

**« RECONSTRUIRE L'EXPERIENCE »**  
**ENTRETIEN AVEC JACOB ROGOZINSKI**

PHILOSOPHIE, PHILOSOPHIE : *Dans la thèse que vous avez soutenue en janvier 1993 sur Kant et l'éthique de la loi, vous affirmez que cette éthique "répugne à notre époque" . On ne court pas, en vous lisant, le risque de confondre l'éthique de la Loi avec une quelconque morale. Vous ne parlez pourtant jamais de ce couple bien connu de notre modernité: de la Loi et de la transgression.*

JACOB ROGOZINSKI : Je pense qu'il est nécessaire de différencier rigoureusement éthique et morale. Aujourd'hui, le terme d'"éthique" est complètement dévalué et désigne n'importe quoi: jusqu'aux états d'âmes du Capital, qui relèvent désormais d'une soi-disant "éthique des affaires"... Je crois qu'il faut revenir à sa signification initiale, qui est grecque: puisqu'*éthos* nomme en grec la demeure, le site, on peut qualifier d'"éthique" toute question portant sur le site de l'existence et les limites de ce site. On désignera en revanche comme "morale" ce qui concerne l'imposition de valeurs et de normes déjà constituées, vertus et vices, interdits et tabous. La vague actuelle de moralisme se caractérise justement par une inflation de publications sur la "fidélité", la "politesse" ou la "tolérance": on en revient aux vieux catalogues des vertus et des vices... Pour prendre un langage plus classiquement kantien, je dirai que la morale relève de la "Doctrine", qui est une simple application par jugements déterminants des principes dégagés par la Critique aux données empiriques de la nature humaine. Le jugement moral – dont on ne peut pas se passer, bien évidemment – se contente ainsi d'appliquer des règles déjà connues à des cas particuliers. Tandis que l'éthique ou, comme dit Kant, la "partie pure de l'éthique", relève de la Critique, n'opère que par jugements réfléchissants: en partant à chaque fois d'un cas singulier, toujours énigmatique, pour en rechercher la règle, tenter d'en énoncer la Loi, sans être assuré d'ailleurs d'y parvenir. Ainsi l'éthique est-elle éminemment problématique et renvoie-t-elle à ce que Kant nomme "l'énigme de la Critique". En ce sens, on appellera "éthiques" les questions qui surgissent aux limites: par exemple ce que l'on désigne actuellement sous le nom (assez équivoque) de "bio-éthique" et qui remet profondément en question les limites de l'existence, les limites mêmes de l'"humanité" en l'homme. A partir de quand un embryon est-il déjà une personne humaine? Jusqu'à quand un malade en état de coma dépassé est-il encore un homme, possédant tous ses droits? Vous savez que le clonage permettrait de reproduire un nombre indéfini d'individus identiques: au nom de quoi interdire de telles pratiques? Au nom de quel concept de l'individu humain, de sa singularité ou de sa "personnalité"? Dans quelques temps, il sera certainement possible de réaliser des hybridations entre espèces différentes, d'engendrer par exemple des femmes-chats et des hommes-chauve-souris... Là encore, faudra-t-il l'interdire, et au nom de quoi? De quelle notion d'une "pureté" générique, de quel "respect" pour l'humanité (ou pour l'animalité)? Si l'on veut éviter d'effrayantes dérives, il faudra retracer des limites: ce sont de nouveaux droits de l'homme (mais aussi de l'enfant, de l'embryon, de l'animal, etc.) qu'il va falloir instituer. Pour l'instant personne n'aborde ces questions avec assez de radicalité.

Pour ce qui est de la "transgression", c'est une question à retravailler à partir d'une réflexion sur les rapports entre la Loi et le mal, entre la Loi et le Tort. Tant que la Loi continuera d'être pensée classiquement comme loi du Bien, ou qu'elle restera déterminée (comme c'est encore le cas chez Kant) par la forme logique de l'universalité, tant que cette double limitation ne sera pas levée, le mal s'identifiera toujours à la transgression, à la violation particulière, au nom d'un intérêt particulier, de cette loi universelle du Bien. Cette logique de la Transgression implique ainsi une certaine pré-compréhension de la Loi, et il y a là une complicité, une solidarité implicite entre la "loi" et sa transgression, entre l'apologie de la Transgression et la pré-assignation métaphysique de la Loi au Bien. Tout cela change dès que l'on arrête de définir la Loi à partir de la forme de l'universalité et surtout que l'on tente de la penser, ainsi que

Kant nous y invite, en deçà du bien et du mal. C'est en effet le "paradoxe" de la Critique kantienne que la Loi n'y est plus définie à partir d'un "Bien" préalable: c'est au contraire la position de la Loi qui permet de marquer la différence entre le "bien" et le "mal". Du coup, le motif romantique de la Transgression perd de son tranchant, et c'est bien plutôt la Loi elle-même qu'il faudra penser comme "transgression" des "lois" existantes, des normes juridiques ou morales: comme un impératif singulier, un appel insensé, incompréhensible, remettant en question tout ce qui nous est donné comme figure de "la loi".

PP. : *Dans cette même thèse, vous faites de Kant le "premier penseur du nihilisme". Quels sont selon vous les traits fondamentaux du nihilisme contemporain, et en quoi Kant nous permet-il d'y voir plus clair? Comment en êtes-vous venu à travailler sur cet auteur?*

Kant n'emploie pas ce terme – qui apparaît d'ailleurs de son vivant, sous la plume de Jacobi: il parle de "scepticisme" sur le plan théorique ou d'"empirisme" de la raison pratique". Il n'en est pas moins le premier à tenter de thématiser la co-implication, le rapport de connexion nécessaire entre le dogmatisme métaphysique (le "premier pas" de la raison) et son "anéantissement" inévitable, son "deuxième pas" sceptique. Appelé, provoqué par la crise des idées métaphysiques, le "retour-en-arrière anéantissant" du scepticisme révèle le néant de ces idées et rend ainsi possible le "troisième pas" proprement critique, qui s'identifie à mon avis au "pas-en-avant" vers la Loi. C'est en effet la "révélation" de la Loi qui, selon Kant, permet de surmonter la "mauvaise posture de la raison, d'échapper à son oscillation incessante entre la présomption dogmatique et le désespoir sceptique. Mais y parvient-elle vraiment? Est-ce que l'éthique kantienne ne relève pas de ce que Nietzsche appelle un "nihilisme incomplet", d'un geste insuffisamment radical qui prétend dépasser le nihilisme sans épouser son mouvement négateur jusqu'au bout, jusqu'au point où sa négation s'inverse en affirmation? Il y a un trajet, une tradition de pensée de notre modernité qui va de Kant à Hegel, puis à Nietzsche et Heidegger, ou chaque penseur s'efforce de dépasser la délimitation du nihilisme établie par ses prédécesseurs pour accéder enfin à son essence authentique: à chaque fois, chacun d'eux dénonce chez les penseurs précédents un "mauvais scepticisme" (Hegel), un "nihilisme incomplet" (Nietzsche) ou "inauthentique" (Heidegger) qui ne parvient pas à saisir l'essence du Rien, du *nihil*. C'est dans cette perspective que j'ai désigné Kant comme le "premier penseur du nihilisme".

