

La voix de l'appel du sujet chez Jean-Luc Marion

Andriy Hnativ
Université de Lviv

Abstract

The voice of the subject's call according to Jean-Luc Marion

The topic of present paper relates to Jean-Luc Marion's conception of *subject-less-ness* of subjectivity which might, at first glance, seem somewhat impossible. In phenomenological triptych *Reduction and Donation* (1989), *Being Given* (1997), *In Excess* (2001), Marion listens to the voices of the Cartesian *ego*, Husserlian transcendental self, Heidegger's ontology of *Dasein*, and subjects their constituted *self-less-nesses* by the excess of saturated phenomena. Marion urges us to believe that «the phenomenon appears (shows itself) insofar as it gives itself» and, therefore, is not conditioned by the subject, because showing and givenness of phenomena determine both donation and phenomena. The French philosopher centers the subject on what he calls the « witness », « ego in the dative », « *interloqué* », « gifted » (*adonné*), « recipient » (*attributaire*) in which the self emanates from the principle of givenness (*donation*). This subject-less '*grammar-ego-logy*' in what Lévinas refers back to the «relation without a relation» of subject and declines *ego* in accusative form of Latin *me*, conducts Marion to jeopardize the status of the Lévinassian grammatical case of « *Me voici* » by exposing conception of subject in the first singular person of dative declension (*mihi*): « I receive myself from the call gifted to me ». Marion's intuition within the interlocutory and 'dislocatory' *variété* of subject (*interloqué*) reveals an *auto-giveness* (*Selbstgebung*) of the Heideggerian *Dasein*'s abyssal call which « is at the same time the caller and the one summoned (called) ». The pure form of the call incorporates the internal capacity of the *interloqué* (*Angesprochene*) to respond to the interpellation of audibly-disappearing response which offers a subject's surplus of inappropriate paradoxes, notably the dichotomy of love and being. J.-L. Marion takes up four characteristics of the claiming *interloqué* - convocation, surprise, identification, and facticity - to navigate the hermeneutic anonymous space covering the gap between the call and the responsal voice, in order to maintain the possibility of its own being delayed by the donation of the call already encountered before *verbum vocis* .

Keywords: subject, myself, interloqué, call, givenness, phenomenon

Les analyses que Jean-Luc Marion suit dans sa tentative de dégager la relation sans relation du sujet à l'autre s'effectuent au fil de la révision des principes généraux de la phénoménologie. Dignes de tous leurs efforts, ni Descartes, ni

Husserl, ni Heidegger n'ont vraiment réussi à dépasser l'horizon autarcique du sujet, c'est-à-dire à délivrer le soi de son ombre. Les motifs de cet échec sont variés. L'*égo* cartésien reste enfermé dans son solipsisme et sa pure identité. Le parcours de Descartes s'achève avec la conviction selon laquelle l'*égo* ne peut pas être décentré de son centre unique et mettre son *sum* à l'extérieur de soi. L'*égo* empirique de Husserl est trop fragile pour libérer le *Je* transcendantal de sa demeure intemporelle et, par conséquent, le sujet se dédouble entre un *Je* pur, transcendantal et un « moi » empirique. Par suite, l'apparaître tant du sujet que du monde est soumis à un principe de l'objectivité et ne reçoit plus qu'une faible proportion de la phénoménalité ; c'est face à cette pauvreté phénoménale que le *je* lui-même apparaît comme simple objet (Marion 1997, 348-351), parce que la phénoménologie de Husserl ne connaît que le sujet en tant qu'*égo* transcendantal. Une telle observation s'applique aussi à Heidegger avec une parfaite acuité. Dans *Réduction et donation*, J.-L. Marion critique l'auteur de *Être et Temps* en mettant en lumière ce qui arrive au sujet dans l'analytique du Dasein s'élargissant d'autant qu'*égo* cartésien. Le Dasein ne dépasse pas le *Je* du « je suis » mais au contraire, le confirme et le répète (Marion 1989, 160). J.-L. Marion écrit : « Les apories du 'sujet' hantent toujours le Dasein. Il se pourrait qu'il ne désigne pas tant ce qui succède au 'sujet', que son dernier héritier, en sorte d'en offrir moins un dépassement, que le chemin pour, éventuellement, y parvenir » (Marion 1997, 360).

La constance du Dasein sans prendre en compte aucune distraction extérieure est présentée au § 82 de *Être et Temps*. Le souci du Dasein reste indissociable de sa relation à soi-même. Ainsi « le Dasein est celui qui appelle et, en même temps, celui qui est appelé » (Heidegger 2001, 277), ce qui lui permet de rester la mesure de toute phénoménalité et de donner le sens à la réalité grâce à ses possibilités les plus propres (Romano 1998, 30). Quelle est la tâche que, par conséquent, s'assigne J.-L. Marion ? La trilogie phénoménologique : *Réduction et donation* (1989), *Étant donné* (1997), *De surcroît* (2001) mène le problème du sujet à travers des méditations portant sur la donation des phénomènes. J.-L. Marion entend avec une nouvelle oreille le mot « phénomène »

qui a moins à voir avec la constitution, au sens husserlien, et qui n'est pas conditionné par le sujet. Selon J.-L. Marion, « le phénomène apparaît (se montre) en tant qu'il se donne » (Marion 1997, 196) au regard du « témoin constitué » (Marion 1997, 302) qui succède maintenant au sujet constitutif. À dire vrai, la donation détermine autant le don que les phénomènes qui apparaissent de manière à révéler leur origine. Le témoin dégage peu à peu pendant la manifestation des phénomènes sa passivité et sa secondarité parce que les phénomènes ne sont pas des objets constitués par le sujet. J.-L. Marion repense le sujet en tant que le témoin, l'ego au datif, l'interloqué, l'attributaire, l'adonné susceptible d'accueillir le soi-même du principe de la donation.

