

De la Loi à l'Ego

Entretien avec Jacob Rogozinski

Jacob Rogozinski



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/676>

DOI : [10.4000/leportique.676](https://doi.org/10.4000/leportique.676)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2005

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Jacob Rogozinski, « De la Loi à l'Ego

», *Le Portique* [En ligne], 15 | 2005, mis en ligne le 15 décembre 2007, consulté le 26 mars 2021. URL :

<http://journals.openedition.org/leportique/676> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.676>

Ce document a été généré automatiquement le 26 mars 2021.

Tous droits réservés

De la Loi à l'Ego

Entretien avec Jacob Rogozinski

Jacob Rogozinski

Le 17 décembre 2004

- 1 • Joëlle Strauser : Jacob Rogozinski, vous êtes « professeur de métaphysique » à l'Université Marc Bloch de Strasbourg. Par ailleurs, vous animez, avec d'autres, collègues et amis, le [Parlement des Philosophes]. Pouvez-vous évoquer brièvement votre « parcours philosophique », même si, ensuite, nous devons nous centrer sur la question de la Loi, à partir de votre livre, *Le Don de la Loi* ?
- 2 • Jacob Rogozinski : Pour expliquer comment je me suis tourné vers Kant et la question de la Loi, je dirais que tout est parti de la politique. C'est peut-être une question de génération, mais, même si j'étais encore très jeune en mai 1968, même si je n'ai donc pas réellement participé à ce qui se passait, j'ai eu le sentiment d'un « merveilleux lever de soleil », d'un événement essentiel qui, d'une certaine manière, m'obligeait et allait m'obliger jusqu'à la fin, pour toute ma vie. J'ai toujours une dette envers mai 1968 que je n'aurai jamais acquittée. Après, ça a été le temps du militantisme, dans de petits groupes, d'abord anarcho-situationnistes, puis un bref passage au P. C. sous l'influence d'Althusser et de *Tel Quel*, et, très vite, la découverte de la Chine, Mao Tsé-toung, le maoïsme... Et puis, tout à coup, il y a quelque chose qui m'a sauté à la gorge : la terreur, l'extermination, de masse au Cambodge. On a tous des événements comme ça en tête : un étudiant, qui doit avoir vingt-cinq ans, m'a parlé de l'événement majeur de son histoire à lui : le génocide au Rwanda. En ce qui me concerne, il y a avait cette circonstance aggravante que j'avais milité pour soutenir les Khmers Rouges quelque avant la prise du pouvoir, pour ces combattants qui résistaient à l'impérialisme américain, donc des « héros ». Ils arrivent au pouvoir et ils exterminent un quart de leur peuple en quelques mois, de façon « artisanale », sans guillotine ni chambre à gaz. J'ai éprouvé un sentiment de consternation, de désastre, et mon éveil propre à la philosophie est passé par là : par la question de la terreur et du mal radical. En arrière-plan, il y a la question de la révolution, du moment où son sens s'inverse, où elle débouche sur la Terreur ou le Goulag. Ce qui semblait une figure de l'émancipation humaine se renverse en son contraire.

- 3 Le premier texte qui m'a vraiment marqué à ce sujet, c'est ce passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* sur la dialectique de la liberté absolue et de la Terreur dans la Révolution française¹ : j'ai découvert avec stupeur qu'il avait déjà pensé tout cela par avance : la « mort vide de sens », qui « ne peut rien donner en échange du sacrifice », « la mort la plus froide et la plus plate sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau ». Mon premier travail a donc été une relecture de Hegel et de Marx, pour essayer de voir ce qui passait de Hegel à Marx, et aussi de comprendre cet étrange aveuglement de Marx sur ce que Hegel, quant à lui, avait perçu du risque de dérapage, de renversement de la Révolution dans la Terreur. Cela m'a conduit assez vite à découvrir d'autres textes, à m'intéresser à la réception allemande de la Révolution Française, au rapport entre la « révolution copernicienne » que Kant est en train d'opérer et la révolution politique qui a lieu presque en même temps du côté français. Très vite chez Fichte, puis chez Hegel, Feuerbach et Marx, il y a eu toute une réflexion sur ces questions, sur la relation entre la « théorie allemande » et la « pratique française », le « retard » des Allemands sur la France et la manière de le surmonter, etc. Après tout, on est à Strasbourg, on est à un point de rencontre, entre les deux pays, les deux traditions : il n'y a pas tellement de hasard.
- 4 Chez Hegel, néanmoins, quelque chose me laissait insatisfait ; on a l'impression qu'il pointe une impasse, une mauvaise passe ou une défaillance de l'Esprit, et puis cela repart, jusqu'au Savoir absolu, et cette « mort la plus froide », cette dépense à fonds perdu est dialectiquement « relevée ». Ce qui m'a intéressé au contraire chez Kant, c'est d'abord l'ambiguïté de son jugement sur la Révolution Française, une ambiguïté qui persiste jusqu'au bout : il y a là pour lui une énigme, une antinomie non résolue. Dans *Le Conflit des Facultés*², il désigne comme un « signe d'histoire » l'enthousiasme qu'un spectateur désintéressé éprouve pour la Révolution Française, et il y voit l'indice d'une tendance au Bien qui laisserait entrevoir un progrès à l'infini de l'espèce humaine ou, du moins, un point de non-retour, la marque d'une césure après laquelle rien ne peut plus être comme avant. Ce qui m'avait frappé, c'est que ce n'est pas le seul signe. Il y a un autre texte quasiment contemporain, sur l'horreur du régicide, une très longue note affolée dans la *Doctrine du Droit*³, où Kant parle de l'horreur que lui inspire aussi la Révolution Française. C'est l'horreur que suscite chez lui ce « crime inexpiable », cet « abîme où tout s'engloutit sans retour » : le régicide. Donc le même événement, à deux étapes différentes de son processus (mais c'est toujours la même Révolution...), provoque tour à tour de l'enthousiasme et de l'horreur. Kant prend donc acte de la double nature, du double aspect de la Révolution. Je suis entré dans Kant par cette voie-là et j'ai déposé un sujet de thèse sur la critique kantienne de la Révolution Française, sous la direction de Claude Lefort. Ce n'est pas non plus par hasard : c'est un très remarquable critique du totalitarisme, qui poursuit à sa manière le travail de Hannah Arendt. Il y a un autre aspect de Kant qui m'avait beaucoup intéressé : la question du mal radical. À la fin de son livre sur le système totalitaire, Arendt dit que l'expérience des camps, des exterminations du xx^e siècle, nous a mis en face d'un mal qui était inconnu dans l'antique tradition du malheur, qui ne correspond ni à ce que les Grecs appelaient « tyrannie », ni à ce qu'on a par la suite appelé « despotisme » ou « dictature ». C'est quelque chose de tout à fait nouveau, et elle dit que le seul philosophe qui ait donné des éléments pour le penser, c'est Kant, avec sa notion de mal radical, mais elle ajoute qu'il n'a pas pensé cela jusqu'au bout, qu'il a reculé devant l'abîme du mal et, surtout, qu'il ne l'a pas pensé politiquement⁴. Mon hypothèse, c'est que Kant avait bien tenté de le penser politiquement, puisqu'il a repéré dans la

Révolution Française quelque chose comme un mal absolu. Et pourtant, il y a chez lui une hésitation, parce que le mal radical n'est pas un mal diabolique, n'est pas le plus radical possible. Les Français, avec l'exécution du roi, se comportent comme s'ils étaient un peuple de démons, mais ce n'est pas possible, « un tel mal ne se rencontre pas chez l'homme » ; donc le régicide n'a pas le sens qu'on lui prête... Vous le voyez, Kant se bat avec l'énigme de l'événement, c'est une pensée qui peine, qui se déchire, qui se divise d'avec elle-même et qui évite la facilité hégélienne de la grande relève qui absorbe et dépasse tout, qui justifie tout.