Cette question du nihilisme n'a rien d'"académique": nous vivons une période où le "désert avance", où toute une dimension de l'expérience historique est en train de sombrer dans le néant. La chute finale des régimes communistes de l'Est n'en est qu'un symptôme – le plus massif, le plus visible. Un cycle s'achève, une époque vieille de deux siècles, au moins, dont nous avons à faire le deuil. Pour l'instant, nous sommes surtout sensibles aux aspects négatifs de l'événement, à l'effondrement de la vision politique du monde, à l'épuisement, peut-être irrévocable, des possibilités d'une expérience historique collective. Il faudra du temps, beaucoup de temps, pour que l'avenir découvre son (nouveau) visage pour que ses traits émergent de la grisaille – avec le risque aussi que *rien* n'émerge de neuf, de décisif, que l'empire du Rien ne continue à s'étendre. Je crois pourtant qu'il faut éviter toute nostalgie réactive, se souvenir de cette leçon de Nietzsche : que ce qui meurt, qui s'effondre dans le néant *devait* mourir; que l'avancée du nihilisme ne fait que révéler le néant qui rongait dès l'origine les idées métaphysiques, y compris ces idées que nous avions vénérées, l'Histoire et la Praxis, la Révolution, le Communisme comme figure de l'émancipation humaine. L'époque est à la désillusion: au désenchantement, à la résignation morne – mais cette désillusion témoigne aussi de la ruine des Idoles, elle vaut comme épreuve de vérité, et, disait Nietzsche, "le service de la vérité est le plus dur service"...

Avec le recul, le perçois mieux à quel point mon travail était pris dans ce mouvement que j'évoque ici, appelé, comme tant d'autres, par la sourde exigence de répondre à l'événement, à ce dont nous pressentions la venue, sans en mesurer encore la portée et le sens. Mon premier travail philosophique, au début des années 80, aura été une relecture de Hegel et de Marx, centrée sur la question de la Révolution

et de la Terreur. En analysant la genèse chez le "jeune Marx" du projet de la Révolution Prolétarienne, en cherchant à repérer ce qui, dans la visée marxienne du Communisme, restait encore prisonnier de la métaphysique de Hegel, j'essayais de régler mes comptes avec le marxisme militant de mes jeunes années – en évitant de traiter Marx "en chien crevé" comme on le fait de nos jours: en cherchant à déceler une autre strate, une autre dimension de la pensée de Marx, une sorte d'ontologie critique, irréductible à la métaphysique "communiste" qui l'occulte et la défigure. Mais il fallait remonter plus haut en amont, tenter de trouver un fondement plus consistant, transcendantal, à cette "ontologie critique" dont j'étais en quête. En même temps, je commençais à m'intéresser à la question du mal, du rapport entre le mal et la Loi. Tout ceci me conduisait nécessairement à me tourner vers Kant. Vous savez d'ailleurs qu'en sa Doctrine du Droit Kant décèle dans la Terreur jacobine, dans la mise à mort du roi, l'indice du mal le plus extrême – tout en continuant par ailleurs de considérer la Révolution comme le "signe historique" d'un progrès irréversible vers le Bien... Ainsi les différents fils conducteurs de mon travail venaient-ils se nouer dans l'œuvre de Kant.

PP. : *Vous parlez de "deuil", de "désillusion"... Il y a avant tout une sorte de repli sur la démocratie : ce n'est pas forcément une catastrophe.*

L'effondrement de dictatures sinistres n'est jamais une "catastrophe", au contraire! Pour ce qui est de la "démocratie", il y a une équivoque à lever. Tout dépend de ce que l'on entend par ce thème: s'il désigne seulement un régime défini par des institutions, s'opposant à un autre régime appelé "totalitarisme" (conception aujourd'hui dominante, celle du libéralisme) – ou si on entend par "démocratie" une dynamique historique d'invention, une ouverture de la communauté humaine à ses possibles, à l'épreuve de la division et du conflit, de l'indétermination, ce qui est la conception de Lefort, dont je me sens très proche. Dans cette perspective, la démocratie ne peut plus être définie simplement par son opposition extérieure et abstraite au totalitarisme: celui-ci apparaît en effet comme une actualisation de certaines virtualités déjà présentes dès le départ dans l'aventure de la démocratie. Porté, en quelque sorte, par la dynamique même de la démocratie, le projet totalitaire se présente comme une résistance, une réaction d'après-coup s'efforçant de colmater, de suturer les brèches ouvertes par la révolution démocratique dans le corps du social. Car une telle problématique interdit d'identifier démocratie et "consensus", comme le font aujourd'hui partisans et adversaires du néo-libéralisme: puisque la démocratie y apparaît indissociable d'une expérience de la "désincorporation", du déchirement, de la division, travaillée par une interrogation incessante sur ses propres fondements. Il faut bien distinguer les deux courants qui ont entrepris une critique du totalitarisme dans les années 50: il y a la critique "de droite", libérale, comme chez Aron, et l'autre courant, représenté (de manière d'ailleurs différente) par Arendt, Lefort, Castoriadis. Pour ceux-ci, une critique radicale du phénomène totalitaire ne signifiait en aucun cas le ralliement au système capitaliste et parlementaire. Souvenez-vous par exemple de leur soutien, en 1956, aux Conseils Ouvriers hongrois, de la référence d'Arendt au "trésor perdu" des révolutions... Mais aujourd'hui, où le courant libéral-aronien est devenu hégémonique, il suffit de se référer au concept de totalitarisme pour être aussitôt catalogué comme un tenant du libéralisme.

Vous semblez vous étonner que je parle de désillusion, d'un travail du deuil. Il y a là pourtant une crise profonde, une déroute – je reviendrai sur cette métaphore – qui dépasse de très loin le seul champ politique. Ce qui entre en crise, qui accompagne le projet révolutionnaire dans son reflux, c'est aussi tout ce que ce projet soutenait et légitimait, directement ou non, tout ce qui se ressourçait dans une critique de la réalité existante, dans la vision d'un avenir libérateur: en philosophie, une tradition critique se réclamant de la "généalogie" nietzschéenne, de la "déconstruction", de la "dialectique négative"; en art, la "tradition du Nouveau", de l'expérimentation novatrice incarnée par les "avant-gardes" successives; sur le plan éthique, la critique de la normalisation, de l'aliénation de la vie quotidienne, une certaine visée de "libération du désir". C'est tout cela qui est menacée par une régression pré-critique, par un mouvement

dogmatique de Retour – retour à l'Homme et au Sens, au Récit et à la Figuration, aux valeurs morales... De tout cela, nous aurons à faire le deuil, sans nostalgie, mais en en sauvegardant les acquis, les avancées critiques, en essayant d'empêcher leur disparition totale, leur élimination par la vague réactive: en opérant une reprise de leur visée, une reconstruction de leurs problématiques.

