

Mark Losoncz

## Donation, tradition et interprétation. Entretien avec Jean-Luc Marion

*Mark Losoncz* : La phénoménologie que vous avez élaborée, la phénoménologie des phénomènes saturés et de la donation, peut être interprétée comme une sorte de synthèse des phénoménologies de vos prédécesseurs, mais aussi comme une extension ou un élargissement de la phénoménologie. Comment situez-vous votre philosophie dans la tradition phénoménologique ?

*Jean-Luc Marion* : D'abord, je pense qu'il y a bel et bien une *tradition* phénoménologique, bien que je sache que, parmi ceux que je situe dans la tradition phénoménologique, tous n'accordent pas qu'il y ait une telle tradition phénoménologique. Par exemple, Derrida revendique dès le début sa rupture avec Husserl, plus encore qu'avec Heidegger, ou même Lévinas. Mon sentiment est qu'il y a au contraire dans la phénoménologie un cas exemplaire de tradition, parce que, si l'on s'en tient aux résultats essentiels, il y a un effet cumulatif. On peut en effet être déconstructionniste et husserlien. Il n'y a même aucune nécessité à dire rompre avec Husserl quand on accepte un certain héritage de Derrida. Et je reste persuadé que, malgré les apparences, Lévinas reste profondément heideggerien (et husserlien, bien sûr). Je l'ai compris à l'époque où j'écrivais *Réduction et donation*, en faisant la (re)découverte de l'unité profonde de la phénoménologie. C'est ce qui fait sans doute la principale différence entre la phénoménologie et la philosophie analytique.

Ainsi, lorsque j'ai découvert d'une certaine manière (ou cru découvrir) la donation, je n'ai en fait pas du tout innové. En critiquant la critique derridienne des *Recherches logiques* de Husserl, j'ai seulement retrouvé chez Husserl un concept fondamental, qui méritait d'être mis au fondement plus qu'auparavant – à savoir la *Gegebenheit*. En effet, ce concept essentiel chez le premier Husserl, était essentiel aussi dès avant Husserl, dans l'École de Marbourg (chez Natorp), mais aussi chez Meinong et d'autres. Aussi traversait-il en fait toute l'histoire de la phénoménologie. Chez Husserl naturellement (sous les titres de *Gegebenheit*, *Hingabe*, etc.), mais aussi chez Heidegger (sous la forme de *es gibt*, *Gebung*, etc.), et ensuite chez Lévinas, comme dans beaucoup de thèses soutenues par d'autres phénoménologues. Quand j'ai ensuite entrevu la possibilité du phénomène saturé, j'ai découvert du même coup que la deuxième (ou la troisième) génération de la phénoménologie en France (Ricoeur, Lévinas, Henry et Derrida) s'inscrivait dans le cadre des différents types de phénomènes saturés (respectivement

l'événement, l'icône, la chair et l'idole). Je suis donc profondément convaincu qu'il y a bien une tradition phénoménologique. Il y a d'ailleurs plusieurs motifs à cela. D'abord, les meilleurs résultats des différents phénoménologues s'avèrent compatibles, car ce ne sont pas tant des thèses que des opérations (l'herméneutique consiste aussi en une opération, l'expérience éthique aussi bien). Cette pratique constitue la plus grande force de la phénoménologie : elle atteint une capacité à décrire les choses elles-mêmes, parce qu'elle interagit avec elles ; et elle interagit avec les choses mêmes, parce qu'elle opère. Donc, disons ce que disait Heidegger : « Je ne m'intéresse pas à la phénoménologie, mais seulement à ce à quoi la phénoménologie s'intéresse ». La phénoménologie *in fine* consiste en des descriptions (du phénomène érotique, de l'idole, de la peinture...). Alors il y a une possibilité pour la phénoménologie d'utiliser toutes les armes de guerre.

794

*ML* : Kant décrit la philosophie comme une sorte de guerre dans la préface de la *Critique de la raison pure*...

