

## ENTRETIEN AVEC JEAN-LUC MARION

Vincent Citot, Pierre Godo

Vrin | « Le Philosophe »

2000/1 n° 11 | pages 5 à 22

ISSN 1283-7091

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2000-1-page-5.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## ENTRETIEN AVEC JEAN-LUC MARION

*Réalisé par Vincent Citot et Pierre Godo*

*Jean-Luc Marion est professeur de philosophie à l'Université de Paris IV, ainsi qu'à l'Université de Chicago. L'un des plus éminents représentants de la phénoménologie française contemporaine, il a publié de nombreux ouvrages, dont *L'idole et la distance* (1977), *Dieu sans l'Être* (1982), *Prolégomènes à la Charité* (1986), *Réduction et Donation* (1989), *La Croisée du visible* (1991), *Étant Donné* (1997), *De surcroît* (2001). Depuis la réalisation de cet entretien au début de l'année 2001, Jean-Luc Marion a également publié un ouvrage majeur sur la question de l'amour: *Le Phénomène érotique*, chez Grasset, en 2003. Le lecteur trouvera donc dans l'entretien qui suit une pensée à l'oeuvre, où les thèses principales qui feront la structure du Phénomène érotique sont en cours d'élaboration. D'autres réflexions originales et inédites sur l'amour prennent place également dans l'entretien, liées aux questions auxquelles Jean-Luc Marion nous a fait le plaisir de répondre.*

**LE PHILOSOPHOIRE :** L'amour n'est pas une notion philosophique comme les autres ; l'amour est la raison d'être de l'acte de philosopher si l'on accepte de considérer la philosophie à partir de la définition qu'en donne Platon : « amour de la sagesse ». Si l'amour est « le seul sel et sens de notre vie »<sup>1</sup>, c'est par là aussi que l'acte de philosopher semble prendre tout son sens pour vous.

Or l'histoire de la philosophie offre selon vous un double paradoxe. Premier paradoxe : la philosophie n'est jamais parvenue à une conceptualisation de ce qui se donne dans l'amour ; *Prolo.* 91 : « De l'amour, nous vivons comme si nous savions ce qu'il en est. Mais dès que nous tentons de le définir, ou du moins de l'approcher par des concepts, il s'éloigne de nous aussitôt [...]. La philosophie, qui paraissait, en son élan platonicien, devoir le permettre [dépasser cette aporie], semble se l'interdire ». Et, second paradoxe, ce serait à l'ère de la Technique - qui renforce la responsabilité de l'homme et son emprise sur le monde, et indirectement « l'esprit de vengeance »<sup>2</sup> - et du nihilisme, où l'acte moral est

rendu impossible, « les conditions de sa possibilité ne peuvent plus se penser, le pouvoir, le désir, la volonté de puissance les contredisent absolument »<sup>3</sup>, que ce qui se donne dans l'amour se donnerait à la pensée.

Ma question est la suivante: qu'est-ce qui est occulté par l'histoire de la métaphysique? Y a-t-il vraiment occultation et déclin via la métaphysique, et à partir de quelle pensée originelle? Il semblerait qu'une lecture de l'histoire de la métaphysique selon le fil directeur de l'amour ne cadre pas exactement avec une lecture selon cet autre fil directeur qu'est l'être (et son oubli).

**JEAN-LUC MARION** : Il est possible de lire l'histoire de la philosophie à partir de plusieurs grands récits, l'un des récits les plus puissants est sans aucun doute celui proposé par Heidegger à partir de l'être et de son oubli. Mais cet oubli permet d'oublier un autre oubli, l'oubli du *philein* dans la *philosophia*. Le fait que nous ne puissions pas exactement traduire *philein* par « aimer » (il doit aussi s'entendre comme « s'y connaître ») est un des signes que nous ne disposons pas des concepts permettant d'accéder au point de départ. C'est pourtant un fait historique que le destin de la philosophie a été pendant des siècles lié à la question du *philein*, chez les Grecs, chez les Chrétiens, et en un sens chez les Chrétiens néo-grecs des XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles.

**LE PH.** : Voulez-vous dire que la modernité, avec Descartes, s'ouvre sur une mécompréhension de ce qu'est l'amour?

**J.-L. M.** : Comme historien de la philosophie, j'ai assez rapidement été frappé par ce fait qu'à partir de l'émergence de l'ego comme premier principe (Descartes), la question du *philein* a été soumise à réinterprétation, voire à délocalisation. En effet l'acte philosophique fondamental une fois devenu la *cogitatio*, l'amour lui-même prend simple rang d'un de ses dérivés. D'où un évènement extrêmement mystérieux et décisif, le moment où la question de l'amour n'est plus étudiée dans la philosophie première, ni dans la théologie spéculative (songeons ici à ce lieu historique qu'a été le commentaire du *Cantique des Cantiques* dans toute la tradition chrétienne), mais se trouve subordonnée à l'ego dans le cadre étroit et presque marginal d'une théorie des passions.

**LE PH.** : C'est cette délocalisation qui vous permet de dire que le sens originel de *philein* a été perdu, oublié, recouvert sous diverses traductions?

**J.-L. M.** : Oui, il y a un moment où la question de l'amour se trouve déplacée, comme une population est déplacée, arrachée à son lieu naturel et historique, ici arraché au désir originel de la vérité (ou de Dieu), comme le fondement de la connaissance la plus spéculative et conceptuelle et relocalisée comme l'un des effets dérivés de l'ego. Plus important encore, à partir de Descartes, l'amour est non seulement une passion, un effet second de la subjectivité pensante, mais ce n'est même plus toujours la passion primitive. Le *conatus*, la tension de l'étant

à sa propre conservation en permanence, bref la temporalité métaphysique par excellence de l'*ousia* comme *parousia*, l'emporte sur l'amour, désormais censé ne désirer que cela - la présence endurente, l'égalité à soi-même, bref sans doute son contraire.

**LE PH.** : Descartes et Spinoza n'ont donc pas compris ce qu'est l'amour ?

**J.-L. M.** : Si, mais ils l'ont compris à partir d'une autre instance que lui-même - la *cogitatio* ou le *conatus*, et l'ont ainsi renfermé sur la présence métaphysique de l'étant. Et de fait, désormais l'amour ne peut plus porter directement sur Dieu ou sur le Bien en soi. Pour Descartes, nous ne pouvons pas aimer Dieu, dont nous n'avons pas la représentation, *stricto sensu*, mais seulement aimer notre amour de Dieu - donc pas Dieu. La question se pose aussi de savoir si, pour Spinoza, l'amour intellectuel de Dieu est encore un amour ; car, si l'amour reste un *affectus*, quand il devient intellectuel nous le transformons, en un sens, en un *affectus* actif : sommes-nous encore dans le registre de l'affection ou dans celui de la connaissance ? Sans doute se met en place, à partir de Spinoza, une dualité essentielle, qui défait le secret de l'amour ; désormais, il est ou bien une passion, ou bien un autre nom de la connaissance. Ce qui culmine dans la topique kantienne, où s'opposent deux amours : l'amour pathologique et l'amour rationnel, qui porte sur la loi morale et s'y résorbe absolument. On a alors le choix entre la passion amoureuse, dérivée, et l'attitude morale ou la connaissance adéquate de l'essence de Dieu.