- 5 • Le livre que vous avez publié en 1999 a un très beau titre : *Le Don de la Loi*. Il s'occupe essentiellement de Kant, des difficultés internes à sa « philosophie pratique », tendue entre la question de la liberté de l'homme, de l'autonomie de la volonté et celle du mal, le tout gravitant autour de la Loi. Mais il s'ouvre et se ferme, sans que ce soit, précisément, une clôture définitive, par la référence au récit, à l'apologue, que Kafka fait prononcer à l'abbé, s'adressant à K., dans la cathédrale, vers la fin du roman *Le Procès*. Pouvez-vous exposer aussi rapidement que possible le parcours que vous avez fait dans cette lecture de Kant et l'originalité de votre approche, tout en faisant sa part à Kafka ?
- 6 • Comme je le disais, je suis donc entré dans Kant à la fois par la question du mal radical, et par celle de la Terreur, mais, au fond, c'est la même question, puisqu'il y va du mal radical en politique. Il y a aussi les réflexions sur le sublime : j'avais été très intéressé par l'analyse du sublime dans la troisième *Critique*⁵, et aussi par un thème sur lequel fort peu de gens ont travaillé, la notion de l'*Ungeheuer*, du « monstrueux » qui surgit « à la limite » du sublime. J'avais tenté de travailler cette notion d'*Ungeheuer* et j'ai commencé à me demander de quoi le sublime et le monstrueux pourraient être des symboles ou des schèmes. Et, progressivement, j'ai été emporté dans la question de la Loi. Le mal, pour Kant, ne peut se comprendre qu'à partir de la Loi, comme une transgression de la Loi. C'est ce qu'il appelle le « paradoxe de la méthode » de la *Critique de la Raison Pratique*. Dans la tradition de la philosophie occidentale, ce qui est premier, c'est le Bien -et la Loi ordonne de faire ce qui est bien. Mais Kant réfléchit sur l'impératif « *fac bonum* » qu'il trouve chez Wolff et se dit qu'au fond, c'est un principe tautologique, parce qu'il n'y a rien qui permette de dire ce qu'est le Bien. Il procède donc à un renversement en décidant de penser le Bien et donc aussi le mal à partir de la Loi, et non l'inverse. Ce qui est premier, ce n'est plus le Bien, mais la Loi elle-même, le pur fait injustifiable, infondable, indériverable, le fait originaire et premier qu'il y a la Loi, qu'une Loi nous est donnée. Faire ce que dit la Loi, c'est là ce qui définit le Bien; transgresser la Loi, s'en écarter, c'est ce qui définit le mal. C'est un point sur lequel il n'est jamais revenu. Ce qui ne l'empêche pas de penser, dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, un mal radical, c'est-à-dire enraciné dans le caractère de notre espèce, qui n'est pas lié aux circonstances ni à un déterminisme aveugle, mais qui est l'effet d'un choix, d'une décision. La nouveauté de la *Religion*, c'est de penser ce qu'il appelle le « choix de la maxime suprême » ; il s'agit d'un mal qui est l'effet d'une décision de liberté ; c'est-à-dire aussi un mal absolument singulier. La maxime, ce n'est pas une loi, c'est un principe d'action singulier, à l'œuvre en chacune de nos actions. Le mal relève de ce choix absolument singulier. À chaque fois que nous agissons, la première décision est toujours une décision contre la Loi, et, en outre, elle est singulière. Chacun de nous a une manière propre, singulière, d'être mauvais. Le bien et le mal cessent donc d'être des choses très générales, qu'on pourrait énoncer dans des

commandements universels, puisque chacun de nous a une manière propre, personnelle, de désirer le mal.

- 7 • C'est donc la loi qui est première, mais du coup sans aucune détermination du bien ni du mal. Mais de quelle Loi est-ce qu'on parle ?
- 8 • Il faut insister surtout sur le point suivant : si, d'un point de vue transcendantal, il y a une priorité radicale de la Loi par rapport au bien et au mal, il reste que, dans l'histoire personnelle d'un sujet comme dans celle de l'humanité, « nous avons toujours déjà commencé par le mal », comme le dit Kant. Je voudrais revenir sur cette thèse du mal radical. C'est quelque chose qui a fait scandale à l'époque – Éric Weil a cité les réactions indignées de Goethe, de Schiller –, puis cette indignation a fait place à de l'indifférence. Il n'y a plus grand monde qui s'intéresse encore à cela. Plus j'ai travaillé sur l'éthique de Kant, plus j'ai été conduit au contraire à penser que l'*Essai sur le mal radical* est un texte décisif, la clé de voûte de cette éthique. On est assez peu nombreux à penser cela ; aujourd'hui c'est plutôt du côté de la troisième *Critique* que la recherche se dirige : que ce soit Lebrun, Lyotard ou Françoise Proust, depuis des années, les travaux les plus intéressants sur Kant sont axés sur *La Critique de la faculté de juger*, essentiellement d'ailleurs sur le sublime. Moi, je pense qu'on ne peut pas traiter du sublime et du monstrueux en faisant abstraction de la question du mal radical. Puisque notre histoire a commencé par le mal, l'enjeu, c'est de réussir à penser cet autre acte de liberté que Kant décrit comme une conversion (*Bekehrung*), un retournement, dans lequel une existence qui s'est toujours déjà infléchie vers le mal pourrait se retourner vers la Loi. Et là, dit-il, c'est « comme une nouvelle naissance ». Comment penser tout cela ? La Loi, on l'a vu, se soustrait à toute détermination préalable par un concept du Bien, y compris (c'est surtout ça que Kant a en tête), du bien-être, du bonheur sensible ; en un sens, on peut dire que la Loi se situe « au-delà du principe de plaisir ». Le gain théorique est énorme puisque l'on a une nouvelle manière de poser la question de l'éthique qui évite toutes les apories, les impasses dans lesquelles elle s'était fourvoyée, et notamment cette inflexion qui tend à ce que j'appelle le nihilisme éthique, à la dissolution du bien et du mal dans le bon et le mauvais, c'est-à-dire en fin de compte le plaisir et le déplaisir. C'est une tendance qu'on retrouve partout : chez Spinoza, déjà, par exemple, puisqu'il n'y a pas de bien et de mal, mais seulement du bon et du mauvais, des passions joyeuses et des passions tristes. Au fond, c'est la *doxa* de notre époque. Chez Kant, il y a quelque chose qui permet de marquer un point d'arrêt : il a compris qu'on pouvait « être bien dans le mal », comme le dira Lacan, qu'il y a une jouissance du mal, ce qui échappe complètement à Spinoza et à tous les spinozistes, y compris à Deleuze. Je pense que Spinoza, mais aussi Leibniz, Hegel ou Nietzsche, malgré leur radicalité apparente, reprennent une très ancienne tradition, qui remonte à Plotin et Saint Augustin, celle qui consiste à réduire le mal à un néant, un non-être. Kant, lui, essaie de penser le mal comme une contre force réelle qui s'oppose activement à la force de la Loi. Le seul qui ait perçu cela après Kant, c'est Schelling – d'une autre façon, en mobilisant d'autres concepts, mais en faisant place à cette opposition réelle qui donne toute sa radicalité, toute sa violence au mal, dont on ne peut plus dire qu'il « n'est rien ».
- 9 Il y a donc une avancée décisive chez Kant, mais le prix à payer est très lourd. Car la Loi, en se posant en deçà du bien et du mal, s'évide, s'épure, devient une pure forme, une forme donatrice de loi. On traduit toujours ici *Gesetzgebung* par « législation ». Moi, j'ai essayé de le traduire par « donation de loi ». Si le titre de mon livre est *Le Don de la loi*,

c'est que c'est une expression qui revient sans cesse chez Kant, la « forme donatrice de loi ». Qui donc nous donne la Loi ? Qui fait loi ? Réponse de Kant : personne. La Loi se donne elle-même. Ce n'est pas le sujet humain, ce n'est pas non plus Dieu. Kant dit explicitement que Dieu n'est pas « l'auteur de la Loi ». Ce n'est donc plus la Loi de Dieu ; c'est même plutôt Dieu qu'il faudrait penser comme dieu de la Loi, au sens où on parle du dieu du feu, du dieu de la guerre, etc. : ce que l'on appelle « Dieu », ce n'est « rien d'autre que la Loi morale elle-même, mais personnifiée ». Il y a là une tentative de penser Dieu comme un archi-symbole de la Loi. Personne ne nous donne la Loi ; c'est elle qui se donne à nous : on peut parler ici d'une auto donation de la Loi. La grande trouvaille de Kant, c'est que le don de la Loi n'appartient qu'à la Loi elle-même. Tout découle de là. Mais alors, il ne reste plus rien pour déterminer ce que prescrit la Loi. C'est ce que suggère Deleuze quand il essaie de brancher Kant sur Kafka ⁶ : une telle Loi, qui n'est plus ni loi de Dieu, ni loi de l'Homme, qui n'est plus la loi du Bien, qui ne correspond à aucune des lois juridiques ou morales reconnues, comment arriver à savoir ce qu'elle veut de nous ? À ce moment-là, on est confronté à ce que Kant appelle « l'énigme (*Rätsel*) de la Critique ». Il faut penser le *factum rationis* de la Loi à la fois comme la « clé de voûte » de la Critique et comme une énigme radicale. Les commentateurs dissertent abondamment sur la Loi morale kantienne, sans même s'apercevoir que Kant ne donne jamais une formulation explicite de cette Loi. En général, on tend à la confondre avec les différentes formules de l'impératif catégorique. Kant lui-même le fait dans le passage de la *Critique de la Raison Pratique* qui s'intitule « Loi fondamentale de la raison pure pratique » ⁷ où, alors qu'on s'attend à découvrir ce qu'est la Loi, il énonce une des formules de l'impératif catégorique, bien qu'il dise lui-même très clairement que l'impératif, ce n'est pas la Loi, parce que la Loi vaut pour nous, êtres raisonnables mais finis, à qui elle se présente sous une forme nécessairement impérative, comme une prescription ; mais qu'elle vaudrait aussi pour une volonté infinie et parfaite, si une telle volonté existait. S'il y avait un Dieu, il serait lui aussi sujet à la Loi, mais la Loi, s'adressant à Dieu, ne prendrait pas une forme impérative parce qu'une volonté parfaite s'accorderait immédiatement avec elle. C'est une thèse très importante à laquelle il faudrait accorder plus d'attention. La forme impérative est liée à la finitude, c'est pourquoi la Loi ne peut se réduire à l'impératif. Ce que serait cette impensable méta loi qui ferait loi à Dieu lui-même, nous ne pouvons pas le dire : Dieu seul pourrait le dire, s'il existait. Simplement, ça reste là comme une idée qui empêche de clore l'énigme de la Loi, de la verrouiller en l'identifiant trop vite à la formule de l'impératif. De sorte que la Loi reste jusqu'au bout profondément énigmatique.

