

COLLECTION « CRITIQUE »



J. DERRIDA, V. DESCOMBES
G. KORTIAN, P. LACQUE-LABARTHE
J.-F. LYOTARD, J.-L. NANCY

LA FACULTÉ DE JUGER



COLLOQUE DE CERISY
LES ÉDITIONS DE MINUIT

COLLECTION « CRITIQUE »

J. DERRIDA, V. DESCOMBES
G. KORTIAN, PH. LACQUE-LABARTHE
J.-F. LYOTARD, J.-L. NANCY

LA FACULTÉ DE JUGER



COLLOQUE DE CERISY
LES ÉDITIONS DE MINUIT

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES

1985 by LES EDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy — 75006 Paris

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou des ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

ISBN 2-7073-1016-6

Avertissement

L'éditeur me demande un Avertissement. Il faut avertir le lecteur, me semble-t-il, à deux égards. L'avertir d'une présence et l'avertir d'une absence. La présence de mon nom, l'absence d'autres noms.

On ne parle pas de son propre nom, si obscur soit-il, sans s'exposer à pécher gravement. Le nom est donné, confié. Quoi qu'on n'y puisse presque rien, on est certes responsable des sens qui lui sont affectés, qui l'ont été, qui le seront. Mais on n'a pas à juger de ces sens. Ce serait s'approprier le nom, ce qui est le péché. On n'a qu'à le porter.

Il y eut au château*, dix jours durant, une impulsion à penser qui gagna tous les esprits. La question était : comment juger ? Mon nom avait servi de nom de code à la décade. Je pus le supporter sans rougir parce que personne ou presque n'en méjugea : le centre de notre gravité était bien le jugement, le juste. On n'eut d'égard au nom qu'autant qu'il touchait à la question. Nous dûmes cette justesse d'abord à la délicatesse des directeurs, et aussi à un flair, à une sagesse, communs à ceux qui prirent part à la décade. Il leur reste la mémoire d'un moment de pensée. Un souvenir de pensée, comme on dit un souvenir d'amour, un souvenir d'enfance.

Le lecteur ne trouvera ici que six textes. Au total, quarante-trois furent proférés là-bas tant en conférences qu'en séminaires, sans compter les discussions publiques ou informelles, sans compter la douzaine de présentations d'œuvres (peintures, sérigraphies, bandes vidéo, films, hologrammes, poésie orale), débattues avec les artistes le soir.

L'abondance n'est pas seulement la grande quantité. Elle fait que nul ne peut embrasser l'ensemble. Nous fûmes

* A Cerisy-la-Salle en juillet-août 1982, à l'initiative du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, dont je remercie la directrice, Edith Heurgon. Les directeurs du Colloque étaient Michel Enaudeau et Jean-Loup Thébaud.

AVERTISSEMENT

enveloppés dans un monde de phrases. Des choses étaient dites, montrées, des arguments échangés dont on n'avait connaissance que par ouï-dire. Repas, pauses servaient à recueillir des témoignages, désigner des porte-parole, envoyer des observateurs. Les phrases délocutives proliféraient dans l'enceinte réservée à la colloction directe. Aucun volume d'Actes ne pourrait actualiser cette inactualité alors présente.

L'éditeur de toute façon recule devant la publication intégrale. Cette sorte de colloques ne se vend pas. Il est vrai que c'est une piètre marchandise, la pensée en train de faire sa toilette, encore en déshabillé, assistée par des inconnus, déjà défraîchie par quelques années. De quoi ruiner l'éditeur. Il ressent pourtant le devoir de laisser une trace écrite de ce petit lever. Il la doit à l'Idée ou à l'idéal qu'il a du lecteur. Entre un manquement à sa vocation et la ruine commerciale assurée, il cherche un compromis.

Ce recueil en résulte. Comme tous les compromis, il est impardonnable dans sa substance. J'ai beau prendre ma part du crime en en avertissant le lecteur, je ne vois aucun moyen de justifier intrinsèquement la préférence accordée aux textes recueillis ici sur les autres.

Ce n'est pas qu'il soit injuste en principe de sélectionner. Après tout, la décision de tout publier a beau se prévaloir, en vain, je l'ai dit, de sa fidélité à la réalité, elle peut aussi receler une lâcheté au moment de juger. Tandis que ne retenir que certains textes pourrait même être la meilleure façon de rendre justice au débat d'alors sur le jugement. Mais du moins serait-ce à une condition : que la faculté de juger soit libre de tout intérêt empirique dans le choix de ce qu'on publie, qu'elle ne se guide que sur le sentiment pur de bien faire, pour le progrès des intelligences et des cœurs.

Or la faculté d'éditer n'est pas dans cette condition transcendante. Elle se débat, comme beaucoup d'autres, aujourd'hui, sous le garrot du négoce. Il faut voir dans le présent recueil ce que, d'un moment de pensée, l'édition peut soustraire à l'étranglement. Et remercier l'éditeur.

Que mes amis omis ici me pardonnent pourtant le tort qui leur est fait, et sachent ma gratitude intacte, comme ma dette.

Jean-François Lyotard.

Jean-Luc Nancy

DIES IRAE

pour Hélène

« Il faut pouvoir faire crédit au tribunal et admettre qu'il donne libre cours à la majesté de la loi, car c'est là son unique mission ; or, tout est confondu dans la loi, accusation, défense et verdict ; il serait criminel qu'un être humain pût s'y introduire de son propre chef. »

(Kafka)¹

« Ces deux races conservent encore des mots païens. Ils n'ont pas de nom pour Noël, qu'ils appellent *Jul*, ou pour le Jugement dernier, qui se dit *Ragnarök*. »

(Joyce)²

Mais commençons par le commencement. C'est-à-dire par le grec. « Lyotard », si j'en sépare les deux syllabes (ainsi que Baruchello, du reste, l'a fait sur la couverture de *Au juste*), et si je le prononce en grec : « *luô tar* », je lui ferai dire « je juge, sache-le ! », « je délie, je tranche (*luô*), je juge, oui, tu peux m'en croire ! » (*tar* est une crase pour *toi ara*, « à toi donc », qui peut se rendre par « je te le dis », « sache-le »). Lyotard dit lui-même *luô tar* dans *Au juste*, lorsqu'il déclare : j'écris par raison politique, parce que ça peut servir, parce que, par exemple, les prescriptions de ce que j'appelle paganisme me semblent devoir être suivies³.

1. *Défenseurs* in *Œuvres*, Pléiade, t. II, p. 644.

