singularité absolue *khôra* ? La réponse reste spécifiquement derridienne : tout nom qu'on donne à *khôra* et tout discours sur *khôra*, comme tout discours sur *une singularité comme telle*, ne peut être qu'*inadéquat*.

D'une part, on reconnaît qu'il est impossible de parler de l'unicité absolue *khôra*, mais d'autre part, insiste Derrida, „il faut l'appeler toujours de la même façon“ et „on doit penser ce qui, se tenant au-delà de tous les philosophèmes donnés, aura néanmoins laissé une trace dans la langue, par exemple le mot *khôra* dans la langue grecque, tel qu'il est pris dans le réseau de ses sens usuels“¹⁶. Tout à fait on ne peut pas la nommer qu'à travers la structure irréductible de la *trace*, du *reste* qui demeure après l'effacement de l'événement singulier de sa première injonction dans la langue grecque. Les possibilités de nos langages discursives, herméneutiques, philosophiques sont déjà marquées par la *trace* de l'effacement d'un événement singulier d'un passé immémorable. Nous parlons dans un langage représentatif universel d'une singularité impossible à représenter, qui s'est *annulé comme telle dans sa singularité*, mais qui a laissé *une trace dans le langage universel*. Nous ne pouvons pas parler d'un événement singulier *comme tel* ou, si nous en parlons, nous l'inventons à partir de sa trace : „le caractère désertique, radicalement anhumain et athéologique de ce «lieu» nous oblige à parler, à nous référer à lui d'une certaine et unique façon, comme à ce tout-autre qui ne serait

même pas transcendant, absolument éloigné, ni d'ailleurs immanent ou proche. Non que nous soyons obligés d'en parler, mais si, mus par un devoir qui ne vient pas d'elle, nous la pensons et en parlons, alors il faut respecter la singularité de cette référence. Bien qu'il ne soit rien, ce référent paraît irréductible et irréductiblement autre : on ne peut pas l'inventer. Mais comme il reste étranger à l'ordre de la présence et de l'absence, tout se passe comme si on ne pouvait que l'inventer dans son altérité même, au moment de l'adresse¹⁷.

(3) Heidegger et le discours de la négativité : l'évitement du mot „être“. Après les exemples des paradigmes grec et chrétien, Derrida invoque un autre exemple extrait de l'exercice heideggérien de la négativité en rapport avec l'ontologie et la théologie. Comment éviter d'utiliser le mot „être“, ou comment *raturer* le mot „être“ ? C'est la question que Heidegger pose pour nous conduire dans un „tout autre lieu“, raté par le discours platonicien et chrétien, le lieu de la duplicité originaire être-étant, un autre lieu de la différence ontologique où, on ne peut plus parler de l'être comme d'un étant, utilisant le langage représentatif, objectivant. Parce que l'être n'est pas un étant, nous prévient Heidegger, „on doit donc éviter de le représenter (*vorzustellen*) comme quelque chose, un objet qui se trouve en face (*gegenüber*) de l'homme et vient ensuite à lui. Pour éviter cette représentation objectivante (*Vorstellung*), on écrira donc le mot être sous rature¹⁸. Mais, en plus de *raturer* le mot être, Heidegger nous recommande tout à fait d'éviter le mot être quand nous parlons de Dieu : „Si je devais encore écrire une théologie, comme je suis parfois tenté de le faire, le mot «être» devrait ne pas y apparaître [y trouver place, y avoir lieu, y figurer ou survenir]“. Comme précise Derrida, „il ne s'agit pas de «se taire», comme on préférerait le faire, dit-il ailleurs, quand il est question de la «pensée de Dieu» (au sujet de Dieu). Non, plutôt de ne pas laisser, au sujet de Dieu, venir le mot «être»“ ; „«La foi, poursuit Heidegger, n'a pas besoin de la pensée de l'être». (...) Et pourtant, même si l'être n'est «ni le fondement ni l'essence de Dieu (*Grund und Wesen von Gott*)», l'expérience de Dieu (*die Erfahrung Gottes*), c'est-à-dire l'expérience de la révélation «advient dans la dimension de l'être» (*in der Dimension des Seins sich ereignet*)¹⁹. Bien que Dieu advienne dans la dimension de l'être, on ne doit pas utiliser le mot „être“ par rapport au Dieu, car il reste celui duquel on ne peut penser et on ne peut parler.