- 10 C'est le fond de vérité des critiques classiques de Kant, celles de Hegel, de Schopenhauer, plus tard de Nietzsche, de tous ceux qui dénoncent cette Loi comme formelle et vide, comme une Loi terrifiante qui s'impose violemment à nous sans que nous sachions ce qu'elle nous prescrit. On retrouvera cette idée chez des auteurs littéraires, chez Kafka bien sûr, dans *La folie du jour* ou dans *Aminadab* de Blanchot, et aussi chez Sacher-Masoch (comme Deleuze l'a montré) : le motif d'une loi folle, d'une folie de la Loi. D'une certaine manière, c'est vrai. Si je me réfère à Kierkegaard dans ce livre, c'est qu'il me semble avoir entrevu quelque chose de cette folie de la Loi. Mais c'est à Dieu qu'il l'attribue et non à la Loi, parce qu'il réduit la Loi à la forme logique de l'universalité. On peut penser au paradoxe d'Adam tel qu'il est mis en scène dans *Le concept d'angoisse*, et plus encore au paradoxe d'Abraham, à cette voix qui lui dit « *Va prends ton fils, ton unique et porte le pour l'offrir en holocauste sur la montagne de Moriya,*

etc. »⁸. Je pense que la Loi se donne toujours, à chaque fois, sous cette forme-là, comme un impératif singulier, c'est-à-dire absurde, incompréhensible, comme une loi qui peut apparaître comme une loi folle ou « mauvaise », absolument contraire à toutes les normes connues du juridique ou de l'éthique. Une Loi hors-la-loi. Il faut faire avec, tenter dans notre propre expérience de sujet de faire la part entre la Loi et le mal. Dans le cas d'Abraham, il me semble que cette voix divine qu'il entend, c'est d'abord la voix de son propre désir : c'est lui qui désire tuer l'enfant de la Promesse. C'est son mal radical à lui. Bien entendu, on peut dire comme certains psychanalystes que le meurtre du fils est une transposition du désir fondamental, celui du meurtre du père⁹. Au fond, peu importe : ce qui m'intéresse ici, c'est de penser le mal radical comme désir de meurtre et de remarquer que la voix ne se contente pas de dire « *va, prends ton fils (ou ton père, ou n'importe quel autre) et tue-le* », mais qu'au moment du meurtre, elle arrête la main du meurtrier, et substitue un bélier à l'enfant. Il faut penser ensemble les deux mouvements : si on les dissocie, on reste dans l'absurde et dans l'horreur et alors il n'il y a plus rien, comme le disait Lyotard dans *Le Différend*, qui permette de distinguer l'ordre donné à Abraham de l'ordre du S. S. organisant l'extermination. On approche ici de l'idée d'un Dieu fou ou d'une folie de la Loi. Mais il faut penser un double mouvement indissociable : le premier mouvement qui porte vers le meurtre, vers le mal radical, et la *Bekehrung* où ce désir de meurtre s'inverse en sujétion à une Loi qui interdit le meurtre. Le « choix de la maxime suprême » qui définit le caractère singulier du mal détermine aussi l'absolue singularité de ce qui en nous résiste au mal, du point d'inscription de la Loi dans le sujet. C'est pourquoi l'histoire d'Abraham et d'Isaac est beaucoup plus intéressante que le simple énoncé formel d'une loi universelle qui ordonne « *Tu ne tueras pas* », même si ce moment formel est sans aucun doute nécessaire : ce qui importe, c'est la manière concrète dont chacun de nous peut désirer le meurtre, la mort de l'autre, de tel autre déterminé, sous telle forme très particulière ; c'est-à-dire qu'il s'agit de la façon dont la jouissance se noue, en chacun de nous, au désir de meurtre ; et de la façon dont la Loi peut venir s'inscrire au plus près de cette jouissance pour lui imposer une limite. Et cette inscription de la Loi implique aussi une transposition, un geste qui déplace le désir de meurtre vers autre chose, vers le bélier, l'ancêtre totémique dont la voix retentit encore dans le son du *shofar*... Ce qui m'intéresse ici, c'est le caractère radicalement singulier du mal et de la Loi qui résiste au mal, c'est cela que Kant, relu avec Kafka, permet de penser.

- 11 • À propos de Kafka, dans votre livre, vous insistez beaucoup sur le commentaire qui, dans *Le Procès*¹⁰, suit le récit *Devant la Loi* – que Kafka avait publié de son vivant, comme nouvelle –, en vous centrant plus sur la question de la glose et des glossateurs que sur la démarche de l'homme de la campagne.
- 12 • Mon livre commence par l'apologue de Kafka et se termine aussi sur lui. Ça fait partie des textes que j'ai lu très tôt; il m'a fasciné et c'est peut-être parce que j'ai lu ce texte que j'ai eu plus tard le désir d'écrire sur la question de la Loi chez Kant. L'homme de la campagne, c'est moi, c'est « chacun de nous » dès lors qu'il décide de s'avancer vers la question de la Loi. On est là devant un texte qui est totalement ouvert, qui n'est pas crypté comme certains écrits de Platon ou de Nietzsche. Kant dit ce qu'il pense, tout est là, et pourtant c'est un texte totalement énigmatique, parce qu'il y a une énigme de la Loi que rien ne peut lever. Face à cette énigme, nous sommes tous comme l'homme de la campagne quand il veut « entrer dans la Loi » et qu'il n'y arrive pas.