**LE PH.** : Au rigorisme et à l'abstraction de la Loi, Hegel, dans *L'esprit du christianisme et son destin*, oppose pourtant l'Amour.

**J.-L. M.** : Certes, mais c'est pourtant chez Hegel que la déchéance de l'amour a lieu : la célèbre préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, où il oppose le travail, la douleur, la patience et la souffrance du négatif à l'amour qui tombe toujours (ou presque) dans la fadeur et l'édification parce qu'il lui manquerait le travail du négatif (mais alors comment nommer ce qui traverse et anime l'amour du Christ en croix ?). Le négatif permet seul le concept et là où il y a le concept, il n'y a plus d'espace pour l'amour. Aussi, l'amour se résume-t-il, dans *l'Esthétique*, à une passion subjective, non conceptuelle, irrationnelle, et prend alors définitivement le rôle trouble qu'il tiendra de Schopenhauer à Freud, où il sombre dans l'inconscient.

Les conséquences de ce procès sont déterminantes sur la crise de l'*ego*, crise de son interprétation exclusive à partir de l'essence de la représentation. La mort de l'homme résulte en effet de l'effondrement de sa détermination supposée suffisante de l'*ego* comme « Je pense ». L'amour s'en trouve marginalisé comme une impure et simple passion, disparaît comme *philein* et comme *caritas* originels, et ne va demeurer que dans son manque béant pour l'ensemble de la pensée.

En littérature, ce désastre de l'amour submerge le roman, de Stendhal à

Proust, où l'amour n'apparaît plus que comme une maladie ou une illusion - sans parler de la psychanalyse. Inversement, ou plutôt parallèlement, tout le discours théologique se déploie, à partir du « crépuscule des mytiques » (selon la formule excellente de L. Cognet, stigmatisant la condamnation du quiétisme en 1700, et ce qu'il clôt sous ce nom : toute la spiritualité de l'École française), sans référence à l'amour, laissé au « fanatisme ». D'où l'héroïsme du discours spirituel et mystique qui, depuis cette catastrophe, a dû parler de l'amour sans pouvoir s'appuyer sur aucun concept. Outre Rimbaud et Verlaine, je songe évidemment à Thérèse de Lisieux qui en est le meilleur exemple : elle doit parler de l'amour alors que la théologie de son époque n'en peut rien dire, sinon qu'il n'est pas la charité.

**LE PH.** : Pour Platon, dans le *Banquet*, l'amour des beaux corps (le pluriel n'est sans doute pas anodin ici !) - l'érotisme - est censé faire partie d'un cheminement vers le sacré. Le « face-à-face érotique » que vous décrivez dans *La Croisée du visible* (p.42), marque l'écart entre l'amour et le désir. Dans les *Prolégomènes*, vous écriviez : « Aimer ne consiste plus trivialement ni à voir, ni à être vu, ni à désirer, ni à susciter le désir, mais à éprouver la croisée des regards dans celle d'abord des visées [...]. Le plaisir des yeux défigure le plaisir des regards » (p.107 et 110). Dans la revue *Autrement* (n°11, série Morales) vous écriviez également: « L'opposition souvent dressée entre *éros* et *agapè* marque souvent quelle incompréhension les stérilise [...]. Désir et bienveillance croissent l'un par l'autre jusque dans leur terme commun, que je nommerai la complaisance » (p.243). Votre rejet des deux postures métaphysiques de l'amour - érotique d'une part et éthique d'autre part - est-elle proche ou non de la conception non-dualiste de l'amour, que Platon place dans la bouche de Socrate ?

**J.-L. M.** : Lorsqu'on dédouble l'amour en un amour de désir, passionnel, dominé par la subjectivité, et un amour rationnel, éthique, dominé par la norme - pour ne pas employer le concept nihiliste de « valeur » -, l'amour s'affaiblit et entre en crise. Il reste vrai que l'une des grandeurs de Platon consiste à avoir évité une telle distinction ; en effet, dès qu'Aristote eut posé que le bien se dit uniquement *pros en* (par référence), le danger d'un éclatement de l'univocité de l'amour menaçait déjà.

Mais revenons à ce à quoi je faisais allusion tout à l'heure, à la tradition du commentaire du *Cantique des Cantiques* chez les Pères de l'Église tant grecs que latins, chez les médiévaux et même chez certains auteurs modernes. On demande toujours, avec le petit air entendu d'un vieil adolescent qui connaît les « choses de la vie », si le *Cantique des Cantiques* ne serait pas plutôt un texte érotique commenté après coup de manière mystique et non pas, dès l'origine, un texte théologique traitant des relations du peuple élu à son Dieu. La réponse tient dans la mise en question de la question ; car dès que l'on pose cette question, on admet d'emblée, sans aucun esprit critique, qu'il faut bien entendu choisir, qu'il y a évidemment une tension, voire une contradiction entre l'érotique et le mystique. Mais qu'en sait-on, surtout quand on ignore tout de la vie spirituelle ? Or l'histoire

des commentaires, d'Origène à saint Bernard - presque tous les grands Pères de l'Église ont commenté ce texte -, montre qu'une telle question n'est jamais posée à eux, qui en savaient plus que nous sur la vie spirituelle et sans doute aussi, pour un bon nombre, sur la vie érotique. Ce qui signifie que l'intention de l'écrivain inspiré consistait à dire et montrer, entre autre, que l'amour comme tel reste univoque. Si l'on compare ce texte aux *Psaumes*, comme à certains récits de leur élection par les prophètes, on peut comprendre que le fidèle se découvre, dans son rapport à Dieu, en une situation telle qu'il ne peut l'exprimer qu'en tenant le discours de l'amour le plus radical, donc le plus compréhensif - où l'absence de Dieu est une souffrance de frustration et sa présence une jouissance absolue, chair et esprit.

**LE PH.** : Il y aurait donc une jouissance érotique dans le rapport du croyant à son Dieu?

**J.-L. M.** : Sans aucun doute, il y a une jouissance, que l'on ne peut que rapprocher aussi (pas seulement) de ce que nous nommons, d'ailleurs un peu vite, la jouissance érotique. Il n'y a rien de plus efficace et de plus juste pour tenter de dire le rapport à Dieu en mobilisant les grandes catégories du rapport que, par ailleurs, on dit être érotique entre l'homme et la femme, entre les créatures et les autres créatures. Étant bien entendu que qualifier ce rapport d'érotique revient déjà à une réduction puritaine et triviale à la fois, conforme déjà à ce que la métaphysique masque de l'essentiel ici enjeu. Car dans ces grands textes, la caractéristique formelle du discours « amoureux » tient à ce qu'aimer s'y dit et s'y fait univoquement. L'amour garde toujours un seul et même sens. L'amour fixe le seul concept qui ne soit pas analogique ; tous les autres sont soumis à l'analogie : l'Être, le Bien, le Beau, le vrai, selon le principe que si grande soit la ressemblance entre Dieu et la créature une plus grande dissemblance doit toujours y être repérée. Ce principe n'admet qu'une exception : l'amour.

