

Sur le don

Une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion¹

Présidée par Richard Kearny

Traduit de l'américain par Sophie-Jan Arrien

Remarques préliminaires

Michael Scanlon. L'Université de Villanova est une université augustinienne et je sais l'affection que Jacques Derrida porte à Augustin. En guise d'introduction à cette table ronde, je dirais donc simplement un mot sur Augustin et le don. Un des termes favoris d'Augustin pour désigner l'esprit, l'esprit saint, l'esprit de Dieu, l'esprit du Christ est « don de Dieu », le *donum Dei*. Augustin le formule fort bien : « Dieu nous fait plusieurs dons mais *Deus est qui Deum dat* » (« Dieu est celui qui donne Dieu »). Le don de Dieu le plus haut, le don de Dieu que nous appelons notre salut n'est rien de moins que Dieu. Je laisse cela à la profondeur de Jacques Derrida. Je vous remercie tous, participants et auditeurs, de votre présence.

Richard Kearny. C'est un grand honneur d'être ici parmi vous et en particulier entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion. La tâche de présider à ce dialogue est quelque peu intimidante mais je ferai de mon mieux. Je considère comme très secondaire mon propre rôle, celui d'être le « greffier » – pour reprendre une des expressions de Kierkegaard que préfère Jack Caputo –, celui qui reste dans l'ombre pour n'intervenir, compléter, traduire ou servir d'intermédiaire entre nos deux interlocuteurs qu'en cas de nécessité. Je pourrais

¹ Tiré de J. D. Caputo, M. J. Scanlon (éd.) : *God, the Gift, and Post modernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pp. 54-78.

aussi avoir recours à cette autre métaphore, histoire de reprendre une image qui a hanté les discussions ces derniers jours, à savoir celle d'un fantôme, d'un esprit (et il ne s'agit pas ici d'un esprit saint !) entre père et fils. Jacques Derrida, comme la plupart d'entre vous le savez probablement, est l'ancien professeur de Jean-Luc Marion à l'Ecole normale supérieure, à Paris. Ils ont confronté leurs positions à diverses occasions et dans certains textes très importants, en particulier sur le thème de la théologie négative. Après avoir inauguré un débat renouvelé sur la question, à la suite de la communication de Jean-Luc Marion il y a deux jours, je crois qu'il est temps de poursuivre aujourd'hui.

Au cours de la dernière année en Ulster, nous avons été témoins de tentatives de médiations entre unionistes et nationalistes où les parties concernées allaient jusqu'à refuser de s'asseoir dans la même pièce. Nous avons ainsi assisté à ce qu'on a appelé des négociations de rapprochement : les médiateurs s'asseyaient avec un groupe et lui faisaient part de leur sentiment puis ils changeaient de pièce afin de parler à l'autre groupe et ainsi de suite, aller retour. Tout le but de ces dialogues, extrêmement ardu, était de réduire les écarts. Si je peux jouer un rôle constructif aujourd'hui, ce sera en empruntant la direction inverse, c'est-à-dire en prenant acte des divergences entre les deux interlocuteurs qui – ils seront, je crois, les premiers à le reconnaître – se rejoignent par ailleurs sur plusieurs questions philosophiques. Le temps est trop compté cet après midi pour le perdre à être d'accord – au moins en un premier temps – bien que nous terminerons, je l'espère, avec une forme de fusion des horizons. De peur que nos interlocuteurs aillent trop rapidement et soient trop polis et trop consensuels, je propose d'interdire l'expression « je suis d'accord » durant la première heure pour ensuite seulement travailler vers des positions convergentes.

Je propose donc de passer à l'action sans retard et de cerner notre propos, à savoir le « don ». Il s'agira, sans lui faire de violence induite, de l'exposer, le décortiquer pour ensuite essayer de le recomposer à nouveau. On aura besoin ici de perspicacité herméneutique. Jean-Luc Marion a conclu sa communication l'autre soir avec le terme de « dénomination » et Jacques Derrida a relevé le terme. Un des sens de dénomination ne s'est pas fait jour dans la discussion : celui de déclinaison, division, différenciation, distinction – au sens où nous parlons d'écoles confessionnelles, catholiques, protestantes,

juives, etc². Dans la mesure où le « don » et la « religion » constituent deux thèmes majeurs de cette conférence, il me semble sage de commencer en demandant aux deux interlocuteurs d'identifier la nature de leur discours sur le don. À ce qu'il me semble, Jacques Derrida fait figure dans le débat de déconstructeur *quasi-athée*, quasi-juif. Jean-Luc Marion de son côté fait figure de phénoménologue *hyper-chrétien*, hyper-catholique. J'emploie le terme « hyper » au sens de Jean-Luc Marion, tel qu'il l'a défini l'autre soir³. Vous êtes pour la plupart au fait du travail de Jacques Derrida sur le don depuis une décennie car la majorité des textes sont disponibles en anglais – *Donner le temps*, *Le don de la mort* et, bien sûr, ses écrits récents sur l'hospitalité. Jean-Luc Marion a fait deux contributions très importantes à ce débat avec *Réduction et donation* et *Etant donné* ; *Réduction et donation* est depuis peu disponible en anglais sous le titre *Reduction and Givenness*⁴.

Je commencerai en demandant à Jean-Luc Marion de mettre cartes sur table eu égard à la nature spécifiquement religieuse et théologique du don, du fait de donner et de la donation, particulièrement en ce qui a trait à « l'intuition donatrice » et au « phénomène saturé ». Je demanderais à Jean-Luc Marion de nous rappeler certains moments de la discussion sur ces notions de donner, don et donation avant de demander à Jacques Derrida de répondre.

Jean-Luc Marion. Merci. À vrai dire, je vais vous décevoir puisqu'à l'heure qu'il est, à ce stade de mon travail, je ne m'intéresse ni au don, ni au sens religieux du don.

Richard Kearney. Tout un début ! Très bien. Et maintenant, professeur Jacques Derrida. (rires)

Jacques Derrida. Je vous avais dit que ce serait imprévisible.

Marion. En fait, je me suis intéressé au don quand j'écrivais de la théologie il y a dix ans, voire plus. Mais avec *Réduction et donation*, la question du don se trouva profondément

² Il s'agit ici du sens le plus courant du terme *denomination* en anglais : celui de confession ou encore de « sensibilité » religieuse.

³ Cf. « *In the Name. How to avoid speaking of negative theology* » in *God, the Gift, and Post modernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 27 sq. En français : *De Surcroît*, chap. VI, « Du Nom ou comment se taire », § 2, p. 162, Paris, PUF, 2001.

⁴ Marion, J.-L., *Reduction and Givenness : Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, trad. du français par Thomas Carlson (Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1998). *Etant donné : essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris, PUF, 1997) est actuellement en cours de traduction par Jeff Kosky (Stanford University Press).

modifiée pour moi par la découverte du problème de la donation (*Gegebenheit*) en phénoménologie – et par phénoménologie j’entends Husserl, et par Husserl j’entends le premier Husserl, celui des *Recherches logiques*. Chez Husserl, nous découvrons que la définition la plus efficace et la plus profonde du phénomène s’exprime en termes d’« être donné », *Gegebensein* en allemand. En bref – et l’occasion de cette découverte fut la discussion d’un livre de Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* – pour Husserl, qui reprend la définition traditionnelle du phénomène par Kant, le phénomène surgit de la synthèse ou de la conjonction de deux éléments différents : d’une part, l’intuition et de l’autre l’intention – intentionnalité, concept, signification. J’ai réalisé à ce moment que Husserl ne fait pas que seulement supposer la décision de Kant en ce qui à trait à l’intuition – à savoir qu’elle a le rôle philosophique de donner et mérite d’être appelée « l’intuition donatrice » – mais qu’il prétend, de façon assez hardie, que même la signification en tant que telle doit être donnée, plus : que les essences, les essences *logiques*, la vérité, etc., elles aussi doivent être données. Tout, et pas seulement l’intuition, est *gegeben* ou peut être *gegeben* ou du moins on peut demander de toute signification si elle est ou non *gegeben*.

J’ai donc alors essayé de ré-ouvrir certains des problèmes les plus importants dans l’histoire de la phénoménologie, principalement entre Husserl et Heidegger, en me demandant s’il serait possible de relire la phénoménologie comme telle en tant que la science du donné. Je ne peux ici expliquer en détails ce qu’il en retourne mais beaucoup d’entre vous sont au fait, par exemple, de la fascinante doctrine du *es gibt* chez Heidegger, que je traduirais par *cela donne* et que je m’efforce d’utiliser comme un concept. D’autres phénoménologues, Jacques Derrida et Michel Henry par exemple, s’intéressent au fait que le phénomène ne peut être seulement et toujours considéré soit comme un objet (ce qui correspond en gros à la position de Kant et jusqu’à un certain point celle de Husserl), soit comme un étant (ce qui est pour l’essentiel la position de Heidegger). Quelque chose de plus authentique, ou de plus pauvre ou de plus bas, de plus essentiel peut-être (si le terme d’essence est ici approprié, ce dont je doute) peut bien plutôt apparaître en tant que *gegeben*, en tant que donné. J’insiste sur ce point. Si l’on prend comme point de départ l’achèvement du chemin de pensée, du *Denkweg* de Heidegger, qu’a donc accompli la phénoménologie quand on considère les plus grands phénoménologues, y compris Gadamer, Ricoeur, Lévinas, Michel Henry et d’autres encore ? Ils s’intéressent à des phénomènes très étranges dans la mesure où on ne peut pas dire qu’ils « sont » – dans le

cas de Lévinas, par exemple, il est clair et évident qu'on ne peut pas dire que l'autre « est ». Décrire autrui ne signifie pas renvoyer à l'être ; cela interdirait au contraire l'accès à son phénomène. En fait, ils décrivent des phénomènes nouveaux comme l'auto-affection de la chair, l'éthique de l'autre, l'événement historique, le narratif, la *différance*, etc., dont on ne peut dire qu'ils sont de quelque façon des objets et dont on ne devrait même pas dire qu'ils « sont ». Bien sûr on peut dire que l'autre est, mais le simple fait de dire « est » ne le décrit pas. Pour décrire ces phénomènes correctement et précisément, nous avons besoin d'une autre façon de les envisager. Ma supposition se résume à dire que la détermination ultime du phénomène n'implique pas qu'ils soient mais qu'ils apparaissent comme – *donnés*.