- 13 • Qu'est-ce que ça veut dire, « entrer dans la Loi » ? Si on reprend ce que vous disiez du caractère éminemment singulier et du mal en chacun, et de l'inscription de la Loi en chacun au plus près de la jouissance du mal, comment peut-on désirer entrer dans la Loi qui serait toujours déjà là ? C'est pour moi une énigme que l'homme de la campagne veuille entrer dans la Loi, puisqu'il y est nécessairement déjà, pour vouloir y entrer.
- 14 • Oui, il est « devant la Loi », ce qui est le titre même de l'apologue : *Vor dem Gesetz*. Mais il semble ne pas se rendre compte qu'il comparait déjà devant elle et il s'imagine qu'il lui faudrait surmonter toute une série d'obstacles pour pouvoir enfin la rencontrer. Telle est l'illusion de l'homme de la campagne : il croit qu'un Autre maléfique, un ou plusieurs gardiens menaçants l'empêchent d'accéder à la Loi. Mais, à la fin du Procès, le dialogue qui s'instaure entre l'abbé et Joseph K. éclaire en partie le sens de l'apologue. Leur débat tourne autour de la question de savoir si le gardien a menti ou non. S'il a menti, alors il y a une illusion de la Loi, hypothèse que Kant évoque, d'ailleurs, brièvement, dans une note de la troisième Critique : il se pourrait que la Loi « ne soit qu'une illusion de notre raison »¹¹. Il faut réussir à penser ce que pourrait être une défiguration de la Loi, une donation pathologique de la Loi. La question est de savoir si elle se réduit à cette défiguration, si elle n'est qu'un simple phantasme, si elle se confond avec la « figure obscène et féroce du surmoi » dont parle Lacan. Si le gardien a menti, cela veut dire qu'il n'il y a pas de Loi, on est dans la nuit du nihilisme : l'homme de la campagne s'est entièrement fait piéger et, au moment où il meurt, ce gardien pervers lui révèle qu'il a passé sa vie dans l'illusion – « *maintenant que tu t'en vas, je m'en vais aussi et je ferme la porte* ». Ma lecture est très différente. Il y a une autre piste que le débat entre K. et l'abbé laisse entrevoir : le gardien n'a pas menti. Car il ne dit pas à l'homme de la campagne qu'il ne peut pas entrer, mais qu'il peut entrer « pas maintenant ». Il y a un oui, il y a une promesse – mais toute promesse suppose un différé, une « différance » aurait dit Derrida : si elle s'accomplissait aussitôt, il n'y aurait plus de promesse. Ce décalage temporel, on peut ne pas le lire uniquement comme un interdit. Mais surtout, ce que Cacciari a bien vu¹², c'est que Kafka dit que la porte de la Loi est « *ouverte comme toujours* ». La Loi est toujours ouverte, elle est l'Ouvert comme tel. Autrement dit, l'homme de la campagne est toujours déjà dans l'ouverture de la Loi, mais il ne s'en aperçoit pas. Il commet une double méprise, d'abord en s'imaginant que la Loi est « derrière » la porte ouverte, comme s'il y avait un éloignement, une fermeture, un retrait de la Loi ; et ensuite, alors que le gardien énonce une promesse, en l'entendant comme un interdit. On n'a pas assez remarqué que ce texte parle d'un impératif singulier, d'une porte « *destinée à toi seul* ». Au fond, l'homme de la campagne, c'est un kantien, mais un kantien scolaire, qui n'a retenu de Kant que la forme logique de l'universalité, ce qui l'amène à s'étonner que personne d'autre que lui ne soit venu jusqu'à cette porte, alors que « *tous les hommes désirent entrer dans la Loi* ». Il se la représente comme un principe universel, transcendant, extérieur au sujet, c'est-à-dire aussi comme un surmoi terrifiant qui prescrit un idéal toujours hors d'atteinte. C'est l'image que Hegel présente de l'éthique kantienne, dans son analyse des *Verstellungen*, des « déplacements équivoques » de la conscience morale : un idéal inaccessible qui s'éloigne au fur et à mesure qu'on s'avance vers lui. « Tu dois, donc tu peux », dit Kant – « Tu ne peux pas, justement parce que tu dois », répond assez méchamment Hegel. Mais c'est un contresens très profond sur la Loi. Que le gardien dise à l'homme de la campagne que cette porte lui était « *destinée à lui seul* », cela fait écho selon moi à la phrase de l'abbé qui dit à K. qu'il se trompe sur la justice. Contrairement à ce qu'en dit Deleuze, qui tente de relire Kafka sans la Loi, ce chapitre

final me paraît donner une des clés du roman. L'abbé dit, dans la dernière phrase de ce chapitre : « *La Justice ne veut rien de toi. Elle te prend quand tu viens et te laisse quand tu t'en vas* »¹³. Le mot allemand, c'est *Gericht*, c'est le tribunal devant lequel K. est censé se présenter; mais c'est de la Loi qu'il s'agit en fait ici. La Loi ne te veut rien, elle ne t'en veut pas, ce n'est pas un surmoi sadique qui t'accuse. Si elle te prend quand tu viens et te laisse quand tu t'en vas, c'est que c'est la loi même de l'existence, l'existence comme Loi : c'est le don même de la vie qui me porte quand je viens au monde et me laisse quand je m'en vais. On s'aperçoit rétrospectivement que tout *Le Procès* est le récit d'une illusion de Joseph K. qui s' imagine tout à coup qu'on veut l'arrêter, qu'on l'accuse, qu'on le considère comme toujours déjà coupable d'un crime dont il ignore tout et qui part à la recherche d'un juge, lequel qui se dérobe toujours, d'une Loi qui lui échappe sans cesse. Ce que l'abbé lui révèle à la fin, c'est qu'il s'était trompé. Au fond, le récit *Devant la Loi* est une mise en abyme de la grande scénographie du *Procès*. L'homme de la campagne, c'est Joseph K., c'est-à-dire nous-mêmes quand nous confondons la Loi et le surmoi, quand nous nous imaginons que la Loi nous accuse, ou bien (mais c'est au fond la même chose) qu'elle nous impose de jouir¹⁴. Cette confusion, c'est cela que je désigne comme défiguration de la Loi.

- 15 • Voudriez-vous essayer de présenter, le plus simplement possible, la question, qui travaille constamment votre livre, derrière ou dans toutes les questions que vous abordez, du rapport entre immanence et transcendance ? Ce serait peut-être l'occasion d'éclaircir votre distance à Deleuze aussi bien qu'à Levinas.
- 16 • Dans ce livre qui est déjà assez ancien, j'avais un projet ambitieux : réhabiliter l'éthique de Kant en l'opposant aux deux autres positions éthiques qui me semblent dominer aujourd'hui, d'un côté, les éthiques de l'immanence absolue, qui s'inspirent de Spinoza ou de Nietzsche, et de l'autre côté, celles qui s'inspirent de Levinas, d'une éthique de la transcendance. Je voulais montrer que Kant permettait d'échapper à l'antinomie, aux impasses de ces deux positions. Dans la deuxième *Critique*, dans la « typique du jugement pratique », il dit qu'il faut penser le type de l'impératif éthique « comme un symbole et non pas comme un schème », ce qui permet d'éviter ces deux illusions que sont le « mysticisme de la raison pratique » et l'« empirisme de la raison pratique ». Ce qu'il nomme l'empirisme, on en a déjà parlé : c'est une manière de dissoudre l'opposition du bien et du mal dans celle du bon et du mauvais, dans les variations d'intensité du plaisir. Dès qu'on donne primat au Bien sur la Loi, on ne peut donner un contenu au concept de Bien suprasensible qu'en l'identifiant au bien-être, c'est-à-dire au plaisir et, ainsi, l'éthique la plus rigoriste se renverse inévitablement en hédonisme, et finalement sombre dans le nihilisme. Les éthiques de l'immanence absolue n'arrivent pas à tenir la différence éthique, la différence entre bien et mal; et elles achoppent sur la question de la jouissance. Il faudrait relire le débat qui a eu lieu entre Spinoza et Blyenbergh autour de cette question : contrairement à ce que dit Deleuze, je pense que Spinoza est complètement désarmé devant les arguments de Blyenbergh, quand celui-ci envisage le cas d'un homme qui trouverait son bonheur à commettre les pires forfaits. Spinoza répond que c'est impossible, qu'un tel homme ne saurait exister – réponse un peu courte –, mais que, s'il existait, alors pour lui le crime serait le bien, en tant qu'il correspondrait à sa nature. C'est Spinoza avec Sade ! Il raisonne exactement comme un libertin sadien, et il y a là une impuissance à juger les cas limites qui marque une impasse de l'éthique spinoziste face à la question de la jouissance.