**LE PH.** : Mais pourquoi est-il si important de partir en quête d'une telle univocité?

**J.-L. M.** : La grâce, pour utiliser un substitut plus tardif à la notion d'amour, ne peut opérer la divinisation que si l'amour que je porte à l'autre homme est identiquement l'amour que Dieu me porte et que je porte, au moins en intention, à Dieu. L'amour est univoque, ou alors il n'y a pas de divinisation - pas d'Incarnation non plus, d'ailleurs. Au nom de la divinisation qui exige l'Incarnation (selon le principe que « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu »), il faut que l'amour reste sans ambiguïté, sans dédoublement, bref univoque. C'est un point sur lequel le christianisme n'a jamais transigé. La conversion n'est possible que parce que l'amour reste univoque. L'univocité est un des acquis disons de la pensée pré-aristotélicienne et de la pensée chrétienne, et l'équivocité de la notion d'amour caractérise au contraire la modernité. Nous allons répétant amour du

devoir, « amour sacré de la patrie », de la liberté, des « valeurs », et nous nous fions en réalité plutôt à la passion, au désir, à la pathologie ou à l'inconscient. Entre les deux, le conflit ne peut s'esquiver. Le défi intellectuel du nihilisme tient au fait que nous n'avons plus aucun accès à l'univocité de l'amour. La question de savoir en quel sens j'entends le mot « amour » - est-ce la bienveillance, la charité, le désir, etc.? - atteste déjà la perte complète de l'univocité essentielle de son concept univoque. Et, parce que l'amour nous échappe, nous ne disposons pas de cette ressource pour définir une doctrine radicale de l'ego. La crise de toute doctrine de l'ego va évidemment de pair avec la disparition de l'univocité originelle de l'amour.

**LE PH.** : Ce qui signe également la crise de la modernité, si l'on admet que crise il y a et qu'elle s'enracine d'abord et avant tout dans la question de l'amour<sup>5</sup>, serait ce « grand principe de la métaphysique », qu'est le principe de raison<sup>6</sup>. Revenir à une origine perdue ou recouverte suppose la tentative de dépassement de ce que vous appelez, à la suite de Heidegger, la constitution onto-théologique de la métaphysique : l'étant dans sa totalité est ramené à la considération d'une cause première et fondatrice sous l'injonction du principe qui veut que l'homme doive rendre raison de tout. C'est ce principe qui veut qu'« en régime métaphysique, la possibilité d'apparaître n'appartient jamais à ce qui apparaît, ni sa phénoménalité au phénomène »<sup>7</sup>. De ce point de vue vous laissez penser que le discours psychanalytique est l'indice de cette crise en ce qu'il est la rémanence de ce Principe dans la recherche des causes et des raisons inconscientes. De ce « Grand Principe » ainsi que de la conception dynamique de l'être que Leibniz est le premier à formuler au positivisme freudien, voire, peut-être, au structuralisme lacanien, il n'y aurait qu'un pas et ce serait le même malentendu. En amour, la littérature s'y entendrait bien mieux. Vous dites à propos de Proust que « l'écrivain dit [dans le célèbre passage sur les madeines] ce que la phénoménologie pense », à savoir que l'amour n'est pas une passion, ce qui supposerait que l'on puisse en rendre raison, mais un « évènement pur », sans cause<sup>8</sup>. Vous citez dans ce même passage cette phrase d'un poème d'Angélus Silésius longtemps méditée par Heidegger dans *Le principe de raison* : « La rose est sans pourquoi ».

**J.-L. M.** : En effet, les tentatives de réduction de l'amour à la passion ne deviennent possibles que par l'interrogation sur la cause de l'amour. La cause des passions occupe le centre de la relecture du traité *De l'âme* par Descartes et ses successeurs : des passions aussi, il faut rendre compte, de l'amour surtout. Si le point de départ de l'ego - j'emploie le terme d'ego comme terme *a minima*, pour ne pas dire « sujet » - se situe dans le « Je pense », il faut justifier la consécution entre les *cogitationes*. Ce sera par la visée du regard (*intuitus*) ou bien par l'enchaînement des pensées elles-mêmes. Dès lors que, pour qu'un tel enchaînement soit fécond, l'on ne peut plus s'en tenir au principe d'identité ou de non-contradiction, il faut passer au principe de raison, qu'ici met en œuvre la causalité. Donc les pensées s'enchaînent selon le principe de raison, avec cause ou

avec absence de cause justifiée en raison, la cause tenant lieu de raison et l'absence de cause devant être fondée en raison. Or, quels pensables peuvent tomber sous l'autorité du principe de raison ? Évidemment toutes les pensées que le principe de raison ramène à la suffisance et arrache à l'insuffisance, à l'arbitraire, à l'absence de fondement, au fait qu'il y ait quelque chose sans une raison pour qu'il y ait ce qu'il y a. Si cette problématique est appliquée à l'amour, il faut alors qu'entre celui qui aime et celui qui est aimé intervienne donc une bonne raison, portant le premier vers le deuxième l'intérêt commun, l'incomplétude du premier qui fait du deuxième l'objet d'un désir, la puissance du premier qui fait du second l'objet de la bienveillance du premier, etc.

Dès lors que l'amour se trouve ainsi justifié par raison, la question se pose (question qui ne se pose pas pour la liberté et l'égalité par exemple, dont la rationalité fonde très bien notre régime politique par le seul principe de non-contradiction) - celle de savoir si l'amour *survit* à sa fondation en raison. Un amour qui devient rationnel parce qu'il calcule le meilleur, choisit le bon pour moi, l'universel, voire autrui comme tel, ou même Dieu en tant qu'étant suprême, un amour qui se dispense ainsi de toute gratuité (du « ...parce que c'était lui, parce que c'était moi ») pour se déployer, mérite-t-il encore le titre d'amour ? Le principe de raison suffisante produit de l'intelligibilité et de la phénoménalité, et, comme tel, on ne saurait rien lui reprocher ; dans bien des cas, il est suffisant pour phénoménaliser ce qui se donne. Mais en va-t-il ainsi dans le cas de l'amour ? Assigner une raison suffisante à l'amour ne suffit-il pas, au contraire, à en détruire la notion même ? L'amour n'accède-t-il pas enfin à sa propre hauteur, qu'à partir du moment où il excède toute raison suffisante, pour se déployer dans l'insuffisance de toute raison - suivant un principe de raison *insuffisante* ?