Pour mieux comprendre ce qui est en jeu dans ce deuil du politique, cette exténuation de l'expérience historique, il faut relire Carl Schmitt. Il dénonçait, vers 1920, l'avènement de l'ère des "neutralisations et des dépolitisations", caractérisée par le déclin de la souveraineté politique, en tant qu'elle implique le pouvoir de décider, d'instaurer une démarcation entre l'ami et l'ennemi. A quoi se substitue désormais, dans une société dé-politisée et "dé-théologisée", l'alliance du réalisme économique et de la déclamation morale (on dirait aujourd'hui: de "l'humanitaire"). Je n'ai aucune attirance particulière pour cet acolyte des nazis, mais il n'est pas inutile, lorsque la mode est au "consensus communicationnel", de remettre l'accent sur l'antagonisme ou le différend, sur la signification instituante de la division dans le champ politique. De rappeler que la proposition d'un sujet de l'action politique implique celle d'un *Gegenbild*, de ce que le jeune Marx appelait un "représentant négatif universel": un signifiant d'abjection qui concentre sur lui tout le tort et la haine, ouvrant ainsi l'horizon de l'action et du combat. Ce qui fait problème dans la pensée de Schmitt, c'est son volontarisme exacerbé, cette illusion selon laquelle le libre décret souverain d'un Sujet se poserait, en décidant de l'opposition anti-ennemi, au fondement de la division politique. Comme ses adversaires les apôtres du Consensus, il tend à réduire la politique à la seule dimension de l'activité conscience, volontaire. Tout porte à croire au contraire que la division instituante est première et échappe à la prise d'un Sujet souverain, que décisions et projets politiques restent pris dans une configuration symbolique dont ils ne décident pas, qui pré-détermine à chaque fois la désignation de l'Ennemi, lui donne sa consistance et son "style" spécifique – qu'il s'agisse de l'Hérétique voué à la conversion ou au bûcher, de l'Opposant légal dans les démocraties libérales, du Suspect dans la Terreur révolutionnaire ou de la Race inférieure destinée "par nature" à l'extermination... Cela dit, si la configuration symbolique – elle-même historiquement advenue, en décomposition et recomposition constantes – sous-tend la décision et l'oriente, elle ne s'y substitue jamais. C'est là que réapparaît l'instance du sujet: il faut un Robespierre pour déclarer la Terreur à l'ordre du jour, un Mao pour lancer la Révolution Culturelle. Mais on ne doit pas sous-estimer ce qui précède et pré-détermine la décision, le mode d'institution symbolique de la division: c'est à ce niveau que l'on peut réintroduire des critères de jugement, distinguer entre une configuration de type démocratique (Kant aurait dit "républicaine") qui fait place au conflit au sein même de l'espace politique, où "la loi commande par elle-même, sans dépendre d'aucune volonté particulière; et les diverses sortes de despotismes qui "incarnent" la Loi dans l'immanence, dans la volonté d'un monarque ou d'un Guide et qui supposent toujours un déni de la division fondatrice, la rejettent au-dehors, dans l'antagonisme absolu entre le Peuple-Un et son Autre maléfique.

PP.: *Alors, selon vous, c'est la fin du politique, la fin de l'histoire?*

C'est plutôt la fin d'une certaine dimension du politique, de sa dimension sacrificielle, où le sujet était prêt à risquer sa vie dans une lutte à mort, impliquant une démarcation tranchée entre l'ami et l'ennemi. Dans cette configuration qui est en train de disparaître, il y a un lien indissociable entre la décision politique souveraine (au sens de Schmitt) et l'exposition au risque de mort. L'Etat ou le Mouvement authentique est alors celui qui, pour reprendre la formule brutale de Kojève, assure à ses citoyens ou à ses militants leur "droit politique à la mort". Encore faut-il savoir pour qui tuer ou mourir, et contre qui: avec l'effondrement de ces démarcations entre Droite et Gauche, Réaction et Progrès, Bourgeoisie et Proletariat qui structuraient depuis deux siècles notre imaginaire politique, l'action et la pensée politique se trouvent désorientées. De là ce paradoxe qu'au moment où les derniers systèmes totalitaires se disloquent la démocratie victorieuse éprouve, comme dirait Hegel, l'"impuissance de la victoire", avec ce sentiment toujours plus profond d'un malaise sans nom, d'une "corruption" généralisée, d'une absence d'issue.

Qu'est-ce qui pourrait soutenir l'invention démocratique, reconstituer du lien social dans une société où toute figure d'altérité tend à s'estomper? Est-ce que la division symbolique constitutive du politique n'est pas condamnée à s'effacer à son tour? A moins qu'elle ne resurgisse aux marges du politique, dans ses banlieues et ses périphéries, recréant à nouveau l'écart, ravivant la vieille logique de la haine?

Il ne s'agit pas d'un problème simplement politique. Il y a toute une tradition philosophique qui magnifie la liberté-pour-la-mort, qui voit dans la négativité de la lutte à mort la "force magique" où la Conscience conquiert sa reconnaissance et sa liberté; ou qui décèle dans l'anticipation angoissée de la mort l'accès aux possibilités les plus authentiques de l'existence. Vous savez que, dans "L'Origine de l'œuvre d'art", Heidegger désigne le sacrifice comme l'un des cinq modes essentiels d'instauration de la vérité (aux côtés de la politique fondatrice, de l'art, de la pensée et de la foi). J'ai tenté de montrer que son culte de la mort, du héros sacrificiel, n'était pas totalement étranger à son engagement nazi de 1933. Cette métaphysique du Sacrifice, cette thanatodécée, participait à sa manière à la configuration symbolique que j'essaye ici de décrire, et il se pourrait bien qu'elle la suive dans son déclin. Ce qui soulève une question difficile: dans cette perspective, l'épreuve de mort est l'épreuve de vérité, l'ultime donation de sens qui recueille les fragments épars de l'expérience, les rassemble dans l'unité d'une histoire, constituant ainsi la subjectivité du sujet ou l'historialité du *Dasein*. C'est pourquoi la mort est le "Maître Absolu", ou "l'Arche du Rien" (c'est-à-dire de l'être). Si cette épreuve vient à faire défaut, quelle instance pourra désormais donner son sens, son unité à l'existence? Dans mon travail sur Kant, j'ai tenté d'aborder cette question, de dégager l'horizon d'une liberté-pour-la-Loi plus radicale que la liberté-pour-la-mort hégélienne-heideggerienne: si la mort n'est pas le Maître Absolu, ce qui fait loi au sujet et oriente son existence ne serait autre que la Loi elle-même, telle qu'elle se donne dans le "choix du caractère intelligible". Au fond, la tâche qui s'impose à nous maintenant serait de délivrer la pensée de la mort, d'esquisser une alternative entre l'oubli aveugle de la finitude et la fascination mortifère du Sacrifice. Cela ne signifierait pas forcément la "fin du politique", mais seulement la clôture d'un certain mode, d'une certaine expérience historique du politique. Sans que nous sachions encore si une "autre politique" est possible, si une communauté humaine peut se fonder sur une autre loi que le meurtre.