Ce que retient l'intérêt de Derrida, c'est „l'énigme de l'évitement, de la négation ou de la dénégation dans une scène d'écriture²⁰. En conclusion, soit que nous suivrons Heidegger dans *l'abyme de la dénégation* et nous évitons les deux voies (du discours prédicatif indirect et de la prière performative directe), soit que nous suivrons l'alternative de Denys entre négation et dénégation qui nous laisse dans *la contamination des voies*

(l'impossibilité de la prière comme adressée pure et sa possibilité comme pliée en code, répétition, multiplicité, écriture), Derrida nous suggère de critiquer la variante unilatérale de la distinction entre ces deux voies : serait-il possible l'expérience de la „pure“ prière, sans le supplément théorique, logique, discursif des théologies et des religions? Ou, si l'expérience singulière de la prière ne se pliait pas en suppléments, répétitions, codes universels, écriture, serait-il possible la théologie et la théologie ?²¹.

La déconstruction derridienne et les discours qui se confrontent avec l'expérience de la singularité : la phénoménologie radicale

Suivant le fil du questionnement *Comment ne pas parler* nous nous arrêtons sur les discussions portées entre Jean-Luc Marion et Jacques Derrida, à l'occasion d'une table ronde organisée immédiatement après la critique de Marion sur le texte derridien²², parce que ces discussions sont concentrées autant sur l'explicitation des questionnements que nous avons suivis jusqu'ici, que sur la présentation de leurs plus profondes implications philosophiques. Nous reprenons tout d'abord la célèbre schématisation sur les perspectives phénoménologiques-théologiques que nous propose souvent Jean-Luc Marion. Parce que, explique Marion, si la théologie mystique traite de phénomènes de la révélation, de phénomènes qui se révèlent, la phénoménologie doit aussi poser la question comment peut-on *décrire* ces phénomènes de la révélation. Et, bien sûr, on ne doit pas décrire l'effectivité d'un tel phénomène, mais seulement sa possibilité, seulement „le type de phénoménalité qui le ferait pensable“, donc le mode par lequel un tel phénomène s'imposerait à notre conscience. On rencontre ainsi, argumente Marion, les trois perspectives phénoménologiques-théologiques qui se délimitent en fonction de la modalité de recevoir un phénomène : „Si l'on admet, avec Husserl que le phénomène se définit par la dualité indissociable de l'apparaître et de l'apparaissant et que cette dualité se déploie selon les couples de la signification/remplissement, ou intention/intuition, ou noèse/noème, on peut envisager trois rapports entre les termes en jeu“²³. Nous décelons trois rapports possibles : premièrement, la possibilité d'un rapport positive, cataphatique qui confirme le concept et son adéquation à l'intuition ; ensuite un autre rapport négatif, apophatique, qui nie le concept en raison de l'insuffisance de l'intuition ; et finalement, la possibilité d'une troisième voie, au-delà de l'affirmation ou de la négation du concept, qui marque l'insuffisance même du concept et nous lance au-delà du langage conceptuel, prédicatif, nominatif. La troisième voie est celle de l'excès de l'intuition – au-delà de toute intention, signification, concept, prédication, dépassant toute connaissance, compréhension, discours, langage prédicatif. À partir de cette conviction, que les

phénomènes sont donnés à notre conscience dans l'excès de l'intuition, Marion construit une entière problématique concernant la donation phénoménologique. La question que nous remarquons en ce contexte de discussions interactives serait donc la suivante : comment peut-on décrire correctement, en sens phénoménologique, ces phénomènes qui apparaissent et sont donnés seulement à travers l'intuition de notre conscience, à travers les vécus purs immanents de notre conscience ?