Et si tout ce qui apparaît nous arrive comme donné, un des caractères cruciaux de tout phénomène est qu'il se trouve établi comme un événement, lequel arrive définitivement. Le fait d'arriver nous permet de voir de façon plus frappante que le phénomène qui arrive, arrive comme donné – donné seulement à la conscience si vous voulez, donné à moi, mais, en dernière instance, toujours donné. La donation accomplit donc avant tout – j'ai pris un certain temps à le réaliser – une détermination phénoménologique. Si l'on part de cette détermination phénoménologique, il devient bien sûr possible de retourner à certains des phénomènes exprimés, expliqués, utilisés, produits – sinon produits, du moins mis en jeu – par ce qu'on a l'habitude d'appeler expérience religieuse. Ces phénomènes semblent donnés entre tous. L'eucharistie, par exemple, le Verbe qui est donné, le pardon, la vie dans l'esprit par les sacrements, et ainsi de suite, tout cela doit être décrit comme donné. Les thèmes théologiques pourraient aussi apparaître comme phénomènes parce qu'ils ont au moins quelque chose en commun avec tous les autres phénomènes, à savoir d'apparaître, à divers degrés, comme donnés. Mon véritable travail, à ce stade, a pour but d'expliquer ce qu'implique que les phénomènes ne puissent apparaître sans apparaître comme *m'étant* donnés. En d'autres termes, est-ce que tout ce qui est donné apparaît comme un phénomène ? Ce point ne doit pas être confondu avec cet autre : tout ce qui apparaît doit apparaître comme donné. Je veux donc avant tout et en général concentrer mon intérêt sur la phénoménologie de la donation. Dans ce cas, comme nous le verrons peut-être plus tard, nous pourrions demander pourquoi et dans quelle mesure certains phénomènes, que nous pouvons appeler paradoxes ou phénomènes saturés, apparaissent

comme plus donnés ou, encore, donnés à un degré plus important et plus élevé que d'autres.

Kearney. Merci, Jean-Luc Marion. Etant donné cette prise de position initiale, pensez-vous, Jacques Derrida, qu'il existe quelque chose telle qu'une donation *théologique* ? Pensez-vous qu'il y a un « phénomène saturé » qui soit en fait divin et transcende le langage ?

Derrida. Contrairement à Jean-Luc Marion, je m'intéresse au christianisme et au don au sens chrétien du terme et il m'intéresse de tirer des conclusions en ce sens. Je commence, bien sûr, par dire combien je suis heureux et fier d'avoir cette discussion avec Jean-Luc Marion. Vous avez rappelé, comme un donné, qu'il a été jadis mon élève. Je ne sais comment interpréter cela. Si je dis, heureusement il ne fut pas mon élève ou malheureusement il ne fut pas mon élève, le donné, la donation, le fait qu'il est entré à l'Ecole normale supérieure alors que j'y enseignais devient un problème. Malheureusement, il n'a pas été mon élève bien qu'il ait été à l'Ecole normale supérieure ; c'est la raison pour laquelle il a écrit une œuvre si importante, une œuvre originale. Heureusement il n'a pas été mon élève car nos avis diffèrent sur des problèmes essentiels. Cette donation de Jean-Luc Marion comme étudiant était-elle un don ? C'est là le problème. C'est avec cette distinction que je commencerai.

Avant d'aller plus loin, je précise que dans le but de rendre les choses aussi claires que possible, je tâcherai de parler comme s'il n'y avait pas, derrière la discussion, de connaissance présupposée des textes. Je renvoie à ce que vous venez tout juste de rappeler. Je ne suis pas convaincu qu'il y ait une continuité sémantique entre l'usage de la *Gegebenheit* en phénoménologie et le problème du don que nous nous apprêtons à discuter. Husserl, il est vrai, renvoie largement et constamment à ce qui est donné à l'intuition mais je ne suis pas sûr que cette *Gegebenheit* entretienne une relation évidente et intelligible avec le don, avec le fait d'être donné comme un don. Ce dont nous allons discuter, le don, n'entretient peut-être pas de rapport homogène avec la *Gegebenheit*. Il s'agit là d'un des problèmes en ce qui concerne le lien à la phénoménologie. Par ailleurs, la façon dont vous réalisez la médiation ou la transition entre la *Gegebenheit* et le *es gibt* chez Heidegger m'apparaît également problématique. La façon dont Heidegger renvoie à la *Gabe* dans le *es gibt* est différent de la *Gegebenheit* intuitive. Quand Husserl dit *Gegebenheit* et quand

les phénoménologues disent au sens large *Gegebenheit*, quelque chose est donné ; ils renvoient simplement à la passivité de l'intuition. Quelque chose est là. Nous avons, nous rencontrons quelque chose. C'est là mais ce n'est pas un don. Une de mes premières questions serait donc celle-ci : avons-nous le droit d'aller directement du concept phénoménologique de *Gegebenheit*, don-ation, au problème du don que nous allons discuter ? Ce qui rendra la discussion intéressante et difficile tout à la fois et je l'espère, sans fin, relève non tant avec un désaccord entre nous que d'une sorte de chiasme. *Etant donné* est un livre puissant, doté d'un titre merveilleux. Jean-Luc Marion a le génie des titres. *Dieu sans l'être* comme titre était un tour de force. Je ne suis pas sûr que la traduction anglaise, *God without Being* rend justice à ce que je trouve le plus intéressant dans ce titre, à savoir, non seulement Dieu « sans l'être » mais aussi Dieu « sans être Dieu ». Nous touchons ici la question du nom, du nom Dieu. Nous retrouverons cette question sur notre chemin. *Donum dei*. J'y reviendrai. Il est certain que je m'intéresse à la théologie chrétienne bien que je sois totalement incompetent. Mais il s'agit là du problème dont nous allons discuter : qu'y a-t-il dans un nom ? Nous allons discuter du nom don et du nom Dieu. Et nous avons commencé à le faire hier soir. Quel est le chiasme, si, après avoir lu ce livre puissant, je tente de le résumer à même le titre – qu'on a traduit en anglais par *Being given* ? Est-ce correct ? *Etant donné* : je suis venu ici pour louer le génie de Jean-Luc Marion ; je veux faire l'éloge de ce qui est magnifique dans ce titre : l'étant en tant qu'étant donné. Mais, en un certain sens, Jean-Luc Marion veut ensuite libérer le don et la donation de l'étant. Nous y reviendrons. Pour le résumer schématiquement, voici le chiasme que j'ai trouvé dans ce livre : Jean-Luc Marion résume de façon très juste ce que j'ai dit au sujet du don dans *Donner le temps* au sujet des multiples apories, des impossibilités. Aussitôt qu'on identifie un don – pas une *Gegebenheit* mais un don – en tant que don, avec le sens d'un don, alors il est annulé comme don. Il se trouve réintroduit dans le cercle d'un échange et détruit en tant que don. Aussitôt que le donataire sait qu'il s'agit d'un don, il remercie déjà le donateur et annule le don. Aussitôt que le donateur est conscient de donner, il se remercie lui-même et, encore une fois, il annule le don en le réinscrivant dans un cercle, un cercle économique. Je veux donc reconstituer mon texte ici et insister sur ce qui s'apparente à une impossibilité pour le don d'apparaître en tant que tel tout en demeurant un don, d'apparaître en tant que tel du point de vue du donateur comme du donataire (celui qui reçoit) et d'être présent, d'être un étant en tant qu'étant présent. Je dissocie donc le don du présent. Jean-Luc Marion reconstitue avec beaucoup de justesse

cette démonstration mais il ajoute que tous les obstacles et les objections présumés que je suis censé avoir opposé au don, loin de bloquer l'accès, or pour ainsi dire, loin de nous empêcher d'avoir accès au don ou à une phénoménologie du don, constituent, en fait, une sorte de tremplin pour ce qu'il essaie de faire en tant que phénoménologue.

Jusqu'ici nous sommes donc d'accord. Là où nos positions diffèrent, s'il y a divergence, c'est qu'à partir de là Jean-Luc Marion affirme que j'ai problématisé le don dans l'horizon de l'économie, de l'ontologie et de l'économie, dans le cercle de l'échange, à la façon de Marcel Mauss, et que nous devons libérer le don de cet horizon de l'échange et de l'économie. Ici, bien sûr, je m'oppose. J'ai fait exactement le contraire. J'ai précisément essayé de déplacer la problématique du don, de l'extraire du cercle de l'économie, de l'échange mais je n'ai *pas* tenté de conclure, à partir de l'impossibilité pour le don d'apparaître et d'être déterminé comme tel à son impossibilité absolue. J'ai dit, pour le rappeler brièvement et de façon très schématique, qu'il est impossible au don d'apparaître en tant que tel. Le don n'existe donc pas en tant que tel si, par existence, on entend le fait d'être présent et d'être intuitivement identifié comme tel. Le don n'existe pas et n'apparaît pas comme tel ; il est impossible pour le don d'exister et d'apparaître en tant que tel. Mais je n'ai jamais conclu qu'il n'y avait pas de don. J'ai continué en disant que si, à travers cette impossibilité, il y a un don, celui-ci doit être l'expérience de cette impossibilité et devrait apparaître en tant qu'impossible. L'événement qu'on nomme don est totalement hétérogène à une identification théorique, à une identification phénoménologique. Voilà le point de désaccord. Le don est totalement étranger à l'horizon de l'économie, de l'ontologie, de la connaissance, des énoncés constatatifs* et de la détermination et du jugement théoriques. Mais par là, je n'avais pas l'intention d'abandonner, tout bonnement, la tâche de rendre compte du don, de ce qu'on appelle don, en économie et même dans le discours chrétien. Dans *Le don de la mort*, je tente de montrer l'économie, l'axiomatique économique à l'œuvre dans certains textes chrétiens. J'essaie donc d'en rendre compte et de dire que le soi-disant cercle, ce cercle économique, doit correspondre, afin de « circuler », afin d'être mis en branle, à un mouvement, un geste, un désir – peu importe le nom –, une pensée du don que n'épuiserait nulle détermination phénoménologique, théorique ou scientifique, nulle économie. Je voudrais que cette discussion ne soit ni un désaccord ni, bien sûr, qu'elle suive une voie consensuelle trop aisée mais surtout qu'elle ne soit pas polémique. Je souhaite que nous essayions de trouver de nouvelles ouvertures.