2. Lettre citée in *Œuvres*, Pléiade, t. I, p. 1943.

3. P. 34.

Je juge, donc. Lyotard n'a fait en somme, dans ses derniers travaux, que rappeler cette évidence, ou plus exactement il n'a fait que nous rappeler à cette évidence (comme d'autres rappellent à l'ordre) : je juge, nous jugeons. Nous imputons des actions, nous attribuons des valeurs, nous assignons des fins. Tout un devenir-moderne et post-moderne de la pensée, de l'art ou de la politique comportait comme un de ses traits spécifiques de se présenter lui-même avec l'allure d'un pur « constatif », sur le mode d'une espèce de nécessité infra-hégélienne (se prétendant, bien entendu, anti-hégélienne). On constatait le destin ou la dérive de l'époque. On décrivait un effondrement, ou une fragmentation, des dispositifs, des branchements, des désirs ou des plaisirs. Lyotard a rappelé que tout cela impliquait jugement — et aux deux sens possibles de l'expression : cela comporte déjà du jugement, et cela exige qu'on juge. Il réveillait ainsi cette raison moderne de son sommeil anti-dogmatique. Elle ne croyait plus juger, elle avait en horreur qu'on prétende faire la loi alors que tout, pensait-elle, était joué ou se jouait de nos sentences. Elle s'était assoupie dans la clôture du jugement hégélien, de ce jugement prononcé à la fois par toutes choses (car « Toutes choses sont un jugement »)⁴ et par le « tribunal du monde »⁵. Mais, de fait, elle juge et elle doit juger, et précisément d'un tout autre jugement que du jugement du tribunal du monde. Lyotard juge que nous jugeons, et que nous devons juger. Je le juge avec lui — et cela signifie plus et autre chose que reconnaître l'importance d'un travail ou que souscrire à certaines de ses propositions. Je *partage* — au sens le plus fort du mot — la motion de ce jugement. Et je ne me propose rien d'autre aujourd'hui que d'exposer ce partage, c'est-à-dire à la fois une communauté de la motion, bien antérieure à toute discussion de thèses, et une différence dans la manière d'y répondre, une différence qui donne sans doute lieu à discussion (à cette *discussion* que Patrice Loraux nous a hier ordonnée avec douceur), mais qui n'a pas la nature d'un affrontement. Si j'essaie de répondre autrement à la question : *comment juger ?*, ce ne sera pas pour confronter à la réponse de Lyotard une réponse antagoniste. Car, nous le savons déjà,

4. *Encyclopédie*, par. 167.

5. *Philosophie du droit*.

cette question met en jeu le jeu même (ou le système) de la réponse. Mais ce ne sera pas non plus pour jouer paisiblement, à côté du jeu de langage lyotardien, un autre jeu de langage. Plus « sérieusement », si j'ose dire, mais sans le « sérieux » de la « phrase » métaphysique (qui serait cette phrase dont le critère serait toujours-déjà assuré, et le serait par elle-même), j'essaie de me demander : que nous veut la question *comment juger* ?

Cet essai ne peut pas et ne veut pas être systématique (mais vous jugerez sans doute qu'il l'est déjà trop...). Par principe, par principe d'une absence de principe inscrite au cœur de la question, j'éviterai de tenir un discours tout à fait suivi et unitaire. C'est aussi que je me sens tenu à une certaine pauvreté et de ce fait à un certain piétinement devant la question. Que nous veut-elle, puisqu'elle exclut la réponse, la réponse pleine, directe et véritable (disons, la réponse onto-théo-téléologique) ? Et que nous veut-elle pourtant, puisqu'elle se pose, et qu'elle se pose parce que, de fait, nous jugeons ? C'est d'abord à l'insistance du fait de la question qu'il importe de répondre, plutôt qu'à la demande ou à l'interrogation comme telles. « Répondre » veut dire alors éprouver et obéir. Il s'agit d'éprouver cette insistance, et de lui obéir, donc de se vouer à la reprendre, à la répéter (ce qui veut dire, en latin, redemander), plusieurs fois, de plusieurs manières. J'essaierai de redire, de réciter la question, le fait et la question du jugement — de laisser peser et insister leurs exigences. Parce que je suis, parce que nous sommes déjà pris dans ces exigences, et déjà jugés par elles.

Nous y viendrons tout à l'heure, mais je le pose sans attendre : lorsque je juge, je suis jugé. Je suis à chaque instant mesuré à l'exigence de devoir juger, et mesuré à l'insistance — peut-être démesurée — de la question du jugement. Cet instant où je juge, hier, aujourd'hui ou demain, c'est toujours le jour de mon jugement : *dies irae*. Pour ces raisons, je parlerai en fragments discontinus (il y en aura sept), qui ne renvoient ici à aucune théorie de la fragmentation, mais qui répondent, simplement, à l'insistance et au dénuement — ou encore à ce qui, de la question, ne cesse de me suspendre la parole, d'interrompre mon discours. Car juger n'est pas discourir ; être jugé l'est moins encore.

UN. — Lyotard met en jeu des ressources kantiennees — ou une ressource kantienne fondamentale — pour répondre à une question qui n'est pas kantienne. *Comment juger?* ne se pose pas pour Kant, chez qui il s'agit bien plutôt de mettre au jour la sûreté du jugement disposé dans la raison critique et qui, d'une part, la rend apte à se juger elle-même, de l'autre lui présente infailliblement la règle de son devoir. Sitôt posée, la question est résolue — mieux encore : c'est sa position qui est déjà sa résolution. Ainsi que l'énonce l'Introduction à la « Doctrine transcendante du jugement », la logique transcendante a le privilège de ne pas abandonner le jugement à sa nature de « don particulier qui ne peut pas être appris », car « outre la règle » elle lui indique « *a priori* le cas », et ce cas est celui de la limitation aux conditions de l'expérience sensible. Corrélativement, le jugement qui se trouve par là même exclu de la raison théorique (son *lapsus* dialectique sur l'inconditionné) se retrouve comme *factum* pratique de la raison, qui lui enjoint de juger (et d'agir) selon l'inconditionné et l'universel. Puisque cet universel — cette fin dernière — ne saurait se présenter, nous en jugerons analogiquement, ou *comme si*, par une Idée régulatrice ou par un postulat — qui sera par exemple et plus que par exemple un *règne des fins* en tant que communauté des êtres raisonnables.