Cette question est fondamentale pour les différentes directions philosophiques dans lesquelles se sont engagés Marion et Derrida, parce qu'elle pose le problème inquiétant de la donation de l'intuition que nous avons suivi jusqu'ici : est-il possible que la donation de l'intuition s'effectue au-delà de la sphère du langage ? La question sur la possibilité d'une telle autonomie de la donation de l'intuition nous conduit à la différence entre l'hyper-phénoménologie de Marion, qui crédite la possibilité de la donation absolue autonome dans l'intuition de la conscience et la quasi-déconstruction de Derrida, qui conteste la possibilité d'une telle autonomie et soutient seulement la possibilité d'une quasi-donation, d'une donation de l'intuition *contaminée indiscernablement* de l'intentionnalité, de la signification, de la conceptualité, du langage. Et Marion, cité par Kearney, reconnaît en fait cet enjeu controversé : „s'il n'y a pas l'intuition de la grâce ou de la révélation, de quelque chose comme cela, ou de cet exemplaire hyper-essentialité du phénomène saturé, il n'y a aucune différence entre la théologie négative et la déconstruction"²⁴.

Marion intervient pour expliquer que le problème de la théologie négative n'est pas le manque d'intuition au sujet de Dieu (car, par contre, soutient Marion, l'intuition nous déborde) mais le manque de concepts appropriés au Dieu. Marion soutient ainsi que nous avons à faire avec des expériences religieuses dans un excès d'intuition, par exemple dans la prière, dans la liturgie, dans la communauté religieuse, mais ces intuitions débordent les significations, les concepts, le langage, les cadres qui tentent de les articuler et les expliquer. Par suite, la théologie mystique, comme préfère Marion de l'appeler, fait sortir hors jeu les concepts négatifs, parce qu'elle compte sur l'excès de l'intuition. D'une part, on peut observer que les phénomènes religieux sont donnés à notre intuition, mais d'autre part, il faut accepter le fait que nous ne pouvons les décrire ni comme objet, ni comme être, ni comme cause dans l'horizon métaphysique, onto-théologique.

Mais, en dépit des explications de Marion, pour Derrida le problème ne semble pas du tout élucidé, mais reste encore ouvert, ainsi qu'il insiste sur la même question : „comment un excès d'intuition peut être décrit phénoménologiquement ?"²⁵. Peut-on décrire *comme tel* un moment intuitif ? Qu'est-ce qu'on peut décrire en fait du point de vue phénoménologique ? Assurément, l'expérience de la donation d'un

phénomène dans l'intuition de la conscience, soit-elle du donateur ou du récepteur. Cependant, insiste Derrida, si nous nous limitons à la sphère de la donation dans l'immanence d'une conscience, pourrions-nous réaliser la description d'un don *comme tel*? Parce que *le don comme tel*, nous explique-t-il, resterait plutôt hétérogène à toute donation limitée à la sphère de notre conscience²⁶. Jean-Luc Marion argumente qu'un phénomène ne peut être décrit par aucune conscience s'il n'apparaît pas au moins à l'une d'elles, qu'elle soit celle du donateur ou du récepteur (et qu'il ne peut être décrit en l'absence de ces deux consciences à la fois). Pour le décrire comme phénomène, il faut qu'une conscience soit impliquée pragmatiquement. Mais cette description ne peut plus satisfaire les exigences de la constitution d'un sens phénoménologique *comme tel* et, par conséquent, Marion est forcé de faire les déclarations suivantes : „je crois qu'il n'y a pas un « comme tel » dans mon cas“ ; „je ne reconnait pas le « comme tel » comme le mien“. Mais, insiste Derrida, si Marion dissocie la description phénoménologique de „l'autorité d'un comme tel phénoménologique“, cela signifie que nous avons affaire à une « hérésie » dans la phénoménologie : „si on renonce au « comme tel », quel est l'usage que l'on attribue encore au mot phénoménologie ?“²⁷. Dans quel sens on utilise alors le mot phénoménologie? La réponse de Marion suggère que nous pouvons encore apercevoir et décrire le don, mais qu'il n'y a plus raison de se demander si nous recevons ainsi le don *comme tel*, parce qu'il nous se donne toutefois de manière débordante. Marion échappe à l'objection derridienne seulement en suggérant qu'en fait, nous ne sommes plus confrontés avec la question du *comme tel* dans la phénoménologie du don.