1. Du principe à la donation

En identifiant les phénomènes avec les objets ou avec les étants, Husserl et Heidegger ont-ils réussi à comprendre l'essence de la phénoménologie en la ramenant à son principe ? C'est cette question qui conduit le projet de J.-L. Marion depuis la publication de *l'Étant donné*. Après la critique de la réduction husserlienne (« Autant d'apparaître, autant d'être » ; « Droit aux choses mêmes » ; « Principe de tous les principes ») (Marion 1997, 18-23) et de celle existentielle de Heidegger (la question de l'être) (Marion 1989, 304), J.-L. Marion élucide la troisième réduction : « Autant de réduction, autant de donation » (Marion 1997, 23). Depuis la publication de *Réduction et donation*, la troisième réduction phénoménologique devient la réduction de la forme pure de l'appel, qui « donne tout ce qui peut s'appeler et appeler » (Marion 1989, 305). D'emblée, nous sommes confrontés à la question : Comment le fait pur de l'appel, sans revenir à l'objectivité et à l'horizon pré-compréhensif de l'être, pourra-t-il mettre en lumière la compréhension du principe ?

J.-L. Marion en conclut que la donation, qualifie la monstration du phénomène à partir de soi-même. Le rôle principal revient à la donation : « La donation appartient moins à la phénoménologie, que la phénoménologie ne relève tout entière de la donation. En effet, la donation n'offre pas seulement à la phénoménologie un concept parmi d'autres, ni même l'acte privilégié pour accéder à elle-même, elle lui ouvre

aussi tout le champ de la phénoménalité. Car rien n'apparaît qu'en se donnant au regard pur ; et donc le concept du phénomène équivaut exactement à celui d'une donation de soi en personne ; la mise en scène du phénomène se joue comme la remise d'un don » (Marion 1997, 42).

Les raisonnements marionniens procèdent nécessairement de la donation qui permet de repenser le principe et la méthode phénoménologique en évitant de succomber à toutes formes *a priori* des présuppositions. L'interprétation marionnienne de l'intuition semble s'inscrire dans la recherche qui est celle de Kant, Husserl, Heidegger, Lévinas et Henry.

Sans négliger les analyses approfondies qui conduisent à la table des rapports entre l'intention et l'intuition, J.-L. Marion ne prétend pas envisager l'intuition illimitée, mais postule l'abandon de son principe à l'intérieur de ses limites (Caldarone 2007, 162). C'est dans cette perspective que J.-L. Marion et J. Derrida travaillent de manière systématique sur l'interprétation husserlienne de l'intuition et de la donation (Marion 1989, 33-38 ; Caputo 2003, 119-134). Si Derrida résiste à l'impératif intuitiviste, J.-L. Marion mène une critique de l'intention et de la signification et se demande, si « l'intuition doit se restreindre aux bornes de l'intentionnalité et de la transcendance de l'objet, ou si elle peut s'étendre aux possibilités immenses de ce qui *se* montre ? Husserl ici hésite : d'une part, il semble prétendre libérer l'apparaître (et non seulement l'intuition) de tout principe *a priori* ; d'autre part, il semble restreindre l'intuition au remplissement de l'intentionnalité d'objet, donc y borner l'apparaître. L'intuition contredit finalement la phénoménalité, parce qu'elle-même reste ici soumise à l'idéal de la représentation objectivante » (Marion 1997, 22-23).

Dans ce passage, J.-L. Marion confronte deux éléments. Premièrement, la présence risque de se fermer aux limites des idéalités mathématiques et, donc, il faut penser la présence hors de l'intuition. Au cours d'une deuxième remarque, J.-L. Marion relie l'intuition à la donation. Il en résulte que : « La donation précède l'intuition et l'intention, parce que celles-ci n'ont de sens que pour et par une apparition, qui ne vaut comme l'apparaître d'un apparaissant (un étant phénomène)

qu'en vertu du principe de corrélation – donc de la donation » (Marion 1989, 53).

J.-L. Marion interprète cette donation comme originaire et précédant l'intuition et l'autonomie de la signification. Néanmoins la phrase de J.-L. Marion n'a pas empêché Derrida de le contredire, parce que, selon ce dernier, la signification reste indépendante de la présence et de la donation. À cet égard, on pourrait considérer la *V^{ème} Méditation Cartésienne* de Husserl où l'impossibilité de la non-apparition de l'autre appartient à la structure du *tout autre*. L'autre apparaît de telle manière que son expérience est impossible, non donnée, non représentée, bref absente. Derrida analyse l'image de l'ami qui apparaît sans apparition : « l'autre apparaît *comme tel*, c'est-à-dire qu'il apparaît comme un être dont l'apparition apparaît sans apparaître, sans se soumettre à la loi phénoménologique de la donnée originaire et intuitive qui règle toutes les autres apparitions, toute autre phénoménalité *comme telle*, toute autre phénoménalité du *comme tel*. Le tout autre, *et tout autre est tout autre*, vient ici déranger l'ordre de la phénoménologie » (Derrida 1994, 259).

Derrida n'accepte pas l'excès de la donation (*Gegebenheit*) sur un regard qui se porte vers le donné, qu'il soit déjà donné ou qu'il arrive à se donner dans la donation-pas-encore-donnée (*il n'y a pas*) (Caputo 2003, 126). J.-L. Marion est convaincu que la donation attend le moment de son autodotation dans l'événement. Il tente même d'élargir le champ de la donation pour dépasser les limites de l'intuition et de l'expérience possible, dans ce qu'il nomme la présence. Pour réussir un tel retournement qui libère la donation de la présence, J.-L. Marion introduit le terme « phénomène saturé », désignant ainsi une donation illimitée et inconditionnée (Marion 1997, 264). Il est remarquable que, dans le phénomène saturé se révèle tout à fait la nouvelle possibilité d'une intuition que rien ne mesure ou d'une manifestation des phénomènes parfaitement libres. Influencé par la définition kantienne de l'idée esthétique comme « représentation inexponible de l'imagination » (Kant 1985, 1132 ; Caldarone 2007, 186), J.-L. Marion considère la surabondance de l'intuition et le défaut du concept pour rendre justice des phénomènes. Cette exposition

des phénomènes saturés envisage, donc, la possibilité inconditionnée présente dans chaque possibilité finie: « Ainsi, au fil conducteur du phénomène saturé, la phénoménologie trouve-t-elle sa dernière possibilité: non seulement la possibilité qui surpasse l'effectivité, mais la possibilité qui surpasse les conditions mêmes de la possibilité, la possibilité de la possibilité inconditionnée – autrement dit la possibilité de l'impossible de l'impossible, le phénomène saturé. Bien que paradoxal ou pour cela même, le phénomène saturé ne doit donc aucunement s'entendre comme un cas exceptionnel, voire vaguement irrationnel (pour tout dire 'théologique') de la phénoménalité. Il accomplit au contraire le développement cohérent et rationnel de la définition la plus opératoire du phénomène: lui seul apparaît véritablement comme soi-même, de soi-même et à partir de soi-même, puisque lui seul apparaît sans les limites d'un horizon, ni la réduction à un *Je* et se constitue lui-même, au point de *se* donner comme un *soi* » (Marion 1997, 304-305). J.-L. Marion met ici en évidence l'importance du phénomène saturé pour évaluer la phénoménalité de tous les phénomènes d'après le principe de la donation.