En ce qui concerne le thème (de provenance hégélienne) de la "fin de l'histoire", j'aurais un peu les mêmes réserves. On assiste seulement à la faillite d'une conception métaphysique de l'histoire qui tendait à écraser la multiplicité des expériences sous les représentations hypostasiées d'une Histoire universelle. La crise actuelle opère comme une *épokhè* sauvage, une réduction critique de ces hypostases: elle permettra peut-être de dévoiler les couches primaires de l'expérience que celles-ci recouvraient et occultaient. Sur ce point au moins, on peut suivre Heidegger, lorsqu'il pose que le *Dasein*, l'existant singulier, est l'"histoire primaire"; que toute historialité trouve sa source et son sens dans cette histoire singulière et "toujours-mienne". C'est dans cette perspective que je situerais l'interrogation éthique au sens où je l'entends, le combat pour la possibilité de l'éthique: comme une tentative pour dégager une ligne de résistance au nihilisme à l'ère des normalisations et des neutralisations, une ligne de résistance qui exigerait d'en revenir à l'expérience de l'existence.

N'y voyez surtout pas une apologie du "retour à l'individu", du repli sur la vie privée. D'abord parce que la possibilité de communautés partielles, précaires, reste ouverte dans l'horizon même de l'éthique: Kant nous a appris à distinguer la société politique et les "communautés éthiques", qui s'en différencient par un autre mode de donation de la Loi. Ensuite parce que la prise en compte de l'historialité primaire de l'existence est peut-être la seule voie qui nous reste pour reconstruire une pensée de l'histoire et de la communauté, une "théorie critique" de la société. Ce qui, naguère, autorisait un jugement critique, une position de résistance, c'était la possibilité de marquer un écart, l'existence de critères permettant de juger la réalité et de lui donner tort. Avec la disparition de toute figure d'altérité, de toute alternative à notre société, ces critères de jugement tendent eux aussi à disparaître. Cela me fait penser à un texte étonnant de Saint-Simon. Dans le socialisme utopique, il y avait cette tentative pour opérer ce que Fourier appelait un "écart absolu", une sécession totale par rapport à l'économie dominante des désirs et des biens. Or, Saint-

Simon affirme que, pour élaborer une critique radicale de la société, il faut avoir mené une "vie expérimentale", marqué "au coin de la folie", expérimenté toute une série de rapports et de positions sociales différentes pour pouvoir en faire la critique avec assez de recul. Mais cela a-t-il encore un sens de prétendre enraciner une pensée critique dans l'expérience même de l'existence? Quelles expériences subjectives seraient assez radicales pour retracer un écart absolu dans une époque caractérisée par l'épuisement des possibles, où nous faisons, pour ainsi dire, l'expérience de l'impossibilité de l'expérience? En d'autres termes: quel type d'expériences pourraient prendre le relais de ce qu'était autrefois l'expérience de la lutte à mort et du sacrifice?

PP. : *J'aimerais savoir plus précisément ce que vous appelez "expérience", et comment une "reconstruction" de l'expérience serait encore possible, si l'époque se caractérise par son épuisement ou même son impossibilité?*

Ce thème d'un épuisement de l'expérience vient de W.Benjamin, j'y suis de plus en plus sensible. A vrai dire, si je m'intéresse maintenant à cette question de l'expérience, c'est que j'y vois un point de faiblesse, une limitation de l'éthique kantienne. Comme sa philosophie pratique durcit dogmatiquement l'opposition entre raison et sensibilité, Kant ne parvient pas à penser l'inscription sensible – temporelle et charnelle – de la Loi de la raison pratique. Il n'arrive pas à concevoir une expérience éthique, une schématisation transcendante de la Loi et du mal radical dans l'expérience de l'existence. C'est dans cette direction qu'il faudrait avancer. Cela exige bien entendu une réélaboration du concept d'expérience, qui le délivre de ses déterminations classiques, empiristes ou spéculatives, où elle ne s'identifierait plus à une récollection passive de données sensibles ou au progrès dialectique d'une Conscience, d'un sujet déjà constitué. C'est bien plutôt la subjectivité du sujet qui se constitue dans et par l'expérience, à l'épreuve de sa vérité qui est toujours aussi épreuve éthique de ses limites. Le terme même d'ex-périence garde d'ailleurs un écho du *peiras* grec, du passage à la limite, comme l'allemand *Erfahrung* garde celui du Danger, *Gefar*, qui implique l'approche des limites.

Toutes ces questions que nous évoquons ici, la désorientation de l'époque, la débâcle de la pensée critique, l'exigence de résister, l'interrogation sur l'essence de l'expérience, j'en retrouve une trace lointaine dans un passage des *Seconds Analytiques*. Comment, se demande Aristote, parvient-on à dégager d'une expérience sensible toujours contingente des régularités constantes pour accéder à la généralité du concept? A travers l'expérience elle-même, la répétition des expériences. C'est, nous dit-il, comme une armée en déroute: soudain l'un des fuyards s'arrête (il se dresse: *hen stantos*), "puis un autre et un autre encore, jusqu'à ce que l'armée toute entière soit revenue à son ordre initial". Il se trouve que Freud, dans un autre contexte, aura recours à la même métaphore de la panique, de l'armée en déroute, pour essayer de décrire la dimension la plus élémentaire du lien social, la "Masse" à l'état pur, lorsque se sont défaites les identifications amoureuses et haineuses qui la faisaient consister. Sans doute ne s'agit-il pas d'une "simple métaphore" et possède-t-elle une signification quasi-transcendantale, à la fois ontologique, éthique, politique. Ici je m'avance un peu dans l'inconnu, mais il me plaît que l'essence de l'expérience s'origine dans cette Voie d'un existant singulier, cette Stance d'une ré-volte qui trace une ligne de résistance dans la débâcle, marque un coup d'arrêt à la panique aveugle de la masse.

En ce qui concerne l'exigence de reconstruire l'expérience, l'historicité, la communauté, elle n'a rien à voir avec ce qu'on met en avant aujourd'hui sous le nom: de "reconstruction rationnelle" ou communicationnelle, pour mieux l'opposer aux "abus" de la déconstruction. Je la rapprocherais au contraire du *Durchkonstruieren* de cette "construction ontologique" dont Heidegger faisait – avec la réduction et la déconstruction (*Abbau*) – l'un des trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique. Une telle construction, écrit-il, "doit arracher à l'oubli ce que son projet prend en charge": en tant qu'elle est remémoration, anamnèse, qu'elle dé-sédimente une vérité plus initiale recouverte et tombée dans l'oubli, la construction phénoménologique est déjà par elle-même

reconstruction. Mais il lui faut pour cela dé-construire les interprétations héritées, les préjugés de la tradition qui entravent son libre accès à ce qu'elle vise: en ce sens, loin de s'opposer à elle, la déconstruction "appartient à la construction". Enfin Heidegger souligne qu'elle "n'est pas simplement un mode de connaissance, mais en premier lieu une phase fondamentale de toute existence". C'est bien notre existence, singulière et partagée, notre expérience, notre vie qu'il s'agit désormais de reconstruire.