**LE PH.** : L'amour serait ce que vous appelez un « évènement » ?

**J.-L. M.** : Bien sûr, mais on peut ne pas aller si loin de suite. On pourrait au moins dire qu'il y a amour, dès lors que le principe d'égalité (entre l'effet et la cause) se trouve suspendu. Le propre de l'amour consiste à faire du positif avec du négatif. On dira donc qu'il y a de l'amour, lorsqu'il n'y a aucune raison d'aimer et que l'on aime pourtant quand même. L'amour devient déterminant, quand il aime une individualité sans qu'aucune raison ne le détermine à l'aimer, quand il aime le non-aimable. L'amour intervient dans les situations où il s'exerce enfin sans raison.

**LE PH.** : « Arno quia absurdum est » - j'aimerais parce c'est absurde ?

**J.-L. M.** : Non, ma position n'implique aucune absurdité. L'absurde signifie un manque de raison. Or, l'amour s'avère libre de la raison d'aimer ou de ne pas aimer. Il n'a pas d'autre poids que lui-même et ne dépend pas plus d'une absurdité que de ce que celle-ci implique - encore la raison. Il obéit à un principe de raison insuffisante et non pas de raison suffisante. Le propre de l'amour, c'est



que l'insuffisance lui suffit. Cette insuffisance suffit à faire sa force, sa singularité et à le distinguer du désir qui, en principe, calcule toujours les moyens de se réaliser. Plus le désir a les moyens de se réaliser, plus il devient correct et échappe au ressentiment. L'amour, au contraire, ne se trouve tenu à aucune obligation de résultat, de moyen, ni de raison.

L'amour produit une logique propre, sans égal, sans précédent, sans condition, mais n'obéit pas à la rationalité du principe de raison suffisante. Ce qui l'oppose au désir, lui toujours, en un sens, rationnel et suffisant. On dit l'amour gratuit, mais il faudrait plutôt le dire libre du principe de raison suffisante, auquel lui seul peut, doit faire exception. La gratuité en résulte seulement. Je pense qu'il y a une contradiction profonde entre le principe de raison suffisante - le discours métaphysique qui parvient à sa complétude avec la « volonté de puissance » chez Nietzsche - et l'amour. Il faudrait penser ce fait que l'amour ne relève pas des figures dérivées du principe de raison, par exemple de l'échange, ni de la réciprocité, ni de l'économie, ni la production de richesses, ni de leur répartition juste, etc. L'amour naît de la pauvreté et n'a nul autre besoin que d'elle - ce qui lui donne sa puissance exceptionnelle. Actuellement, l'amour, pris dans la concrétude économique, se trouve rabattu sur l'information, le spectacle et l'échange d'informations. Il y a un rapport intime entre l'« amour » ainsi défiguré et l'internet. Mais l'internet ne peut traiter d'« amour », que si l'« amour » est traité comme une information, une image et un produit, c'est-à-dire que s'il a disparu. Cet exemple trivial nous donne *a contrario* un bon indice de la propriété de l'amour- la suspension du principe de raison suffisante.

**LE PH.** : L'amour n'a pas besoin d'une raison spéciale en l'honneur de laquelle il aurait le droit d'apparaître ou non, mais pour aimer, « pour se rendre autre, regard tel au regard de l'autre qui me croise, il faut la foi » écrivez-vous dans *Les Prolégomènes à la charité* (p. 120). On pourrait d'abord comprendre cela en un sens kantien. Pour m'efforcer de vaincre mon penchant au mal, je dois faire partie d'une église, c'est-à-dire d'un rassemblement de personnes qui m'encouragent à la vertu, est-il écrit dans *La Religion dans les limites de la simple raison*. Agir par devoir implique les postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence d'un Dieu sauveur (dialectique de la seconde critique). Mais en réalité votre réflexion ne porte pas sur l'amour du prochain en général, qu'il soit pensé comme « amour pratique » chez Kant ou comme « responsabilité » chez Lévinas. L'amour, pour vous, est fondamentalement amour d'une personne unique, et, deuxième différence avec l'éthique kantienne ou lévinassienne, ce n'est pas une vertu. Vous dites, dans *La Croisée du visible* (p.54), « Comme le Christ, [le peintre] doit se perdre pour sauver (et se sauver) ». Est-ce parce que l'amour est une perte, le risque d'une certaine folie et de la mort, le sacrifice, qu'il requiert, comme fondement, la foi ?

**J.-L. M.** : La foi est requise pour aimer à plusieurs titres. Premièrement parce

que, si l'amour ne relève pas du principe de raison suffisante, il se trouve toujours en situation de refuser l'entropie. L'amour fait exception à l'entropie, à l'échange, à la justice. En ce sens, l'amour se donne un droit fondamental à l'injustice, puisqu'il transforme l'absence en présence, la pénurie en surabondance, la solitude en communion, etc. Au moment d'aimer, la certitude qu'aimer pourra s'accomplir reste toujours absente. Il n'y a ni certitude, ni évidence de l'acte d'amour, parce que l'amour a partie liée à la négentropie. L'amour se dispense de garantie rationnelle. Aussi lui faut-il la foi.

Le deuxième motif résulte de ce que l'amour, en tant qu'univoque et s'il ne choisit pas entre l'érotique et l'éthique, entre le sol temporel et son aspiration à l'éternité (car tous les amours ne sont pas éternels, mais tout amour, au moment de s'accomplir, implique une éternité), ne peut pas aimer sans dire qu'il aime pour l'éternité ; il présuppose que son accomplissement et sa plénitude se jouent dans un rapport d'individu à individu à jamais. L'amour nie l'universel et nie la contingence. Ceci lui appartient sans doute intrinsèquement. Pour pouvoir assumer cette négation autrement que comme un délire ou une folie, danger toujours menaçant, il est requis que l'amour repose sur la foi qui le justifie. Il y a une foi ici, parce qu'il y va d'une individuation de l'absolu. Dire que l'absolu se joue dans un individu, la joue personnel et donc qu'il peut s'atteindre historiquement, adresse un défi inouï à la rationalité de la raison suffisante. L'individuation ne peut ici tenir que par la foi, au sens de la *fides*, de la confiance, donnée de l'un à l'autre. La foi comme la prise de risque, mais surtout et d'abord comme la confiance face à face.

Le troisième motif tient à la dimension nécessairement eschatologique de l'amour. Bien entendu, l'amour ne saurait se réaliser *hic et nunc*, mais, précisément s'il n'échoue pas, il lui faut le temps de l'histoire pour médiatiser le rapport à l'absolu, qui ne peut pas encore se médiatiser dans le présent. Cette flèche temporelle de l'eschatologie, qui fait que chaque instant pourrait être le dernier et reste gouverné par l'accomplissement final, ceci impose la foi. Pour au moins trois motifs, l'amour repose donc sur la foi, c'est-à-dire sur l'individuation.