Je crois que cette question du don nous force, par exemple, à ré-activer tout en la déplaçant la fameuse distinction qu'établit Kant entre connaître et penser. J'affirme, je défends que le don en tant que tel ne peut être connu ; aussitôt qu'on en prend connaissance, on le détruit. Le don en tant que tel est donc impossible. J'insiste sur le « en tant que tel ». J'expliquerai pourquoi dans un instant. Peut-être que penser n'est pas le mot juste. Mais il y a quelque chose qui excède la connaissance. Nous avons un rapport au don qui se situe au-delà du cercle, du cercle économique, et au-delà de la détermination théorique et phénoménologique. C'est ce penser, cet excès qui m'intéresse. C'est cet excès qui met le cercle en mouvement. Pourquoi y a-t-il économie ? pourquoi y a-t-il échange au sens de Marcel Mauss ? pourquoi y'a-t-il un retour différé des dons ? d'où vient ce cercle ? Je n'ai jamais dit – c'est là un malentendu qui se produit constamment en France – je n'ai jamais dit qu'il n'y a pas de don. Non, j'ai dit exactement l'inverse. A quelles conditions pouvons-nous dire qu'il y a un don si nous ne pouvons le déterminer théoriquement ni phénoménologiquement ? C'est par l'expérience de l'impossibilité ; c'est que sa possibilité est possible en tant qu'impossible. J'y reviendrai.

Une seconde distinction est envisageable, et j'arrêterai là, si l'on suit la question du don comme un fil vivant. Il n'y a pas seulement la distinction entre connaître et penser mais aussi la distinction entre connaître et faire, ou encore, entre connaître et un événement. Un événement en tant que tel, tout comme le don et précisément pour la même raison, ne peut être connu en tant qu'événement, en tant qu'événement présent. Il s'agit donc d'un autre lieu pour la distinction entre connaître et faire. Un don est quelque chose qu'on fait sans savoir ce qu'on fait, sans savoir qui donne le don, qui le reçoit et ainsi de suite.

Une dernière remarque, au sujet de la phénoménologie – évidemment. Le désaccord virtuel entre nous repose sur le fait que Jean-Luc Marion, après m'avoir mis sur la touche, après m'avoir résumé, ajoute : « il pense le don dans l'horizon de l'économie ». A mon avis, c'est inexact. Marion va donc essayer de rendre compte phénoménologiquement du don (que je distingue, une fois de plus, de la *Gegebenheit*). Mais je doute qu'une phénoménologie du don soit possible. C'est là ma thèse justement. Je me trompe peut-être mais si ce que je dis n'est pas complètement dénué de sens, ce qui est précisément remis en question, c'est la possibilité d'une phénoménologie du don. Je comprends évidemment que Jean-Luc Marion ait son propre concept de phénoménologie. Mais il ne peut pratiquer n'importe quelle phénoménologie sans au moins conserver certains axiomes de ce qu'on

appelle phénoménologie – le phénomène, la phénoménalité, l'apparence, le signification, l'intuition ou, sinon l'intuition, du moins la promesse de l'intuition, et ainsi de suite. Je ne dis pas cela contre la phénoménologie. Je ne dis même pas cela contre la religion ou contre le *donum Dei*. J'essaie de penser la possibilité de l'impossibilité et donc de penser la possibilité du *donum Dei* ou encore, la possibilité de la phénoménologie, mais d'un lieu qui ne soit pas inhérent à ce dont j'essaie de rendre compte. J'arrête ici.

Kearny. Merci. Puis-je reprendre en deux points rapides, Jean-Luc Marion, ce que Jacques Derrida vient de vous dire ? Il a d'abord indiqué un désaccord virtuel entre vos interprétations respectives d'une phénoménologie du don. Peut-être aimeriez-vous dire quelque chose – mais pas trop j'espère – sur ce point. Ensuite, je propose que nous poussions ce désaccord virtuel entre vous sur la *phénoménologie* du don vers un désaccord potentiel plus grand encore sur la *théologie* du don. Y'a-t-il une philosophie chrétienne du don ?

Marion. Un mot d'abord sur les questions techniques. Je ne suis pas d'accord avec vous sur le fait que la donation, *Gegebenheit*, serait restreinte à l'intuition chez Husserl. J'ai cité des textes à ce propos et je m'y tiens. Pour lui, même les significations sont données, sans intuitions. Il admet ouvertement une « donation logique »⁵.

Derrida. A vrai dire, je suis plutôt d'accord avec vous. La question était celle-ci : qu'est-ce que le don ?

Marion. C'est une bonne question et j'y insiste parce que Paul Ricoeur me l'a aussi posée et a soulevé les mêmes objections que je résumerais moi-même ainsi : entre la donation, s'il en est une, au sens phénoménologique du terme et le don, il n'y a rien sinon pure équivoque. J'ai tenté de démontrer l'inverse parce que le fait de prendre comme point de départ cette soi-disant équivoque revient à appauvrir et la question du don et celle de la donation. Je m'explique. Je pense au don comme à un type de problème qui touche aux limites les plus extrêmes, lesquelles devraient être décrites et pensées – non pas expliquées ni comprises, mais simplement pensées – de façon très radicale. Je propose que pour accomplir la description du don, s'il y en a une possible, on peut être conduit à ouvrir pour

⁵ Husserl, E., *L'idée de la phénoménologie*, trad. de l'allemand par A. Lowith (La Haye, Martinus Nijhoff, 1964), p. 59.

la première fois un horizon nouveau, bien plus vaste que ceux de l'objectivité et de l'être, l'horizon de la donation. A travers le problème du don, et nous reviendrons précisément à ce problème, nous pouvons peut-être établir que de nombreux phénomènes ne peuvent être expliqués immédiatement que selon le modèle du don – c'est-à-dire le problème tel que soulevé par Mauss et d'autres. En fait, il ne s'agit nullement d'un problème particulier en marge du courant principal car, à travers ce problème, un grand nombre d'autres phénomènes apparaissent soudainement comme dons ou comme eux-mêmes donnés alors qu'on n'avait auparavant aucune idée qu'ils pouvaient se révéler comme donnés. La donation ouvre peut-être ainsi le secret, le résultat final et l'analyse potentiellement perdue du don. Sur ce point je suis donc en désaccord avec Paul Ricoeur ainsi qu'avec Jacques Derrida.

Mais revenons maintenant à la question du don lui-même. J'ai dit que l'échec à expliquer le don était dû au fait que l'analyse demeure dans l'horizon de l'économie et j'ai conclu que l'horizon de l'économie rend le don impossible, mais, dans ce cas, ce n'est pas vous que je visais. Je pense n'avoir jamais dit que *vous* pensiez que le don était impossible. Comme vous venez de le suggérer, je pense moi aussi que si nous voulons aller de l'avant avec le problème du don, nous devons abandonner tout espoir d'explication, c'est-à-dire, de compréhension du don en tant qu'objet. Mais vous ajoutez qu'il s'agit aussi d'abandonner toute description. Pour ma part, je crois qu'on peut décrire le don, en dépit de toutes les apories évidentes et de prime abord incontournables selon le point de vue de l'économie. Je ne suis pas d'accord avec vous sur certains autres points mais nous partageons une conviction commune : on ne peut expliquer et nous n'avons pas d'accès au don aussi longtemps qu'on le retient à l'intérieur de l'horizon de l'économie. Selon moi, cela a été démontré et je le prends pour acquis. Néanmoins, on doit poser une autre question : est-il possible de décrire le don si l'on prend au sérieux les apories que nous avons constatées ? Si cela s'avère possible, il s'agit simplement de phénoménologie car la phénoménologie signifie avant tout de voir et de décrire le phénomène. Aussi longtemps qu'une telle description est possible, je pense qu'on doit dire qu'on demeure dans le champ de la phénoménologie. Comment, donc, est-il possible de décrire le don en tant que phénomène ? Ma démonstration – et je la résume parce que elle est somme toute très simple – revient à dire que, bien que le modèle le plus abstrait et le plus commun du don implique un donateur, un objet donné et un donataire, on peut quand même décrire le don,

je dirais la mise en scène du phénomène, la performance du don, en plaçant entre parenthèses et en mettant de côté au moins un et parfois même deux de ces caractéristiques du don. Et c'est ce qui est nouveau : il devient clair que le don est gouverné par des lois entièrement différentes de celles qu'on applique à l'objet ou à l'étant.

D'abord, par exemple, on peut parfaitement bien décrire un don pleinement réussi ou don donné sans qu'un donateur entre en jeu. Par exemple, si vous donnez quelque chose à votre ennemi ; le don est abandonné et vous n'aurez personne pour le recevoir. Vous avez donc réalisé un don anonyme. Quand on donne de l'argent à une organisation humanitaire, on fait bel et bien un don, un vrai don, à savoir d'argent, mais ce don ne va à personne, du moins personne que l'on connaisse personnellement. Pourtant on a réalisé un don. On peut même imaginer – et une description religieuse du don trouverait sa place ici –, par exemple, qu'on ne sache pas maintenant à qui on donne le don. Le Christ donne un exemple d'une telle situation dans les paraboles eschatologiques ; quand quelqu'un donne quelque chose aux pauvres, il l'a en fait donné au Christ ; mais il ne pourra jamais imaginer l'avoir donné directement au Christ avant la fin des temps. Il offre donc son don à un donataire anonyme ou même au donataire véritablement absent. Dans le cas précédent, le statut eschatologique du donataire fait qu'on ne le rencontrera jamais en ce monde. Cette absence du donataire n'interdit pas la description du don mais, dans une certaine mesure, permet au don d'apparaître comme tel. Un don gracieux apparaît précisément parce qu'il n'y a pas de réponse, pas de gratitude en retour ; tout cela est évident parce qu'on peut donner sans nul donataire. Vous pouvez aussi imaginer un don sans donateur qui serait, néanmoins, absolument réussi. Prenez l'exemple d'un héritage où, à titre d'hypothèse, le donateur n'est plus et n'a peut-être jamais rencontré, jamais connu le donataire. Plus encore : pourquoi ne pas imaginer le cas où l'on ne sait pas s'il y a même un quelconque donateur ? Cela est très bien décrit dans *Robinson Crusoé* quand Robinson trouve quelque chose sur le sable, sur la plage, un outil ou quelque chose du genre. Il se demande : cela est-il ou non donné ? Y'a-t-il un donateur ou est-ce simplement un hasard de rencontre ? Et à cette question, il n'y a pas de réponse claire. Mais on doit d'abord soulever la question et c'est là le point important. C'est dans l'horizon de telles absences que le phénomène possible du don peut apparaître, s'il apparaît. Evidemment, l'absence de donateur n'implique pas simplement qu'il y ait un donateur. Mais cela implique qu'on puisse *poser*

cette question « y'a-t-il un donateur ? » qui nous ouvre déjà l'horizon de la donation. On pourrait aisément trouver d'autres exemples.

Passons rapidement au dernier point, le plus remarquable à mon avis : nous pouvons décrire un don dans une situation où rien, rien d'étant, *no-thing*, n'est donné. Car nous expérimentons vraiment des cas où rien, *no thing*, n'est donné : quand on donne sa vie, quand on donne la mort, on ne donne *rien* à proprement et à strictement parler. Considérons seulement ceci : quand quelqu'un reçoit le pouvoir, par exemple quand le président Clinton a été investi de ses fonctions comme président des Etats-Unis d'Amérique, a-t-il reçu quelque chose ? Non, à l'exception peut-être d'une feuille de papier, d'une poignée de main ou d'un numéro secret à des fins militaires.