- 17 Si on en revient à l'autre éthique, l'éthique de la transcendance, il me semble qu'elle correspond exactement à ce que Kant désigne comme « mysticisme de la raison pratique ». Le mystique de la raison pratique, c'est celui qui « prend pour un schème ce qui ne peut servir que de symbole », qui prend pour une présentation directe du suprasensible ce qui n'en est en fait qu'une présentation analogique et indirecte¹⁵. Prendre un simple symbole pour un schème amène à penser qu'on pourrait savoir ce qu'est le Bien au-delà de la forme vide de la Loi. C'est ce que fait Levinas, au moins dans *Totalité et Infini* : le visage de l'Autre, c'est le Bien ; l'expression du Visage ne peut pas mentir ; il postule une bonté originaire de l'Autre qui est semblable selon lui à la bonté du Dieu cartésien. Ce qui, éthiquement, me paraît lourd de conséquences : face à cette bonté absolue, celle d'un visage qui se donne à moi dans son dénuement – « il est le faible, alors que je suis le fort, il est la veuve et l'orphelin » – je suis toujours en tort. C'est donc une pensée qui me fait honte et m'accuse : il faut « penser le moi à l'accusatif », nous dit Levinas. Je crois qu'il tire toutes les conséquences de cette philosophie dans son dernier livre, *Autrement qu'être*, où il désigne la situation fondamentale du moi par rapport à l'Autre, comme une situation de persécution. Il parle d'obsession, de traumatisme, d'hémorragie, de psychose : pour lui, face au Bien absolu qu'est l'Autre, je suis en tort absolument. Et pourtant, autrui peut être aussi la source, le foyer d'un mal radical : il peut être le visage du bourreau, le visage de Hitler. Le jour où j'ai rencontré Levinas, je lui ai posé cette question : « *mais enfin, Hitler avait bien lui aussi un visage ?* » Il m'a fait une très belle réponse, en déplaçant la question : « *vous savez bien, en hébreu visage se dit au pluriel, panim ; il y a toujours plusieurs visages, on a toujours plus d'un visage* ». Cette réponse me laisse quand même insatisfait. Chez Kant, le mal radical est enraciné en chacun de nous, en l'autre comme en moi-même. L'autre est, certes, une figure de la Loi, il me présente d'une certaine manière, indirectement, symboliquement, l'imprésentable de la Loi dans le sentiment du respect – et pourtant il n'est pas le Bien, ni un schème du Bien, mais un symbole de la Loi : ce qui évite de sanctifier autrui, voire de l'idolâtrer. Le bien et le mal, la Loi et le tort sont partagés, inégalement sans doute, entre autrui et moi. Ce qui implique que dans chaque situation concrète, dans chaque rapport à autrui, il faut chercher d'où vient le tort, en discuter, ce qui est de l'ordre du jugement réfléchissant. On ne peut pas poser dès le départ, comme le fait Levinas, que la situation est éthiquement dissymétrique, que l'autre est dans le Bien et que je suis dans le mal, ni l'inverse d'ailleurs.
- 18 En quel sens peut-on dire que la Loi est immanente, que l'éthique kantienne est une éthique de l'immanence ? De ma part, il y avait une intention polémique : on nous a si souvent présenté l'éthique de Kant comme une morale du surmoi, comme si la Loi venait d'une instance transcendante et persécutrice, s'imposait du dehors au désir, sur le mode de l'interdit, comme le gardien tel que se représente l'homme de la campagne. Or ce n'est pas vrai : la Loi, selon les termes mêmes de Kant, est un principe immanent de la faculté de désirer ; elle est radicalement immanente au désir, à la volonté ; et immanente à *elle-même*, puisque le don de la Loi n'appartient qu'à la Loi, qu'elle se donne à nous d'elle-même sans nous être donnée par aucun Autre. Seul Lacan, peut-être, permet de penser ça, puisque lui, à la différence de Levinas, ne conçoit pas l'Autre comme autrui, mais comme un grand Autre barré, une place vide, un lieu vide. En ce cas, la Loi n'est pas donnée par une transcendance extérieure. Qu'est-ce qui différencie alors cette auto donation immanente de la Loi des éthiques de l'immanence absolue que je critiquais tout à l'heure ? C'est que j'introduis l'hypothèse d'une « transcendance dans l'immanence » (c'est une notion que j'emprunte à Husserl) : il y a quelque chose

dans l'expérience de la Loi qui nous oblige à nous transcender vers une limite. Il faut donc admettre la possibilité d'une altérité dans l'immanence, d'une autolimitation que la Loi s'imposerait à elle-même. Ce point limite, c'est ce que j'appelle le tort, c'est-à-dire la racine du mal radical. Sans la Loi, il n'y aurait pas le mal (l'apôtre Paul le savait déjà), mais il faut faire un pas de plus et reconnaître que, sans le mal, il n'y aurait pas de Loi. Il faut que la Loi s'impose à elle-même une butée, un trait d'objection pour pouvoir faire loi. Sans cela, il n'y aurait pas de synthèse pratique. -de même que, pour permettre la connaissance objective, pour ouvrir l'horizon de la synthèse théorique, il faut ce trait d'objection que Kant appelle « objet transcendantal = X ». C'est cette limite = X, cette contre loi au sein de la Loi, que je nomme le tort : il est ce qui, dans l'immanence de la Loi, n'est pas la Loi elle-même -une altérité interne qui rend possible le don de la Loi.

- 19 • Vous venez de faire explicitement référence à Lacan, alors que si on en perçoit la présence, dans le livre que nous évoquons aussi bien que dans vos travaux ultérieurs, le plus souvent, pourtant, cette référence n'est guère explicitée ni développée. Pouvez-vous ici situer votre conception de la Loi par rapport à celle de Lacan, ou des « lacaniens » (dans leur diversité) ?
- 20 • C'est une référence très importante pour moi. Je ne suis pas lacanien, pas plus que derridien ou quoi que ce soit d'autre, je n'ai jamais adhéré à quelque doctrine que ce soit en pensant que c'était la vérité absolue. J'ai navigué, pendant des années, de l'un à l'autre de ces grands continents, en faisant halte de temps en temps pour les explorer plus ou moins profondément. C'est le destin de ma génération : nous venons après Sartre et Merleau-Ponty, Levinas, Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze et tant d'autres encore. C'est un peu écrasant : on est comme le Chameau dont parle Zarathoustra : pour passer du Chameau au Lion et être enfin capable de dire « je veux », il faut passer d'assez longues années au désert en se chargeant de poids très lourds. Parmi tous ces auteurs qui m'ont marqué, je n'oublie pas Lacan. Une pensée philosophique qui, aujourd'hui, prétendrait se détourner de la psychanalyse serait vouée à la stérilité. Il faut avoir recours à la psychanalyse pour déverrouiller quelque chose de la philosophie, mais aussi en appeler à la philosophie pour dé-clôturer ce qui – on le voit de plus en plus dans les écoles lacaniennes – tend à se replier sur soi, à se réduire en commentaire répétitif des grands textes du Maître. Le Lacan qui m'a guidé dans ce travail sur Kant, c'est celui qui met la Loi en avant. Ensuite, ça a été le Lacan de l'objet (a). Qu'est-ce qui est intéressant dans la pensée lacanienne de la Loi ? D'un certain point de vue, c'est une loi moins formelle, moins indéterminée que chez Kant, puisque c'est la loi de l'Œdipe, la loi qui interdit l'inceste. Elle met donc en jeu des figures déterminées, le père, la mère, tout le triangle familial... Mais c'est quand même une loi qui s'énonce de l'Autre et cet Autre (grand A barré) n'est pas autrui. De cette manière, on évite la méprise de Levinas (qui identifie le tout-Autre à autrui, et l'altérité de l'Autre à la bonté du Bien, en faisant ainsi un schème de ce qui peut seulement servir de symbole). Chez Lacan, on a donc affaire à un Autre qui est une place vide, une pure fonction symbolique qu'aucun sujet ne peut prétendre incarner. C'est ce qui, de Lacan, est passé chez Lefort et qui sous-tend sa conception de la révolution démocratique : l'acte fondateur, c'est le régicide ; la désincorporation, la désintrinsication de ce qui était jusqu'alors incorporé dans la personne du monarque, le pouvoir, le savoir et la Loi. Il y a donc une désincorporation de la Loi, qui est contemporaine de la révolution copernicienne de l'éthique accomplie par Kant. Qu'est-ce que le totalitarisme, sinon la tentative d'occuper cette place vide en y imposant à nouveau la figure d'un corps, celui du *Führer*, du Chef suprême ou du