D'autre part, poursuit Derrida, le principe des principes en phénoménologie implique le remplissement de l'intention avec l'intuition. Mais, si Marion parle d'un excès d'intuition sans intention, d'un excès de l'intuition qui déborderait l'intentionnalité, les significations, les concepts, le langage, alors on parle déjà d'une „crise“, d'une „rupture“, d'un „écart“ entre l'intuition et l'intention. On arrive ainsi à reconnaître que nous sommes déjà tributaires à une structure symbolique. Par conséquent, nous ne pouvons plus soutenir l'excédent de l'intuition en dehors de la signification parce que nous sommes déjà pris dans une structure significative à laquelle nous recourons déjà, que nous l'utilisons déjà. D'autre part, comment pourrions-nous décrire l'excès de l'intuition sinon en utilisant justement les significations, les concepts, le langage? Ou, autrement dit, comment pourrions-nous faire une description phénoménologique du don si on ignore les significations, les concepts, le langage? Parce que, exemplifie Derrida, même quand Marion crédite l'excès de l'intuition, il construit encore son propre concept de phénoménologie et, en fait, on voit qu'il „ne peut pratiquer aucune

phénoménologie sans garder au moins quelques axiomes concernant ce qu'on a appelé déjà la phénoménologie, le phénomène, la phénoménalité, l'apparence, la signification, l'intuition, et si non l'intuition au moins la promesse de l'intuition, et ainsi de suite²⁸. Toutefois, conclut Derrida, le don comme tel nous échappe radicalement et nous ne pouvons pas l'identifier et le décrire comme tel d'aucune façon, ni conceptuel-théorique, ni intuitif-phénoménologique.

D'une certaine perspective Jean-Luc Marion déclare qu'il est d'accord avec la recherche derridienne : „tout comme Derrida a dit, la question est maintenant de penser l'impossibilité, l'impossible comme tel²⁹. Mais on ne peut pas faire cela à l'intérieur de la métaphysique, parce que la métaphysique distingue et oppose entre le possible et l'impossible. De toute façon, si le sujet transcendantal est celui qui fixe les limites du possible et il construit ainsi l'objet dans les limites du concept, il est évident que ce qui reste en dehors de ces limites de la conceptualité, ce qui ne peut pas être pensé et manifesté, est déclaré impossible. Mais argumente Marion, nous avons affaire aux certains expériences de l'impossible, nommés ainsi parce que nous ne pouvons pas les objectiver et les déterminer dans des limites conceptuelles. Par exemple, l'expérience de la révélation religieuse reste une expérience de l'impossible. Comment pouvons-nous la penser encore et comment pouvons-nous la décrire dans un discours rationnel ? – demande à nouveau Marion, nous faisant revenir à la question de laquelle nous sommes partis. Car bien que nous ne pouvons pas restreindre l'expérience de la révélation religieuse dans les limites conceptuelles, et ainsi elle semble impossible, toutefois la révélation survient, elle est un événement que nous expérimentons. Pour pouvoir penser à un événement qui nous semble impossible, il faut déconstruire justement les limites conceptuelles où on a restreint sa possibilité. Ainsi nous pourrions penser ce qui nous échappe au-delà des limites conceptuelles-rationnelles, ce que nous expérimentons effectivement comme des expériences impossibles, ou contre-expériences, comme le propose Marion de les nommer. En fait, les expériences fondamentales de notre vie, la mort, l'amour, la souffrance, le plaisir, la rencontre avec autrui ou avec la beauté artistique, les événements historiques ou de la révélation religieuse, s'imposent à nous avec une évidence décisive, même si nous sommes incapables de les voir d'une manière claire, même si nous ne pouvons pas les comprendre ou les désigner comme objet ou être, et elles restent toujours incompréhensibles pour nous, inexprimables, impossibles, paradoxales. Bien que nous ne pouvons pas les accorder un sens objectif, conceptuel, nous avons toutefois leur expérience. Par conséquent, nous devons accepter que „l'incompréhensible, l'excès, l'impossible sont partie et parcelle intégrante de notre expérience³⁰. Ainsi, admet Marion, nous sommes en accord avec