2. La donation des phénomènes

Au cours de nos analyses préliminaires, nous avons été conduits à nous interroger sur la conception de la phénoménologie qui part du principe que « la donation absolue est un terme ultime de la pensée » et pour laquelle « aucun apparaître ne fait exception au pli de la donation, même s'il n'en accomplit pas toujours entièrement le pli phénoménal » (Marion 2001, 15, 26). Comment penser et comprendre le phénomène qu'il n'est pas que l'essence de la phénoménalité qui se manifeste (Marion 1997, 31-42) ? La méditation du phénoménologue français révèle que « le phénomène apparaît (se montre) en tant qu'il se donne ». Il faut reconnaître à la fois l'initiative des phénomènes de cheminer vers le *soi* du *Je*, et voir leur corruptibilité quand ils se montrent dans l'interprétation que l'*ego* et l'être en donnent. C'est le phénomène « qui *se* montre, de lui-même » librement, sans obstacles, inconditionnellement. Dans un premier temps, la manifestation du phénomène dans

son initiative d'apparaître est extérieure à la conscience ; dans un deuxième temps, le phénomène se met en scène à partir de lui-même, voire à partir du principe de donation qui « dirige après coup l'apparaître, en tant précisément qu'il l'a laissé apparaître à partir de lui-même, en tant qu'il constate exactement qu'il s'est absolument donné – ou non » (Marion 1997, 29 ; Marion 2020, 21). La réduction exerce la qualité du phénomène parce qu'elle le protège de l'objectivité et de l'étantité; le phénomène une fois réduit «au pur donné se donnant ne dépend que de soi » (Marion 1997, 27). Que veut dire « soi » ? Le soi du phénomène réduit au pur donné et exclu tant de l'intervention du sujet qui constituait la causalité du monde naturel, ce phénomène surgit du privilège de donation qui « se donne sans limite ni présupposé, parce qu'elle (se) donne – elle seule – sans conditions » (Marion 2017, 82). En vérité, remarque J.-L. Marion, c'est le soi du phénomène dans sa phénoménalité qui scandalise le statut de la phénoménologie dans sa prétention à constituer les phénomènes à *partir de soi* pour enfin leur suggérer un commencement *magique* à partir de lui-même (Marion 1997, 79). Qui donc est le soi énigmatique du phénomène se donnant ? J.-L. Marion n'hésite pas à donner une réponse générale : « L'origine de la donation reste le "soi" du phénomène, sans (autre) principe ni origine que soi. 'La donation de soi', '*Selbstgebung*', indique certes que le phénomène se donne en personne, mais aussi et surtout qu'il se donne de lui-même et à partir de lui-même » (Marion 1997, 33).

Une telle phrase de J.-L. Marion fait allusion au § 7 de *Être et Temps* : « lui seul (le phénomène) apparaît véritablement comme soi-même, de soi-même et à partir de soi-même » (Heidegger 2001, 31 ; Marion 1997, 305). L'intérêt de Heidegger se concentre sur la chose qui apparaît, plutôt que sur l'origine de l'apparaître. Il fait une distinction entre le phénomène (*Phänomen* qui se manifeste de soi-même et à partir de soi-même), l'apparence (*Schein* qui envisage le soi inauthentiquement), l'apparition (*Erscheinung* qui n'apparaît par soi-même qu'indirectement (Heidegger 2001, 28-29). J.-L. Marion reprend la classification du phénomène chez Heidegger (Mackinlay 2010, 16-19). C'est justement à partir de soi du phénomène que se découvre le retard du regard sur

l'origine de pur donné. Une lecture attentive du rôle primaire du soi du phénomène élucide l'oubli du sujet. En réponse à cette explication, J.-L. Marion écrit : « Comment en effet un phénomène peut-il revendiquer de se déployer par lui-même et en soi-même, si un *Je* transcendantal le constitue comme un objet, mis à la disposition pour et par la pensée qui le gouverne exhaustivement ? (...) Pour admettre au contraire qu'un phénomène se montre, il faudrait pouvoir lui reconnaître un *soi*, tel qu'il prenne l'initiative de sa manifestation » (Marion 2001, 35).

J.-L. Marion n'hésite pas à dire que l'excès du phénomène ouvre une nouvelle perspective à partir de la phénoménologie de la donation et s'éloigne du sujet métaphysique. Il souligne que : « le *soi* du phénomène se marque dans sa détermination d'événement : il vient, survient et part de lui-même et, *se* montrant, il montre aussi le *soi* qui prend (ou retire) l'initiative de *se* donner » (Marion 1997, 226).

Nous sommes alors conduits vers le soi du phénomène qui reste à l'origine de son apparaître et de sa donation. C'est être adonné qui reçoit l'appel et renvoie au sujet en attendant son *destin*.

3. L'appel du sujet au-delà de l'appelant « me voici »

Le tournant phénoménal de la phénoménologie de la donation a causé un changement dans la compréhension du sujet ou, pour le dire autrement, le sujet a été dépossédé du *fons et origo* du phénomène. Son privilège de donner une *Sinngebung* aux étants s'est transformé inévitablement dans l'activité des phénomènes pour qu'ils puissent se manifester sans le sujet. On comprend alors que J.-L. Marion suive le même objectif que Heidegger : situer la phénoménalité dans un contexte nouveau. Heidegger explique de cette manière, que l'origine de la phénoménalité ne provient pas de l'activité du sujet, ni de la conscience. Il interrompt la corrélation noético-noématique de l'intentionnalité pour préserver la transcendance de l'apparaître. Lévinas et J.-L. Marion tirent les deux caractéristiques propres à un nouveau paradigme de la phénoménologie : du côté de l'objet, la notion du *rien* maintient le phénomène dans une corrélation noématique-noétique ; du côté