*JLM* : Je pense aussi qu'il y a une forme de violence dans la philosophie, qui consiste à dire aux gens (comme depuis Socrate) : « Vous croyez savoir ce que vous dites, mais en vérité vous ne savez absolument pas ce que vous dites ». Ce qui ne peut s'éprouver, chez l'interlocuteur, que comme une violence. C'est d'ailleurs pourquoi (remarque en marge) un philosophe doit faire attention à ne pas être trop ou trop vite connu et reconnu, à ne pas devenir un écrivain à succès, parce que, à vouloir devenir et rester un auteur à succès, vous devez dire ce que les gens veulent entendre, ce qu'ils s'imaginent déjà savoir, et penser. Or, vraisemblablement, cela ne sera pas, ne pourra pas relever de la philosophie, encore moins de la bonne philosophie. Il faut donc que le philosophe reste, autant que faire se peut, quelqu'un qui lit et écrit des choses qui semblent d'abord incompréhensibles – quelqu'un qui ne commence pas à dire ce que les gens espèrent entendre, mais qui continue de parler des choses mêmes, aussi déplaissantes ou surprenantes soient-elles. C'est presque une règle d'éthique professionnelle des philosophes.

*ML* : Vous avez mentionné la guerre, la tradition et la philosophie analytique. Il y a quelques historiens de la philosophie qui ont montré que la philosophie analytique et la phénoménologie ont des sources communes (autrichiennes et allemandes). Pensez-vous qu'il est possible de combiner ces deux types de philosophie et de dépasser cette guerre (si c'en est une) ?

*JLM* : Bien entendu, l'origine « autrichienne » (et marbourgeoise) commune aux deux écoles a été démontrée, définitivement. Aujourd'hui et dans le passé récent, le conflit porte sur des disputes entre écoles, et surtout sur le contrôle des départements de philosophie. C'est une chose classique et habituelle. Cela fait environ vingt-cinq ans que j'enseigne aux États-Unis

et je ne sais toujours pas exactement pourquoi ce conflit perdure. Une différence cependant me semble patente : la phénoménologie constitue indiscutablement, encore et toujours, une tradition cohérente et cumulative, tandis que la philosophie analytique n'est plus une tradition réelle. Et puis il y a d'autres différences ; ainsi, en phénoménologie on lit des textes des anciens phénoménologues et de la tradition philosophique générale (et dans les langues d'origine) ; tandis que dans la philosophie analytique, la plupart du temps, on lit peu ou pas – on lit des traductions, des extraits, des *hand out*, etc., pour se concentrer essentiellement sur l'argumentation très formelle et bornée aux débats de la contemporanéité la plus étroite. En fait, je ne suis pas sûr qu'une réconciliation soit possible, ni même qu'elle soit nécessaire. Je pense que les deux courants jouent leur jeu. Pour moi la philosophie analytique est certes assez utile, car il s'y trouve quelques résultats que l'on peut utiliser. Mais la réciproque n'est pas vraie : les philosophes analytiques ne lisent pas sérieusement la tradition phénoménologique, et la méprisent à la mesure de leur ignorance, qui est grande.

795

*ML* : Vous avez en effet élargi ou précisé la phénoménologie de la donation. Paul Ricœur vous a dit un jour, qu'il était presque impossible de faire une liaison entre la phénoménologie de la donation et le phénomène du don. Ce dernier est aussi un concept critiqué par Jacques Derrida et Dominique Janicaud. Pourriez-vous expliquer l'importance de cette liaison entre le don et la donation et reconstruire votre réponse à ces critiques ?