les conclusions derridiennes et nous pouvons souligner la conclusion générale que la théologie mystique, la phénoménologie et la déconstruction se mettent d'accord sur le fait que nous devons critiquer et déconstruire les concepts et la possibilité de l'intelligibilité et de l'exprimabilité univoque.

D'autre part, Jacques Derrida nous propose en conclusion une toute autre relation avec l'événement du don, au-delà du cercle économique des déterminations à travers l'intuition et le concept, la phénoménologie et la connaissance. Derrida préfère soustraire l'événement du don de la sphère de la donation phénoménologique de l'intuition, comme a été envisagé par Marion : un phénomène nous est donné et nous le rencontrons dans la passivité de notre intuition. Derrida parle d'un don qui se trouve dans l'impossibilité d'exister et d'apparaître „comme tel“ ni dans la sphère de la signification théorique, ni dans la sphère de l'intuition phénoménologique. Si le don est identifié avec une *signification*, s'il reçoit un *sens* ou s'il est déterminé sous un *concept*, alors il s'annule *comme tel*. Le don identifié avec *sens*, *signification*, *concept* ne se confond pas du tout, dans la perspective déconstructiviste, avec *le don comme tel*. Derrida affirme qu'il n'est pas possible de faire une „phénoménologie du don“ ni au moins dans ce sens même de description du don qui nous se donne dans un excès d'intuition, pour la simple raison que, dans le moment où on fait la phénoménologie du don, on parle déjà de lui, et nous le limitons déjà par des concepts, des axiomes et des principes phénoménologiques. Et on dit ainsi que le don devient possible par l'expérience même de cette impossibilité : par le fait que nous ne pouvons le déterminer, l'identifier comme tel, ni de façon conceptuelle-théorique, onto-gnoséo-logique, mais ni intuitive-phénoménologique. L'événement du don comme tel dans la perspective derridienne demeure totalement hétérogène aux identifications et aux déterminations économiques de la connaissance et du langage, mais aussi de l'intuition phénoménologique. Et même plus que cela : il les rend possibles.

Derrida nous suggère de suivre plutôt la distinction kantienne entre pensée et connaissance (*thinking/knowing*), parce que sur cette filière nous pourrions rencontrer l'excès d'une pensée qui demeure au-delà du cercle de la connaissance, respectivement nous pouvons rencontrer la possibilité *d'une pensée, d'un faire, d'un événement du don* qu'on ne peut pas identifier *comme tel*, ni intuitif-perceptif, ni significatif-conceptuel. L'événement du don doit être pensé uniquement à partir d'un lieu absolument hétérogène, qui ne se laisse plus délimité l'intérieur du circuit onto-phénoménologique, intuitif-intentionnel. Derrida déclare par suite qu'il cherche une tout autre possibilité pour l'événement du don, tout en passant par les conditions de son impossibilité (c'est-à-dire, en renonçant à tout sujet, soit-il donateur ou récepteur du don, et bien sûr à tout objet du don). Derrida