Tel me paraît le point fondamental, qui distingue le « Je pense » du « Je t'aime ». Le « Je pense » tient sa validité de ce que chacun peut accéder à ce que je pense et le performer à son tour. Ce que je dis est vrai, si et seulement si toute autre personne rationnelle peut le penser aussi bien que moi. Le « Je pense » dépersonnalise. C'est pourquoi Kant décrète le Je du « Je pense » transcendantal, inaugurant Habermas, et la cité scientifique de Bachelard comme l'intersubjectivité de Husserl. Le « Je pense » manque ou échappe à l'individualisation, ce qui fait sa force et lui permet d'être la base d'une démocratie. L'amour, au contraire, illustre le principe de l'impossibilité de la substitution, au moins autant que l'être-pour-la-mort heideggerien. Heidegger atteint certes l'individuation et donc l'insubstituabilité - personne ne peut être à ma place devant mon pouvoir mourir - au fil de la question de l'être. Mais on peut s'étonner que Heidegger n'évoque jamais sérieusement cette autre individuation, l'individuation par l'amour. Car c'est aussi, voire d'abord, par rapport à tel autre que je deviens tel ; ce qui se passe

entre l'amant et l'aimé ne peut se passer entre personne d'autre. L'amour ne peut pas être universel, ni n'a à le devenir : il n'y a pas d'amour éthique. C'est un point sur lequel j'ai eu de longues discussions avec Lévinas et je pense qu'il a fini par admettre mon argument.

**LE PH.** : Si l'amour est bien le lieu d'une individuation, il ne faudrait pas entendre par là que l'amour renforce la subjectivité. L'amour, dites-vous, n'est pas un pur vécu enclous dans une subjectivité, une « passion », le vécu d'un sujet centré sur lui-même et qui n'a nullement accès à ce qu'est l'autre lui-même. Pour que l'autre devienne insubstituable pour moi, il faut qu'il soit individué. Or l'amour semble être plutôt le lieu de l'illusion, de l'imaginaire, du faux-semblant, de tout ce qui me renvoie à moi-même et non à autrui. Il paraît difficile de ne pas évoquer ici le très célèbre texte pascalien consacré à l'amour<sup>9</sup> : si le moi est un centre permanent auquel je peux attribuer telle ou telle qualité (ou défauts), ou bien j'aime autrui en tant que tel, - abstraction faite de ses multiples qualités qui sont toutes éphémères -, et alors je n'aime qu'une abstraction, ou bien j'aime telle ou telle qualité, tel ou tel aspect du personnage, mais alors ce n'est pas l'autre que j'aime mais seulement l'image partielle et partielle que j'ai de lui. Et Pascal de conclure : « On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités ». Pour aimer il faudrait avoir accès à autrui en personne et non à un personnage, c'est ce qui paraît difficile voire impossible. C'est pourtant ce que vous cherchez à rendre possible en pensant une individualité - vous reprenez à ce propos le terme latin de *hecceitas*<sup>10</sup> - mais sans pour autant faire retour à une pensée du sujet mise à mal par de nombreux courants philosophiques, de Heidegger à la « mort de l'homme » annoncée par Foucault en passant par toute la pensée structuraliste. Mais qu'en est-il au juste de cette individualité ? Qu'est-ce qui précisément individualise l'autre et le rend dans l'amour, à un point à nul autre pareil, irremplaçable ?

**J.-L. M.** : C'est ici la temporalité de l'individuation qui doit nous guider. La contradiction entre la substance inconnue et la qualité - en langage cartésien entre l'attribut connu mais qui n'est pas par soi, et la substance - se gouverne suivant le privilège reconnu par la métaphysique à la substance, à savoir qu'elle seule demeure en permanence. Or cette opposition n'a de sens qu'à partir du primat du présent dans le temps. Cette aporie, directement héritée de Descartes, a partie liée à l'interprétation de la substance à partir du privilège du présent, interprétation évidemment métaphysique : la substance seule peut subsister toujours à l'identique (d'où le juste soupçon spinoziste que Dieu seul mérite le titre de substance). Dans le cas de l'amour, la difficulté devient la suivante : si je dis « Je t'aime », je le dis dans un instant présent et si l'autre me répond par bonheur « Je t'aime, moi aussi » (ou inversement), il le dit dans l'instant déjà suivant. Il reste donc interdit à l'amour de demeurer dans la pure et identique présence. « Je t'aime » n'a jamais de validité que pour l'instant *suivant*. C'est pourquoi on ne peut pas dire « Je t'aime » comme on signe un contrat, parce que le contrat, lui, est censé demeurer à l'identique dans le temps et le temps n'est pas censé remettre

en cause le contrat. Mais le temps qui passe offre son seul champ à l'amour, donc le remet à chaque instant en cause. « Je t'aime » ne vaut que pour un instant, et, comme il donne toujours déjà une réponse, il ne vaut qu'après la question. S'il y a individuation, ce sera donc toujours eschatologiquement.

Si « l'amour est aussi fort que la mort », cela implique qu'il lui faille aller jusqu'à la mort au minimum. L'amour fait peser à chaque instant un jugement terrible sur lui-même - un jugement qui seul lui permet de prétendre à l'individuation. Amant, aimant, je ne suis donc pas celui qui aime l'autre, mais celui qui persiste à aimer l'autre d'instant en instant, sans fin ou jusqu'à la fin, mais d'une fin indéterminée, car nous ne savons pas quand la mort apportera la fin. L'amour vit eschatologique dans son essence même. Sa temporalité s'extasie vers l'avenir. Il ne faut pas chercher à savoir si autrui est plutôt une substance ou une série de qualités, il faut mettre en cause le privilège du présent en lui - lui faire la grâce de l'avenir. Aimer exige de donner un avenir à autrui, l'avenir que je n'ai pas moi-même.

**LE PH.** : Mais l'eschatologie fait partie de la pensée religieuse. Comment peut-elle servir à décrire l'amour de ceux qui ne croient pas en un au-delà ?

**J.-L. M.** : Que cette thèse eschatologique soit ou ne soit pas à proprement parler une thèse chrétienne, peu me chaut, puisqu'elle s'impose phénoménologiquement. Je prends mon bien là où il se trouve, et, franchement, je plains ceux qui se croient assez riches, les pauvres, pour mépriser ce dont ils manquent. Un amour vrai se caractérise comme un amour qui va au terme. Nous n'en avons d'ailleurs pas d'autre définition. Un amour qui n'envisagerait pas la possibilité d'aller au terme n'en mérite ni le nom, ni la dignité. Il n'y a pas d'amour au présent. Qu'est-ce qu'aimer quelqu'un, sinon lui garantir qu'on sera là pour lui fermer les yeux quand il mourra, au minimum - et peut-être pour ouvrir les yeux avec lui quand tout sera mort et la mort aussi.