du sujet – la notion de *Gelassenheit* contient la passivité qu'impose une réceptivité plutôt que la constitution (Zarader 2003, 111). Pour dépasser la tradition égologique (l'*ego cogito*, le sujet transcendantal, *Dasein*), J.-L. Marion invoque la nouvelle modalité du sujet : l'*interloqué* (*der Angesprochene*). L'*interloqué* accueille l'appel du donné en se purifiant de l'autarcie du Soi. Dans ses analyses tardives, J.-L. Marion regarde le sujet comme *témoin* du paradoxe (phénomène saturé), comme *l'attributaire* qui non seulement se dirige vers *l'adonné* et en recevant le donné mais qui se reçoit lui-même dans l'acte de recevoir. J.-L. Marion envisage la forme plus récente du sujet à travers la réduction érotique, où le soi se présente comme l'amant qui répond au souci cartésien de l'*ego cogito* et de la certitude. Le sujet, dans un certain sens se décentre du nominatif, locatif, accusatif pour enfin s'effectuer au datif dans *Étant donné*. Bien sûr, le *Je* du sujet au nominatif correspond à la pensée cartésienne et husserlienne, le rôle du génitif pèse sur le *Dasein* heideggérien et, enfin, l'accusatif du « me voici » s'impose à Lévinas (Marion 1997, 371). D'une certaine façon, les métamorphoses grammaticales du sujet ne conduisent pas à une nouvelle incarnation mais mettent en œuvre un nouveau destin du sujet.

S'interroger ainsi sur la question du sujet, c'est découvrir le désir de relire, déplacer, reconduire une modalité significative du sujet. Il ne suffit pas d'accepter les catégories qui lui sont propres mais il faut évoquer à nouveau le sujet en vue de la promesse qui s'ouvre à lui dans l'appel. Telle est l'intuition qui ouvre des nouvelles voies chez J.-L. Marion. Il relit le destin du sujet dans son commentaire du *Dasein* heideggérien. C'est une contingence du *Dasein* au monde qui désavoue sur ses prétentions à se constituer objectivement et à observer le monde selon un mode privilégié, la résolution anticipatrice (*Entschlossenheit*) « ist ein ausgezeichnete Modus der Erschlossenheit des Daseins. Die Erschlossenheit aber wurde früher existenzial interpretiert als die *ursprüngliche Wahrheit* » (Heidegger 2001, 297). On voit ici que la résolution permet au *Dasein* d'atteindre le sens de son être à travers le soin (*Sorge*) en personne parce que « das Dasein wird 'wesentlich' in der eigentlichen Existenz, die sich als

vorlaufende Entschlossenheit konstituiert. Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbstständigkeit und Ganzheit des Daseins » (Heidegger 2001, 323; Marion 1991, 80-81; Marion 1991a, 238). L'allusion faite au manque de substantialité et d'autofondation du Dasein cache la qualité de l'auto-constance (*Selbst-ständigkeit*) que révèle l'autoréférence du Dasein à lui-même : « das Dasein sei der Rufer und der Angerufene *zumal* » (Heidegger 2001, 275). Heidegger met en évidence l'appel de la conscience (*Gewissensruf*) qui parle seulement et constamment sous le mode du silence, à savoir (Heidegger 2001, 273). L'auteur de *Être et Temps* traite encore d'une certaine façon, l'appel de la conscience comme un silence, un « rien » où le soliloque du Dasein reconduit au mode propre de son existence. Heidegger montre que « dem angerufenen Selbst wird » nichts « zugerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen » (Heidegger 2001, 273). J.-L. Marion dit qu'ici l'appel se ferme à la transcendance du Dasein et garde son anonymat (Marion 1998, 11-26 ; Marion 2000, 231-232) pour contester l'extériorité de l'appel du Dasein. Dans *Être et Temps* Heidegger insiste sur cette indétermination et discontinuité de l'appel en tant que « das angerufene Selbst bleibt in seinem Was unbestimmt und leer (...) Der Rufer des Rufes – das gehört zu seinem phänomenalen Charakter (...) 'Es' ruft, wider Erwarten und gar wider Willen » (Heidegger 2001, 274-275). L'appel appelle le Dasein à venir vers-après-au-delà du phénomène pour s'approcher de la voix qui appelle l'être du Dasein. Ce thème est évidemment fondamental chez Heidegger après la *Kehre*, classiquement associée au remplacement du Dasein, mais reformulé à la lumière de l'appel de l'Être. Heidegger retourne à ce thème dans ses œuvres *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929) et *Lettre sur l'humanisme* (1946) pour transformer l'appel du soi du Dasein en l'appel de l'être (*Anspruch des Seins*) (Heidegger 1976: 309). Ce mot de « l'appel de l'être (...) vient après le sujet (la résolution anticipatrice de Dasein) et bien aussi après le Soi, puisqu'il se laisse instituer par *l'Anspruch des Seins* » (Marion 1991, 85-86). On comprend alors que la réponse de l'homme à l'appel de l'Être montre l'homme comme le berger de l'Être : « der Mensch ist der Herr

des Seienden (...) indem er in die Wahrheit des Seins gelangt. Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Daseins entstammt (...) Der Mensch ist der Nachbar des Seins » (Heidegger 1967, 342). L'homme en tant que revendiqué par l'être (*der Angesprochene*) et qui répond à son appel échappe à toute subjectivation : « Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns — gelten ». (Heidegger 1967, 349). En séparant le sujet et l'écoute de l'appel de l'Être, Heidegger a tourné la page de la subjectivité et a gagné le large. Dans la relation entre revendiqué et appelant, l'appel de l'Être ne renvoie pas encore suffisamment à un dialogue personnel pour découvrir la diversité des appels au-delà de la neutralité de l'Être.