P.P.: *Vous me disiez que vous vouliez travailler maintenant sur la question du corps et de la chair. Quel rapport y a-t-il entre cette question et la visée de "reconstruction" dont vous parlez?*

Cela met en jeu le problème difficile des rapports entre réduction et construction phénoménologiques. Après que la réduction nous ait reconduit de l'étant à la compréhension de son être, c'est selon Heidegger la tâche de la construction que d'esquisser le "projet" de cet étant "eu égard à son être et à sa structure ontologique". En d'autres termes, il s'agit, à partir de l'horizon ontologique dégagé par la réduction-déconstruction, d'en revenir aux phénomènes, au plan ontique de l'existence quotidienne afin d'éclaircir ses structures existentielles et d'orienter son trajet. Or, cette dimension proprement transcendante de la construction phénoménologique a été le plus souvent délaissée, au profit de la réduction et de la déconstruction. Depuis le "tournant" de Heidegger et les développements qui ont suivi, on a trop souvent assisté à une sorte de surenchère ontologique, à la quête d'un archi-transcendantal toujours plus originaire (que ce soit l'Être ou l'Autre, la Chair, la Trace ou la Vie...), dans le mouvement d'une déconstruction si radicale qu'elle risque d'interdire toute visée de re-construction, il est peut-être temps, sans rien renier de cette radicalité déconstructive, d'amorcer un retour aux phénomènes, à l'existence. Prenons par exemple ce leitmotiv de l'époque, la "déconstruction de la subjectivité": à force de déconstruire, de remonter de l'"illusion" de la subjectivité à un champ transcendantal "sans sujet", on a fini par oublier que cet existant que nous sommes se vit nécessairement sous la forme d'une ipséité subjective, en s'identifiant sur ce mode tout au long de son histoire. C'est de ce phénomène irrécusable qu'il faut rendre compte, de la constitution du sujet à partir d'un champ transcendantal "pré-subjectif" (si on peut encore le qualifier ainsi).

Le même problème se pose en ce qui concerne la chair et le corps. C'est là, vous le savez, un motif essentiel de la phénoménologie husserlienne, presque entièrement méconnu par ses successeurs – à l'exception très remarquable de Merleau-Ponty. C'est au terme de la réduction la plus radicale que Husserl en vient à distinguer la chair (*Leib*) et le corps (*Körper*). La question transcendante, "re-constructive", consiste alors à se demander comment se constitue, à partir de cette dimension élémentaire de la Chair, le phénomène du corps, l'expérience d'être un corps: comment une chair primordiale sans forme et sans limites – ma chair "s'étend aussi loin que ma perception, c'est-à-dire jusqu'aux étoiles" – qui se définit par le pur chiasme de son auto-affection parvient néanmoins à s'incorporer, à se constituer en un corps "organique" avec ses membres et ses parties différenciées, à se cerner en se séparant de son dehors. Pour Husserl, c'est l'expérience du chiasme tactile ("ma main touche mon autre main") qui permet à ma chair de se constituer "simultanément" comme chair et comme corps. Il me semble qu'il n'a pas assez tenu compte des difficultés, des apories ontologiques qui viennent toujours entraver cette auto-constitution; qui font que ma chair et *a fortiori* mon corps demeurent des instances "incomplètement constituées"; que le corps est toujours menacé de retomber dans le chaos originaire de sa chair. Il faudrait reprendre le travail là où l'a laissé la mort de Merleau-Ponty. Il y a des pistes très intéressantes à explorer, par exemple dans une confrontation avec la psychanalyse ou l'on aborderait le fantasme du "corps morcelé", l'inscription somatique du symptôme, la dimension charnelle de la jouissance, les concepts lacaniens de la "Chose" et de l'"objet(a)"... Cette analytique de la chair devrait aussi aller à la rencontre de ce qu'il y a de plus énigmatique dans l'ontologie classique: je pense notamment au mot de la *khôra* dans le *Timée* de Platon, à la "matière première" d'Aristote dans son rapport au Fond sous-jacent (au "premier *hypokeiménon*"), ou encore au *Grund* schellingien. Essayer de penser ensemble, la Chair, la *Khôra*, la Chose...

PP.: *Votre réflexion sur le nazisme ne serait-elle pas à l'origine de votre intérêt pour la question du corps, de la chair du social, et aussi de votre travail sur la Loi et le mal radical? Dans un texte sur H.Arendt, vous dites que le totalitarisme se représente le social selon une image du corps, qu'il vise à "refaire du corps" dans une société "vouée à une irréversible désincorporation. Après le "mal radical", est-ce votre nouvelle manière d'aborder "l'effroyable, l'impensable banalité du mal"?*

Les passages que vous citez se réfèrent aux analyses de Lefort. Un des aspects le plus intéressant du travail de Lefort (qui lui vient peut-être de son rapport à Merleau-Ponty), c'est sa tentative pour tenir compte de "l'image du corps" impliquée par les idéologies totalitaires. Les questions de la désignation de l'Ennemi, de la Terreur, de l'extermination devraient être réexaminées dans cette perspective. Il y a quelque chose que ni Arendt, ni Schmitt et encore moins Aron n'avaient entrevu. A vrai dire, ce n'est pas seulement le totalitarisme mais toute la pensée politique depuis les Grecs (et l'Eglise elle-même avec sa conception du *corpus mysticum*) qui s'est représentée la communauté humaine sous la forme d'un Corps. Je crois qu'une pensée de la communauté s'enracine toujours dans l'expérience originelle de l'existence. Que doit être le rapport de l'existant humain à son corps et au corps d'autrui pour qu'il se représente ainsi constamment la communauté inter-subjective sous la figure d'un grand Corps dont chaque sujet singulier n'est qu'un membre? Et qu'arrive-t-il, avec les révolutions démocratiques de notre modernité, pour qu'une configuration si ancienne, si prégnante, entre soudain en crise, pour que le Corps social paraisse se morceler, se décomposer irréversiblement: pour que l'individu se ressente désormais, comme l'écrivait Moses Hess, l'ami de Marx, "enfermé dans la prison de sa peau", simple fragment ou lambeau séparé du corps des autres et de son propre corps? C'est alors qu'apparaît le fantasme totalitaire de "refaire du corps", un Corps-Un délivré de la division qui le ronge, purgé des "éléments destructeurs" qui menacent de le décomposer. Un grand nombre de questions politiques ou éthiques peuvent ainsi s'éclairer à la lumière d'une analytique de la chair et de l'incarnation, y compris celle du "mal radical".