**LE PH.** : Dans le phénomène de la pitié, le visage d'autrui est envisagé comme un phénomène sensible, support ou expression des passions (angoisse, honte, sentiment de culpabilité, innocence, tristesse, etc.). Il n'en va pas de même si l'on considère le visage d'autrui comme ce que vous appelez « un phénomène saturé »<sup>11</sup>. Dans *La Croisée du visible*, vous évoquez le « vide irréel [des yeux qui] me fascine » (p. 42). Une telle fascination peut peut-être virer à la haine et au meurtre. Il est connu que pour Lévinas le visage d'autrui me signifie « Tu ne tueras point », mais Lévinas dit aussi qu'il y a dans la faiblesse du visage comme un appel au meurtre<sup>12</sup>. Quelle nécessité y a-t-il à reconnaître autrui comme « phénomène saturé » relativement à la question de l'amour ? Et d'abord qu'est-ce au juste qu'un phénomène saturé ?

**J.-L. M.** : Le visage d'autrui ne me montre rien : le regard offre paradoxalement l'endroit où il n'y a vraiment rien à voir, ce en quoi il y a un « vide irréal ». Le visage d'autrui ne me montre rien ; car, en fait, il parle. Et il dit « Tu ne tueras pas », précisément parce que c'est le seul endroit où l'on peut tuer. Ce qui n'a pas de visage ne peut pas être tué. En ce sens donc, au sens strict, on ne peut pas dire que l'on tue un animal. Seul celui qui a un visage peut être tué. Le phénomène saturé signifie en général que pour l'intuition qui le donne, il n'y a pas de concept qui permette de s'en emparer comme d'une signification. En particulier, du visage d'autrui, on ne saurait dire qu'il y ait un concept. Cette prétention paraît même absurde. « Tu ne tueras pas » ne prétend d'ailleurs pas relever d'un concept, il reste une pure injonction. C'est donc parce que le visage accomplit un des phénomènes saturés (l'icône), qu'il demande qu'on ne le tue pas. Ce qu'il y a à faire devant un visage, ce n'est pas le connaître (puisque on ne peut pas en fixer le concept et, d'ailleurs, si l'on pouvait le connaître, ce ne serait aussitôt plus un « visage », mais un simple objet de connaissance parmi d'autres). Non, le visage offre non pas l'objet du discours, mais son origine, non pas un lieu de vérité (c'est au contraire le seul lieu où un mensonge soit possible), mais son origine inconnaissable. On ne peut pas comprendre un visage, parce qu'on ne peut le prendre, sauf à le tuer.

**LE PH.** : Lévinas dit : « La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. Il y a d'abord la droiture même du visage, son exposition droite, sans défense. [...] Il y a dans le visage une pauvreté essentielle ; la preuve est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé »<sup>13</sup>.

**J.-L. M.** : La passivité du visage ne fait pas sa faiblesse. Elle fait que le visage ne puisse pas se dire, ni même se laisser dire. Le visage reste un phénomène, le plus saturé et, en même temps que le plus passif, le plus menaçant.

**LE PH.** : Le visage d'autrui ne me dit-il pas aussi « Ne me juge pas » ? Qu'est-ce que je donne, quand je donne de l'amour ? Le don du pardon infini ?

**J.-L. M.** : J'arriverais bien aussi à la notion de pardon infini, mais je ne la déduirais pas du fait que j'ai d'abord à dire à autrui « Je ne te juge pas ». Il n'y a pardon, que parce qu'il y a don. Le pardon, d'une certaine manière, valide seul le don, bien qu'il n'ait pas été, ne soit jamais pleinement donné, ni pleinement reçu. Pour pardonner à autrui, il faut d'abord entrer dans une logique du don. Cette logique déroute, pour autant qu'elle contredit toutes les thématiques du don, qui le rabattent sur l'échange, donc sur l'économie. Si autrui doit bénéficier du pardon, ce sera parce qu'il relève de la donation et non l'inverse.

Plutôt que de généraliser le don au-delà du domaine de l'éthique, j'ai été amené à critiquer la thématique du don, à partir de la donation en un sens non-éthique, mais phénoménologique. La donation détermine le phénomène en

général, sans se limiter à tel cas particulier des domaines de l'intersubjectivité, de l'humanité, de la morale, de la gratuité, etc. En quel sens, donc, autrui relève-t-il de la donation, puisque tous les autres phénomènes ne se montrent, que pour autant que d'abord ils se donnent tous ? Quelle spécificité permet à autrui - celui qui se peut aimer - de livrer un cas exemplaire de la donation ? Raisonnons à contre-courant : si autrui relève de la donation de manière exceptionnelle, c'est qu'il se montre de manière exceptionnelle. Car, de fait, autrui se montre exceptionnellement, indice en cela qu'il se donne exceptionnellement. Le pardon ne constitue donc pas d'abord une question éthique. Le pardon revient à admettre qu'autrui peut encore se donner autant qu'il aurait dû, plus qu'il n'a fait jusqu'ici. Pourquoi lui fait-on cette grâce ? Pourquoi garde-t-on la foi dans sa capacité d'une donation à venir, plus radicale que celle qui a déjà eu lieu ? Parce que autrui se livre comme un phénomène par excellence ; il se montre de toute façon déjà plus que tout autre phénomène.

Husserl a établi que la chose la plus simple du monde ne peut déjà pas se montrer immédiatement : il y a toujours une part d'appréhension dans le cube dont on ne voit que trois faces, etc. Et, dit-il, cette loi s'applique à autrui, toujours moins présent qu'appréhété, toujours en réserve de donation. Autrui se présente pourtant comme le moins manifeste de tous les phénomènes, non pas parce qu'il se dissimulerait, mais parce que lui seul a un tel crédit de manifestation - au sens bancaire du terme - qu'il se trouve toujours en retard de manifestation. Il peut toujours se manifester plus à l'avenir qu'il ne l'a fait jusqu'à maintenant. Il a toujours de la manifestation en réserve. Je peux toujours en attendre plus de lui. Son crédit phénoménal va à l'infini. Bref, il y a toujours dans autrui plus à voir que dans un objet du monde, et même que dans un tableau ou un événement historique. Autrui - ou ce avec quoi on n'en a jamais fini. Aimer quelqu'un exige donc de décider que c'est avec *celui-ci et nul autre* qu'on n'en aura jamais fini et que je veux faire donner tout ce qu'il a à montrer. En ce sens, je lui pardonne pour qu'il continue à se donner, c'est-à-dire en fait à se manifester. Le pardon indique donc le mode eschatologique de la donation mutuelle. Je ne pardonne pas à autrui par générosité, mais parce que j'attends plus de lui qu'il n'a encore donné de lui-même. Autrui peut manifester plus que lui-même, comme le lieu de la plus grande émergence possible de la phénoménalité, parce que d'abord le lieu de la plus grande émergence possible de donation. Lui pardonner ou me faire pardonner par lui signifie que le flux de la donation continuera à se manifester. Nous ne pouvons pardonner qu'à ce qui peut encore donner, ce qui peut encore se phénoménaliser.