Pourtant l'entreprise entière de J.-L. Marion revient à établir que *l'interloqué* étymologiquement relaie le revendiqué de l'appel de l'Être. L'interloqué appelé ne remplace pas les précédentes métamorphoses du sujet, bien au contraire, il invite le *Je* à vivre une nouvelle expérience (*Erlebnis*) : « La revendication suscite un 'me voici', donc dégage un *me*, sans laisser place à un *je*. (...) La revendication, en *me* revendiquant, renvoie, à travers cet effet, à son interpellation originaire. L'épreuve du *me* que je m'entends dire n'offre aucune preuve d'un quelconque *Je* transcendantal venu de l'arrière-monde, mais en tant que pure et simple épreuve, m'affecte par sa revendication et au statut d'interpellé. Le pôle surgit auquel je dois *me* référer, plus exactement auquel le *je* dois se référer désormais comme un *me*, ne reconduit à nul arrière — *je*, — *Je* reste en réserve invisible, comme un pôle plus originaire, qui ouvrirait l'horizon phénoménologique et le commanderait —, mais désigne une instance inconcevable, innommable, imprévisible, qu'exerce la revendication elle-même. Sans doute, à m'entendre ainsi interpellé, je m'éprouve revendiqué, donc convoqué comme un suspect pour vérification d'identité et ainsi identifié. Mais précisément, cette identité ne me revient plus en propre : je ne puis la produire de mon propre chef et si jamais

elle me devient accessible, je la devrai à une parole proférée d'ailleurs. Je *m'éprouve* (plus exactement *je s'éprouve*) comme un *moi/me*, c'est-à-dire éprouve sa pure et simple identification à l'épreuve passive d'un *moi* subi et reçu : dans l'épreuve qui lui impose la revendication, le *je* ne se redouble pas d'un *moi*, qui le soulignerait d'autant; il se transmue en *lui* et s'y perd. Le *moi* – ou plus exactement le *me* – interpelle entérine la disparition de tout *Je*, sous l'empire en ceci irrémédiable de la revendication. Le désastre du *Je* marque l'accomplissement de la revendication » (Marion 1991, 86-87; Marion 1991a, 243).

On peut appliquer ici la triplicité essentielle de l'interloqué. D'une part, il reconnaît l'importance de la relation avec la non-mienneté, qui, en un autre sens le plonge dans la surprise mais autrement que ne le fait l'*Innigkeit* extatique du Dasein ou l'autoaffection de Henry. Ce dernier questionne le *je* au nominatif qui est en soi la relation à soi. J.-L. Marion affirme ici la modalité non-extatique du *moi* provenant de la logique de l'interlocution originaire (Marion 1996, 47). L'interprétation de J.-L. Marion consiste à avancer que ce *me* à l'accusatif renvoie à un principe initial, « la reconduction de la revendication de l'être à la forme pure de l'appel » (Marion 1989, 296). Il suffit d'entendre cette phrase comme la troisième réduction phénoménologique. Elle montre l'interloqué (interpellé) « comme revendiqué, assigné et convoqué à l'accusatif, privé de son droit au nominatif dénominant toute chose à la manière d'un accusé; interpellé à l'accusatif, dépossédé du nominatif par l'appel interjeté contre lui, le *me* manifeste phénoménologiquement l'absence de tout *Je* » (Marion 1989, 296). La figure de l'interloqué précède le Dasein parce qu'elle est capable d'altération. De la même manière, l'appel de l'être s'applique au *là* (Da) du Dasein qui se change de nominatif en accusatif. Tendu secrètement vers l'origine, le Dasein laisse pressentir le commencement – l'autre commencement – qui conduit au « laisser l'être dire son être ». L'appel de l'être détermine le 'là' du Dasein oublié au nominatif pour s'exposer à l'être comme l'accusatif.

Pour réussir un tel retournement qui libère le *me* du *je*, il faut au préalable que nous évoquions ce que signifie *me voici* chez Lévinas. En reprenant le commandement de l'autre comme

l'expérience de ma passivité, Lévinas voit dans la réponse responsable à cet appel ce qui conditionne mon identité. L'existence du soi commence à l'accusatif: « *Me voici* », car l'écho nominatif du soi à moi provient de la réponse à un appel d'autrui par l'accusatif *me*. Que signifie, alors, appeler ? À son habitude, Lévinas énonce que l'appel vient d'autrui: « C'est précisément dans ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m'assigne, qui me demande, qui me réclame : c'est dans cette mise en question, qu'autrui est prochain » (Lévinas 1986, 245).

Le *me voici* de ma réponse révèle la primauté de la responsabilité 'par' et 'pour' autrui par rapport à moi, à ma liberté qui lui répond (Lévinas 1978, 141). En tant que le moi répond: *Me voici*, il ouvre l'avenir, la temporalité renouvelée en dépassant l'anonymat dans lequel il se pose au nominatif. L'accusatif « désigne une instance inconcevable, innommable et impévisible » (Marion 1989, 298) à cause de la revendication qui m'appelle : « Je n'ai pas encore pu dire *je*, que déjà la revendication m'a hélé, donc m'as pris et compris, parce qu'elle m'a sommé et nommé comme un *me*. En effet, que puis-je répondre à une revendication, sinon que '*Me voici ! Parle !*' » (Marion 1989, 297).

Le *me voici* se substitue au sujet du «je peux» (*das Vermögen des Daseins*), et exprime à l'accusatif la conscience du *Je* constituant au nominatif. Cette manière, qui interprète « le sujet sans subjectivité » rend impossible toute l'autoconstitution du sujet censé être maître du soi-même (Lévinas 1961, 188). Le moi est obligé de s'inscrire dans la célèbre phrase de Dostoïevski dans *Les frères Karamazov*: « *Nous sommes tous coupables de tout, devant tous, et moi plus que n'importe qui* » (Dostoïevski 1977, 310) et de l'appliquer à sa vocation en la transformant ainsi : Nous sommes tous appelés par autrui et le moi est appelé plus que n'importe qui. Telle présence du *me voici* qui était altéré par l'appel d'autrui, me limite, moi cesse d'être moi et introduit une asymétrie entre le moi appelé et l'autre appelant. On comprend aisément que le revendiqué puisse rejeter l'appel d'autrui mais sans jamais pouvoir l'entendre, parce que la réponse est insérée dans la subjectivité exposée dans un *me voici*. Le sujet appelé est « l'accusé (...) ou responsable de ce que font ou souffrent » les autres parce que sa