cherche une toute autre expérience possible, plutôt *du désir, du rêve, de la pensée* d'un „pur don“ parce que, pour Derrida, le don ne peut pas nous apparaître comme tel et nous ne pouvons que le penser, le désirer, le rêver. Renonçant au conditionnement phénoménologique, Derrida cherche comme Levinas, une voie „pour trouver à l'intérieur de la phénoménologie l'injonction pour aller au-delà de la phénoménologie“. Ce tout autre lieu que cherche Derrida, pourrait être le lieu de *Khôra*, „un désert dans le désert“, „un lieu de résistance“, de „l'hétérogénéité absolue“³¹, un lieu absolument irréductible qui résiste à la phénoménalisation, à la manifestation, à la temporalisation, à l'historicité, bien que, en même temps, il rend possible tout ce circuit de la donation, de la phénoménalisation, de la manifestation, de la temporalisation. Derrida a expliqué dans de nombreux contextes cette recherche sur la possibilité d'un tout autre lieu. Même dans le texte derridien duquel nous sommes parti, il affirme qu'il met en jeu tous ces trois paradigmes discursifs – Denys, Platon, Heidegger – non pas pour nous conduire au topos d'un troisième dialectique, comme solution pour dépasser l'abîme entre le versant de l'intuition du singulier et le versant du langage universel, mais plus encore, pour nous conduire au quatrième lieu, à „un certain vide“, „au lieu d'un désert intérieur“, au lieu d'un „fantôme“³², à un tout autre lieu de la pensée.

En ce qui concerne notre expérience sur le fait religieux, Derrida nous fait observer que nous sommes situés plutôt sur une frontière indiscernable, à la limite fragile, qui passe entre la possibilité de la révélation de ce qui va venir, de la dimension de spatialité archaïque ou de temporalité messianique illimitées et, d'autre part, ce que nous recevons comme délimité dans les horizons de nos intuitions et thématizations théologico-religieuses. Par conséquent Derrida nous suggère *de rester fidèles* tant au secret de notre expérience singulière, qu'au milieu du sens exprimable universellement, nous suggère en fait de nous maintenir *sur le seuil duplicitaire, indécidable*, entre ces deux versants : *entre le secret de l'expérience singulière et son sens universel*. La question *comment ne pas parler* se pose déjà trop tard pour nous, car notre expérience se déroule indécidablement entre ces deux versants.

Notes:

¹ Jacques Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, en *Psyché. Invention de l'autre* (Paris : Éditions Galilée, 1987).

² John D. Caputo and Michael J. Scanlon, eds., *God, the Gift, and the Postmodernism* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999).

³ Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, 549.

⁴ Ibid., 536.

⁵ Ibid., 535.

⁶ Ibid., 550.

⁷ Ibid., 542-543.

⁸ Ibid., 542.

⁹ Ibid., 561.

¹⁰ Ibid., 547.

¹¹ Ibid., 559-561.

¹² Ibid., 551.

¹³ Ibid., 579.

¹⁴ Ibid., 556-557.

¹⁵ Ibid., 581.

¹⁶ Ibid., 569.

¹⁷ Ibid., 570.

¹⁸ Ibid., 588-589.

¹⁹ Ibid., 590-591.

²⁰ Ibid., 592.