Il me semble que *Au juste* retient l'essentiel de ce dispositif. Je ne vais pas, ici, refaire la lecture de ce livre (et, du reste, je ne peux pas m'intéresser à présent à toutes sortes d'autres propositions ou suggestions dans ce livre, qui traversent ce dispositif sans y être toujours strictement soumises ; je ne m'occupe pas non plus des décalages entre *Au juste* et des textes ultérieurs de Lyotard : car ils n'affectent pas, à mon sens, l'essentiel de ce dispositif « régulateur »). La règle, dans *Au juste*, est bien « l'Idée d'un "tout des êtres raisonnables" »⁶, qui ne vaut que comme « postulat (qui) n'est que postulé (...) », comme horizon (...), comme Idée qui n'a aucune réalité »⁷. Et cette règle est fournie par un « usage réfléchissant du jugement, c'est-à-dire une maximisation des concepts en dehors

6. P. ex. p. 134.

7. P. 147.

de toute connaissance de la réalité »⁸. L'écart par rapport à Kant, en revanche, se situe dans la nature ou dans le contenu de l'Idée : à l'Idée kantienne d'une totalité et d'une unité finales, il faut substituer « l'horizon d'une multiplicité, ou d'une diversité »⁹, et la visée de « l'idée d'une justice qui serait en même temps celle d'une pluralité »¹⁰. Lyotard est parfaitement conscient de ce qu'il engage ainsi. Il déclare : « Quand on pense la justice selon une téléologie non unitaire, on se contente de renverser simplement ce qui était impliqué dans le kantisme »¹¹. Et, de toute évidence, il faut entendre ici une critique du « simple renversement » homologue à celle que Heidegger adressait à Nietzsche au sujet du platonisme. Lyotard surmonte ou déjoue la difficulté en faisant appel à l'irréductibilité des jeux de langage (narratif, prescriptif, etc.), que la justice consiste à maintenir irréductibles, les uns aux autres, une justice qui renvoie par conséquent en dernière instance à la pluralité constitutive du langage, à l'absence de « langue universelle ou de métalangage généralisé »¹². La justice, dès lors, est de ne jamais dire *la* loi — une loi pour tout langage, la terreur. Et le seul et paradoxal prescriptif universel « prescrit d'observer la justice singulière de chaque jeu »¹³.

Je ne suis pas certain que la difficulté reconnue soit ainsi tout à fait surmontée, ni que le risque ne demeure pas d'en rester à un « renversement » de Kant, dont au surplus il faudrait se demander jusqu'à quel point il renverse une idée kantienne de la communauté qui est sans doute loin, si on l'examine bien, d'exclure la diversité et la pluralité au profit d'une simple totalisation¹⁴. On se trouve en effet devant un fonctionnement à deux termes : d'une part l'*Idée* de la pluralité comme telle, qui subsiste bien si je puis dire, en tant qu'Idée, qui est l'Idée de la loi comme loi du langage, ou du langage comme loi, et qui s'énonce comme telle, dans sa

8. P. 144.

9. P. 167.

10. P. 181.

11. P. 182.

12. P. 186.

13. P. 189.

14. Ainsi que cela ressortirait d'ailleurs du travail ultérieur de Lyotard sur la politique de Kant. Cf. sa contribution à *Rejouer le politique*, Galilée, 1981.

singularité universelle en quelque sorte ; d'autre part, la particularité donnée, étalée ou ouverte des jeux de langage, qui est en outre, comme Lyotard le souligne, particularité dynamique, inventive ou créatrice, modifiant ses règles, produisant des « coups » nouveaux, travaillant les limites de chaque aire de jeu singulière. La logique du fonctionnement est que les deux termes ont à se juger l'un l'autre. Dans le premier cas, l'Idée juge la particularité. C'est-à-dire, puisqu'elle ne prescrit rien quant au découpage de cette particularité, qu'elle prescrit seulement qu'il doit y avoir universellement de la particularité. Et, dans ces conditions, ou bien cette Idée ne cesse pas de se comporter en *Idée* finale, unitaire et totalisante (quoique non totalitaire) : elle reste une Idée onto-théo-téléologique, quand bien même il ne s'agirait que d'une « *comme si*-onto-théo-téléologie » (après tout, qu'est-ce que le *comme si* change à la structure ? Il l'affecte d'un indice d'irréalité : mais ne serait-ce pas là précisément rien d'autre qu'un renversement du réalisme ontologique ?), ou bien (ou en même temps, car les deux hypothèses ne s'excluent pas), la particularité à laquelle il faut rendre justice se présente empiriquement et sans Idée d'elle-même autre que l'Idée générale de la particularité, au gré des circonstances, des jeux, des inventions et des modifications. Lyotard dit que la justice doit intervenir pour purifier les jeux impurs, tels que les narrations infiltrées de prescriptions¹⁵ : mais d'où se déterminent les « puretés » en question ? Encore une fois, soit de l'empirie — s'il peut y avoir de la pureté empirique —, soit d'une Idée qui devra dès lors excéder les bornes de la simple Idée de la particularité *en général*. Dans ce premier cas — ou, peut-être, dans ce premier moment du fonctionnement —, il ne serait donc pas impossible qu'on reste prisonnier du face-à-face très classique de l'idéal et de l'empirique, qui permet aux deux à la fois, dialectiquement ou non dialectiquement, de trouver leur compte. Mais ce compte a peu de chances, on le sait, d'être celui de la justice. On peut faire un terrorisme de la particularité, même si Lyotard lui-même est à l'abri de ce soupçon.

Dans le second cas — ou second moment —, la particularité donnée, effective et inventive, jugerait l'Idée même. Elle

15. P. 182-183.

ne la laisserait pas — c'est du moins une possibilité — à son statut d'Idée de la particularité en général, elle lui prescrirait telle ou telle particularité. Au plus, ou au pire, elle érigerait en loi sa particularité particulière — et de nouveau la terreur menacerait —, au moins, ou, au mieux, elle dérangerait, elle déstabiliserait ou mettrait en dérive l'universalité même de l'Idée, et elle ferait soupçonner qu'on ne peut seulement prescrire le respect de la particularité, que la loi prescrit peut-être encore autre chose, qui ne serait ni particulier ni universel. Autrement dit, ce second moment ferait se demander si la quantification du prescriptif suffit à assurer sa légitimité.