Parti ? Comme l'a bien vu Lefort, le totalitarisme est une tentative, d'ailleurs vouée à l'échec, de refaire du corps dans une société vouée à une irréversible désincorporation ; c'est-à-dire une volonté de précipiter la Loi dans le réel. C'est la pire défiguration de la Loi, sa défiguration majeure, analogue à celle qui s'opère dans la psychose sur le plan individuel. Pour en revenir à Lacan, la lecture du Séminaire VII, sur *L'Éthique de la psychanalyse*, celui qui donne la clé du Kant avec Sade, tout en étant moins schématique, a été pour moi extrêmement éclairante. Ce que j'en retiens, c'est que la Loi ne saurait se confondre avec le surmoi – et néanmoins, il y a un rapport essentiel, encore à penser, entre l'impératif « paradoxal et morbide » du surmoi et l'impératif authentique de la Loi. C'est une question que Lacan ouvre, à laquelle il ne répond pas totalement et qui est aussi la question de Kant. Tous deux s'affrontent à la même difficulté. Là où je pense que Lacan fait un pas de plus, c'est quand il pose la question de la jouissance. On en vient à la lecture lacanienne de l'apologue du gibet, qui est un passage capital de la deuxième *Critique*¹⁶. C'est une sorte d'« homme de la campagne » que Kant met en scène, un personnage pas très subtil qui est un tenant du plaisir. Il prétend qu'il ne peut pas résister à son plaisir, il tente donc d'ériger le principe de plaisir en loi. Kant demande ce qui se passerait si on mettait une potence à la sortie de la maison où il compte retrouver l'objet de son désir et qu'on lui disait qu'il serait pendu après avoir passé la nuit avec sa belle. Selon lui, il préférerait renoncer à son plaisir plutôt que s'exposer à la mort. Kant n'hésite pas : pour lui, l'inclination à se conserver en vie est plus forte que toutes les autres inclinations sensibles. En revanche, si ce même homme se voyait sommé par son Prince, sous peine de mort immédiate, de porter un faux témoignage contre quelqu'un qu'il sait être innocent, sous peine, là encore, de mort immédiate, cette fois, il hésiterait. Kant est prudent, il ne dit pas que notre bonhomme agirait forcément en héros, mais simplement qu'il hésiterait à commettre le mal. Il cèdera peut-être à sa peur de mourir mais cette simple hésitation, aussi brève soit-elle, fait surgir l'instance d'une Loi qui est plus forte en lui que la peur de mourir. Ce qui fait apparaître en lui une liberté qui, sans cela, « lui serait restée inconnue ». Il y a donc une liberté pour la Loi qui est plus forte que cette liberté-pour-la-mort dont Hegel puis Heidegger vont nous rebattre les oreilles. Face à la mort, le principe de bonheur n'arrive pas à tenir à faire loi, alors que la Loi éthique peut lui résister. Kant et Lacan se rejoignent sur ce point, en posant que la mort n'est pas le Maître absolu, qu'il y a en nous un rapport à la Loi qui peut être plus puissant que la peur de mourir. Ce qui a de très importantes conséquences politiques : ce n'est pas un hasard si Kant convoque ici la figure du Prince, d'un tyran acharné à condamner un innocent. Que la peur de la mort soit la plus puissante passion et nous conduise à nous soumettre sans réserves à l'autorité du Souverain, c'est la thèse de Hobbes – et elle n'appartient pas seulement à l'histoire des idées. Sur ce point décisif, les politiques des États sont aujourd'hui totalement hobbesiennes : je pense à la pulsion sécuritaire qui les anime, à la peur du « terrorisme », de l'immigration, de l'insécurité, des maladies, etc. qui constitue leur fonds de commerce électoral et sous-tend leurs pratiques et leurs discours. Ce que montre l'apologue de Kant, c'est qu'une alternative est possible, qui est de résistance au pouvoir. Mais Lacan va plus loin : Kant semble considérer comme évident que l'amour de la vie est la plus forte des inclinations sensibles et il méconnaît ce qui se présente pourtant souvent dans l'expérience, à savoir qu'on peut mourir par amour. Et il y a aussi le cas de celui qui est capable de courir le risque de la mort « pour le plaisir de couper l'objet de son désir en petits morceaux », comme dit Lacan. D'un côté, la survalorisation de l'objet et, de l'autre, la jouissance perverse. Selon Lacan, Kant serait

resté attaché à « l'axe ancien de l'éthique » qui « n'est autre que le désir de bonheur », ce qui l'empêche d'aller plus loin. Ce qui est peut-être le lot commun de tous les philosophes : si l'on admet cette hypothèse, le discours de la philosophie se constituerait de manquer la jouissance. Encore que, si on regardait de près ce que Kant dit du mal radical, on verrait qu'il approche de ce qui est de l'ordre de la jouissance, au sens où l'entend Lacan. Ainsi quand il en parle comme d'une *Schadenfreude*, d'une joie sadique de voir souffrir autrui. Chez Schelling, c'est encore plus fort, parce qu'il y a une tentative de pousser à l'extrême, à hauteur d'ontologie, les découvertes de Kant sur le mal et de chercher quelque chose comme un principe du mal qui, comme tel, ne serait pas « mauvais », qui serait un rapport pervers ou tordu, non plus entre la Loi et le Mal, mais entre l'Existence et le *Grund*, le Fond. Il y a des points où la philosophie approche de l'énigme de la jouissance : on pourrait en trouver aussi chez Descartes, par exemple quand il évoque le mauvais plaisir de Dieu, d'un Dieu qui prendrait plaisir à nous tromper à chaque instant. Pour en revenir à l'apologue kantien, il est clair que si on prend en compte la jouissance et la pulsion de mort, tout ce qu'il nous enseigne sur le rapport de la Loi, du plaisir et de la mort est entièrement à reconsidérer. Et là, c'est Sade qui énonce la vérité du kantisme : quand les libertins sadiens ne se contentent pas de massacrer et de torturer les autres, mais acceptent d'aller jusqu'à la mort qui peut être aussi jouissance – « *l'échafaud sera le trône de ma jouissance* » déclare l'une d'entre elles –, on voit ici se profiler la figure grimaçante d'une autre loi, d'une loi du mal qui serait capable, elle aussi, d'être plus forte que la mort et qui serait le véritable antagoniste de la Loi éthique. La limite majeure de Kant, c'est qu'il ne peut pas réellement penser ce que serait un mal originaire, un mal vraiment radical. Mais il s'est avancé très loin sur ce chemin, quand il tente de penser, à l'origine du mal, une contre loi qui s'opposerait à la Loi *dans* la Loi elle-même et qu'il détermine leur rapport comme une *Verkehrung*, une inversion, une perversion, une distorsion. C'est pourquoi je fais intervenir la notion de « tort », parce que Kant en parle comme d'une torsion (*Krümmung*). Il dit souvent que l'homme est « fait d'un bois si tordu qu'on ne peut espérer en charpenter quelque chose de bien droit ». En allemand, *kanten* veut dire « raboter », « équarrir »¹⁷. On pourrait dire que l'opération proprement *kantienne*, c'est la tentative, d'ailleurs impossible, de raboter, d'effacer cette torsion. On a la chance d'avoir en français ce mot de « tort » qui peut exprimer à la fois la torsion et le tort au sens de l'*Unrecht*, c'est-à-dire de l'injustice, du mal, du différend au sens de Lyotard. J'ai tenté de penser le nouage de la Loi et du tort, le tort comme tort *de* la Loi, comme torsion de la Loi qui la défigure et la retourne contre elle-même et, à partir de là, l'exigence du retournement, la *Bekehrung* qui libère la Loi de son tort. Ce que j'appelle le tort, c'est encore la Loi, mais défigurée, par exemple quand on met un autre réel à la place vide – et qui doit rester vide – du grand Autre. C'est cette opération qui permet à Eichmann, comme le rapporte Hannah Arendt, de se dire « kantien » en substituant à la Loi éthique la « loi » de Hitler et en l'appliquant scrupuleusement, au point même de se reprocher, devant ses juges israéliens, d'avoir transgressé la « loi » en laissant survivre quelques Juifs.

- 21 • Dans quelle mesure vos recherches actuelles prolongent-elles ou se séparent-elles de votre travail sur Kant, de votre réflexion sur la Loi ?
- 22 • En faisant ce travail sur Kant, j'étais très sensible aux limites de sa pensée et, en particulier, à l'incapacité où il se trouve de schématiser, au sens kantien, c'est-à-dire de transposer de façon sensible dans l'expérience, ce qu'il dit de la Loi et du mal. Il ne parvient pas à déterminer encore, concrètement ce que pourrait être une temporalité