*JLM* : La remarque de Ricœur reposait sur une constatation évidente. D'une part, la question de la *Gegebenheit* reste une question phénoménologique, consistant à savoir si l'intuition seule est donatrice ou s'il peut y avoir une donation non intuitive (comme le dit Husserl : une donation des significations). Il s'agit donc d'un problème qu'on trouve d'abord chez Kant, repris ensuite par Husserl (et Ricœur lui-même : car, dans une note de sa traduction d'*Ideen I*, il se demande si, pour Husserl, c'est l'intuition qui donne la chose ou si c'est la chose qui se donne elle-même). D'autre part, la question de la donation diffère évidemment du problème du don, qui ne devient un problème philosophique qu'à travers la sociologie. Pour Marcel Mauss en effet, le don reste une simple forme d'échange, mais où l'argent ne joue cependant pas le rôle d'intermédiaire. En fait, le don n'est pas un don, mais un mode gratuit de l'échange. Mon essai consista à remonter du prétendu don sociologique à un véritable don, qui ne soit plus un simple échange. J'insiste sur le fait qu'il convient de procéder à une réduction du don à la donation en lui. Et de découvrir que le don est possible sans que personne ne le donne et aussi bien sans que personne ne le reçoive, voire sans que rien de matériel ne soit donné. Alors, ainsi réduit, un tel phénomène ne satisfait ni au principe de raison suffisante ni au principe d'identité, tout en devenant pourtant absolument effectif, tel que tout le monde le connaît

et le constate. Telle fut la première étape de la question. – Puis il y a eu une critique importante faite par Derrida, argumentant que le don est impossible. Ce qui est exact, mais ce qui n'interdit pourtant pas au don de se faire effectif. Ce paradoxe m'a retenu, car il montre clairement qu'on ne peut pas décrire le don dans les termes de la métaphysique (ici les catégories de la modalité), mais le don est effectif de multiples autres façons. – Il y avait encore une autre objection, beaucoup plus faible, qui était celle de Janicaud. Il craignait que, la mise en rapport du don et de la donation conduise nécessairement à admettre un donateur de tous les phénomènes, donc un dieu *causa* universelle. Évidemment, cette polémique superficielle n'avait pas bien entendu le problème de la donation. D'une certaine manière, parmi ces trois objections la plus sérieuse venait de Ricœur : si on traite la donation en phénoménologie, il faut la mettre en jeu dans une réduction, sinon on en perd la visibilité en l'isolant du don. D'autant plus de réduction, d'autant plus de donation, le principe s'imposait d'emblée : à mon avis, si l'on médiatise la donation et le don par la réduction, on trouve un tel rapport.

796

*ML* : Votre phénoménologie décrit beaucoup de formes de la donation : le visage, l'œuvre d'art, l'événement, la chair, Dieu, la mort, etc. Vous soulignez que la donation est exceptionnelle, imprévisible et irréductible, mais en même temps vous dites qu'il s'agit d'une expérience quotidienne. Y a-t-il une concurrence entre les différentes formes de la donation ? D'un autre côté, votre phénoménologie décrit-elle la sédimentation de l'expérience de la donation, à savoir la période qui survient après l'événement de la donation ?

*JLM* : Vous posez ici des questions assez complexes. Je peux au moins confirmer que je tiens la donation pour la forme fondamentale de la phénoménalité. Tout ce qui se montre se donne, même si tout ce qui se donne ne se montre pas. Il y a donc une multiplicité de figures de la donation. Selon Aristote, l'être se dit de diverses manières, et l'on pourrait dire que la donation se montre de diverses manières. Et en chacune de ses manières, la donation varie aussi en intensité. Il y a au moins quatre types de phénomènes saturés : l'événement, l'idole, la chair et l'icône (le visage, autrui). Mais je pense désormais que tous les phénomènes saturés portent, à un degré ou à un autre, la marque de l'événement. En effet, parce que le phénomène saturé surpasse son concept par l'excès d'intuition, il arrive sans être prévu ou compris à l'avance – ce qui caractérise l'événement. L'événement se fait effectif sans avoir été d'abord possible, au sens où la possibilité se définit métaphysiquement par la non-contradiction dans le concept. Et tous les phénomènes saturés arrivent comme un événement, tous les phénomènes saturés *adviennent*. Par exemple, je ne peux pas prévoir le visage d'autrui, que je vois pourtant. Enfin, il y a une combinaison possible des types de phénomènes saturés : par exemple, je pense que la