Ce que j'appelle ainsi la « quantification du prescriptif » revient à poser deux cas possibles de « bien juger » : pour Kant (selon Lyotard), c'était selon la règle de la totalité ; pour nous, ce doit être selon la règle de la pluralité. Mais ce sont deux cas — répartis le long de l'histoire — de réponse à la même question : comment *bien* juger ? Comment juger *correctement*, *droitement* ? On présuppose que la loi ne peut être que la loi d'un tel *bien*, d'une telle *droiture* ou *orthotès*. Et tel est en effet l'horizon ou l'arrière-plan « orthonomique » de la loi kantienne, selon le dispositif que je reconstruisais tout à l'heure. Le jugement transcendantal dégage la justesse d'un jugement déterminant limité au conditionné sensible, et offre l'inconditionné de l'Idée comme norme du jugement pratique. Celui-ci fonctionnera *comme* s'il était déterminant, mais précisément ainsi il n'en déterminera pas moins sa règle selon ce que Kant nomme le *type*, à savoir l'analogon d'un schème (ou de la constitution légale d'un phénomène) : et ce *type* est celui de la rectitude et de la conformité légales sous les espèces d'une *nature*. Une nature raisonnable et morale, voilà, sinon le but à atteindre effectivement, du moins le type à imprimer sur tout jugement et dans (ou par) toute action. On peut penser cette nature comme totalité, on peut la penser comme diversité et particularité.

Or je suis loin d'être sûr que Lyotard soit prêt à penser comme une « nature » le « règne », si j'ose dire, de la particularité. Ne serait-ce que parce qu'il tente de le penser comme langage. Sans doute pourrait-on serrer l'analyse au plus juste, et aller jusqu'à soupçonner le concept lyotardien du langage de recouvrir encore une espèce de « nature », c'est-à-dire une

sphère de simple orthonomie (dans la pluralité des « jeux » et de leurs « puretés »). Mais je lui ferai plutôt le crédit de considérer que, à travers les motifs de la particularité, de la mobilité et de l'inventivité des « jeux de langage » et de leurs « coups », c'est la différence spécifique entre le langage et l'idée générale d'une « nature » qu'il tente de mettre en jeu. À partir de là, il me semble appeler lui-même à reprendre autrement sa propre exigence. C'est-à-dire aussi à reprendre et à rejouer autrement son rapport à Kant.

Et peut-être à partir de ce point précis, qu'il faut à présent introduire dans l'examen : Lyotard s'écarte en fait doublement de Kant. D'abord en substituant la pluralité à la totalité, ensuite en reprochant à la présupposition kantienne de l'Idée comme idée de la totalité de ne pas laisser le jugement « absolument indéterminé »¹⁶. Il y a donc deux exigences : l'une relative à la particularité, l'autre à l'indétermination du jugement. Or il n'est pas certain que la satisfaction de la première engendre *ipso facto* la satisfaction de la seconde. Il n'est pas certain qu'il suffise de poser la particularité pour avoir un jugement « indéterminé » (c'est-à-dire, au sens où l'entend Lyotard, un jugement non déterminant, un jugement qui ne construit pas et donc n'impose pas dogmatiquement son objet : pour Lyotard, la totalité comme Idée et le totalitarisme, ou la terreur, sont liés). C'est ce que j'ai tenté de montrer il y a un instant : la particularité peut fonctionner, en quelque sorte, comme si elle était une totalité, par une espèce de retournement du *comme si* lyotardo-kantien...

L'« indétermination » du jugement se joue donc ailleurs que dans l'assignation de la particularité. Elle se joue peut-être — et c'est bien, encore une fois, dans ce sens que me paraît aller une des exigences de Lyotard — moins dans le contenu de l'Idée que dans le statut ou la nature du jugement lui-même. Et, de ce fait, elle répondrait moins à la détermination de la question « comment *bien* juger ? » (qui est au fond la signification normale, orthonomique, de *comment juger* ?) qu'à l'insistance de ce qu'il faudrait appeler la question de la question « comment juger ? », ou encore à l'insistance de la question : comment cela se fait-il, juger ? qu'est-ce qui y est en jeu ? qu'est-ce que juger nous veut ?

16. P. 166.

C'est en nous interrogeant sur le statut du jugement ainsi en question (ou qui nous questionne) que nous pourrions peut-être déplacer à la fois les difficultés rencontrées et le rapport à Kant — ou découvrir que Lyotard implique, malgré lui, un autre Kant que celui qu'il exhibe le plus manifestement.

Le jugement en question est le jugement réfléchissant. Lyotard le caractérise comme « une maximisation des concepts en dehors de toute connaissance de la réalité ». Le texte de Kant permet sans doute de corroborer à plusieurs égards cette définition. Il ne permet peut-être pas de s'en contenter. D'après elle, le jugement réfléchissant poursuivrait linéairement la trajectoire du jugement déterminant, extrapolée hors des limites de l'expérience possible. Et sous la réserve du « comme si » ou de l'« analogie » ce jugement déterminerait (comment le dire autrement ?) un objet qui n'en serait plus un, une Idée sous laquelle subsumer les maximes des actions tout comme se subsument sous un concept les déterminations sensibles de l'objet. Dans les deux cas, la manière de procurer la légalité serait la même (et c'est bien aussi ce qui soutiendrait, jusqu'à un certain point, la logique de la « nature » comme légalité *typique*).

Mais le jugement réfléchissant n'est peut-être pas simplement l'analogon extrapolé du jugement déterminant. A cet égard — et quitte à vous imposer un léger détour —, il faut d'abord rappeler que le jugement déterminant, dans la seule sphère de la connaissance, est lui-même dépendant, pour sa possibilité et pour son fonctionnement, des « principes synthétiques de l'entendement pur » qui, tout au moins pour les principes dynamiques (les *analogies* de l'expérience et les *postulats* de la pensée empirique), ne sont pas « constitutifs » mais « régulateurs », et offrent en somme, dans le déroulement de l'œuvre de Kant, la préfiguration du jugement réfléchissant. Ces principes sont régulateurs parce qu'ils « soumettent *a priori* à des règles l'existence des phénomènes » ; or « cette existence ne se laisse pas construire »¹⁷. La régulation, c'est ce qui a rapport à l'existence, à l'effectivité inconstructible de ce concept-limite, qui est le « concept » même de l'être en tant que l'existence n'est pas un prédicat, de la chose mais sa

17. C.R.P. (T.P.), p. 175.

position dans l'être, donnée ou non donnée, advenant ou non. Cette position *dans* l'être est position *de* l'être, ou plutôt l'être même en tant que position : telle est la « thèse de Kant sur l'être » dégagée par Heidegger, thèse qui « appartient à ce qui demeure impensé dans toute métaphysique », car la présence de « l'être-posé » n'est pas l'être (qui lui-même n'est pas), mais ce que l'être « laisse être »¹⁸. L'existence inconstructible est ce que l'être *laisse* être, elle arrive, elle n'est pas nécessaire, elle a rapport avec un don (et non avec du *donné*) et avec un avènement (et non avec une construction). La régulation en général concerne un don et un avènement (qui apparaissent ici comme antérieurs à la possibilité théorique elle-même). Elle concerne l'avènement d'un monde, un *fiat*, mais un *fiat* qui ne serait qu'un laisser-être. Et le *fiat* n'est peut-être pas séparable du *dies irae*, la création d'un monde de son jugement, même s'il faut les penser sans Dieu.