pratique ; c'est là ce qui lui interdit de fonder la possibilité de ce retournement, de cette césure, qui est comme une nouvelle naissance. J'ai essayé de travailler cela à partir de l'Analytique du sublime, de penser avec Kant contre Kant, au-delà de Kant. Le problème, c'est qu'il ne pense pas le temps du mal et le temps de la Loi : et il ne peut pas les penser parce que c'est pour lui de l'ordre du suprasensible, de ce qu'il appelle le « caractère intelligible » et qui est soustrait aux conditions de la temporalité. Ce sont là les limites de l'analyse kantienne. Ce que je viens de dire là du temps vaut également pour la chair, le corps. Il y a plusieurs passages de la deuxième *Critique* ou de la *Doctrine de la vertu* où il parle de l'*Einverleibung*, de l'« incarnation » de la Loi; d'autres, surtout dans l'*Opus Postumum*, où il tente aussi de penser la spatialité originaire du corps – mais ça tourne court. On ne voit pas ce qui lui permettrait de penser l'impératif singulier du mal et de la Loi, en tant qu'ils s'inscrivent dans ce qu'il y a de plus concret dans l'expérience d'un sujet, dans ses phantasmes, dans sa chair même : on retrouve toujours la désastreuse scission du sensible et du suprasensible, du phénomène et de la chose en soi. Ce qui ne va pas, c'est son concept de phénomène, toujours déterminé comme ce qui apparaît d'une chose en soi qui n'apparaît pas. Il faut dé-sédimer le concept de phénomène, le considérer comme l'apparaître même de ce qui apparaît, comme ce qui se manifeste de soi-même, ce qui se donne. J'approchais déjà de cet autre concept de phénomène quand j'essayais de penser la Loi comme un phénomène originaire, dans son auto donation. Mais l'on doit se demander s'il n'y a pas plusieurs modes fondamentaux d'auto donation. Maintenant, je m'intéresse beaucoup plus à l'auto donation du moi. Au Sinaï, avant que la Voix ne donne la Loi, les Dix Paroles qui l'énoncent, elle commence par dire « *Je serai qui je serai* », c'est-à-dire qu'elle se donne d'abord comme un Je, comme la promesse d'un Ego. « *Je suis ce qu'est le Je* » – c'est comme cela que Lacan, génialement, traduisait la Parole du Sinaï – et ce don du Je est ce qui rend possible le don de la Loi. C'est le mode le plus originaire de l'auto donation, le don de moi-même à moi-même. S'il n'y avait pas un moi qui s'est déjà donné à lui-même pour recevoir la Loi, la Loi ne pourrait pas se donner, parce qu'il n'y aurait personne pour lui faire accueil. Vous voyez, j'ai opéré une sorte de retour à Descartes, c'est-à-dire aussi à Husserl. J'ai désormais recours à la phénoménologie, pour penser un ego originairement incarné – un *Ichleib*, disait Husserl, une « chair d'ego ». Et toute la difficulté consiste à comprendre comment ce moi-chair peut s'incorporer, se donner corps dans le monde et donner lieu à ces formes dérivées que sont le corps politique, le *corpus mysticum* de l'Église ou de la République. Je suis toujours travaillé par ma question initiale, celle de la Terreur. Je voudrais comprendre comment un corps politique peut se constituer par l'exclusion, l'amputation de l'une de ses parties, en faisant comme si cette partie ne lui appartenait pas, comme si ce fragment détaché de lui-même était quelque chose d'étranger, d'hostile, de menaçant. Ce qui se met déjà en place chez Platon, notamment dans *Le Politique*, quand le chef politique authentique, celui qui gouverne selon la science, est comparé à un médecin qui, pour le bien du corps, a le droit de purger, de saigner, d'amputer un membre gangrené. De Platon jusqu'à Staline, cette théorie a justifié toutes les tyrannies. Cette détermination du corps politique par l'exclusion d'un reste, d'un déchet menaçant, trouve à mon avis sa source dans la manière dont le moi-chair individuel se constitue lui-même en un corps. C'est pourquoi j'ai été amené à m'intéresser à la question du chiasme tactile (« je me touche touchant »), telle que l'ont analysée Husserl et Merleau-Ponty, et maintenant Derrida. Mon hypothèse de travail, c'est que, dans ce chiasme, la synthèse est imparfaite, génère toujours un reste, ce que j'ai appelé le *restant*. Si les deux pôles

pouvaient fusionner sans reste, alors plus rien ne pourrait les dissocier l'un de l'autre, et le corps tout entier imploserait, se recroquevillerait sur lui-même et, en quelque sorte, s'anéantirait. Pour que ma chair se fasse corps, il faut qu'un restant persiste dans le chiasme et y ouvre un écart. Avec ce concept de restant, je tente de penser les effets d'exclusion et de terreur tels qu'ils s'opèrent au niveau du corps politique, mais aussi des phénomènes qui apparaissent dans le délire, dans la psychose, ou dans les relations quotidiennes avec les autres. Car je ne peux constituer autrui comme Autre qu'en projetant sur lui le restant de ma propre chair.

- 23 Est-ce que je retrouve la question de la Loi à la fin de ce trajet? Oui, d'une certaine manière. Dans ce livre, je parlais d'une auto-hétéronomie de la Loi, je considérais que la Loi, en se donnant, permettait la subjectivation du sujet éthique. Je suis désormais parvenu à une autre conclusion. Le « sujet », c'est le mode de subjectivation d'un ego qui s'est déjà donné originairement à lui-même. Le don de la Loi, certes, rend possible cette subjectivation, mais il faut qu'il y ait un moi originaire pour que sa subjectivation puisse avoir lieu. De même que, chez Descartes, la révélation de l'*ego cogito* précède dans l'ordre des raisons, la découverte de l'existence de Dieu, de cet Autre infiniment bon qui permet au Cogito de se subjectiver, de persister dans sa durée à travers une création continuée. Je vous l'ai dit, c'est comme cela que j'interprète la révélation du Sinaï, même si ce n'est pas très orthodoxe. Le don premier est celui de cette voix qui dit *je serai qui je serai*, « je suis le don d'un *Je* qui se donne comme promesse et partout où tu diras *Je* devant les tyrans de ce monde, alors *je serai* sera avec toi ». Ce qui permet de résister au pharaon ou à n'importe autre tyran, ce n'est pas seulement la Loi ou le désir de liberté, c'est d'abord le pouvoir de dire *Je*, pouvoir qui est sans cesse aliéné, usurpé, confisqué par tous les tyrans du monde, tous ceux qui s'arrogent le droit de dire *Je* à notre place. Le don de la Loi présuppose ce don initial du *Je* qui peut recevoir la Loi, accepter de se soumettre ou non à l'interdit de l'inceste, du meurtre, à tous les commandements qui rendent possible l'existence collective. Mais cette donation immanente, ce don de moi-même à moi-même se présente malgré tout comme une auto-hétéro-donation. Pourquoi ? Parce qu'elle passe par des synthèses tactiles et que le chiasme laisse toujours un reste, un restant d'étrangeté qui revient hanter le moi-chair. Dans mon livre, je disais que le tort est ce qui, dans la Loi, n'est pas la Loi elle-même ; on pourrait dire que le restant, c'est ce qui dans le moi-chair n'est pas perçu comme moi-même ; c'est une part de moi-même, mais qui n'est pas perçue comme moi-même, que je ne reconnais pas comme *moi*. Ce restant se présente toujours comme petit objet séparé du corps : il apparaît, lors de l'incorporation, comme un déchet expulsé du corps, un œil sans regard, un regard sans visage, un éclat de voix, un membre mutilé, un Étranger menaçant. Nous retrouvons la problématique de l'objet (a) de Lacan : c'est la grande trouvaille, la grande invention lacanienne. Mais, chez Lacan, l'objet (a) se défalque de l'Autre, il choit du corps de l'Autre, alors que le restant est une part de ma chair. J'essaie de penser le restant en immanence, comme quelque chose qui surgit dans l'auto donation du moi et la transforme en auto-hétéro-donation. Je retrouve les mêmes schèmes qu'il y a dix ans, mais sur un autre plan, et je n'ai plus recours aux mêmes concepts. Par exemple, je ne parle plus tellement de « mal radical » ou de « tort ». Ce qui m'intéresse maintenant, c'est la condition affective de ce mal, le sentiment qui est à la racine du mal radical, c'est-à-dire la haine. Kant ne cherche pas à penser la haine, aucun philosophe ne le fait – à quelques rares exceptions près : Spinoza, Sartre, et encore ils ne vont pas bien loin. Avec ma théorie du restant, je voudrais essayer de penser la matrice de la haine, l'ambivalence qui fait que l'amour se

change en haine ou la haine en amour. Le rapport du moi au restant passe par des phases successives de défiguration et de transfiguration, et c'est ce qui détermine les relations concrètes d'amour, de haine, de respect, d'envie, etc. que je puis avoir vis-à-vis des autres. J'essaye de décrire très précisément ces processus dans mon prochain livre. Dans cette perspective, l'« Autre-dans-le-Même » dont parle Levinas, ce n'est pas autrui, ce n'est pas un *autre moi*, c'est *l'autre en moi*, c'est le restant de ma chair, c'est-à-dire une part de moi-même. Là, on est très loin de Levinas, mais aussi de Lacan.