révélation biblique combine les quatre formes de phénomènes saturés. Mais surtout il y a un point très important que vous avez indiqué justement, ce dont je vous remercie : le phénomène saturé n'a rien d'exceptionnel, car il intervient dans la quotidienneté. Plus : un même phénomène peut être vu comme pauvre la plupart du temps et comme saturé dans certains cas et pour certains regards. C'est une expérience très courante – à certains moments le phénomène banal peut apparaître comme un phénomène saturé. La littérature en fournit maints exemples (Proust est un grand spécialiste des phénomènes banals qui deviennent des phénomènes saturés).

*ML* : Je me souviens de la critique de Lévinas par Maurice Blanchot, disant que le phénomène du visage n'est pas nécessairement quelque chose dans lequel le Bien s'incarne. En effet, le visage peut aussi être mauvais, méchant. Pensez-vous qu'il y a un danger similaire dans la phénoménologie de la donation ?

*JLM* : L'objection de Blanchot était faible. Bien entendu, pour Lévinas le visage peut contenir une menace ou un jugement ; mais, pour que le mal devienne possible, il faut justement qu'il y ait quelque chose comme un visage. C'en est même la condition éthique. Au regard de la donation, l'objection reste absolument neutre, puisque je soutiens que même la mort et le néant se trouvent aussi donnés. Non seulement la mort se donne d'elle-même (événement), mais nous pouvons donner la mort (meurtre). Le mal offre aussi une forme de la donation, par exemple dans certaines formes du phénomène érotique. En un mot, la distinction du Bien et du Mal demande beaucoup plus qu'une interprétation objective du monde.

*ML* : Vous avez renouvelé la théologie contemporaine, notamment avec votre livre *Dieu sans l'être*. Êtes-vous un héritier de la théologie négative ?

*JLM* : À mon avis, il n'y avait jamais eu de théologie négative isolée. Car, dans la « théologie mystique », la *via negativa* reste un moment, le second, dans un ensemble qui comprend trois voies. La thèse la plus traditionnelle de la pensée chrétienne consiste à commencer par dire comment Dieu est Dieu positivement ; puis on découvre qu'on connaît mieux Dieu en disant ce qu'il n'est pas. Mais ensuite s'ouvre une troisième voie, qui ne consiste plus à ne pas parler *au sujet de* Dieu (comme si Dieu était un objet de parole dans d'un usage prédicatif du langage), mais à parler à Dieu (car, quand on parle à quelqu'un, on ne parle pas à son propos, mais à cette personne). Quand il y a une vraie parole adressée à quelqu'un, on peut, on doit parler pour ne rien dire, pourvu qu'on le dise vraiment à elle. Car dire quelque chose de quelqu'un reste un usage faible et dérivé du langage. Lévinas a bien expliqué que le langage a d'abord la fonction de s'adresser à quelqu'un. J'ajoute que dans ce cas, il est parfois meilleur (et requis) de ne rien lui dire, de parler pour ne rien dire. Quand un homme

veut séduire une femme (et réciproquement), il ne lui parle pas de quelque chose (d'autre qu'elle-même) – il lui parle d'elle, à elle. Analogiquement, le langage à l'égard de Dieu ne consiste donc pas à parler de Dieu (pour lui dire quoi qu'il ne sache déjà ?), mais d'abord à Dieu. Donc la théologie positive – kataphatique – et la théologie négative – apophatique – ne sont que des niveaux élémentaires de discours de la théologie, qui s'avère une *confessio*, voie d'éminence, non prédicative, mais de louange, discours à Dieu. C'est ce qui se passe dans la Bible, où le croyant est celui qui parle à Dieu et qui écoute Dieu, mais ne sait pas son essence. Évidemment, je sais que Dieu existe, je sais pourquoi et comment Dieu existe, mais ce n'est pas la question. Lors de mon débat avec Derrida sur la question de « ne pas parler de Dieu », ce fut le point central : Derrida ne voulait pas admettre ce troisième mode du langage.