Kearney. Puis-je intervenir ici car il ne nous reste qu'une heure. Vous nous avez donné plusieurs exemples et des plus utiles : le président Clinton, *Robinson Crusoe*, les Ecritures. Mais il me semble qu'il y a dans votre phénoménologie du don un exemple privilégié, un exemple « plus élevé », du phénomène saturé, à savoir la révélation.

Marion. Je vais essayer de vous répondre. Bien sûr, je pense qu'il est possible de décrire, dans l'horizon de la phénoménologie du don, ce que j'appellerai la figure vide et tout juste possible de la révélation, laquelle a un sens en tant que possibilité à l'intérieur de la phénoménologie. Je suggère que cette révélation – il s'agit évidemment pour moi de la révélation du Christ mais ce pourrait être n'importe quel type de révélation si s'élèvent d'autres prétentions à la révélation – peut acquérir un statut phénoménologique et correspond à d'autres types de phénomènes. En ce sens précis, la distinction entre le champ de la philosophie et celui de la théologie, les « limites » entre eux au sens de Kant et de Fichte, deviennent plus floues. Allons plus loin à l'aide de mon exemple précédent. Le don n'implique pas toujours que quelque chose soit donné. Cela reste vrai non seulement dans la vie quotidienne mais aussi dans les expériences les plus importantes et les plus significatives de la vie humaine. On sait que, dans une certaine mesure, si le don est vraiment unique, s'il fait vraiment une différence et ne peut être répété, alors il n'apparaît *pas* comme quelque chose qui pourrait passer d'un propriétaire à un autre. Tout don véritable se produit sans aucune contrepartie objective. Quand nous nous donnons nous-mêmes, quand nous donnons notre vie, notre temps, notre parole, nous ne donnons pas seulement *rien*, mais nous donnons beaucoup plus. Voilà où je veux en venir : nous

pouvons décrire le don en dehors de l'horizon de l'économie de telle façon que de nouvelles lois phénoménologiques apparaissent. Par exemple, le don ou le donné phénoménologique n'a pas de cause et n'en a pas besoin. Il serait absurde de demander quelle est la cause du don car la donation implique l'inattendu, l'imprévisible et le pur surgissement de la nouveauté. De la même façon, le don ne peut être répété comme *le* même don. Si on veut laisser le don déployer sa visibilité selon sa propre logique, on découvre qu'on expérimente un type de phénomène qui ne peut plus être décrit comme un objet ou un étant. Et, si je suis d'accord avec Derrida pour aller au-delà de l'économie, je maintiens mon désaccord avec lui sur un autre point : on peut bel et bien effectuer cette description du don, quoique seulement d'une façon très particulière. Car on ne peut faire cette description, qui met entre parenthèses un, voire deux des éléments du soi-disant don économique, si on n'a pas au préalable, dans l'expérience pratique, mis en scène par soi-même un don sans donataire ou un don sans donateur ou un don sans rien qui ne soit donné. Et il ne s'agit assurément pas d'une description neutre : nous devons nous engager en réalisant le don par nous-mêmes de telle façon que nous devenons aptes à le décrire. Cependant, je crois que cette description va bien au-delà du don par Marcel Mauss. Le don, c'est-à-dire, le phénomène comme donné, est donc, dirais-je, une dimension de l'expérience du monde qui inclut aussi la possibilité de la révélation.

Kearny. Nous pourrions reprendre avec la dernière phrase, où Jean-Luc Marion en arrive finalement au rapport entre la phénoménologie du don et le verbe révélé. Je suis bien conscient qu'on doit parvenir à ces choses de façon tangentielle, obliquement, petit à petit, mais, étant donné le temps qui passe et vu qu'il ne s'agit pas à strictement parler d'un séminaire de phénoménologie sur la donation mais d'une conférence sur la religion et la post-modernité, pensez-vous, Jacques Derrida, qu'il *est* possible de mener à terme une phénoménologie de la donation *religieuse* ? Est-il possible, pour citer Jean-Luc Marion dans *Métaphysique et théologie*, « d'avoir une pensée rationnelle de Dieu que la philosophie ne peut oublier sans perdre sa dignité, voire sa possibilité »⁶.

Derrida. En me posant cette question, vous remettez les choses en contexte et m'autorisez donc à revenir en arrière, et à ne pas commencer avec la dernière phrase, la sienne ou la

⁶ Citation difficilement identifiable, sans doute de « *Metaphysics and Phenomenology : a relief for theology* », *Critical Inquiry*, 1994, vol. 20, 4 ; trad. de « Métaphysique et phénoménologie : une relève pour la théologie », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1993, p. 21. (Note de J.-L. Marion)

vôtre. Je tenterai de ne pas éviter votre question mais j'aimerais d'abord revenir à quelque chose.

Kearny. J'abandonne !

Derrida. Non, non. Mais nous ne voulons pas trop de contraintes. La référence au don qui ne donne rien représente exactement quelque chose que j'ai thématiqué. Je vais essayer de répondre à la question ainsi qu'en ce qui concerne la phénoménologie. Puisque vous admettez que le don, selon la logique qui se trouve virtuellement à l'œuvre dans le nom de don (je reviendrai au nom), n'implique pas nécessairement la présence d'un donataire, d'un donateur ou d'une chose donnée, ma question est la suivante : quel serait le thème d'une telle phénoménologie ? Que décrirait l'analyse phénoménologique sinon l'expérience du donateur, l'expérience du donataire, la chose actuellement donnée ou encore l'intention ? Comme vous le savez, l'analyse phénoménologique a pour thème principal l'expérience intentionnelle. Si, maintenant, vous faites l'économie de l'expérience intentionnelle du donner, que reste-t-il pour la phénoménologie ? Si vous n'avez ni donataire, ni donateur ni chose donnée, que reste-t-il « en tant que tel » ? Permettez-moi de citer quelque chose que vous avez dit un peu plus tôt, après avoir résumé ma problématique. Vous dites qu'il reste à abandonner l'horizon économique de l'échange afin d'interpréter le don à partir de l'horizon de donation lui-même. Vous dites que ce qui reste à être décrit est la donation, non en fonction de ce qu'elle rejette, mais *en tant que telle*. Vous ajoutez ensuite, avec un scrupule que j'aimerais discuter – *si un tel en tant que tel lui convient encore*. C'est là ma question. Je pense que la phénoménologie, aussi bien que l'ontologie et que la philosophie, implique le *als Struktur*, le en tant que tel. Mais si l'événement du don exclut la présence du en tant que tel du donateur, du donataire, de la chose donnée, de la chose présente et de l'intention, alors, que reste-t-il pour le « en tant que tel » ? Voilà mon problème.

Kearny. Puis-je faire une brève interruption avant de continuer ? Puis-je demander à Jean-Luc Marion de préciser ce « en tant que tel » ?

Marion. La réponse est qu'il est bien sûr impossible de décrire le don en l'absence simultanée des trois éléments du don. Dans un tel cas il ne reste rien du tout et il n'y a ni *en tant que tel*, ni même quelque possibilité que ce soit de questionner la donation. Ce sur quoi j'insiste est tout autre chose, à savoir que nous pouvons décrire un phénomène à l'aide de deux éléments sur trois. Le don peut ainsi s'accomplir avec un don, un donataire mais

sans donateur ou, autre solution, avec un donateur, un don mais sans donataire ; ou dans un troisième cas de figure, avec un donateur, un donataire mais rien qui soit donné. Si nous connaissons les trois termes, il n'y a pas de question. Ce qui m'intéresse, c'est qu'on peut toujours abandonner un des termes et peut-être deux et pourtant conserver un phénomène véritable et complet. Même dans le plus abstrait des cas, l'intérêt d'une telle description réside dans le fait que ayons quelque chose qui peut encore être décrit bien qu'il ne se réduise pas à un objet ni à un étant. Vous m'avez demandé tout à l'heure pourquoi j'avais ajouté le « en tant que tel » : je peux vous assurer que je l'ai fait parce que je pensais très précisément à vous et à vos terribles critiques. C'est pour cela que j'ai ajouté, « si un tel en tant que tel convient encore à la donation ».

Derrida. Je vous en remercie. C'est un don.

Marion. La réponse finale pourrait être que le « don » demeurant équivoque c'est-à-dire doté de deux structures différentes, il est possible qu'il ne puisse y avoir d'« en tant que tel » dans ce cas et peut-être est-ce nécessaire. Car dans une situation qui constitue précisément un renversement à l'intérieur de la définition du phénomène, une situation où quelque chose est donné ou reçu sans aucune cause, les exigences eu égard au sens phénoménologique du « en tant que tel », dans *Sein und Zeit*, ne peuvent plus être remplies. Je pense donc qu'il n'y a pas de « en tant que tel » dans notre cas. Mais ce n'est pas si aisé d'atteindre un lieu qu'on puisse décrire comme libre de tout « en tant que tel ».

Derrida. Evidemment. C'est exactement mon problème. Je pense que ce que vous décrivez...

Marion. Il n'y a pas de « en tant que tel » dans une structure qui est par définition ouverte, non refermée, qui n'admet aucune cause, aucune répétition et ainsi de suite ; qui ne puisse apparaître si ce n'est comme événement. Comme le disait feu François Furet, en passant, quand il décrivait le moment initial de la première Guerre mondiale par cette remarque absolument magnifique : « Plus un événement est lourd de conséquence, moins il est possible de le penser à partir des causes »⁷. J'ajouterais même que jamais aucun événement historique, quel qu'il soit, ne possède une raison suffisante exclusive. Je pense que lorsqu'on atteint le territoire, pour ainsi dire, du phénomène donné, décrit non pas selon la

⁷ Furet, F., *Le passé d'une illusion*, Paris, Calman-Lévy, 1995, p. 49.

méthode de l'économie, mais selon le manque essentiel d'un ou de deux des trois termes, à ce moment-là, on se meut déjà dans l'horizon où l'événement sans cause, où quelque chose, apparaît dans la mesure où il est donné et se donne lui-même.

Derrida. La question est de savoir si vous pouvez décrire phénoménologiquement l'événement lui-même en tant que tel. Vous dites que c'est difficile à accomplir. C'est ce que je dis. Ce n'est pas facile de penser le don et de décrire le don. Mais ce que vous décrivez phénoménologiquement, même quand il s'agit d'un donateur sans donataire et ainsi de suite, ce que vous décrivez ainsi en vous réclamant de l'autorité du phénoménologique en tant que tel, c'est précisément le processus de destruction du don.