**LE PH.** : Autrui serait donc, dans le monde, le phénomène dont nous attendons le plus ?

**J.-L. M.** : Oui, autrui, individualisé dans le rapport amoureux. Non pas un étant

inanimé, ni une idole dans son fonctionnement social, mais uniquement autrui en tant qu'il sera toujours inadéquat à sa propre manifestation.

**LE PH.** : Si l'on ne peut pardonner à autrui qu'en tant qu'il peut me donner plus que ce qu'il m'a déjà donné, comment pardonner à un mort, lui qui n'est plus rien que ce qu'il a été ? Comment penser le pardon envers un être qui n'est plus et qui ne peut plus rien manifester ? Il semble qu'il s'agisse là d'une forme fondamentale du pardon.

**J.-L. M.** : Est-ce qu'on peut pardonner à un mort ? Non, sauf si l'on assume qu'il ressuscitera.

**LE PH.** : Le phénomène du visage semble servir de modèle au concept de « phénomène saturé », dans vos considérations sur autrui ou sur l'art. On sait que, chez Lévinas, il y a un rapport très étroit entre le visage et Dieu. Il dit dans *Éthique et Infini* (p. 101) : « Je ne redoute pas le mot de Dieu, qui apparaît très souvent dans mes essais. L'Infini me vient à l'idée dans la signification du visage. Le visage signifie l'Infini ». Or vous dites dans *Lidole et la distance* que « le Dieu naît corporellement par l'oreille » (note 32 p. 103). La « distance » n'est pas visuelle ni spatiale mais « interne ». Elle a lieu dans « l'oreille interne ». A la saturation de la vue (voie négative) répondrait la finesse de l'ouïe (voie positive). La « saturation » serait alors un moment provisoire, de même qu'il y a des « moments » dans la phénoménologie de Hegel. Faute de comprendre cela on risquera toujours de lire votre œuvre comme une « théologie négative », malgré le refus affirmé chez vous d'une telle théologie (*ED*, note 2, p. 16-17). Mais cela ne suppose-t-il pas qu'un autre concept vienne compléter celui de phénomène saturé ?

**J.-L. M.** : On ne peut pas dire les choses plus clairement que vous ne le faites. Quand j'ai introduit le concept de phénomène saturé, dans le texte paru dans le collectif *Phénoménologie et théologie*, j'avais déjà repéré les quatre types de phénomènes saturés : l'événement selon la quantité, l'idole selon la qualité, la chair selon la relation, et autrui selon la modalité. Très lévinassien à l'époque, je pensais que la question de Dieu se jouait dans le quatrième phénomène saturé : c'est-à-dire sur le visage. Ainsi, Dieu se manifesterait par le visage d'autrui. En fait, cette thèse restait tout à fait insuffisante. Elle avait pour conséquence que la question de la théologie révélée était directement liée à la topique du phénomène saturé, donc qu'il y avait - au moins méthodologiquement et formellement - confusion entre le théologique et le phénoménologique. Cette confusion a provoqué certaines objections et, de toute façon, elle contredisait d'une certaine manière comme vous l'avez très justement remarqué en parfait exégète - ce que disait, par avance, *Lidole et la distance* : la question de la distance n'est pas une question de visibilité, mais une question d'audition. J'ai donc fini par modifier, non sans hésiter longtemps devant la difficulté, dans *Étant donné*, cette topique : les quatre phénomènes saturés y relèvent désormais tous de la finitude ; et, s'il

y a bien un phénomène saturé correspondant à la Révélation, il doit se décrire maintenant par rien de moins que la conjonction des quatre types de phénomènes saturés. La Révélation ne s'identifie plus au seul « visage ». La Révélation incarnée mobilise dans la figure du Christ - dans la « *Gestalt* du Christ », comme dit H.U. von Balthasar - les quatre phénomènes saturés. Le Christ se manifeste comme un événement, comme aussi une idole (il provoque ses effets d'éblouissement caractéristiques), comme une chair (chair souffrante et aussi de jouissance) dans son rapport immédiat à soi, et enfin comme un visage. C'est seulement la mobilisation sur un seul cas des quatre figures du phénomène saturé qui pourrait rendre formellement accessible la possibilité d'une phénoménalité de la Révélation. Ainsi, il devient clair, avec *Étant donné*, que la visibilité (celle de l'idole et de l'icône) ne se prétend plus l'horizon unique de la Révélation. On y dissocie aussi nettement la phénoménologie, qui traite des phénomènes indiscutablement donnés, de la théologie, qui traite de la visibilité d'un phénomène que l'on ne peut pas supposer accessible à l'expérience commune. Votre question est donc parfaitement juste : je suis redevenu plus prudent méthodologiquement en déconnectant la question de Dieu de la question de la vie et du visage, et en faisant droit à la non-visibilité du phénomène saturé. L'événement ne relève d'ailleurs pas de la visibilité, pas plus que la chair. Si donc on peut parler d'une phénoménalité du phénomène de la Révélation, il porte autant sur le non-visible que le visible. Ce qui assure aussi, après coup, la fonction, elle aussi indispensable, de l'appel dans une phénoménologie de la donation.

**LE PH.** : Qui dit oreille, dit écoute, écoute d'un texte. La *Bible* est considérée par les chrétiens depuis toujours comme le texte, le Livre, *biblios* en grec, par excellence. Qu'est-ce que le texte biblique a de singulier par rapport à tous les autres livres ? En quoi ce texte parle-t-il et appelle-t-il une écoute fine ? Et est-ce que répondre à ce genre de question ne nous fait pas sortir du terrain propre de la phénoménologie ?

**J.-L. M.** : Bien entendu, il serait possible de faire une phénoménologie et une herméneutique propre au lecteur. Ricoeur et Gadamer les ont plus qu'esquissées. De mon point de vue, on peut dire que tout texte littéraire vaut comme un phénomène saturé en ce sens qu'il n'a pas *un* concept. Il n'y a pas de concept d'un texte littéraire : il y a toujours plus à en dire, c'est là sa définition ; à la différence du texte philosophique, qu'on peut conceptualiser entièrement, donc répéter et s'approprier.