²¹ Nous retrouvons aussi ce dilemme qui confronte ces deux versants, de l'expérience religieuse et du langage universel, dans l'herméneutique de Paul Ricoeur. Ricoeur reconnaît qu'il pourrait exister des sentiments et des attitudes religieuses qui transgressent la dimension de la représentation à travers le filtre du langage, par exemple dans l'expérience de la prière mais, au-delà de tout cela, il veut préciser que nous sommes pris dans la difficulté de reconnaître le „statut d'immédiateté“ de ces sentiments et attitudes religieuses comme déliées de leur „médiation“ par le langage. Nous ne pouvons pas rencontrer ces sentiments et attitudes religieuses dans leur „pureté“ parce qu'en fait elles sont soumises à une entière „médiation“ linguistique, culturelle, historique; autrement elles resteraient pur et simple informes et abandonnées au mutisme. Il faut regarder par suite, comme nous explique Paul Ricoeur, sur les deux versants: d'une part, dans l'absence des sentiments religieux fondamentaux on ne pourrait pas parler de religion; mais d'autre part, il faut admettre que ces sentiments religieux fondamentaux ne peuvent pas être décrits sans tenir compte des expressions verbales qui leur donnent forme. Les sentiments et les attitudes religieuses „ne prennent formes que véhiculées par des actes de discours déterminés“, serait donc la conclusion similaire que nous propose aussi Ricoeur (Paul Ricoeur, „Phénoménologie de la religion“, en *Lectures 3* [Paris : Éditions du Seuil, 1994], 266).

²² Caputo and Scanlon, eds., *God, the Gift, and the Postmodernism*.

²³ Jean-Luc Marion, „Au Nom. Comment ne pas parler de «théologie négative“, en *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, no. 3, (Québec : Université Laval 1999) : 361.

²⁴ Caputo and Scanlon, eds., *God, the Gift, and the Postmodernism*, 68.

²⁵ Ibid., 71.

²⁶ Il y a beaucoup d'autres exemples derridiennes qui nous attirent l'attention sur l'hétérogénéité absolue, mais en même temps sur la contamination irréductible

qu'implique un événement du *don comme tel*. Nous invoquons ici seulement l'exemple de la mort comme telle pour observer plus facilement ce que Derrida comprend par le don *comme tel*. Dans le contexte de son travail *Donner la mort*, Derrida explique que nous avons affaire à l'événement de la mort seulement à la limite indiscernable qui passe entre la constitution de la signification universelle de la mort à travers les expériences générales-humaines et la survenue de l'événement singulier de notre propre mort *comme telle*, qui reste inaccessible au sens. La constitution du sens universel de la mort n'est possible que par la suspension de l'événement de notre propre mort comme telle; d'autre part, la mort comme telle survient seulement dans l'expérience absolument singulière de notre personne suspendant toutes les significations universelles de la mort. Notre expérience se déroule ainsi à la limite paradoxale du secret singulier et du sens universel: d'une part, nous ne pouvons pas constituer le sens pour le don absolument secret et singulier de la mort *comme telle* qui nous survient inattendue et, en même temps, d'autre part, nous ne pouvons pas échapper à la prise continue du sens universel de la mort dans les vécus de notre conscience.

²⁷ Ibid., 65-66.

²⁸ Ibid., 60-61.

²⁹ Ibid., 74.

³⁰ Ibid., 75.

³¹ Ibid., 75-76.

³² Derrida, *Comment ne pas parler*, 562.

Bibliographie:

Caputo, John D., „Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion“, en *Revue Philosophie*, n. 78, (Paris: Les Éditions de Minuit, 2003): 33-51.

Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

Caputo, John D. and Scanlon, Michael J., eds., *God, the Gift, and the Postmodernism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

Derrida, Jacques. *Comment ne pas parler. Dénégations*, en *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Éditions Galilée, 1987.

Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Éditions Galilée, 1999.

Derrida, Jacques, *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le Pardon*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

Derrida, Jacques. *Khôra*. Paris: Éditions Galilée, 1993.

Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

- Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*. Paris: Éditions Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Paris: Éditions Galilée, 1974.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.
- Marion, Jean-Luc, "Au Nom. Comment ne pas parler de théologie négative", en *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, no. 3, (Québec : Université Laval 1999) : 339-363.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- Marion, Jean-Luc. *Étant donné*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- Marion, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Bernard Grasset, 1991.
- Ricoeur, Paul, "Phénoménologie de la religion (1993)", en *Lectures 3*, 263-273. Paris : Éditions du Seuil, 1994.