Marion. Je ne reconnais pas comme mien le « en tant que tel ». Ce que j'ai dit, précisément dans cet horizon, c'est qu'on n'a pas le droit d'en appeler au « en tant que tel ».

Derrida. Dissocieriez vous alors ce que vous appelez phénoménologie de l'autorité du « en tant que tel » ? S'il en est ainsi, ce serait la première hérésie en phénoménologie. Une phénoménologie sans « en tant que tel » !

Marion. Pas la première, non ! Il y en a d'autres. J'ai dit à Lévinas il y a quelques années qu'en fait, la dernière étape en vue d'une véritable phénoménologie serait d'abandonner le concept d'horizon. Lévinas m'a répondu immédiatement : « sans horizon, il n'y a pas de phénoménologie ». Et je soutiens témérairement qu'il avait tort.

Derrida. Je suis aussi en faveur d'une suspension de l'horizon mais, pour cette raison justement, en affirmant cela, je ne suis plus un phénoménologue. Je suis très fidèle à la phénoménologie mais quand j'accepte la nécessité de suspendre l'horizon, je ne suis plus un phénoménologue. Le problème demeure donc : si vous abandonnez le « en tant que tel », quel est l'usage que vous pouvez faire du mot phénoménologie ? C'est le problème à mes yeux. Je ne voudrais pas oublier la question de Richard à propos de la révélation. Je ne veux pas parler de ce que je fais mais de ce que vous faites. Mon hypothèse est liée au fait que vous utilisez ou attribuez le don, la signification du don, au terme *Gegebenheit* ; cela relève de l'ambition – je ne l'appellerai pas théologique ni religieuse – la plus profonde de votre pensée. Pour vous, tout ce qui est donné au sens phénoménologique, *gegeben*, *Gegebenheit*, tout ce qui nous est donné dans la perception, dans la mémoire, dans la

perception phénoménologique est finalement un don à une créature finie et il s'agit en dernière instance d'un don de Dieu. C'est la condition qui vous permet de redéfinir la *donation* comme un don. C'est du moins une hypothèse et une question que je vous adresse. A mes yeux, la logique d'*Etant donné* est finalement de réinterpréter comme un don tout ce dont un phénoménologue – ou qui que ce soit, un scientifique – dit qu'il est donné, qu'il est un donné, quelque chose que nous rencontrons dans la perception, donné dans mon intuition. Je perçois ceci : c'est un donné. Je n'ai pas produit ceci. Je n'ai pas créé ceci – ce que Kant appellerait *intuitus derivativus*. Le sujet fini ne crée pas son objet, il le reçoit, de façon réceptive. La réceptivité est précisément interprétée comme la situation de l'être créé, la créature qui reçoit tout dans le monde comme quelque chose créé. Il s'agit donc d'un don. Tout est don. N'est-ce pas là la condition de l'extraordinaire extension que vous proposez de la *Gegebenheit* et de la catégorie du don ? Encore une chose. Je voudrais revenir sur la question de l'événement et sur la raison pour laquelle je m'intéresse au don.

Finalement, nous avons le mot don dans notre culture. Nous l'avons reçu ; il fonctionne dans le vocabulaire occidental, la culture occidentale, dans la religion, l'économie, et ainsi de suite. Je tente de lutter avec les apories propres à cet héritage. Je tente de rendre compte de la différence entre connaître et penser à laquelle j'ai fait référence tout à l'heure. Mais, jusqu'à un certain point, je suis prêt à abandonner le mot. Puisque le mot s'avère finalement auto-contradictoire, je suis prêt à le laisser tomber. Je voudrais simplement comprendre ce qu'est l'événement du don et l'événement en général. J'essaie dans *Donner le temps* et dans d'autres textes de rendre compte, d'interpréter la réappropriation anthropo-théologique de la signification du don comme la signification de l'événement sur le fond sans fond de ce que j'appelle *khôra*, le fond sans fond d'un « il y a », d'un « ça a lieu », du lieu de cet « avoir lieu » qui précède et se trouve totalement indifférent à cette anthropo-théologisation, à cette histoire des religions et des révélations. Je ne dis pas cela contre la révélation ni contre la religion. Je dis que sans la structure indifférente et non donatrice du lieu de la *khôra*, de ce qui crée un lieu pour l'avoir lieu, sans cet espace totalement indifférent qui ne *donne* pas lieu à ce qui *a* lieu, il n'y aurait pas cet extraordinaire mouvement ou désir de donner, de recevoir, d'approprier, de l'*Ereignis* comme événement et appropriation. C'est pour cette raison que la religion m'intéresse. Je ne dis rien contre elle mais j'essaie de retourner à un lieu ou à un avoir lieu où l'événement

comme processus de réappropriation d'un impossible don devient possible. Un dernier mot sur ce point car il s'agit sans aucun doute d'une question relevant de l'événement. C'est la question du nom, du substantif : Dieu, don et la question de ce qui arrive. Je dirais en français, ce qui arrive, ce qui advient, se passe, se produit. Je suis d'accord avec ce que vous avez dit au sujet de ce qui arrive, de l'événement, mais dans une certaine mesure, bien que j'accepte le fait qu'un événement doive être unique, singulier, tout comme celui qui arrive, le nouvel arrivant doit être unique, singulier, et ainsi de suite, je ne suis pas certain de souscrire à ce que vous avez dit au sujet de ce qui ne devrait pas se répéter. J'associerais la singularité du don comme événement avec la nécessité ou la promesse pour lui d'être répété. Quand je donne quelque chose à quelqu'un, selon la sémantique classique du don – qu'il s'agisse d'argent, d'un livre ou d'une simple promesse, d'une parole donnée – je promets déjà de le confirmer, de le répéter, même si je ne le répète pas. La répétition fait partie de la singularité. C'est ce qui fait l'événement, la structure de l'événement, si difficile à décrire parce qu'elle est à la fois absolument singulière et unique tout en portant en elle la promesse de la répétition. C'est dans cette promesse que se compliquent toutes les questions que nous discutons.

Kearny. Ne diriez-vous pas, Jean-Luc Marion, que vous prenez vos distances d'avec Jacques Derrida en chemin vers la *khôra* ?

Marion. Pour ce qui est de la dernière partie, non.

Kearny. Pas sur la question de l'événement *per se*, mais sur la relation entre événement et révélation. Jacques Derrida semble se diriger vers la *khôra* et vous paraissent aller vers la *révélation*.

Marion. Pas nécessairement. Je ne suis pas d'accord avec son interprétation de ce que je suis censé dire au sujet de la relation entre don et donation. C'est un point sur lequel nous sommes vraiment en désaccord. Comme Derrida l'a dit, il n'est pas intéressé par le don en tant que tel mais par la structure profonde de quelque chose qui, de temps en temps, peut être nommé don et apparaître comme possible. Au contraire, j'affirme que nous devons retourner du don vers la donation et qu'il existe une voie pour l'atteindre. En bref, je dis que l'événement est unique et ne peut être répété et Jacques Derrida dit qu'il est unique, mais doit être répété. Je suis d'accord. il doit être répété, bien sûr. Par exemple, je donne ma parole, je dois le répéter et persévérer ; mais je ne peux le répéter comme un acte

identique ; la répétition n'est jamais identique (pensez à Kierkegaard, Heidegger ou même Deleuze). Quant à la question de savoir si ce que je fais ou ce que Derrida fait se situe à l'intérieur de la phénoménologie ou au-delà, cela ne me semble pas très important. Permettez-moi de citer ici une parole célèbre de Heidegger : « Ce n'est pas la phénoménologie qui nous intéresse mais les choses auxquelles la phénoménologie s'intéresse ». Que *Etant donné* soit encore phénoménologique, c'est ce que nous verrons dans dix ans ou plus tard. Je prétends être encore fidèle à la phénoménologie et j'imagine que vous vous trouvez vous-même, plus que vous ne l'admettez, à l'intérieur du champ de la phénoménologie. Mais cela constitue un problème, si problème il y a, réservé à nos successeurs.

Kearny. Il est plus facile d'amener les unionistes et les nationalistes en Ulster à parler de paix qu'il ne l'est de vous faire l'un et l'autre parler de Dieu ! Il nous reste moins d'une demi-heure. Je vous pose à tous les deux une question directe. Je pense que ces problèmes d'une phénoménologie de la donation et de l'événement sont absolument cruciaux et indispensables et c'est un grand privilège pour nous de vous entendre les discuter. Je sais qu'ils constituent un travail de base pour accéder à des choses plus élevées. Mais je vais vous presser un peu vers ces « choses plus élevées » et m'attacher à la relation entre don et grâce que vous avez abordée, Jean-Luc Marion, en conclusion de votre conférence sur la théologie négative l'autre soir. Dans les derniers paragraphes de cette conférence, vous avez parlé (1) de la différence entre la déconstruction et votre conception de la théologie négative et (2) d'une « troisième voie » qu'elle ouvre. Vous avez utilisé l'expression « s'il n'y a pas d'intuition de la grâce ou de quelque type de révélation, s'il n'y a pas de d'intuition de ce phénomène saturé hyper-essentiel exemplaire, alors il n'y a pas de différence entre théologie négative et déconstruction ». Vous avez semblé maintenir une certaine forme de distance entre les deux positions. Qu'en est-il et comment justifiez-vous la chose ?