798

J'utilise l'expression « Dieu sans l'être », d'abord pour souligner que l'être n'est advenu à Dieu comme son premier nom qu'à une époque assez récente (au XIII<sup>e</sup> siècle), lorsque la métaphysique commençait à se constituer en système. Car auparavant les théologiens pensaient Dieu à partir soit de l'*agapé*, soit du Bien, soit de l'Un. Le penser à partir de l'être, ce fut une révolution, où la philosophie s'imposa à la théologie. À mon avis, le problème de la théologie est qu'elle est souvent trop philosophique, sans le savoir, sans réfléchir à ses présupposés philosophiques. En fait, mon message implicite aux théologiens revenait à leur dire : « Vous n'êtes pas assez théologiens, mais bien trop philosophes et philosophes non-critiques ». Les théologiens ne devraient pas commencer avec la question de l'être ; or beaucoup trop le font par mauvaise imitation de la philosophie, que dis-je ?, de la métaphysique.

*ML* : Laissez-moi citer les Évangiles : « *Vendez ce que vous possédez, et donnez-le en aumônes* ». Évidemment, il s'agit d'une éthique active de la donation. Or c'est la passivité (la réceptivité, l'appel) qui joue un rôle central dans votre philosophie. Dans un entretien avec Dan Arbib vous dites que vous avez compris l'erreur de l'engagement et que vous êtes devenu opposé à toutes les formes d'action quand vous étiez jeune. Quant à votre philosophie, le phénomène saturé peut nous rendre actif et il est important que nous soyons ouverts, que nous nous exposions à la donation. Il y a donc, au moins implicitement, une certaine activité. Pensez-vous que la philosophie de la donation rende possible une pensée de l'action apostolique ? La philosophie de la donation peut-elle nous encourager à donner aux pauvres ce que nous possédons ?

*JLM* : Soyons précis : j'étais devenu réticent envers ce qu'on a appelé l'« engagement » politique, contre l'idée de se faire le « militant » d'un mouvement organisé avec des buts politiques, tel qu'il produit des mensonges et de la violence ; mais je n'étais pas pour autant opposé à l'action.

Deuxièmement, que signifie donner activement ? Il faut certes donner aux pauvres, mais à *tous* les pauvres. Or les pauvres ne sont pas seulement les gens qui manquent d'argent, ce sont aussi ceux qui manquent d'idées et ceux qui manquent de cœur – ce sont les vrais pauvres, riches peut-être matériellement, mais en fait profondément pauvres. Face à cette situation, il faut savoir non seulement donner ce qu'on a, mais il faut aussi donner tout ce qu'on n'a pas. Or donner ce que j'ai est (relativement) facile, parce que ce quelque chose que j'ai n'est justement pas moi. Ce qui est vraiment difficile est de donner ce que je suis, parce que c'est moi, justement. Donc il faut apprendre à donner ce que nous ne possédons pas : le temps, la vie, la parole, le corps, l'amour, la paix et même la mort. Et si l'on peut donner ce que l'on est, c'est parce qu'on l'a d'abord et préalablement reçu (contre cette idée folle de la philosophie de l'autonomie, selon laquelle ce que je suis m'appartient). La donation et le don apparaissent ainsi comme le stade ultime : loin que l'être les embrasse, son domaine s'y trouve d'emblée déjà compris. L'opposition entre activité ou passivité, ces catégories de l'étant, n'est donc pas la question.