Vous évoquez le livre d'Arendt sur Eichmann et la "banalité du mal". Il pose de manière saisissante la question des rapports entre le mal et la Loi. Arendt raconte que, devant ses juges israéliens, Eichmann se déclarait "kantien", prétendait avoir agi en conformité avec les principes de l'éthique kantienne. Ce qui soulève une question redoutable: qu'en est-il de la Loi éthique pour qu'un Eichmann puisse s'en réclamer? Il faut admettre qu'un sujet peut se soumettre à la Loi sans comprendre ce qu'elle lui prescrit; que, dans certains cas, ce qui "fait loi" pour le sujet n'est pas la Loi elle-même, mais une défiguration de la Loi. Mais que reste-t-il encore de la Loi dans cette pseudo-loi de la Nature ou de la Race qui commande l'extermination? Cela dit, l'analyse d'Arendt me laisse perplexe: en se centrant sur Eichmann, qu'elle décrit comme un clown, un pantin incapable de pensée, de jugement, elle ne considère que le point de vue de l'exécutant qui "obéit aux ordres". Jamais elle ne s'interroge sur l'origine de ces ordres, sur cette décision initiale qui procède forcément d'un sujet: c'est cela l'énigme qu'il faut élucider. Arendt souligne qu'Eichmann n'éprouvait "aucun sentiment", "aucune haine" envers les Juifs. Peut-être est-ce vrai, mais cette Décision à laquelle Eichmann obéissait témoigne, quant à elle d'une haine indicible, démesurée: c'est cette logique de la haine qu'il faut tenter de décrire, avec la jouissance singulière qu'elle implique. Que la haine fasse jouir, qu'il y ait une jouissance dans le mal, voilà qui devrait nous interdire de réduire le mal à la "banalité" de l'obéissance passive, de "l'absence de sentiments". D'ailleurs, cette notion d'une "banalité du mal" pourrait être interprétée dans un sens plus inquiétant. S'il est vrai qu'Eichmann est "n'importe qui", un "citoyen ordinaire" dit Arendt, "qui respectait la loi", alors cela signifie que n'importe qui peut devenir Eichmann et faire de la "loi" d'extermination son devoir et sa Loi. Arendt refuse de l'envisager, mais une éthique radicale ne peut éluder de telles questions. Cela nous conduirait, si chacun de nous peut devenir un Eichmann – ou un Beria, ou un tortionnaire Khmer Rouge... – à énoncer une nouvelle formule de l'impératif catégorique: "Agis de telle sorte que jamais tu ne deviennes Eichmann, qu'en chacun de tes actes tu résistes à ton devenir-Eichmann".

Ce qui confère toute sa portée à la thèse kantienne du "mal radical" si le mal est dit "radical", c'est qu'il est

"enraciné dans le caractère de notre espèce", que la décision originaire de notre liberté (le premier "choix du caractère intelligible") est toujours déjà mauvaise. En ce sens, tout sujet est capable du mal radical, et peut-être du mal le plus radical. Ce serait un simple hasard, le fait de vivre dans une époque neutralisée et pacifiée qui empêcherait la plupart des gens de déployer le mal qui les transite, de développer leur devenir-Eichmann. Le rôle de la configuration symbolique collective est ici décisif: en nommant l'Ennemi, en donnant consistance au fantasme, elle autorise le passage à l'acte, elle permet à un "citoyen ordinaire" de devenir impunément un assassin SS ou Tchétnik. Ainsi le combat pour la démocratie est-il la forme politique majeure de résistance au mal. Mais je voudrai insister sur la dimension éthique et subjective de cette résistance. Car la ligne de résistance passe en chaque sujet, en son rapport à chaque fois singulier à sa jouissance, à la Loi de son désir. Si la jouissance se lie à la haine dans la visée du mal radical, comment dissocier la vérité du désir de cette jouissance mortifère? Et comment permettre à la jouissance de s'inscrire autrement? Et s'il arrive que, dans sa sujétion à la Loi, le sujet se méprenne, se soumette à une injonction pathologique, à une défiguration de la loi, comme si c'était la Loi, quelle épreuve de vérité saurait lui révéler la Loi elle-même, en la démarquant de ce qui la défigure? Autant de questions auxquelles doit se confronter une éthique radicale.

PP.: *On est parfois surpris par votre conception de la Loi. Ainsi lorsque vous dites que les "deux pôles de l'expérience moderne de la Loi" sont représentés par Sade et Sacher-Masoch...*

Là, vous m'attribuez une thèse de Deleuze. Je me référais à sa "Présentation de Sacher-Masoch", un très beau texte de 1967 qui parle justement de Kant, du "paradoxe" de la deuxième Critique. Lorsque la Loi n'est plus la loi du Bien, qu'elle apparaît sans objet, totalement vide et indéterminée, le sujet moral est toujours coupable: comme la Loi ne lui prescrit rien de déterminé, il l'a toujours déjà transgressée, quoi qu'il fasse. Il y a, dit Deleuze, deux manières de subvertir une telle "Loi", soit par une révolte ironique qui en appelle de la Loi à un Principe souverain plus haut, soit par une soumission humoristique qui déjoue l'impératif de la Loi par excès d'obéissance, en feignant de s'y plier. La première voie est celle de Sade, la seconde celle de Sacher-Masoch, ou encore, en termes kierkegaardien, celle de Job et celle d'Abraham. Ce qui me fait problème chez Deleuze, c'est qu'il considère la Loi comme une instance purement répressive qu'il s'agit de subvertir: disons qu'il confond la Loi et le surmoi. Je ne veux pas dire que la question de la perversion n'ait aucune place dans une éthique de l'existence, au contraire... Seulement, si l'on réduit la loi au surmoi, on se trouve exactement dans la position du pervers, on risque de "coller" à elle sans parvenir à s'en dégager – alors qu'il s'agirait plutôt de la traverser pour délivrer les questions qu'elle pose, les faire venir à la pensée. Ce qui définit la jouissance perverse, c'est qu'elle a besoin d'une règle, d'une loi que le pervers jouit de transgresser. Ce faisant, il ne cesse d'être d'en appeler à la Loi, de jouer à la Loi (au moyen de rituels codifiés, de règlements, de contrats, etc.) – mais c'est pour mieux se jouer d'elle, pour éprouver la défaillance de toute Loi, son arbitraire, son inconsistance, et jouir de sa défaillance. Pourtant, cette "loi" tyrannique et fragile qui sert de point d'appui à sa jouissance n'est pas la Loi comme telle, mais ce que le pervers fantasme de la Loi, la figure "obscène et féroce" du surmoi. Freud écrit quelque part que le surmoi ne se constitue pas par identification aux parents, mais au surmoi des parents: c'est comme un legs de mort où la haine engendre la haine éternellement. Et il ne suffit pas de marquer la différence entre le surmoi et la Loi, comme le fait Lacan (beaucoup plus fortement que chez Freud): encore faut-il rendre compte de ceci que le surmoi puisse faire loi au sujet, s'imposer à lui au lieu de la Loi. On retrouve ici ce que j'appelle la défiguration de la Loi – un certain mode de donation de la Loi qui n'est cependant pas la Loi elle-même, la vérité de la Loi. C'est l'une de ces questions cruciales que nous pose l'expérience de la perversion, qui n'est d'ailleurs que l'un des modes possibles de défiguration de la Loi.

PP.: *Je me demande s'il n'y a pas chez vous une sorte de mysticisme de la Loi. Vous n'hésitez pas à parler*

*d'"éthique négative" comme l'on parle de théologie négative. Dans un texte à paraître prochainement, vous évoquez le "paradoxe de la foi" représenté par la figure d'Abraham acceptant de sacrifier Isaac, et vous réécusez aussi bien son interprétation kantienne, qui aurait méconnu le paradoxe, et celle de Kierkegaard qui le relèverait ou l'annulerait dans l'économie chrétienne de l'Amour. Que pensez-vous de la levée de la Loi par l'Amour invoquée par le christianisme?*

Peut-être parce que je ne suis pas chrétien, je ne suis pas sûr de comprendre ce que serait une "levée" totale de la Loi. A supposer qu'il y ait cela dans le message du Christ, ce n'est déjà plus le cas chez saint Paul, où il n'est plus question d'abroger la Loi mais d'établir la différence entre deux modes de la Loi, l'ancienne Loi et la Loi nouvelle du Christ, la loi de la chair et celle de l'esprit.