Dans le cas de la *Bible*, on a un texte-phénomène saturé par excellence. D'un simple point de vue littéraire, il convoque une infinité d'auteurs (donc il n'en a pas), il ne correspond à aucun moment de l'Histoire (donc à la totalité de l'Histoire) ; il a fallu inventer pour lui la doctrine de la pluralité des sens : les sens historique, moral, analogique et eschatologique y sont tous requis, parce le texte veut toujours faire comprendre plus qu'il n'en dit. La pluralité des sens offre d'ailleurs un indice caractéristique du phénomène saturé : il faut d'infinis



concepts pour le même donné textuel. D'autre part, ce texte stupéfie aussi et surtout en ce que le lecteur s'y trouve toujours dans la situation d'être lui-même interprété, presque lu par ce qu'il lit. Ce qu'on lit dans ce texte n'en détermine pas le référent, mais ce serait plutôt le référent du texte qui détermine son lecteur. C'est, bien entendu, aussi déjà le cas pour la littérature non biblique, puisqu'à la lecture d'Homère, de Proust, de Racine, de Virgile, de Shakespeare, de Mallarmé ou Rimbaud, nous ne sortons pas intacts, mais modifiés de fond en comble. Mais, avec la *Bible*, le renversement va infiniment plus loin, parce que le texte lui-même devient une vocation : la vocation à l'appel. Le lecteur lu par la *Bible* ne peut la recevoir que comme un appel - comment sinon pourrait-il si souvent la récuser, s'il n'y voulait dénier un appel ? Ce texte a enfin la caractéristique inouïe de se prétendre dit et donc écrit non avec des *verba*, mais par le Verbe lui-même. Les conséquences dépassent l'entendement : si le Verbe s'incarne dans les *verba*, le texte devient lui-même la chair d'une incarnation. Même sans l'incarnation du Christ, il y a déjà une incarnation de Dieu dans le Verbe. Il y a une chair du texte - dont l'incarnation chrétienne est l'accomplissement -, qui n'est donc plus seulement un texte. La Bible est le seul texte qui n'en soit pas un, il est la chair du référent. On peut torturer le Verbe en torturant son texte (l'exégèse moderne en sait quelque chose). Dans tous les autres textes le référent reste prudemment absent, alors qu'ici, il s'offre en présent sans défense, parce que les *verba* en sont devenus la chair et que le texte performe une nouvelle fois l'incarnation du Verbe. Nous sommes donc dans une situation sans égal, car aucun texte ne dit comme la *Bible*, « moi, l'auteur du texte, je vous demande de dire ces mots pour que je sois parmi tout ce texte ». C'est donc une exception inouïe à la littérature en même temps que l'accomplissement absolu de la littérature. Le Verbe devient la chose du sacrement. Le texte devient la *res sacramenti*. D'où les grandes difficultés des exégètes - de confession chrétienne en particulier, à construire une méthodologie adéquate à une telle étrangeté. Quelle plus grande tâche intellectuelle que celle-ci ? Mais qui peut y prétendre en pleine conscience de l'enjeu ?

**LE PH.** : Si l'amour est un phénomène qui résiste à toutes ses réductions et déconstructions, s'il échappe toujours, au moins en partie, aux discours psychanalytique, sociologique, éthologique, psychologique, etc., est-ce alors un « existantiel fondamental » ? Si l'amour est irréductible aux déterminismes inconscients, aux contextes socio-historiques, à un comportement adaptatif issu de la « sélection naturelle », etc., c'est qu'il doit être l'objet nouveau d'une herméneutique nouvelle. Avons-nous donc affaire, avec l'amour, à un nouveau type de rapport au monde ? L'amour est-il une dimension transcendente de l'existence ?

**J.-L. M.** : Une déconstruction ne devient pensable en général que sur la base d'une construction, au moins possible, c'est-à-dire sur la base du principe de raison suffisante. L'amour faisant exception au principe de raison suffisante, la déconstruction reste sans prise sur lui.

Que l'amour soit un existentiel fondamental, voilà une question qui se pose quand on lit *Sein und Zeit*. Que l'amour ait rang d'existentiel semble pensable, puisqu'il se temporalise vers l'avenir, n'est pas ontique, se décide de lui-même, etc. Il n'en est que plus frappant que l'amour reste aussi absent de *Sein und Zeit*. Sans doute pour une raison de fond : il s'exécute de l'horizon de l'être.

**LE PH.** : Si l'amour est toujours l'amour de tel visage, de tel autre que j'individue et qui m'individue par ce don, est-ce que cela a un sens de parler d'un amour universel, d'un amour de la Création en général, de la Vie, de l'Humanité, ou même du Cosmos, comme se prête à le rêver Teilhard de Chardin ?

**J.-L. M.** : Non, on aime toujours quelqu'un, de même qu'on ne se bat pas pour la France, on ne meurt pas pour la France, mais pour quelqu'un qui vit en France, même s'il n'est pas français.

**LE PH.** : On n'aime donc pas un Universel ?

**J.-L. M.** : Si vous pouvez, allez-y ! Mais moi, je n'y suis jamais parvenu, je n'ai même jamais tenté l'entreprise.

**LE PH.** : Vous dites que l'amour individue. On pense vulgairement, pourtant, que l'amour est une fusion de deux êtres qui renoncent à leur individuation propre en vue d'une individuation supérieure commune.

**J.-L. M.** : Oui, on l'a répété cent fois. Mais enfin, ne pensez-vous pas qu'on soit aussi au plus haut point individualisé, quand on est trompé, ou bien exposé à un refus ? Là je me trouve parfaitement individualisé ! Il faut courir ce risque. Car je ne deviens moi-même pour moi-même que quand un autrui m'individualise. Mon *ipse* ne s'éclaire que par un autrui. Il ne s'illumine que sous une autre lumière que la sienne, qui, elle, le cache à lui et à lui seul. Même dans un miroir, je ne me vois jamais moi-même.

### *Notes*

<sup>1</sup> *Prolégomènes à la charité*, page 91 (éd. La Différence, 1986).

<sup>2</sup> *Idem*, page 17 et suivantes. J-L Marion y réinterprète le concept de ressentiment chez Nietzsche à la lumière de la pensée heideggerienne de la technique.

<sup>3</sup> *Id.* p. 56.

<sup>4</sup> *Banquet*, 210a-e : la réflexion devra faire de l'initié « un amant de tous les beaux corps et détendre l'impétuosité de son amour à l'égard d'un seul individu; car un tel amour, il en est venu à le dédaigner et à en faire peu de cas » (trad. Robin).

<sup>5</sup> Sur la question de la « crise » ou des crises du monde moderne, cf. « La crise cruciale » dans les *Prolégomènes*.

<sup>6</sup> Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 7.

<sup>7</sup> *Phénoménologie et théologie*, p. 83.

<sup>8</sup> *Étant donné*, p. 238.

<sup>9</sup> *Les Pensées*, Pascal, édition Brunschvicg n° 323.

<sup>10</sup> *Prolégomènes*, « L'intentionnalité de l'amour ».

<sup>11</sup> Pour une bonne introduction à ce concept le lecteur se reportera au texte d'une conférence de J-L Marion parue dans *Phénoménologie et théologie* (éd. Critérion, 1992).

<sup>12</sup> Cf. les entretiens de Lévinas avec Philippe Nemo parus aux éditions Poche sous le titre *Éthique et infini* (p. 80).

<sup>13</sup> *Éthique et infini*, *ibid.*