Le jugement réfléchissant correspond avant tout à la situation où la loi n'est pas donnée (et si, selon ce que je viens d'esquisser, il fallait réinscrire la troisième *Critique* « avant » la première, cela voudrait dire que la loi n'est jamais donnée, à aucun point de vue). Mais cette condition négative — l'absence de construction et de loi de la construction — correspond à une condition positive — ou du moins à une condition qui a la positivité d'une contrainte, d'une obligation : il faut trouver la loi. « Si seul le particulier est donné, et si la faculté de juger doit trouver l'universel, elle est simplement *réfléchissante* »¹⁹. Le jugement réfléchissant *doit trouver* (*soll finden*). Il doit inventer la loi, il doit produire de lui-même l'universel. Mais il ne doit pas le produire comme un fantôme, une fiction d'objet ou d'objectivité qui viendrait combler tant bien que mal un manque dans les possibilités théoriques de la raison. Certes, ce ton ou cet accent court aussi dans le texte de Kant, et surtout lorsqu'il s'agit de mettre en garde contre la *Schwärmerei* qui hypostasie les Idées régulatrices. Mais essentiellement ce n'est pas la fiction en ce sens qui fait l'œuvre du jugement réfléchissant. C'est la *fiction* au sens fort, la fabrication, la *poiesis* de l'universel — une *poiesis* qui ouvre en effet tout d'abord et fondamentalement sur le

18. In *Questions II*, p. 114-115.

19. C.F.J. (Philonenko), p. 28.

jugement esthétique (poiétique), quitte à se reverser à travers lui entièrement au compte d'une *praxis*.

Le jugement esthétique sera dit « prétendre à l'universel ». Mais cette *prétention* ne doit rien à la « prétention » au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire à l'outrecuidance d'une subjectivité. En vérité, cette prétention à l'universel est une tension vers, une pro-tension, la pro-position ou le projet d'une universalité qui est à réaliser, et qui est, d'une certaine façon, *déjà en acte* dans le jugement qui prétend, ou dans la pro-position du jugement. Ce qui fait ce jugement non déterminant, c'est qu'il n'y a pas à montrer ni à connaître cet universel comme un objet. Mais, ce qui le fait réfléchissant, ce n'est pas de substituer, par défaut, à un tel objet la fiction ou la projection de son idée (qui serait alors une image; le « comme si » serait un « semblant ») : c'est le projet, non la projection, qui fait l'« objet » du jugement réfléchissant. Et c'est le projet d'une existence, ou sa pro-position : c'est-à-dire le projet de laisser-être — ou de faire advenir en laissant être — ce qui ne peut pas être *construit*. Ce que j'appelle provisoirement, et un peu maladroitement, le « projet » régulateur pourrait bien constituer une réinterprétation ou une remise en jeu de l'être heideggerien, dans sa provenance kantienne, dans son ouverture, et dans sa destinabilité. S'il y avait une thèse ontologique sous-jacente à mon propos (et, bien entendu, il doit y en avoir une...), ce serait la thèse de l'être comme jugement. Ce serait une ontologie de l'être-lyotar. Mais son élaboration me semble prématurée. Restons-en au jugement.

Ainsi, la loi de ce jugement n'est pas un simulacre de loi de la nature. Elle est avant tout, bien avant de s'appuyer sur les auxiliaires du *comme si* et du *type*, une loi que la faculté de juger réfléchissante se donne à elle-même. C'est-à-dire une loi pour le jugement, une loi qui lui dit et qui lui dicte de juger universellement, de faire projet d'un universel, c'est-à-dire d'une raison. Non pas, encore une fois, de jouer avec une fiction de raison, mais de faire de la raison un projet, son projet, ou sa proposition.

Assurément, toutes les valeurs de l'*Aufklärung* se pressent ici, de l'autonomie (à laquelle Lyotard s'en prend à juste titre, j'y reviendrai) à la rationalité et au progrès, et ces valeurs s'offrent déjà d'elles-mêmes à la relève hégélienne et à la

servitude rationnelle du *projet* au sens critique que Bataille donne à ce mot.

Mais ce n'est précisément pas au sens de Bataille, vous l'avez compris, que j'use ici du mot. Si le jugement réfléchissant est projet, ou fait projet, et non projection, c'est en ce qu'il s'envoie, si l'on peut dire, lui-même en avant de lui-même, dans la réalité d'un univers à faire, à inventer, et non en ce qu'il se soumettrait à la téléologie d'une Idée totalisante. C'est en fait, je le répète, le « projet » d'une pro-position, d'une position d'existence (celle d'un « règne ») non pas fictivement anticipée, mais *en train* de se poser dans et dès le jugement lui-même. Du moins est-ce ainsi qu'il faut à la fois combiner et départager deux lectures nécessaires de Kant, c'est-à-dire désormais aussi deux lectures nécessaires de Lyotard.

Aussi bien le projet du jugement réfléchissant reste-t-il *indéterminé*. Kant le dit expressément à propos de la « finalité idéale de la nature » : la « présupposition » d'une union finale des lois hétérogènes de la nature reste « si indéterminée »²⁰ que nous sommes prêts à nous satisfaire d'une multiplicité de lois qui resterait, finalement, irréductible. Ce qui signifie en outre, puisqu'il s'agit à cet endroit du « plaisir très remarquable » et de l'« admiration » liés à la découverte d'un principe d'union en général, que nous pouvons être « satisfaits » d'un manque de plaisir, ou d'un plaisir non terminal — bref, peut-être de ce que Freud appellera, sexuellement et esthétiquement, une prime de plaisir. Le projet n'est pas de manière simple et univoque le projet de la terminaison et de la totalisation. Il est au moins aussi celui de l'indéterminé, de l'*unbestimmt* dans la détermination même d'un jugement des fins. Et la *Bestimmung* du jugement, c'est-à-dire sa détermination et sa destination, est la *Bestimmung* de l'*unbestimmt*, la destination à l'indéterminé. C'est-à-dire, encore une fois, au jugement lui-même, qui « doit trouver », qui doit inventer de manière indéterminée et interminable l'avènement d'une raison. L'Idée, à ce compte, n'est pas une Idée de la raison projetée en guise de *telos* fictif, mais l'Idée *c'est* la raison qui sort de soi, de la rationalité déterminante, et qui s'aventure à *juger*. Le jugement est le risque de la raison. Ce à quoi elle