- 24 • Avant de clore cet entretien, fût-ce provisoirement, pouvez-vous présenter le [Parlement des philosophes] que vous avez contribué à créer ?
- 25 • Quand j'ai appris que j'étais nommé à Strasbourg, c'était juste après le 21 avril 2002 et j'ai donc su que j'allais enseigner et bientôt vivre dans une région qui avait voté pour Le Pen à environ 30 %, et plus encore dans ces jolis petits villages à colombages où il n'y a pas de chômage, pas un seul immigré... Je me suis dit qu'il faudrait que je m'affronte enfin à la question du politique, du corps politique, de la crise des limites, de l'exclusion, de la mondialisation, etc. J'ai eu la chance d'être appelé ici par des gens que j'admire, Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, par mon ami Gérard Bensussan. Tout cela s'est greffé sur d'autres amitiés, des gens avec qui j'aime travailler et dont je me sens proche, comme Joseph Cohen et d'autres encore. Très vite, Gérard Bensussan et moi avons eu l'idée de créer un lieu autonome de réflexion philosophique et politique, et nous avons pris contact avec Geneviève Fraisse, qui était députée européenne. Nous souhaitions travailler avec le Parlement européen, d'où l'idée d'un [Parlement des philosophes] qui tiendrait des sessions au siège du Parlement européen ; cela n'a pas pu se faire, pour des raisons administratives, mais nous avons eu la chance de trouver aussitôt un relais, un répondant très fort du côté de la Ville et de la Communauté Urbaine de Strasbourg. C'est une municipalité UMP, mais d'une droite républicaine, résolument anti-fasciste et très ouverte sur le plan culturel, accueillante à la philosophie. Une anecdote : lorsque Le Pen est venu tenir un meeting à Strasbourg, au printemps dernier, le maire et le président de la Communauté Urbaine ont appelé solennellement leurs concitoyens à aller écouter Ricœur qui faisait une conférence au même moment : « *allez écouter la voix de la philosophie qui parle de justice et de vérité plutôt que la voix de la haine* ». J'ai trouvé que cela avait de la tenue.
- 26 Pour nous, il s'agit à la fois de réfléchir en commun, d'inventer des formes de réflexion collective en sortant de la citadelle universitaire, pour s'adresser aux citoyens, à la « multitude », à ceux que les Grecs désignaient comme *hoi polloi*¹⁸. Il y a une dimension citoyenne de la philosophie, de toute activité intellectuelle, ce que Marc Bloch, qui a donné – non sans peine – son nom à notre Université, désignait comme le « service civique » que tout intellectuel se doit d'assurer. Nous voulons une réflexion philosophique rigoureuse, de niveau conceptuel fort, mais qui sorte de son cadre traditionnel, pour s'adresser au plus grand nombre, à la multitude dans la Cité. Le Parlement des philosophes est de ce fait une structure très souple qui tente de développer une nouvelle manière de faire de la philosophie en dehors de l'Université. Pourquoi « parlement » ? Prenez ce mot en son sens initial : c'est un lieu de parole. Deleuze disait que la philosophie est toujours en pourparlers; parce qu'elle est sans pouvoir, elle ne cesse de parlementer avec les pouvoirs, et de se laisser traverser par cette exigence de parler. Le Parlement, c'est ça : un libre espace de parole. Nous avons commencé en mars 2004, avec un colloque sur l'« exclusion démocratique », avec B. Geremek et toute une série de jeunes chercheurs, venus notamment des pays de l'Est.

Puis, il y a eu en juin des journées consacrées à Derrida ; c'est la dernière fois qu'il a pris la parole publiquement en France et nous sommes très heureux d'avoir pu lui consacrer cet ultime hommage. Notre activité s'est développée aussi dans le rapport à la littérature : il y a eu en mai une très intéressante journée d'étude sur Bataille et je voudrais que l'on travaille l'an prochain sur Artaud, sur la relation entre écriture et folie. Enfin, il y a eu en décembre le grand colloque Heidegger, le plus important de tous ceux qui lui ont été consacrés : cinq jours de débats, quarante intervenants venant d'une dizaine de pays... Tout cela suivi par des centaines de personnes. Nous préparons pour mai 2005 un colloque sur « les Lumières médiévales » : Averroès, Maimonide, Maître Eckhart, etc. – (vous savez que Eckhart a enseigné et prêché à Strasbourg) –, avec des débats visant un public plus large : sur la politique de l'Islam, les Juifs et l'Europe, la déconstruction du christianisme, la psychanalyse face au retour du religieux. Pour l'automne, nous avons en chantier un colloque Levinas, car c'est le centenaire de sa naissance. Lui, le Juif lithuanien fuyant l'antisémitisme, c'est à Strasbourg qu'il s'est installé quand il est arrivé en France. C'est ici qu'il a fait ses études de philo, qu'il a rencontré Blanchot, traduit en français les *Méditations cartésiennes* de Husserl. J'en profite pour mentionner la création par la Mairie et la CUS d'une chaire Levinas de philosophie : l'idée est d'offrir pendant un an une chaire à un grand intellectuel ou philosophe étranger pour assurer un enseignement non conventionnel. C'est Peter Sloterdijk qui va l'occuper la première année, à partir de janvier 2005. Nous leur avons proposé de créer également des « bourses Levinas » destinées à de jeunes chercheurs étrangers qui viendraient travailler ici un an ou deux : c'est sans doute la meilleure manière d'honorer la mémoire de Levinas et son séjour à Strasbourg. Il y a aussi des projets à plus long terme. Il s'est passé beaucoup de choses dans cette ville ! En 2006, on va arriver au quarantième anniversaire de la parution du pamphlet situationniste *De la misère en milieu étudiant*. On va certainement nous accuser de récupération et de toutes sortes de choses épouvantables, mais j'ai grande envie de travailler sur Guy Debord. *La Société du spectacle*, c'est beaucoup plus qu'une simple dénonciation des mass média à quoi on le réduit toujours, c'est un livre conceptuel, extrêmement intéressant, qui mérite une analyse critique fine et qu'on pourrait confronter aux recherches actuelles sur le cinéma, la question de l'image. On saisirait l'occasion pour entamer une réflexion sur la question du Spectacle aujourd'hui. Nous avons encore beaucoup d'autres projets de travail, notamment en association avec nos amis du Collège International de Philosophie. Tout cela, vous vous en doutez, ne va pas sans quelques résistances prévisibles du côté de l'Université, qui n'aime pas tant que ça qu'on assure le « service civique » dont parlait Marc Bloch, mais il faut faire avec, travailler avec ces résistances. Le Parlement des philosophes, c'est une manière non académique de continuer à faire de la philosophie avec en arrière-plan le souci politique qui, pour moi, est depuis toujours le principal fil conducteur.

27 Transcription de Joëlle Strauser, revue par Jacob Rogozinski.

NOTES

- 1.. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier Montaigne, tom II, p. 130 s.
 - 2.. KANT, « Le Conflit des Facultés », in *Opuscules sur l'histoire*, Garnier/Flammarion. Voir aussi J.-F. LYOTARD, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, 1986.
 - 3.. KANT, *Doctrine du Droit*, Vrin, p. 203-204.
 - 4.. Hannah ARENDT, *Le Système totalitaire*, Points Seuil, p. 201.
 - 5.. KANT, *Critique de la Faculté de Juger*, Vrin, 1986. L'analytique du sublime commence à la page 84.
 - 6.. « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », in *Critique et Clinique*, Minuit, 1993, p. 40 s.
 - 7.. *Critique de la Raison Pratique*, L. premier, ch. premier, *Des principes de la raison pure pratique*. Page 30 de l'édition PUF, Quadrige.
 - 8.. Genèse, 22.
 - 9.. Guy ROSOLATO, *Essais sur le symbolique*, première partie, « Trois générations d'hommes dans le mythe religieux et la généalogie », Paris, Gallimard, p. 59 s.
 - 10.. KAFKA, *Le Procès*, chapitre IX.
 - 11.. *Critique de la faculté de juger*, note du § 91, p. 274 de l'édition Vrin.
 - 12.. Massimo CACCIARI, *Icônes de la Loi*, Éditions Bourgois.
 - 13.. „Das Gericht will nichts von dir. Es nimmt dich auf, wenn du kommst, und es entläßt dich, wenn du gehst.“
 - 14.. « Le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance », LACAN, *Encore*, Séminaire XX, Seuil.
 - 15.. Sur la distinction entre schème et symbole, voir KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 59.
 - 16.. KANT, *Critique de la raison pratique*, Première partie, Livre premier, chapitre premier (p. 30 dans l'édition Quadrige des PUF).
 - 17.. Jacob ROGOZINSKI a publié, en 1996, aux éditions Kimè, un recueil d'« esquisses kantiennees », intitulé *Kanten*.
 - 18.. En grec, on disait *hoï polloi*, les nombreux, la multitude, pour désigner le commun des mortels, le peuple de la Cité.
-

RÉSUMÉS

Jacob Rogozinski expose ici ce qui l'a conduit à étudier le statut de la Loi dans l'œuvre de Kant. Il souligne son importance pour la réflexion sur l'éthique, avant d'exposer comment ses recherches ultérieures l'ont amené à en revenir à la question de l'Ego.

Jacob Rogozinski exposes what led him to study the status of the Law in Kant's work. He stresses its importance with regards to a reflection on Ethics before explaining how his ulterior research took him back to the question of the Ego.

AUTEUR

JACOB ROGOZINSKI

Jacob Rogozinski a été directeur de programme au Collège International de Philosophie. Après avoir enseigné au Département de philosophie de l'Université de Paris-VIII, il est aujourd'hui professeur de métaphysique à l'Université Marc Bloch. Il est l'un des animateurs du [Parlement des philosophes] fondé à Strasbourg en 2004.

Il est notamment l'auteur de *Kanten, esquisses kantienne*s (Kimé, 1996) et de *Le Don de la Loi* (PUF, 1999). Il travaille actuellement sur la question du sujet dans la philosophie française contemporaine et sur la pensée d'Antonin Artaud.