persécution à l'accusatif se retourne en expiation du nominatif. Lévinas écrit que « sans la persécution, le Moi relève la tête et couvre le Soi. Tout est au préalable à l'accusatif – condition exceptionnelle ou in-condition-du soi, signification du pronom *Se* de qui nos grammaires latines elles-mêmes 'ignorent' le nominatif » (Lévinas 1978, 177). La persécution révèle aussi la pensée amphibologique (différente) qui doit substituer la différence ontologique entre l'être et l'étant. Pour réussir son projet, Lévinas pose l'équivalence entre le dit et l'être, entre le langage et la conscience pour montrer enfin « la signification du Dire qui précède l'essence ». Le Dire s'adresse seul à moi, pour que j'y réponde. Le Dire invite *Je* (dit) convoqué à écouter et à s'éprouver passivement. Lévinas envisage l'appel qui convoque *je* à s'exposer à l'accusatif *me* pour devenir l'unique interlocuteur du Dire (Marion 1986, 58). Dans la mesure où *me* s'expose au *je*, il semble bien en un sens marionnier caractériser le *me* selon trois qualités. Au début, *me voici* à l'accusatif se réfère au nom d'autrui pour se recevoir du point de vue de cet autre à titre du non-étant. Il ne s'agit pas ici, selon Lévinas, de décentrement du *je* au sein de l'autre parce que « le *moi se* découvre déjà à l'accusatif avant d'avoir exercé le moindre *ego* » (Lévinas 1978, 177). J.-L. Marion évoque ici Pascal, qui a accompli cette réduction à l'encontre de Descartes (Marion 1986, 343). Le deuxième trait du *me voici* met en évidence la reconnaissance de droit d'autrui sur moi parce que son visage *me* revendique. Ce renversement introduit le troisième trait qui opère l'expulsion du *me voici* hors de l'être « sous un masque d'emprunt » (Marion 1993, 59). Il apparaît clairement à Lévinas que le *me voici* personnifie l'unique puits d'eau au désert de la charité incalculable où le sujet étanche sa soif du Soi.

D'une certaine façon, la possibilité de se libérer du *je*, réconcilie le *me voici* avec le *Dasein*. Chacun se détache de son essence et souffre de son incapacité à se nommer au nominatif. La relation d'indépendance brouille leur tâches: le *Dasein* s'ouvre à l'être en prenant sa distance par rapport à autrui, tandis que *me voici* s'expose à autrui en négligeant l'être. Pour dépasser cette différence ontologique Lévinas est conscient de l'insuffisance d'une réduction du *je* au *me* (Marion 1977, 274-

280). En quoi la subordination au visage d'autrui peut-elle être plus convaincante que l'événement de l'être? (Marion 1993, 60-62) L'effort de Lévinas pour assimiler le sujet à l'otage et la subjectivité du sujet à sa substitution ne parvient pas à dépasser, selon J.-L. Marion, la différence ontologique: « Entre le locatif du *Da (sein)* et l'accusatif du *me*, une similitude se dégage d'elle-même : la revendication détermine ces deux instances du *je* de telle sorte qu'il doit renoncer à toute autarcie, donc s'admettre essentiellement altéré » (Marion 1989, 299). Un contenu non autonome du *me voici* comme otage d'autrui devient la proie de l'indécision et de l'irresponsabilité.

À vrai dire, J.-L. Marion souligne l'importance de la revendication qui invite *me voici* à répondre à la voix de l'appel. Avant de suivre l'appel il faut que l'appelé soit disponible pour la revendication et capable de l'écouter. Selon J.-L. Marion « la revendication ne revendique nul autre interlocuteur que celui qu'elle interloque » (Marion 1989, 300). C'est que J.-L. Marion pense que la réponse demeure dans *l'interloqué (Angesprochene)*; elle précède non seulement *Anspruch des Seyns*, mais surpasse la capacité du sujet lévinassien à entendre un appel.

De façon décisive par rapport à son principe l'appel se donne sans se nommer et reste dans l'anonymat « du quoi et du qui, la convocation ne surprendrait pas. Réciproquement, si je savais, d'avance, que c'est d'être, ou bien autre, ou bien Dieu, ou bien la vie, qui me convoque, alors j'échapperais d'emblée au statut plein d'un interloqué puisque je serais affranchi de toute surprise; et donc, sachant par avance (ou du moins immédiatement) à quoi et à qui j'ai affaire avec parole entendue, je connaîtrais (quoi) ou je répondrais (qui), selon le surplomb d'une constitution ou l'égalité d'un dialogue, sans la passivité interloquée d'une surprise; bref, je redeviendrais un *je*, qui se délivre du rang d'un *me*» (Marion 1991, 92; Marion 2000, 228-235). Il faudra d'abord distinguer les trois manières d'entendre ce terme. La première se détermine du point de vue du phénomène saturé qui se décline en quatre types : l'événement, l'idole, la chair et l'icône. L'anonymat de l'appel trouve sa confirmation dans le phénomène de la révélation qui caractérise le paradoxe des paradoxes. Le deuxième argument

qui détermine l'anonymat de l'appel accompagne d'habitude la notion du don à partir de la donation du don. La réduction du don met entre parenthèse le donataire, le donateur et le don lui-même pour libérer la disponibilité du don de la trace métaphysique : « En perdant la présence, le don ne *se* perd pas, mais perd ce qui ne lui convient et ne revient pas – revenir à *soi*. Ou plutôt, il se *perd* bel et bien, mais au sens où il se déprend ainsi de soi, s'abandonne hors de soi – hors du *soi* – pour s'accomplir comme perte de soi, mais non pas en pure perte (...) si le don n'est pas présent, donc n'apparaît jamais dans la présence, on peut sans doute en conclure qu'il n'est pas ; mais on peut aussi en inférer qu'il n'a à être, ni à subsister selon la présence pour se donner. Mieux, le don se donne dans la mesure stricte où il renonce à être, où il s'excepte de la présence, où il se défait de soi en défaisant en lui la subsistance. Le paradoxe initial – le présent (le don) ne peut être présent dans la présence – se retourne dès lors en un autre – le présent (le don) se donne sans la présence. L'aporie devient percée » (Marion 1997, 116).

Par là même, c'est la donation de l'appel qui dégage sa richesse, indépendamment de tout « interlocuteur » et, en même temps, elle est chargée de la contingence du donné pur (l'arrivage, le fait accompli, l'incident) (Marion 2000, 232). De fait, le don, dans la mesure où il était reçu déplace la sphère subjective du Soi autarcique. Ainsi, le sentiment de l'endettement est très important parce que, en fait, il envisage le pré-*je* en tant qu'antérieur à la constance du sujet. À partir de la réduction du don à la donation, l'appel anonyme dégage la structure pré-subjective du sujet pour y répondre.