799

*ML* : De nombreux phénoménologues ont élaboré des philosophies aux conséquences politiques et sociales (par exemple Michel Henry, de même que Lévinas, a élaboré une phénoménologie du tiers et de la justice). Il me semble que vous utilisez beaucoup d'expressions implicitement politiques ou sociales, par exemple : « il faut que le spectateur obéisse au tableau pour le voir », « l'inégalité de l'apparition du don », « l'asymétrie du non-retour du don ». Mais je ne suis pas sûr que l'on puisse déduire de telles expressions une philosophie sociale de la donation. D'un autre côté, vous critiquez la quotidienneté du monde technique, la société obsédée par la sécurité, le consumérisme, le nihilisme et la logique du marché. La question qui m'intéresse est de savoir si cette *Kulturkritik* procède directement de votre philosophie et comment elle est possible.

*JLM* : En règle générale, j'ai décidé d'éviter la philosophie politique. Je suis extrêmement sceptique sur les philosophes qui ont des positions politiques. Il y a eu tant de grands philosophes qui ont dit des bêtises politiquement ! Je restais dans ce sentiment. Cela ne m'empêche pas de penser la façon dont la politique s'organise réellement en ce moment. Mais je ne me sens pas qualifié pour donner des indications positives sur ce qu'il faudrait faire.

Je ne critique pas la société contemporaine, mais je critique le discours que l'on tient sur la société contemporaine. C'est un peu différent. Je pense que ce discours est largement idéologique. Il ne décrit pas les choses comme elles sont, il décrit les choses comme on voudrait qu'elles soient, voire des choses qui n'existent pas. C'est une position politique forte de dire que le discours politique ne parle de rien. C'est cela que je fais, particulièrement dans mon livre *Certitudes négatives*. Je pense que la politique est trop

importante pour être abandonnée à un discours politique profondément nihiliste. Le discours politique parle de ce qui n'est pas encore et de ce qui devrait être (utopie), alors que nous sommes dans ce qui est vraiment. Une grande partie de l'activité économique et politique consiste à s'occuper de ce qui n'existe pas. Cela nous fait croire que ce qui n'existe pas est plus important que ce qui existe. Je suis méfiant à l'égard de la philosophie politique parce qu'elle ne critique pas son langage, pourtant profondément métaphysique. Elle se contente d'une définition faible de l'égalité, de la liberté, etc. Les concepts restent extrêmement déterminés par l'histoire de la métaphysique. Même Foucault garde le vocabulaire de Rousseau ou de Hobbes. Les philosophes qui font de la philosophie politique devraient lire beaucoup plus Nietzsche.

800

Je suis entré en philosophie à l'époque où la bataille idéologique se concentrait sur la lutte entre le communisme orthodoxe et les communismes non-orthodoxes. C'était l'horizon naturel dans lequel nous parlions. Après, il y a eu un retour du libéralisme, qui est aussi devenu un horizon naturel. Dans tous les cas, le dictionnaire de la philosophie politique restait inadéquat. Il l'est encore aujourd'hui. Heidegger a dit que « la science ne pense pas ». On pourrait aussi dire, avec moins de risque, que « la politique ne pense pas ».

*ML* : Nous n'avons pas mentionné encore votre travail sur l'histoire de la philosophie. Il me semble qu'il y a un lien essentiel entre votre travail phénoménologique et ce que vous avez fait dans le champ de l'histoire de la philosophie. Par exemple vous lisez Descartes comme un phénoménologue et votre lecture est largement influencée par Heidegger...