20. *Ibid.*, p. 35.

s'expose, nécessairement, c'est à *être jugée*. Car je ne juge plus, ici, pour vérifier ensuite l'accord du parti que j'ai pris avec quelque donnée d'expérience, mais en jugeant je hasarde une « raison » (ou une déraison), qui se juge ainsi par ce qu'elle tente ou risque. L'« expérience possible », en ce cas, est l'expérience même de ce risque. La raison n'a pas à être mesurée au modèle d'une raison universelle donnée, elle est, comme raison, la chance tentée de faire (de laisser être) un univers — et cette chance la juge. Je suis jugé à la mesure du monde que je tente, dont je cours la chance, et non à la mesure d'un monde installé. C'est mon jugement dernier, à chaque tentative.

(J'ajoute par parenthèse, car je ne m'y étendrai pas, que c'est selon cette logique aussi qu'il faudrait comprendre le *comme si* : puisqu'il est fiction et, disons, *mimesis*, il n'est pas cependant l'imitation illusoire d'un modèle d'universel, il est la *poiesis* mimétique sans modèle d'un univers, de l'Idée d'un univers ou d'un « règne ». La *typique* de la raison pratique doit au moins se lire selon les deux directions possibles de la *mimesis*. Il y a là une complexité *typographique* que je livre à celui, ici présent, qui s'y connaît.)

DEUX. — Kant écrit, à la fin de la première section de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*

« ... on peut considérer le besoin de la raison [à savoir, celui de "s'orienter dans la pensée ou en cet espace supra-sensible incommensurable et plein de ténèbres pour nous", ainsi qu'il l'a dit plus haut] sous deux aspects, premièrement, dans son usage théorique, secondement, dans son usage pratique. Je viens d'exposer ce besoin sous son premier aspect [il vient de parler de l'admission subjective d'un créateur intelligent du monde]; il est aisé de voir qu'il est soumis à une condition : nous ne devons admettre l'existence de Dieu que "si" (et particulièrement dans l'ordre des fins effectivement fixées en ce monde) nous voulons juger des causes premières de tout ce qui est contingent. Bien plus essentiel [ou : de bien plus grand poids, *viel wichtiger*] est le besoin de la raison dans son usage pratique : il est inconditionné et en ceci nous ne sommes plus contraints de supposer l'existence de Dieu si nous *voulons* juger, mais parce que nous *devons* (*müssen*) juger. En effet, l'usage pur pratique de la raison consiste dans

la prescription des lois morales. Or celles-ci conduisent toutes à l'idée du *plus grand bien* possible en ce monde : la *moralité*, qui n'est possible que par la *liberté*. D'un autre côté, elles se rapportent aussi à ce qui ne dépend pas seulement de la liberté humaine, mais également de la *nature* : la plus haute *félicité*, pour autant qu'elle est répartie en proportion de la moralité. La raison a donc besoin d'admettre un tel souverain bien *dépendant* et comme sa garantie une Intelligence suprême en tant que souverain bien non dépendant. Elle ne l'admet nullement pour en dériver l'autorité par obligation propre aux lois morales — car celles-ci n'auraient aucune valeur morale si leur mobile devait procéder de quelque chose d'autre que de la loi morale seule qui est, en elle-même, apodictiquement certaine. Elle ne l'admet que pour donner au concept du souverain bien une réalité objective, c'est-à-dire afin d'empêcher qu'avec la moralité tout entière il ne soit tenu pour un idéal pur et simple, si l'objet de cette idée qui est indissolublement liée à la moralité n'existe aucunement. »

La raison pratique *doit* donc juger. Il y a contrainte (un *müssen* et non un *sollen*) qui est à la foi la conséquence de la présence de la loi « certaine » en nous, et comme une obligation archi-éthique, sous laquelle la loi se fait connaître. Cette contrainte est celle de la raison : son « usage pur pratique consiste dans la prescription des lois morales ». Or cet usage pur pratique n'est pas *ad libitum* et n'est pas dérivé. La raison est pratique par elle-même. C'est même ce qui fait sa différence avec la raison théorique, laquelle n'est pas correctement théorique par elle-même sans la vigilance du jugement critique. Par elle-même, ou par son *Trieb*, la raison théorique est dans la *Schwärmerei*. Au contraire, la raison pratique n'a pas pour elle-même besoin d'une critique (seul son usage en a besoin, dit la seconde *Critique*). Ce n'est pas qu'elle aurait d'avance écrasé le *Trieb* comme un mauvais instinct, c'est qu'en elle, si je puis dire, le *Trieb* existe comme pratique, et non comme théorique. Le *Trieb* mène théoriquement à poser un inconditionné illusoire, mais pratiquement il exige un inconditionné *pratique*. Ce qui est « antérieur » ou « supérieur » à la critique, c'est le fait que la raison est par elle-même pratique. C'est ce qu'on pourrait appeler l'*ontologie praxique* qui sous-tend tout le procédé critique (et dont peut-être tout nous reste à penser en tant qu'il s'agit d'une « ontologie », de même que nous reste à penser com-

ment la *Critique de la raison pure* est elle-même une *conséquence* de l'obligation archi-éthique de la raison pratique, comment le jugement sur le théorique obéit à la contrainte pratique. Il faudrait par exemple s'interroger sur ce premier « devoir »²¹ de la raison, que nomme la première *Critique*, qui est le devoir de la réflexion transcendante en tant que jugement sur nos facultés de connaître).

Ce qui est indérivable, ce n'est pas seulement « l'autorité propre aux lois morales », selon les termes du texte cité, comme si cette autorité émanait d'un principe absolu et transcendant. Mais c'est en quelque sorte l'autorité de cette autorité, c'est-à-dire le *fait* que la raison est pratique par elle-même. « Avant » la loi, en somme, la raison *juge* — et elle ne fait même que ça, elle *est* le jugement. Mais c'est aussi pourquoi il n'y a pas d'« avant » la loi. Dès qu'il y a la raison, il y a la loi. Cela ne veut pas tant dire que la loi est rationnelle, mais plutôt que « raison » signifie « ce qui est par essence soumis à la contrainte de juger ». Non pas à la contrainte d'une loi qui lui préexiste, mais à la contrainte de faire la loi. Faire la loi, c'est la loi que la raison subit. C'est la loi de la loi — et qui juge la raison, l'assignant au jugement.