Mystique de la Loi? Non, je ne crois pas – encore qu'il n'y ait aucun déshonneur à être qualifié de "mystique": c'est l'une des formes les plus radicales de l'expérience humaine. Si l'éthique de la Loi peut être dite "négative", c'est parce qu'on n'y trouve aucune détermination positive d'un devoir ou d'une norme. Mais cette éthique n'en est pas pour autant une théologie négative, ne conduit pas directement à la foi (seulement de manière indirecte, par les "postulats de la raison pratique"). La Loi n'est pas la loi de Dieu: pour Kant, c'est au contraire Dieu qui est une "personnification" de la Loi. La question qui se pose serait plutôt celle de l'excès de la Loi sur la Loi elle-même: ce qui, de la Loi ne cesse d'excéder, de transcender les figures advenues ou instituées de la Loi. Question qui réapparaît au cœur de l'éthique kantienne. C'est une des leçons que je tire de ma lecture de Kant, l'extrême difficulté, voire l'impossibilité de constituer une éthique "immanente" du Sujet autonome où celui-ci se donnerait à lui-même la Loi. Kant se trouve confronté aux limites de l'autonomie, à une crise de l'autonomie qui s'accroît encore avec l'introduction du concept de mal radical. Pour le penser, écrit-il, la raison est obligée de s'approcher des limites de sa sphère, jusqu'à toucher la sphère plus vaste qui l'enveloppe et qui est celle de la foi. Il y a là une relation complexe entre l'éthique et la foi qui annonce ce que dira Kierkegaard.

PP.: *Vous écrivez quand même ceci: "ce que la raison ne peut que méconnaître, il nous faudrait le penser, au-delà du paradoxe d'Abraham, comme un retrait infini du dieu dans sa donation, une kénose où l'amant se dépossède de sa gloire, s'abaisse au point de ne rien laisser soupçonner de sa divinité, ce qui est le paradoxe absolu, l'insondable de l'"amour"..."*

Dans ce passage, j'essayais de restituer la position de Kierkegaard, celle d'un penseur religieux, chrétien, qui s'efforce de passer au-delà des limites de l'éthique, dans la mesure où celle-ci se réduit pour lui à la domination d'une loi universelle qui fait violence à la singularité éthique, méconnaît totalement ce qui est de l'ordre de l'Amour, ce qui dépasse les bornes d'une subjectivité centrée sur elle-même. Dans *Crainte et tremblement*, le paradoxe d'Abraham a vocation d'introduire à cette "suspension" de l'éthique, ce "saut" de l'éthique au religieux: il passe par soumission inconditionnée à un commandement néo-éthique, non-universalisable, "absurde". Faut-il accomplir un pas au-delà de l'éthique? Pour moi, la question reste posée. Chez Kierkegaard, le pas est requis parce qu'il a une conception moraliste et conventionnelle de l'éthique, qu'il réduit l'éthique de Kant aux représentations dominantes de la "morale kantienne", sans voir ce qui, chez Kant, s'engage au-delà des limites de sa manière de radicaliser à l'extrême le paradoxe fondateur de l'éthique kantienne, qui consiste à penser le "bien" à partir de la Loi, de sorte que nous sommes voués à obéir même si ce qu'elle prescrit nous apparaît "absurde" et "mauvais". C'est la situation d'Adam dans *Le Concept d'angoisse*, c'est aussi celle d'Abraham. Le jeune Hegel l'avait bien vu: Abraham est un héros Kantien. Et lorsque Kant condamne violemment la figure d'Abraham, qu'il se scandalise du paradoxe de la foi, c'est du paradoxe de sa propre pensée qu'il se scandalise.

Ce qui m'intéresse le plus dans tout cela, ce n'est pas la perspective d'un "saut" religieux au-delà de la Loi, mais ces interrogations portant sur les limites de l'éthique, les paradoxes de la Loi. Que doit être la Loi pour que son impératif semble parfois nous atteindre comme l'appel insensé d'une "loi" mauvaise et folle,

comme si elle était la loi du mal? Risquons une hypothèse: il me semble qu'Abraham se soumet aussitôt à cet ordre monstrueux comme s'il y reconnaissait la loi de son désir, comme si c'était son propre désir de meurtre qui se révélait à lui "du dehors", par la voix de l'Autre. Mais cet Autre qui ordonne l'holocauste est aussi celui qui arrêtera son bras, qui lui commandera de sacrifier un bélier à la place d'Isaac. Il faut éviter de dissocier le "double mouvement" de l'histoire, les deux phases de l'appel: il se confirme alors que la Loi a vocation d'empêcher le passage à l'acte meurtrier, d'interdire le sacrifice du Fils (et/ou le meurtre du Père) pour lui trouver des substituts symboliques, l'institution symbolique d'un rituel qui consolide l'Alliance au lieu de la détruire. Si une communauté humaine peut se fonder sur une autre loi que celle du meurtre, c'est seulement ainsi qu'elle peut s'instaurer. Vous remarquerez, si mon interprétation est exacte, que la Loi atteint ici Abraham au cœur de sa plus secrète jouissance. Elle s'oppose à son fantasme meurtrier sous la forme particulière qu'il a prise chez lui – non pas pour le réprimer, pour condamner moralement sa "faute", mais pour l'aider à inscrire autrement sa jouissance, en sauvegardant les conditions de l'Alliance. En vérité, c'était par désir de respecter la Promesse en obéissant à Celui qui l'a énoncé qu'Abraham s'apprêtait, par un monstrueux paradoxe, à l'anéantir, à assassiner "l'enfant de la Promesse", seul garant de l'Alliance. C'est ce mortel *double bind* que le second appel de la Loi vient dénouer, en délivrant la vérité du désir d'Abraham du fantasme qui l'aveuglait. Il y a là une prohibition du meurtre bien plus radicale que le commandement abstrait "tu ne tueras point", parce qu'elle ne se limite pas à une simple interdiction générale mais engage un récit, une dramaturgie qui atteint le désir de tuer en son point d'ancrage le plus intime, le plus subjectif, comme ce désir de commettre ce meurtre-ci, situé très précisément dans l'histoire particulière d'une filiation. Histoire singulière et cependant "universelle", offerte à une relecture sans fin, puisqu'un Kierkegaard (et tant d'autres avec lui) aura pu y découvrir le chiffre de sa propre histoire. Où l'on retrouve le problème que j'évoquais tout à l'heure, l'exigence d'une schématisation de la Loi qui l'inscrive concrètement dans l'expérience éthique du sujet. Ce qui est remarquable dans la conception kantienne du mal radical, c'est qu'il s'origine justement dans une décision singulière, dans le "choix de la maxime suprême" de nos actions: ainsi, notre manière d'être mauvais, l'objet de notre haine et notre manière de le haïr – le "style" de notre mal – sont-ils pour chacun de nous différents. Du coup, l'appel de la Loi devrait être lui aussi un impératif singulier, donné dans une expérience éthique à chaque fois différente. Mais cette schématisation du mal et de la Loi, cette reconstruction de l'expérience éthique fait défaut chez Kant.