*JLM* : J'étais introduit à l'histoire de la philosophie par Jean Beaufret (qui était un ami de Heidegger) et Ferdinand Alquié (à la Sorbonne). Ils avaient en commun la conviction que les textes disent parfois autre chose que ce qu'ils veulent dire, c'est-à-dire que les textes d'un philosophe sont d'autant plus intéressants que leur sens n'est pas immédiatement visible. Gueroult pensait au contraire que les philosophes disent exactement ce qu'ils veulent dire et que les systèmes sont toujours cohérents ; mais Alquié insistait sur le fait que la position d'un philosophe peut varier sur une même question. D'un autre côté, Beaufret soulignait qu'il faut comparer ce que les philosophes disent avec ce que d'autres philosophes avaient dit avant eux et que seul cet écart faisait comprendre la nouveauté d'un philosophe. J'ajoute qu'il faut aussi comprendre ce qu'on dit de lui après lui ; car les successeurs qui ne sont pas d'accord avec un philosophe en sont de très bons lecteurs. Si on veut comprendre Descartes, il faut comprendre Kant. Et si on veut comprendre Nietzsche, il faut comprendre Husserl. Si on lit simplement Descartes, on ne comprend rien.

*ML* : Et Descartes a lu Nietzsche et Heidegger.



*JML* : Voilà, c'est ce que demandait Beaufret à ses élèves : « Alors Aristote a-t-il lu Descartes ? » Et il avait raison. Il y a aussi un autre rapport. Tous les phénoménologues se réfèrent à Descartes pour en dire du bien ou du mal.

*ML* : Vous avez évidemment déconstruit le concept heideggerien d'histoire de la philosophie, par exemple lorsque vous avez montré que, chez certains penseurs, il n'y a pas d'onto-théologie. Mais y a-t-il une histoire englobante de la philosophie marionienne ?

*JLM* : En fait, j'étais très frappé par la justesse de l'hypothèse onto-théologique. Je pense qu'elle fonctionne très bien d'un point de vue historique, à condition de la compliquer, de la modifier. C'est une herméneutique très puissante qui permet de comprendre que la philosophie est largement devenue métaphysique, mais je pense qu'il y avait beaucoup de philosophes qui n'étaient pas métaphysiciens. C'est toujours intéressant de voir lesquels. Par exemple Saint Thomas n'est pas encore métaphysicien, mais Duns Scot l'est résolument. Spinoza et Malebranche sont infiniment plus métaphysiciens que Descartes. Et l'on voit bien que, par exemple, Husserl reste sur la frontière, comme Nietzsche. La métaphysique n'a pas échoué, elle ne cesse au contraire de triompher dans la globalisation technologique du monde. Le principe d'identité et le principe de raison suffisante ont totalement accompli l'équivalence entre le *wirklich* et le rationnel. Nous sommes donc sur le chemin de la métaphysique qui interdit tout qui n'est pas métaphysique, et c'est notre catastrophe. C'est pourquoi la philosophie est une chose sérieuse *politiquement*.

801

*ML* : Heidegger a parlé de *Seinsvergessenheit*, mais il a aussi mentionné les penseurs exceptionnels qui n'ont pas oublié l'être. Il me semble que vous parlez également des philosophes qui n'ont pas oublié les phénomènes saturés, par exemple lorsque vous dites que Descartes a pensé l'infini comme un phénomène saturé, que Kant a parlé du sublime et que Husserl a parlé du temps d'une manière similaire. Peut-être y a-t-il une histoire de la philosophie alternative et hérétique...

*JLM* : Oui, bien sûr. Je pense que l'interprétation de l'histoire de la philosophie n'est métaphysique que partiellement. Il y a des penseurs qui ont essayé de résister au tournant métaphysique de la philosophie : Kierkegaard, Nietzsche et les autres. Je pense même que tous les *grands* philosophes ont aussi résisté à la métaphysique que parfois ils rendent possible. L'histoire de la philosophie devrait être réécrite. Il faut chercher ce qui n'est pas métaphysique dans la conceptualisation philosophique. Les gens les plus intelligents de ma génération ont fait cela (Boulnois, Carraud, Brague, Courtine, de Libera, Franck). Ils font tous une histoire alternative de ce qui n'est pas métaphysique dans la philosophie.