La loi est la loi même de la moralité, c'est-à-dire de l'effectuation du jugement dans la liberté. La loi, c'est que je fasse librement la loi. C'est là le souverain bien. Ce n'est pas un *idéal* : c'est l'*idée* d'une *nature* où s'effectue la « félicité » de la liberté. C'en est le projet, ou la pro-position. Une telle nature est un « souverain bien dépendant » : il lui faut la garantie d'un Dieu qui permet l'accord de la nature avec la liberté — d'un Dieu qui permet le projet même de juger. Telle est l'*idée*. Elle ne nous fait rien *connaître*, mais paradoxalement c'est ainsi qu'elle donne « de la réalité objective » au projet moral. Quelle est donc cette étrange réalité objective ? Considérée comme un quasi-objet, ou comme une fiction destinée à stimuler la moralité, elle serait à la fois théoriquement nulle (il n'y a pas de « quasi-objet ») et pratiquement infirme (elle transformerait l'impératif catégorique en hypothétique). Elle ruinerait la logique kantienne elle-même (c'est selon cette lecture que Nietzsche, par exemple, a pu accuser Kant d'avoir lui-même refermé la cage de la morale, après

21. C.R.P., p. 233.

l'avoir ouverte)²². Mais c'est bien pourquoi cette « réalité objective » doit être strictement considérée pour ce qu'elle est : elle est une réalité *pratique*, elle n'est pas quasi théorique ou fictive, elle n'est peut-être pas ce que Lyotard appelle une « maximisation du concept » (à moins que par « maximisation » Lyotard ait entendu le « devenir-maxime » du concept...). Une réalité objective *pratique*, cela veut dire la *réalité du devoir*. La moralité *doit* être, la liberté *doit* s'effectuer dans le monde. « Le concept de liberté doit rendre réelle dans le monde sensible la fin imposée par ses lois. »²³

Dieu n'est donc pas un idéal, il a la réalité du devoir, et il n'a que cette réalité (beaucoup de textes de l'*Opus postumum*, en particulier, vérifient cette proposition). Cela ne veut même pas dire que le devoir est un Dieu pour Kant. Sans doute, cela n'est pas loin (surtout dans l'*Opus postumum*) de l'intériorisation et de la subjectivisation de Dieu, du devenir-anthropologie de la théologie, dans lequel s'achèvera la mort de Dieu. Mais Kant n'est ni un théologien ni un meurtrier de Dieu (ce qui du reste est la même chose). Il laisse Dieu à Dieu, c'est tout, et l'homme à son devoir. Que la moralité *doit* être, cela veut donc dire d'abord que le devoir, indérivable, est d'abord le devoir de nommer et de mettre en œuvre la réalité objective de la liberté. Je ne peux pas m'arrêter ici sur ce qui relie « nommer » et « mettre en œuvre », sur ce qui sans doute est en jeu dans le nom et dans la nomination en général, dans la performation nominative (le nom de la liberté peut-il être autre chose que le nom d'un être libre, par exemple ? Et le nom de Dieu peut-il être un tel nom ? Je laisse ces questions). Je veux avant tout souligner ceci : l'Idée n'est pas l'« Idée » subjective d'une réalité dont l'objectivité serait à jamais inattestable ; l'Idée a, et elle est la réalité objective *pratique* de la liberté. C'est-à-dire du devoir. Dans l'usage pratique, nous *devons* poser l'Idée, parce que nous *devons* juger.

Autrement dit, on ne juge pas sans Idée. Non pas au sens où il faut une idée — un critère — pour juger. Mais d'abord et fondamentalement au sens où c'est le devoir de juger qui est l'Idée, dans la mesure où ce devoir n'est rien s'il n'est pas

22. *Gai savoir*. XXX.

23. *C.F.J.*, p. 25.

la réalité objective pratique de la liberté passant à l'acte. Le devoir n'est pas le texte d'une obligation, affiché ou archivé quelque part dans les bureaux de la raison. Le devoir est l'être de la raison en tant qu'elle est par elle-même pratique, qu'elle est la raison qui prononce incessamment : *lyo tar*, « je juge, sache-le ! ». Ce qui revient à s'assigner sans cesse elle-même devant le tribunal de la liberté, c'est-à-dire à s'exposer au jugement dernier, au jugement *final* de la liberté. Ce jugement ne consiste pas dans ce que Sartre nommait une « condamnation à la liberté ». D'abord parce que la liberté ici en jeu n'est sans doute pas celle de Sartre. Mais surtout parce qu'il ne s'agit pas d'une condamnation ; il s'agit de ce qui expose, livre ou abandonne la raison à la loi, avant et indépendamment de tout châtimement et de toute récompense.

Dans la mesure où la raison, en tant que pratique, est jugée par le devoir de juger qui la fait être, elle est tout d'abord jugée en tant qu'elle éprouve un *intérêt* pour la loi, et un « *sentiment de plaisir* (...) lié à l'accomplissement du devoir », ainsi que l'énonce la troisième section des *Fondements*²⁴. Du *factum rationis* de la moralité, de ce *factum* inconstructible et indéridable qui n'est pas autre chose que l'être-pratique de la raison, fait aussi partie le « fait que l'homme prend réellement intérêt » à la loi²⁵ — et cet intérêt est dit un peu plus loin²⁶ constituer un intérêt « originaire » de la raison. Je suis donc, si l'on veut, exposé ou livré à un plaisir du devoir, à ce que le devoir m'intéresse, et c'est ainsi que je *dois* juger. Le « *lyo tar* » serait en somme le *ego sum* d'un être de plaisir (histoire de garder un peu de libidinal) voué à la loi du plaisir de la loi. Cependant, ce plaisir « originaire » est absolument incompréhensible : « Il est tout à fait impossible de comprendre, c'est-à-dire d'expliquer *a priori*, comment une simple idée, qui ne contient même en elle rien de sensible, produit un sentiment de plaisir ou de peine »²⁷. Le plaisir est-il, en général, compréhensible, c'est une question qu'il faudrait poser à Kant, dans la mesure où « le plaisir et la peine » sont ce qui « dans une représentation ne peut pas devenir une partie

24. (Delbos), p. 205.

25. *Ibid.*, p. 204.

26. *Ibid.*, p. 207.