Marion. Je pense que la différence entre théologie négative telle que je la pense et la déconstruction comme on l'entend couramment, ce qui ne correspond pas nécessairement à la position de Derrida, est celle-ci : dans la théologie négative, la difficulté n'est pas que nous manquons d'intuitions au sujet de Dieu (nous sommes débordés par elles), mais que nous manquons de concepts qui conviennent à Dieu. Ce que nous avons en commun, Derrida et moi, c'est que les concepts doivent être critiqués même en théologie, de la

même façon qu'ils sont déconstruits dans la déconstruction. Mais c'est pour des raisons opposées. En théologie – et je ne parle *pas* ici de mon ouvrage sur la donation – nous recevons une certaine quantité d'expériences à travers la prière, la liturgie, la vie en communauté, la fraternité, etc. La difficulté réside dans le fait d'avoir une expérience extrême sans les mots, les significations et les concepts pour l'énoncer, pour l'expliquer et pour l'articuler. Une des meilleures illustrations s'en trouve par exemple, et je parle ici de théologie, dans la transfiguration du Christ. Les disciples sont témoins de la transfiguration et ne disent rien, si ce n'est « [...] faisons donc trois tentes. C'est qu'il [Pierre] ne savait que dire. » (*Marc* 9, 5-6). L'*Évangile* insiste sur le fait qu'ils disent cela parce qu'ils n'ont rien de plus à dire ; c'est-à-dire aucun concept adéquat à leurs intuitions. Ou prenons l'exemple des disciples sur le chemin d'Emmaüs qui écoutent le Christ expliquer, dans ce qui a dû être une leçon d'exégèse exceptionnelle, toutes les écritures qui se rapportent à lui mais sans faire mention de son nom et restant jusqu'au bout dans l'anonymat. Après avoir reconnu le Christ ils se souviennent : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous, quand il nous parlait » (*Luc* 24, 32). C'est dire que l'expérience fut si intense qu'ils s'en trouvèrent submergés et qu'aucun concept ne put en saisir quoique ce soit. Dans un langage philosophique : il y a eu un excès d'intuition par rapport au concept ou la signification. Nous avons donc affaire à de la déconstruction en ce sens que les concepts les plus fondamentaux de la théologie d'avant le Christ – Fils de Dieu, Messie, Isaïe, Elie, le prophète, etc. – tous ces concepts, qui n'en demeurent pas moins significatifs en théologie pour nous, furent rejetés comme dépourvus de sens. Non parce qu'ils furent critiqués en tant que tels mais parce qu'ils furent dévalués par un excès d'intuition. C'est là la situation très particulière dont il s'agit dans la théologie soi-disant négative. D'ailleurs pourquoi la décrire comme une « théologie négative » puisqu'elle semble bien plus être une théologie excessivement positive ? Les concepts sont négatifs et, soit dit en passant, mis hors jeu seulement parce qu'ils ne sont pas à la hauteur de l'excès d'intuition. C'est la raison pour laquelle en théologie, en fait, un pluralisme est impliqué dans la notion même de révélation. S'il est une véritable révélation, aucun concept ne pourrait réussir à dire et à rendre intelligible l'excès d'intuition en propre. Le pluralisme est présent au cœur intime de la révélation. Il y a quatre évangiles et un nombre infini de spiritualités au sein de l'expérience une de l'Eglise. J'en conclus que la déconstruction et la soi-disant théologie négative ont quelque chose en commun, à savoir, le fait que nul concept n'est apte à nous donner la présence de ce qui est en jeu, présence qui non seulement est impossible mais

qu'on ne peut revendiquer. Si une quelconque révélation doit être possible, je dirais que nul cœur, nul esprit, nul mot n'est assez vaste pour la recevoir. La présence d'un quelconque événement auto-révéle demeure impossible dans notre monde. C'est la raison pour laquelle le Christ doit revenir – parce qu'aujourd'hui encore nous ne pourrions le recevoir, ni avoir assez de place pour lui (*Jean* 1, 10-11).

Résumons : la déconstruction et la théologie mystique – je préfère résolument parler de théologie mystique plutôt que de théologie « négative » – partagent la même conviction que nous n'avons pas de concepts et donc, que nous n'atteignons jamais une chose telle que la présence du sens, de la signification, de la science. Mais en théologie mystique cette incapacité résulte toujours d'un excès. Je ne prétends pas que la déconstruction s'oppose à tout cela, mais je considère qu'elle ne peut pas dire qu'elle déconstruit à cause d'un excès du don. La théologie mystique de son côté doit clairement affirmer que c'est en raison d'un excès d'intuition qu'il ne saurait jamais y avoir quelque chose telle qu'une théologie ultime et unifiée.

Permettez que je précise un dernier point en réponse à une question de Jacques Derrida : je n'essaie pas de réduire chaque phénomène à un don, puis de dire que, puisqu'il s'agit d'un don, donné à un esprit fini, alors il se pourrait qu'il y ait un donateur derrière tout cela. Plusieurs critiques, incapables de comprendre mon projet ou de mauvaise foi, répètent cela. Mon projet tente, au contraire, de réduire le don à la donation et d'établir le phénomène comme donné.

Derrida. Maintenant, si vous...

Marion. Non, s'il vous plaît, laissez-moi continuer. Je pense vraiment qu'on doit insister sur ce point, et le malentendu qu'il provoque m'inquiète plus que je n'ose le dire. Dans *Réduction et donation*, mais plus longuement dans *Etant donné*, j'ai cherché à établir que la donation demeure une structure immanente de tout type de phénoménalité, qu'elle soit immanente ou transcendante. On peut imaginer et dire que quelque chose est donné et qu'il apparaît comme un donné, sans le renvoyer à une autre chose, un autre étant ou un autre objet qui serait la cause de sa donation. Il est essentiel de comprendre qu'on peut décrire un phénomène comme donné, sans qu'il soit le moindre question du donateur. Et dans la plupart des cas, il n'y a absolument aucun donateur. Je ne suis pas intéressé à assigner un donateur à un phénomène donné. Je suis intéressé à montrer que notre expérience la

plus profonde et la plus authentique du phénomène n'a pas affaire à un objet, que nous pourrions maîtriser, produire ou constituer pas plus qu'à un étant qui appartient à l'horizon de l'être – là où l'onto-théologie devient possible et où Dieu peut pour la première fois et en premier lieu jouer le rôle de cause première. Il y a bien plutôt plusieurs situations, où les phénomènes apparaissent comme donnés et ce, sans cause ni donateur. Quand ils nous apparaissent comme donnés, nous devons évidemment les recevoir, mais cela n'implique pas que nous devions revendiquer Dieu comme la cause de ce que nous recevons. Remarquez qu'en philosophie et en phénoménologie, nous avons déjà l'expérience de la subjectivité, non comme acteur mais comme donataire, de telle sorte que cette passivité originelle de la subjectivité devient une voie, une voie radicale je crois, pour déconstruire l'ambition transcendante de l'*ego*. Il me semble donc que ma position demeure essentiellement philosophique sans aucune présupposition ou tendance théologique. Au contraire, toute orientation ou arrière pensée théologique anéantirait mon projet et c'est peut-être pourquoi certains font de leur mieux pour introduire de force une telle orientation dans mon travail. Je pense que la difficulté pour la phénoménologie aujourd'hui est de rendre justice à certains phénomènes qui ne peuvent être décrits ni comme un objet ni comme un étant. Mon hypothèse, en tant que phénoménologue, est que nous ne devrions donc pas essayer de les constituer mais de les accepter – dans tous les sens du terme accepter – comme donnés, c'est tout.

Kearny. Jacques Derrida, pensez-vous que cela rapproche Jean-Luc Marion de votre position ou l'en éloigne ?

Derrida. Il m'est difficile de comprendre comment on peut ne pas décrire quelque chose comme un objet ; comme quelque chose autre qu'un objet et prétendre qu'on fait encore de la phénoménologie. Ce qui m'intéressait, entre autres choses, avec ce problème du don, était précisément de sonder les limites et les possibilités de la phénoménologie. Il m'est difficile de comprendre comment un excès d'intuition peut être décrit phénoménologiquement. Si la déconstruction – je ne veux pas utiliser ce mot comme si je parlais au nom de la déconstruction – s'intéresse à l'excès dont je parlais un plus tôt, à un certain excès, il ne s'agit pas d'un excès d'intuition, de phénoménalité, de remplissement, de plus que du remplissement. L'excès, la structure à laquelle je m'intéresse, n'est pas un excès d'intuition. Quand, par exemple, vous protestez contre mon hypothèse précédente à propos de la raison pour laquelle vous interprétez tout, toute *Gegebenheit* comme un don...

Marion. Tout don comme *Gegebenheit*.

Derrida. Vous avez dit que la structure immanente de la phénoménalité est la *Gegebenheit*. Il y a deux hypothèses. Soit vous assimilez la *Gegebenheit* au don et alors mon hypothèse est la suivante : tout est un don, un don de Dieu, de qui vous voulez. Ou vous dissociez, tirez un trait entre une *Gegebenheit* et un don ; alors vous ne pouvez transférer au problème don ce que vous établissez au sujet de la *Gegebenheit*. Mais si vous dites que la structure immanente de la phénoménalité est la *Gegebenheit* et si par *Gegebenheit* vous entendez quelque chose donné, quelque origine commune, alors tout phénomène est un don. Même si vous ne déterminez pas le donateur comme étant Dieu, c'est un don. Je ne suis pas sûr que cela soit conciliable ou en harmonie avec ce que je connais sous le substantif phénoménologie.

Marion. Mais pourquoi ?

Derrida. Parce que ce que j'entends par phénoménologie, le principe des principes, que vous avez rappelé, implique finalement l'intuition, c'est-à-dire, le remplissement de l'intuition, la présence de quelque chose. Quand il y a décalage entre intuition et intention, il y a une crise, il y a une structure symbolique. Mais le principe des principes est intuition. Si vous reconnaissez, et je crois que c'est le cas, l'impossibilité d'assimiler le don à un présent, alors vous ne pouvez définir tout phénomène comme un don. C'est ce qui me rend perplexe.

Je voulais faire valoir autre chose par rapport à votre livre. À un certain moment vous renvoyez à quelque chose que je dis : « allons à la limite ». Je souris devant certaines coquilles dans votre ouvrage où mon livre *Donner le temps* est plusieurs fois transformé en *Penser le temps*⁸. C'est intéressant. Permettez que je me cite : « Allons à la limite : la vérité du don [...] suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don » (*Donner le temps*, 42). » Voilà ce que je dis, puis, vous commentez dans une longue note de bas de page :

Formellement, on pourrait distinguer deux sens à cette formule : a) si *ou* a valeur conjonctive, on obtient « non-don » = « non-vérité », donc, par annulation des négations, « don = vérité » ; b) si *ou* a valeur disjonctive, on aura « non-vérité » ou bien « non-don », donc « ou bien

⁸ Marion, J.-L., *Etant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, pp. 114, n. 1-2, 116, n. 1, 117, n. 2.

don, ou bien vérité ». Ainsi la formule peut s'entendre soit comme l'équivalence entre le don et la vérité, soit comme leur exclusion réciproque. S'il fallait choisir, Jacques Derrida tiendrait probablement pour la seconde interprétation ; et nous en ferons autant, bien que la première reste pensable. Mais l'étrange est ailleurs – que le don garde, dans le deux cas, une relation privilégiée à la vérité. (*Etant donné*, 117)