Dans la troisième caractéristique de l'appel, le fait qu'il soit sans-nom, J.-L. Marion veut certes prêter attention à la relation phénoménologique entre l'appel et la réponse parce que « toute pensée radicale implique que l'appel ne soit entendu que dans la réponse » (Chrétien 1992, 42 ; DeLay 2018, 207). Il y a *tout* dans l'appel sauf le nom, ce qui signifie que la fonction du nom n'est pas propre à lui. *Tout* appartient à l'appel quand il revient maintenant à l'appelant de lui répondre. L'appel révèle un appelant sans présupposer aucune connaissance. Bien que l'identité de l'appelant pose un problème, cela « ouvre en moi

l'espace de son écoute » et l'appel même « à moi lancé me rend moi-même pour moi-même problématique » parce que la « perplexité sur l'origine de l'appel est une perplexité où il y va de moi-même » (Chrétien 1992, 61-62 ; De Gramont 2017, 14). Si le moi doit se reconnaître désormais comme celui qui originellement répond à l'appel, il faut garder la distance originelle de la réponse de l'appelant pour sortir de l'horizon du pensable, du compréhensible. Dès lors, le sens de l'appel réside dans la convocation qui devient d'une certaine façon le lieu même de la naissance de témoin, de l'interloqué. Le seul terrain sur lequel pourra se poser la question du nom de l'appel s'enracine dans la réponse. D'où la leçon considérable qu'il faut tirer de cette démarche et qui consiste à recevoir son nom à partir de la réponse. En fait, J.-L. Marion garde la même logique quand il envisage la fonction nominative du donataire vis-à-vis du donateur. C'est grâce à la fonction du *me voici* de la réponse que l'appel s'élève au niveau de *tu es là* (Marion 2000, 233). Cela ne veut pas dire que l'absence ou le défaut de la réponse anéantit l'appel, bien au contraire, l'anonymat de l'interlocuteur confirme l'appel. Dans le langage de Heidegger « die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers ist nicht nichts, sondern eine *positive* Auszeichnung. Sie bekundet, daß der Rufer einzig aufgeht im Aufrufen zu ..., daß er *nur als solcher gehört* und ferner nicht beschwätzt sein will » (Heidegger 2001, 275). Il paraît clair pour Jean-Louis Chrétien que « cet être appelé est premier, et cette affection précède toute détermination de l'identité de ce qui m'appelle, à savoir, afin que cette identité puisse être assignée, elle ne le sera que par une interrogation postérieure. Initialement, l'être appelé laisse ouvertes toutes les possibilités sur la nature de l'appelant » (Chrétien 1992, 60). On touche évidemment ici le point essentiel: si après la subordination à la logique de l'appel, le *Je* se reconnaît comme un *me voici* avant toute subjectivité, l'identité de l'interlocuteur sera partiellement dévoilée parce que l'accomplissement de l'appel par l'interloqué précèdera la conscience de l'appel (Marion 2000, 234).

J.-L. Marion détermine quatre caractères de l'interloqué: convocation, surprise, interlocution, facticité. Le propre de la convocation, c'est d'« annuler la subjectivité au profit d'une

identité originellement altérée » (Marion 1991, 88). Être convoqué va conférer à l'appelé une double exigence: se soumettre à la relation originelle et se libérer de la référence à soi et de l'auto-affection. Par conséquent, le retournement de l'*ego* en *mihi* montre que *me* résulte d'une relation d'origine inconnue au sens de l'auto-individualisation.

La deuxième qualité de l'interloqué, la surprise, reste indéterminée et contredit toute extase de la connaissance. La surprise de l'appel conduit à « la perte de la conscience de soi et à l'impuissance à connaître le pôle originel de la revendication comme un objet » (Marion 1991, 88). L'appel de l'appelant anonyme à l'appelé contredit l'intentionnalité et se donne en dehors de l'attente extatique du sujet. Ainsi, la phénoménalité de l'appel envisage l'isolement du don, qui n'a pas à être reçu ou manifesté du côté du donataire, parce qu'il le surprend et le précède (Caldarone 2007, 65). Le donateur ne remplace pas le sujet mais il advient dans son absence subjective comme la surprise démesurée: « *l'ego est* en tant qu'il revient identiquement à soi, le donateur *n'est pas* (manque, disparaît, reste inconnu, anonyme) en tant qu'il (*se*) donne » (Marion 1997, 141).

Tandis que la distance entre l'*ego* et l'interloqué est dévoilée, l'abîme entre l'être et le don s'accroît. En vérité, il ne s'agit plus du dépassement de l'être parce que « le don s'accomplit d'autant plus qu'il n'est plus ou n'est pas encore, voire n'est absolument pas » (Marion 1992, 72). C'est pourquoi, l'énigme de l'appel s'oppose à la certitude de l'être, puisqu'elle devient *Sitz im Leben* de l'interloqué. L'interloqué se reçoit du donné, reçu à la mesure qu'il avance dans une convocation, dans l'oubli de la reprise et du retour à soi, à mesure que l'émotion de la surprise amène la renaissance du soi. Nous voyons ici la confrontation entre l'admiration cartésienne qui reste la passion absolue du sujet et la surprise qui révèle la passion sans l'objet et le contraire et, donc, manifeste l'événement du sujet hors de lui-même. La surprise qui surgit avant la métaphysique du sujet offre la seule voie pour atteindre ce possible inaccessible et reconduit la passion de la rencontre.

L'interlocution se rapporte essentiellement au donné pur pris comme tel. Ce que caractérise ce donné pur est le fait de sa donation pure. Il s'agit ici de l'ultime réduction phénoménologique, telle qu'elle se n'offre ni « selon le cas nominatif (Husserl) ou le génitif (de l'être : Heidegger), ni même selon l'accusatif (Lévinas), mais selon le datif – je *me* reçois de l'appel qui me donne à moi-même » (Marion 1991, 89). Néanmoins, bien que l'appelé au datif « se reçoit de l'appel qui le convoque, il subit l'interlocution » qui le dirige vers la parole appelante, et rend possible la réponse grâce à l'écoute d'autrui (...). Ce dialogue retardé rend manifeste la réponse écoutante qui trouve son lieu dans le silence patient de l'appelé.