Mon interprétation du récit biblique est certainement assez réductrice, mais je ne vois rien ici qui "dépasse" l'éthique, du moins une éthique radicale qui ne confond pas la Loi avec des normes morales abstraites. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait rien au-delà de la Loi, que le saut de l'éthique à la foi soit dénué de sens. Mais, s'il est possible, il s'agit d'une expérience absolument singulière, sur laquelle je n'ai rien à dire. Pour moi, le véritable enjeu passe plutôt *dans* le domaine de l'éthique. C'est là qu'il faut chercher une alternative à l'éthique de la Loi – dans une éthique de l'intensité ou de la puissance. J'appelle ainsi les éthiques qui se fondent sur une ontologie de la Puissance, qu'on la désigne comme *conatus* ou comme *Will zur Macht*. Ce sont des ontologies de l'immanence, de pensées qui peuvent être extrêmement sensibles aux multiplicités fines, aux différenciations plurielles, mais qui les rabattent toujours sur un champ d'immanence pure. J'entends par là un champ dans lequel les conditions de la puissance ne sont pas hétérogènes au déploiement de la puissance elle-même. Toute position d'un Tiers, d'un Autre, d'une Loi transcendant le jeu immanent de la puissance se trouve alors bannie, désavouée comme illusoire, imaginaire, réactive. Lorsqu'on introduit des critères de jugement, ceux-ci reposent seulement sur des différences quantitatives, des variations d'intensité dans le déploiement de la puissance. Ainsi, chez Spinoza, les passions joyeuses expriment l'intensification du *conatus* et les passions tristes sa décrue. C'est présupposer que la tristesse, l'envie, la haine ne sont que de simples privations, l'impuissance de la puissance, son inflexion vers le néant. Ce qui rejoint la thèse majeure de l'ontologie occidentale: que le mal n'est rien, simple défaut ou privation d'être.

PP. : *On retrouve la célèbre discussion entre Spinoza et Blyenbergh sur la question du mal. J'imagine que les réponses de Spinoza ne vous satisfont pas totalement?*

Je me demande si la principale limite des éthiques de la puissance n'est pas forcément la question du mal. L'opposition éthique du bien et du mal s'y réduit toujours à la différence du bon et du mauvais, purement contingente, relative à notre essence particulière, au degré d'intensité de notre puissance d'être. Dans sa correspondance avec Blyenbergh, Spinoza s'appuie, très classiquement, sur la thèse dominante depuis Plotin et Augustin qui fait du mal une simple négation, une privation sans aucune réalité positive. Et c'est Blyenbergh qui lui pose une question à laquelle il n'arrive pas à répondre: quand il émet l'hypothèse d'un homme chez qui la "quête des plaisirs et les actes criminels" conviendraient à sa nature au lieu de lui répugner, et qu'il lui demande si, dans la perspective de Spinoza, il serait juste de le déterminer à agir contre essence ("Lettre XXII"). Spinoza lui répond que la question "implique contradiction": pour lui, un homme dont l'essence serait telle qu'il trouverait sa plus haute joie dans le crime est une absurdité. Mais, ajoute-t-il, si un tel être pouvait exister, "il serait insensé s'il s'abstenait de commettre des crimes. Car, au regard d'une nature humaine aussi pervertie, les crimes seraient vertu." Un libertin sadien ne parlerait pas autrement. En fait (et quoi qu'ai pu en dire Deleuze), Spinoza me semble désarmé face à ce genre d'objection. Comme il tient que "tout ce qui donne de la joie est bon", il ne peut rendre compte de la jouissance dans le crime, du fait qu'on puisse se trouver "bien" dans le mal. Il faudra, pour penser cela, que l'on tranche dans la vieille homonymie du Bien, que l'on distingue, avec Kant, le "bon" et le "bien" – mais cela exige alors l'instance transcendante d'une Loi qui puisse démarquer le bien du mal. Je ne veux pas dire que Kant parvienne à penser la jouissance: face à elle, face à cette énigme, les deux grandes orientations éthiques sont dans l'impasse. Au moins Kant s'efforce-t-il, à l'encontre de Spinoza et de toute la Tradition, d'appréhender la réalité positive du mal. Selon sa conception de l'opposition réelle, les forces qui s'opposent sont toutes les deux des puissances affirmatives, et l'Opposant de la Loi ne saurait être qu'un mal réel, l'affirmation d'une essence mauvaise. Schelling ira encore plus loin dans cette direction. Au fond, la question qui se pose à nous serait la suivante: maintenant que les ontologies de la liberté-pour-la-mort, les onto-thanalogies, sont en crise, maintenant que nous savons que la mort n'est pas le Maître-Absolu, quelle sera l'instance qui juge, qui décide du bien et du mal et oriente l'existence? Au nom de quoi, selon quelle orientation devons-nous essayer de reconstruire notre expérience? Pour les éthiques de l'immanence, le seul critère de jugement possible réside dans l'intensité de la Puissance. Pour nous ce critère est le don de la Loi.

**Propos recueillis par Dominique Savoye**

*Philosophie, philosophie* n°5, 1993

Sur ce motif des "trois pas" (dogmatique, sceptique et critique) de la raison, cf. Kant, *Critique de la raison pure*, trad..PUF, p.519-520 (Pléiade, t. I, p.1333) et surtout l'écrit de 1791 sur *Les progrès de la métaphysique en Allemagne* (Pléiade, t. III, p.1215-1291). Sur le "pas en avant" qui permettrait de découvrir la connexion entre la Loi et la vérité. Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave p.146 (Pléiade, t. II, p.291-292).

"A Double tour. Introduction à l'ontologie nietzschéenne" in *Le retrait du politique*, Galilée, 1983.

Cf. Kant, *Doctrine du droit*, Pléiade, t. III, p.587-589 (note) et *Le Conflit des facultés* (2è section), Pléiade, t. III, p.887-906. Nous avons commenté ces textes dans *Un Crime inexpiable (Kant et le régicide)*, in *Rue Descartes*, n°4, 1992, p.99-120.

Ce qui est la définition que Kant donne de la République dans la *Doctrine du droit*, §52,p.613.

Cf. *Chasser le héros de notre âme*, in *Penser après Heidegger*, L'Harmattan, 1992, p.153-173.

Saint-Simon. *Lettres au Bureau des longitudes*(1808), in *Œuvres*, Anthropos, 1966, t. I, p.81-83.

Voir Aristote, *Seconds Analytiques*, II-19 100a et Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, trad. Payot, 1972, p.117-119.

Cf. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, §5 (1927), Gallimard, 1985, p.37-42, ainsi que *Kant et le problème de la métaphysique*, §42 (1929); Gallimard, 1977, p.289.

Cf. *L'Enfer sur la terre (H. Arendt devant Hitler)* in *Revue des sciences humaines*, n°213, 1989, p.183-206.

"Le surmoi de l'enfant ne se forme donc pas à l'image des parents, mais bien à l'image du surmoi de ceux-ci". Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932), tr.Gallimard, 1971, p.91. On notera que le surmoi ne se constitue pas seulement dans le rapport au père. Sur la formation des "stades précoces du surmoi" dans la relation sadique-orale au sein de la mère, l'apport de Mélanie Klein est décisif.

*Le paradoxe de l'éthique*, in *Césure*, n°5, octobre 1993.