Je dirais que si, en fait, j'avais à choisir, ce ne serait pas si simple. Quand je dis, « la vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don », je pense à un concept traditionnel de vérité, c'est-à-dire à un concept ontologique-phénoménologique de la vérité comme révélation ou dévoilement ou adéquation. De ce point de vue, je dirais qu'il n'y a pas de vérité du don mais je ne laisse pas tomber la vérité en général. Je cherche une autre expérience possible de la vérité, à travers l'événement du don, avec toutes ces conditions d'impossibilité. Ce qui m'intéresse – et je répète souvent que la déconstruction que j'essaie de pratiquer est impossible, est *l'impossible* –, c'est précisément cette expérience de *l'impossible*. Il ne s'agit pas simplement d'une expérience impossible. L'expérience de *l'impossible*. Que se passe-t-il dans l'expérience de *l'impossible* qui ne serait pas seulement une non-expérience. C'est cela que j'essaie de faire. Que signifie le « possible » ? A un certain moment, quand j'ai dit que les conditions de possibilité sont des conditions d'impossibilité, vous avez répondu que ce n'était pas assez et vous avez critiqué mon usage du mot « condition ». Mais je m'intéresse précisément à pouvoir penser autrement le concept de condition et celui de possibilité ou d'impossibilité. Je renvoie ici à ce qu'a dit Richard Kearny à propos de la « possibilité » en théologie, où *Möglichkeit* ne signifie pas simplement possible ou réel en opposition à impossible. Mais en allemand, dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger utilise *mögen* au sens de désir. Ce qui m'intéresse, c'est l'expérience du désir pour l'impossible. C'est-à-dire, l'impossible comme condition du désir. Désir n'est peut-être pas le meilleur terme. Je veux dire cette quête qui nous fait vouloir donner, même quand nous réalisons, quand nous sommes d'accord, si nous sommes d'accord, que le don, que le fait de donner, est impossible, qu'il s'agit d'un processus de réappropriation et d'auto-destruction. Néanmoins, nous n'abandonnons pas le rêve du pur don de la même façon que nous n'abandonnons pas l'idée d'une hospitalité pure. Même si nous savons que c'est impossible et que cela peut être pervers – c'est ce que nous disions l'autre soir. Si nous essayons d'élaborer une politique de l'hospitalité à partir du rêve d'une hospitalité inconditionnelle, non seulement ce sera impossible mais nous aurons des conséquences perverses. Ainsi, malgré cette perversion, malgré cette impossibilité, nous continuons à rêver ou à penser à une

hospitalité pure, à un don pur, ayant abandonné l'idée du sujet, d'un sujet-donateur et d'un sujet-donataire et de chose donnée, d'objet donné. Nous continuons à désirer, à rêver, *grâce* à l'impossible. L'impossible n'est pas pour moi un concept négatif. C'est pour cela que j'aimerais, afin de ne pas simplement abandonner l'idée de vérité, la mesurer ou lui donner les proportions de cette problématique de l'impossible.

Revenons maintenant au problème de la révélation puisque Richard Kearny veut que nous parlions de religion.

Kearny. Enfin !

Derrida. Ce que je ne sais pas, et je confesse que je ne sais pas, c'est si ce que j'analyse ou essaie de penser est préalable à ma propre culture, notre propre culture, c'est-à-dire à l'héritage judéo-chrétien et grec du don. Bien que je m'intéresse à la *khôra*, je tente d'atteindre une structure qui n'est pas la *khôra* telle que Platon l'interprète mais telle que je l'interprète contre Platon. Je ne sais si cette structure est véritablement préalable à ce qui se présente sous le nom de religion révélée ou même celui de philosophie, ou si c'est à travers la philosophie ou les religions révélées, les religions du livre, ou toute autre expérience de révélation que nous pensons, rétrospectivement, ce que j'essaie de penser. Je dois confesser que je ne peux faire un choix entre ces deux hypothèses. Transposé dans le discours de Heidegger, qui fait face à la même difficulté, il s'agit de la distinction entre *Offenbarung* et *Offenbarkeit*, révélation et révélabilité. Heidegger dit, c'est sa position, qu'il n'y aurait pas de révélation ou *Offenbarung* sans la structure préalable de l'*Offenbarkeit*, sans la possibilité de la révélation et la possibilité de la manifestation. C'est la position de Heidegger. Je ne suis pas convaincu. C'est peut-être à travers l'*Offenbarung* que l'*Offenbarkeit* devient pensable, historiquement. C'est pourquoi j'hésite vraiment, constamment. C'est une part de – comment l'appellerai-je ici ? – disons, de ma croix. Comme il m'est impossible de choisir entre ces deux hypothèses, ma dernière hypothèse est que la question est mal posée, qu'on devrait déplacer la question, non pour avoir une réponse, mais pour penser autrement la possibilité de ces deux impossibilités.

Kearny. Ce sera notre dernière question car le temps file. J'aimerais relever ce que Jacques Derrida a dit tout à l'heure et vous poser une question, Jean-Luc Marion. A propos de la question de *penser la religion*, Jacques Derrida a évoqué la distinction kantienne entre *penser* et *connaître* en relation au don et, implicitement, au désir de Dieu dont nous

avons parlé il y a deux jours et qui ouvre sur l'« impossible ». Il suggérerait que même si nous ne pouvons *connaître* ces choses, parce que nous atteignons une limite, nous devrions quand même les *penser*. Il s'agit sans doute là de sa pensée sur le messianique ainsi que de ce qu'il vient de dire sur la révélation. Même si c'est une apocalypse sans apocalypse, une messianité sans messianisme, une religion sans religion, sans vision, sans vérité, sans révélation, il s'agit toujours d'un *mode de pensée*. Voici ce que finalement je voudrais vous demander, Jean-Luc Marion : vous avez sûrement suivi en partie le même chemin, vous partagez le même préoccupation essentielle. En conclusion de votre texte sur la théologie négative l'autre soir, vous parliez d'une rencontre avec la révélation qui nous remplit d'incompréhensible, qui nous insuffle terreur et stupeur. Il semble aussi y avoir là une rencontre avec ce qu'on pourrait appeler le « monstrueux », l'extrême autre, qui nous remplit de crainte et de tremblement, le *mysterium fascinans*. Quel est, selon vous, la pensée religieuse appropriée à cette limite particulière ? Vous parlez, comme je l'ai dit plus tôt, d'« une pensée rationnelle de Dieu que la philosophie ne peut oublier sans perdre sa dignité voire sa possibilité ». Que diriez-vous, en conclusion, qui puisse nous aider à mieux cerner la nature religieuse d'une telle pensée ?

Marion. Comme Jacques Derrida vient de le dire, il s'agit maintenant de penser l'impossibilité, l'impossibilité en tant que telle. C'était exactement là ma visée dans *Etant donné* et je vais tâcher d'en rendre compte à l'instant. On peut résumer la philosophie moderne en disant qu'elle fut, et est peut-être encore, une entreprise transcendantale qui pose en le prenant pour acquis quelque chose *a priori*, à savoir le *Je*, l'*ego*, la subjectivité, afin, de là, d'établir les limites du possible, de tout type de possibilité. Penser revient à prévoir le possible et à construire des objets dans l'horizon du possible. Le résultat, comme on sait, est que certaines expériences effectives ne peuvent être reconstruites à l'intérieur des limites du possible. Dans une philosophie transcendantale, la question de la révélation est toujours considérée comme la question de son impossibilité ou, du moins, de son impossibilité partielle dans les limites de la simple raison – selon le titre des livres de Kant et de Fichte qui conduisent leur questionnement dans les « limites de toute révélation possible ». Comme on l'a fait remarquer, Heidegger, ainsi que Hegel, fait une distinction entre *Offenbarung* (révélation) et ce qui est censé être compris et révélé dans la révélation, l'*Offenbarkeit*. En dernière instance, ce n'est que dans les limites du concept qu'il devient possible pour l'impossible de venir à la pensée. Je pense que ce que nous entrevoyons ici et

vers lequel nous tendons, peut encore être appelé phénoménologie tout en impliquant une revirement complet de la situation précédente. C'est-à-dire que nous admettons que nous avons une expérience de l'impossible. La définition d'un tel impossible ne peut plus surgir à l'intérieur de la métaphysique. En métaphysique, l'impossible ne fait que contredire le possible qui, lui, est déjà connu et qui, après coup, trouvera ou non un remplissement. Mais aujourd'hui, l'impossible n'est plus ce qui ne peut être pensé, mais ce dont le fait doit encore être pensé. La question est donc : comment est-il possible de rester rationnel et d'avoir un discours qui traite de l'impossible. Il y a différentes stratégies. On peut d'abord distinguer entre une intelligibilité forte et une intelligibilité faible. On peut aussi dire que nous devrions envisager ce que j'appelle un excès d'intuition ou, plus exactement, un excès de donné, lequel incarne un type d'impossibilité. De façon plus générale, nous avons à nous demander comment il se fait que nous disions que quelque chose peut sembler impossible (c'est-à-dire, contredit les conditions *a priori* de l'expérience) et qu'il arrive pourtant comme un événement ayant lieu dans notre expérience. Pour penser cela, nous devons d'abord déconstruire tous les concepts selon lesquels l'expérience est censée apparaître, de temps à autre, impossible et irrationnelle. C'est le premier pas. Nous devons déconstruire ou critiquer nos concepts même en philosophie, peut-être surtout en philosophie. Jusque là, la théologie mystique et la philosophie s'accordent avec la déconstruction. Nous avons tous été au moins une fois menés à décrire une situation réelle dans laquelle nous étions confrontés à un excès, à quelque chose qui était à la fois impossible et pourtant effectif. Pour réaliser cela, nous avons à prendre au sérieux le fait que nous ne pouvons pas avoir une expérience de l'impossible de la même manière que nous avons une expérience du possible. Avoir une expérience de l'impossible signifie avoir une expérience de l'impossibilité telle qu'elle se présente de prime abord, ce que j'appelle la « contre-expérience » de l'éblouissement, de l'étonnement ou *Bewunderung*. Cette contre-expérience a trait au fait que nous pouvons voir, mais ne pouvons désigner comme un objet ou un étant, un événement que nous ne pouvons comprendre et que pourtant nous voyons. Cette contre-expérience est, en fait, la forme correcte et cohérente de l'expérience propre à toute évidence décisive de notre vie – mort, naissance, amour, pauvreté, maladie, joie, plaisir, etc. Nous les voyons, mais nous connaissons notre incapacité à les voir de façon claire ; et cependant, ces évidences impossibles et inintelligibles jouent pour nous le rôle le plus important. Ainsi donc, si nous ne pouvons, pour l'instant, accéder à une définition conceptuelle de ces évidences, de ces phénomènes, alors, il nous reste à prendre

au sérieux la contre-expérience qui exemplifie notre incapacité à les réduire à l'objectivité, et ce résultat, je pense, est parfois le seul que nous puissions espérer atteindre. Une telle expérience de l'impossibilité n'est pas rien, c'est un nouveau type de modalité. Comme Jacques Derrida l'explique très bien, si le possible, à ce stade de la philosophie, c'est-à-dire à la fin de la métaphysique, est précisément l'expérience de l'impossible, alors la seule rationalité à la hauteur de l'impossible en tant que tel sera l'expérience de la contre-expérience. Nous prenons au sérieux le fait que notre expérience, toute décisive et non-questionnable qu'elle soit dans les faits, ne peut néanmoins être une expérience d'objectivation. Connaître sans connaître sous le mode de l'objectivation, c'est, comme l'a dit Augustin, *incomprehensibiliter comprehendere incomprehensibile*. Mais cette compréhension de et par l'incompréhensible n'est pas rien. En fait, nous avons déjà cette sorte de contre-expérience quand nous envisageons un événement historique, une peinture, l'auto-affection de la chair et l'expérience d'autrui. Toutes ces expériences de l'impossible que j'appelle paradoxes, nous ne pouvons leur donner sens de façon objective. Et pourtant nous faisons ces expériences. L'incompréhensible, l'excès, l'impossible font partie intégrante de notre expérience. Nous devons apprendre comment accéder à un concept d'expérience qui ne devrait et ne sera pas de nouveau univoque.