Le dernier caractère de l'interloqué concerne la facticité de l'appel qui envisage la double vocation de l'appelé : répondre à la parole qui le précède et répondre de la parole en tant qu'elle est entendue. Qui prend en effet la parole, au tout début de l'histoire du *moi* ? La parole même. La parole parle d'une passivité primordiale de sa donation qui dépasse l'activité du *Je*, pour l'entendre. La première parole de la parole pour le *Je* se révèle inauthentiquement : « l'authenticité masque bien plutôt le fait de l'appel – le fait que l'appel seul et toujours déjà (me) donne (comme) à moi. L'appel, et non le *je*, décide de *moi/me* avant moi – *je* n'est pas qu'en tant que l'appel l'a toujours déjà revendiqué et donc donné à lui-même comme un *moi/me*. L'authenticité dissimule après coup l'inauthenticité seule originellement donatrice » (Marion 1997, 373).

Le propre de l'appel, qui est toujours là, prépare l'advenue de l'individualisation du sujet. Ce que J.-L. Marion appelle « l'authenticité » ne se réduit pas au lieu de l'appartenance, mais c'est l'espace anonyme. Le sujet ne peut nommer et se nommer parce que « l'appel (le) sépare » de toute « propriété ou possession du propre » de la parole (Marion 1997, 372). Le sujet doit se priver de la capacité de nommer pour mieux écouter la distance de la parole. Cette expérience de la proximité et en même temps de l'étrangeté radicale est aussi bien montrée par Derrida dans sa réflexion sur la langue maternelle : « *qui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne* » (Derrida 1996, 15 ; Caldarone 2007, 67-68). Bien que la langue maternelle reste toujours un mythe, une impossible

appropriation, elle provoque la disproportionnalité entre l'origine et le sujet, et montre comment le sujet reconnaît son identité propre malgré le paradoxe de son appropriation. Avec ces quatre caractéristiques de l'interloqué, J.-L. Marion assure que la différence originelle révèle l'écart entre l'appel et *moi/je*, encourage l'interloqué (adonné) à se recevoir selon la donation de l'appel qu'il reçoit indéniablement (Marion 1997, 373).

REFERENCES

- Caldarone, Rosaria. 2007. *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*. Pisa : Edizioni ETS.
- Caputo, John D. 2003. « Derrida and Marion. Two Husserlian Revolutions ». In *Religious experience and the End of Metaphysics*, edited by Jeffrey Bloechl, 119-134. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.
- Chrétien, Jean-Louis. 1992. *L'Appel et la Réponse*. Paris : Minuit.
- De Gramont, Jérôme. 2017. « L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien ». *Comprendre* 19 (2): 9-30.
- DeLay, Steven. 2018. « Jean-Louis Chrétien: The Call and the Response ». In *Phenomenology in France: A Philosophical and Theological Introduction*, de Steven DeLay, 200-246. London: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris : Galilée.
- _____. 1996. *Le monolinguisme de l'Autre*. Paris : Galilée.
- _____. 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée.
- _____. 2003. *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : PUF.
- Dostoïevski, Fiodor. 1977. *Les Frères Karamazov*. Paris : La Pléiade.
- Heidegger, Martin. 1967. *Wegmarken*. Frankfurt am Main : Klostermann.

_____. 2002 (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag.

Kant, Emmanuel. 1985. *Critique de la Faculté de Juger*. Traduit par Alexandre J.-L. Delamarre, Luc Ferry, Jean-René Ladmiral. Paris : Gallimard.

Lévinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et Infini*. La Haye : Nijhoff.

_____. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Nijhoff.

_____. 1986. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin.

Mackinlay, Shane. 2010. *Interpreting Excess : Jean-Luc Marion. Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. New York : Fordham University Press.

Marion, Jean-Luc. 1975. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les 'Regulae'*. Paris : Vrin.

_____. 1977. *L'idole et la distance : cinq études*. Paris : Grasset.

_____. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris : PUF.

_____. 1991. « Le Sujet en Dernier Appel ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1) : 77-95.

_____. 1991a. « L'Interloqué ». In *Who comes after the Subject*, edited by Eduardo Cadava, 236-245. New York & London: Routledge.

_____. 1992. « Réponses à quelques questions ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 96(1) : 65-76.

_____. 1993. « Note sur l'indifférence ontologique ». In *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle – 23 août-2 septembre 1986*, édités par Jean Greisch et Jacques Rolland, 47-62. Paris : Le Cerf.

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

_____. 1997. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : PUF.

_____. 1998. « La voix sans nom. Hommage – à partir – de Lévinas ». *Rue Descartes* 19: 11-25.

_____. 2000. « The Voice without Name: Homage to Lévinas ». In *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, edited by Jeffrey Bloechl, 224-242. New York : Fordham University Press.

_____. 2001. *De surcroît : études sur les phénomènes saturés*, PUF : Paris.

_____. 2017. *The Rigor of Things : Conversations with Dan Arbib*, translated by Christina Gschwandtner. New York: Fordham University Press.

_____. 2020. « The Hermeneutics of Givenness ». In *The Enigma of Divine Revelation: Between Phenomenology and Comparative Theology* edited by Jean-Luc Marion and Christiaan Jacobs-Vandegeer, 17-47. Cham: Springer.

Romano, Claude. 1998. *L'événement et le monde*. Paris: PUF.

Zarader, Marlène. 2003. « Phenomenality and Transcendence ». In *Transcendence in Philosophy and Religion*, edited by James E. Faulconer, 106-119. Bloomington : Indiana University Press.

Andriy Hnativ, étudiant inscrit en doctorat à l'Université nationale d'Ivan Franko de Lviv. Titulaire di laurea in Filosofia (licence canonique), délivré par l'Université Grégorienne de Rome et de Master I/II de Philosophie, obtenu à l'Institut Catholique de Paris et à l'Université de Poitiers (équivalence). Il a récemment publié quelques articles comportant des recherches phénoménologiques de Jean-Louis Chrétien « Listening to the Voice d'une Parole : Call and Response in Jean-Louis Chrétien's Phenomenology », Jean-Luc Marion « Jean-Luc Marion's Veil of ' The End of Metaphysics '. Towards an Indeterminate Excess of Saturation and Deficiency in Phenomenology » etc. Ses intérêts philosophiques sont dictés par des catégories herméneutiques liées à la lecture de la nouvelle phénoménologie française dans son « tournant théologique ».

Address:

Andriy Hnativ
Faculty of Philosophy
Ivan Franko National University of Lviv
1, Universytetska St., Lviv, 79000, Ukraine
E-mail : epifanij@yahoo.com