Kearny. Merci, Jean-Luc Marion. Un dernier mot de Jacques Derrida.

Derrida. Encore un mot à propos de la phénoménologie car c'est là la question. Quand Lévinas parle de l'excès de l'infinité de l'autre, il dit que l'autre, le visage, n'apparaît précisément pas en tant que tel. Il dit à de nombreuses reprises qu'il veut trouver dans la phénoménologie l'injonction d'aller au-delà de la phénoménologie. Il y a plusieurs passages où il dit que nous devons aller phénoménologiquement au-delà de la phénoménologie. C'est ce que j'essaie de faire moi aussi. Je demeure et veut demeurer un rationaliste, un phénoménologue.

Marion. Et vous l'êtes !

Derrida. Un homme des lumières et ainsi de suite. Je voudrais rester phénoménologique dans ce que je dis contre la phénoménologie. Finalement, ce qui me conduit à ce problème au sujet de la non-phénoménalité du don, c'est aussi la non-phénoménalité de « l'autre » en tant que tel – ce que j'ai appris des *Méditations cartésiennes* de Husserl. Husserl dit que dans le cas de l'alter ego, nous ne pouvons avoir de pure intuition, de perception originaire

de l'autre ; nous devons procéder par présentation. C'est là une limite de la phénoménologie qui apparaît à l'intérieur de la phénoménologie. C'est aussi le lieu où je travaille.

Un dernier mot. Quand j'ai parlé tout à l'heure de *Offenbarkeit* et *Offenbarung*, j'étais sincère mais, en même temps, je suis perplexe. Je suis aussi perplexe sans guide à cet égard. Le discours sur l'*Offenbarung* et l'*Offenbarkeit*, chez Heidegger ou n'importe où ailleurs dans ce contexte, implique l'historicité du *Dasein*, de l'homme et de Dieu, l'historicité de la révélation, l'historicité au sens chrétien ou européen. Mon problème est que lorsque je parle de *khôra*, je parle d'un certain événement, la possibilité d'avoir lieu, qui n'est pas historique, je parle de quelque chose de non-historique qui résiste à l'historicité. En d'autres termes, il pourrait y avoir quelque chose qui se trouve exclu par cette problématique, quelque complexe qu'elle soit, de la révélation, de l'*Offenbarung* et de l'*Offenbarkeit*, que ce soit chez Heidegger ou en dehors de Heidegger. Voilà pourquoi je parle de ce que j'appelle le « désert dans le désert ». Il y a un désert biblique, il y a un désert historique. Mais ce que j'appelle un « désert dans le désert », c'est ce lieu qui résiste à l'historicisation, qui vient, je ne dirai pas « avant » parce que c'est chronologique, mais qui demeure irréductible à l'historicisation, à l'humanisation, à l'anthropo-théologisation de la révélation. Il résiste même à l'*Offenbarkeit* – qui n'est pas révélée et ne peut être révélée – non parce qu'il s'agit de quelque chose d'obscur mais parce qu'il n'a rien à voir avec le don, la révélation ou quoique ce soit dont nous discutons ici. C'est ce vers quoi je tend quand je parle de *khôra*. Mais ce lieu de résistance, cette hétérogénéité absolue à la philosophie et à l'histoire judéo-chrétienne de la révélation, et même au concept d'histoire qui est un concept chrétien, n'est pas simplement en guerre contre ce à quoi il résiste. C'est aussi, si je peux utiliser ce mot terrible, une condition de possibilité qui rend l'histoire possible en lui résistant. C'est aussi un lieu du non-don qui rend le don possible en lui résistant. C'est le lieu du non-désir. La *khôra* ne désire rien, ne donne rien. C'est ce qui rend possible l'avoir lieu ou un événement. Mais la *khôra* n'arrive pas, ne donne pas, ne désire pas. C'est un espacement absolument indifférent. Pourquoi est-ce que j'insiste sur cela, sur cette perplexité ? Pourquoi dans *Sauf le nom*, par exemple, est-ce que j'essaie d'articuler cela avec le problème de la théologie négative et de la phénoménologie ? Si vous lisez ce petit essai, vous verrez que je tente d'indiquer l'étrange affinité entre théologie négative et phénoménologie. Je pense que ce renvoi à ce que j'appelle *khôra*, le

lieu absolument universel pour ainsi dire, constitue ce qui est irréductible à ce que nous appelons, révélation, révélabilité, histoire, religion, philosophie, Bible, Europe, etc. Je pense que le renvoi à ce lieu de résistance est aussi la condition pour une politique universelle, pour la possibilité de traverser les frontières de notre contexte commun – européen, juif, chrétien, musulman et philosophique. Je pense que ce renvoi à cette non-histoire et non-révélation, cette négativité a de sérieuses implications politiques. J'utilise la problématique de la déconstruction et de la théologie négative comme un seuil en vue d'une définition d'une nouvelle politique. Je ne dis pas que je suis contre l'Europe, contre le judaïsme, le christianisme ou l'islam. Je tente de trouver un lieu où un nouveau discours et une nouvelle politique deviendraient possible. Ce lieu est le lieu de résistance – résistance n'est peut-être pas le meilleur terme – ce non-quelque chose au sein de quelque chose, cette non-révélation au sein de la révélation, cette non-histoire au sein de l'histoire, ce non-désir au sein du désir, cette impossibilité. Je voudrais traduire l'expérience de cette impossibilité en ce que nous pourrions appeler l'éthique ou la politique. Peut-être, et c'est mon hypothèse, sinon un espoir, ce que je dis ici peut être retraduit après coup en discours juif, chrétien ou musulman, s'ils peuvent intégrer ces choses terribles que je suggère. Je souligne que je ne suis pas entrain d'identifier ici une machine de guerre mais un autre type, un autre lieu pour le questionnement, le questionnement du lieu.

Kearny. Je voudrais dire quelques mots de remerciement. Une des belles choses à propos du don est qu'il vous donne la chance d'exprimer de la gratitude pour le don, même si, ce faisant, vous trahissez le don.

Derrida. Personne ne sait qui remercie qui pour quoi.

Kearny. Je vais malgré tout donner quelques noms. Je voudrais remercier Jacques Derrida et Jean-Luc Marion pour nous avoir partagé leur pensée sur la phénoménologie du don ainsi que vous tous pour être venus. J'aimerais aussi remercier Michael Scanlon et Jack Caputo de nous faire quelques remarques conclusives sur cette conférence.

John D. Caputo. Cela a été un merveilleux moment pour nous tous et nous sommes tous très reconnaissants à Richard Kearny pour avoir présidé si cordialement et si adroitement cette passionnante conversation. J'aimerais faire trois brèves remarques.

J'ai le sentiment que Marion et Derrida répondent à la question du don différemment parce qu'ils ont des problèmes différents. Je pense que la problématique du don chez Marion est très heideggerienne et qu'il veut déplacer la question du don hors de l'économie de la causalité, hors de l'horizon onto-théologique et ressaisir la « donation du don », l'émergence du don comme ce qui s'est libéré des contraintes onto-théologiques et causales de telle sorte que cela devienne l'excès. Je ne crois pas que soit exactement la préoccupation de Jacques Derrida. Mon sentiment est que la question du don chez Derrida a premièrement affaire avec l'économie du crédit et de la dette et que Derrida cherche à ce que le donataire ne contracte pas de dette et que le donateur ne reçoive pas de louanges pour sa générosité. Je pense que dans *Etant donné*, Marion déplace le don hors de la sphère de la causalité mais ma question est de savoir s'il le déplace hors de la dette. N'en venons pas à un universel endettement à Dieu le donateur même si le don s'est libéré de l'économie de la causalité ? Economie signifie, pour Marion, causalité. Economie, pour Derrida, signifie crédit et dette. Je me demande si on ne se retrouve pas en dette chez Marion. Mais par-donner n'est-il pas le plus haut moment du don ? Devrait-on jamais être en dette d'un don ? Devrions-nous être en dette devant Dieu pour le don de la création ? Si la création est un don, alors ce n'est pas une dette mais quelque chose que nous affirmons et célébrons.

En second lieu, je dirais que je cerne mieux maintenant la position de Marion. Je croyais que Marion critiquait Derrida davantage que ce qu'il dit le faire maintenant. Quand Derrida dit que le don est impossible, je pensais que Marion comprenait la chose comme si Derrida avait dit que c'était *simplement* impossible et que le don demeurerait éternellement coincé au sein de l'économie ; je croyais que Marion allait montrer comment cette impossibilité même est ce qui la rend possible – ce qui constitue bien sûr en premier lieu la position de Derrida. Mais Marion a dit aujourd'hui qu'il ne visait pas Derrida lorsqu'il a fait cette critique – même si je ne vois pas à quel autre elle pourrait s'adresser. Il me semble donc maintenant qu'ils disent tous deux à peu près la même chose sur cette question de l'impossible et la table ronde d'aujourd'hui a beaucoup clarifié ce point.

Ma dernière remarque vise le phénomène saturé. Je trouve l'analyse magnifique mais si, comme Marion le dit, le phénomène saturé tombe dans la confusion ou l'éblouissement, je ne sais pas distinguer la confusion de l'éblouissement ou de l'excès de la confusion de ce qui fait défaut. Comment savons-nous que nous avons été visités par un excès suréminent

et pas seulement envahis par la *khôra*. Comment savons-nous que la source de la confusion est Dieu et pas la *khôra* ?

Marion. Je vous répondrai lors de la prochaine conférence.

Caputo. Jacques Derrida, Richard Kearny, Jean-Luc Marion, à tous trois merci infiniment.