27. *Ibid.*, p. 205.

de la connaissance »²⁸, et dans la mesure corrélatrice où c'est uniquement la relation au plaisir et à la peine qui « constitue ce qu'il y a d'énigmatique dans la faculté de juger »²⁹ et exige le traitement distinct de celle-ci dans la critique. Je laisserai, ici, cette question ouverte. Quoi qu'il en soit, si le plaisir de la loi était compréhensible, il produirait aussitôt une *condition*, sous la forme de « quelque intérêt posé comme principe »³⁰, et la loi dès lors « ne serait plus une loi morale, c'est-à-dire une loi suprême de la liberté ». La loi de la liberté est inconditionnée, le plaisir de la loi est inconditionnant, mais c'est précisément à l'inconditionné de la loi que nous prenons plaisir, de manière originaire et nécessairement incompréhensible.

Or cela comporte l'implication suivante : pas plus que le plaisir ne peut conditionner l'exécution de la loi, pas plus la loi ne peut commander le plaisir. Comme en une réplique anticipée à Lacan, Kant écrit dans la troisième *Critique*³¹ : « Une obligation de jouir est une évidente absurdité. De même en est-il de l'obligation prétendue à des actions qui ont uniquement pour fin le plaisir, que celui-ci soit intellectualisé (ou relevé) autant qu'on le voudra, ou même soit une jouissance mystique qu'on est convenu d'appeler céleste. » La loi n'est pas plaisante, et le plaisir n'est pas obligé : le plaisir de la loi est, dans la loi même, en excès sur la nature obligeante de la loi. Mais cela ne signifie pas qu'il vient au-delà de l'obligation, comme c'est le cas dans le résultat de la soumission à une contrainte conditionnée (en me soumettant à la condition, j'obtiens satisfaction), cela signifie au contraire que son « excès » réside dans l'obligation, ou dans l'être-absolument-obligé lui-même. La loi est le plaisir de la raison par un mobile qui n'est pas une condition. C'est-à-dire, si je peux solliciter le mot, que la loi est la *mobilité* même de la raison, et sa jouissance. Le jugement selon la loi est la jouissance de la raison pure pratique — qui est pratique par elle-même précisément en ce qu'elle jouit ainsi. Mais elle ne jouit de rien, que de la loi, et la loi ne se laisse pas approprier.

28. *C.F.J.*, p. 36.

29. *Ibid.*, p. 19.

30. *Fondements*, p. 209.

31. *Ibid.*, p. 53.

Ce n'est pas la jouissance qui définit la loi, mais l'inverse — et la jouissance dès lors n'est pas définie comme « jouissance de... », mais comme l'exposition — au sens le plus fort — de la raison à sa propre impossibilité de rendre raison de son être-pratique, c'est-à-dire à l'impossibilité de rendre la loi plaisante et le plaisir obligatoire. Cette exposition prend la forme suivante, aux dernières lignes des *Fondements* : « Nous ne comprenons pas sans doute la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral, mais nous comprenons du moins son *incompréhensibilité*, et c'est tout ce qu'on peut exiger raisonnablement d'une philosophie qui s'efforce d'atteindre dans les principes aux limites de la raison humaine. »

Pourquoi nous jugeons et *comment* juger ne sont donc peut-être pas deux questions aussi dissociées que Lyotard le laisse entendre (bien que, d'une autre manière, il laisse aussi soupçonner l'inverse, et qu'on puisse lui demander si le fait indéridable de la pluralité des jeux de langage, au nom duquel il élimine le « pourquoi »³², n'occuperait pas à sa façon la position de la « jouissance » dont je viens de parler). Si le mobile de la raison pratique n'est dans aucune satisfaction, mais dans l'exposition à la « mobilité » immaîtrisable de sa liberté, c'est qu'il faut toujours juger en s'exposant à cette liberté. Il faut juger de telle façon que la loi même de la liberté soit toujours en reste ou en excès sur ce que mon jugement aura pu déterminer, et sur ce qui aura pu le déterminer. Tel est sans doute le sens de la troisième formule de l'impératif : la personne humaine comme fin (si l'on n'oublie pas que la personne est le caractère intelligible d'un être raisonnable pratique par lui-même), c'est l'autre qui ne peut pas, en tant que personne, m'offrir un plaisir qui conditionnerait mon jugement, et c'est l'autre que je ne peux pas obliger au plaisir. Il faut juger de telle façon que la loi, dans l'autre et de l'autre, juge au même instant mon propre jugement. Le jugement dernier est aussi ce jugement de l'autre qui est la *fin* mais l'autre comme fin, c'est la loi elle-même.

TROIS. — « L'effet de la loi morale comme mobile n'est donc que négatif », dit la seconde *Critique*³³, précisément

32. *Au juste*, p. 96 sq.

33. (Picavet), p. 76.

parce qu'il ne fait que m'exposer à l'impossibilité de m'approprier, si je puis dire, la mobilité de ce mobile. Il ne me propose pas un *bien* au sens capitalisable du terme. Au contraire, la loi comme mobile « humilie toujours mon orgueil »³⁴ en me révélant qu'il ne peut pas y avoir de bien parfait en moi. Le plaisir, ici n'est donc pas le principe du désir : c'est toute l'hypothèse, énoncée dès la Préface, de la seconde *Critique*. C'est la loi qui est le principe du désir, en tant que loi de la liberté. Or la faculté de désirer « est le pouvoir d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations »³⁵. La liberté, quant à elle, si l'on retient sa définition transcendante, est « une *spontanéité absolue* des causes, capable de commencer *par elle-même* une série de phénomènes qui se déroulera suivant les lois de la nature »³⁶. La faculté de désirer mobilisée par la liberté est donc le pouvoir d'être par ses représentations cause du commencement d'une série de phénomènes qui soient les objets réels de ces représentations : c'est le pouvoir de commencer un monde. Ce qui signifie que la liberté n'est rien d'autre que la faculté de désirer considérée à l'égard d'un tel commencement, c'est-à-dire sans apport extérieur et naturel des représentations qui, en tant que représentations de la liberté (dans le double sens du génitif), seront cause de la réalité d'un commencement. La liberté est le désir absolument commençant (pour le dire du moins d'une manière hâtive. Car un commencement n'est sans doute jamais absolu. Il n'est pas une *origine*. Il a lieu *dans* le temps et selon une rupture de l'enchaînement causal. Nous en reparlerons).

Nous sommes ici sur l'arête — en allemand, *die Kante* — la plus aiguë de l'édifice kantien (qui n'est justement *pas* un édifice, mais seulement son « plan » et son « devis »³⁷, ou encore son projet, le projet d'un jugement philosophique et d'un jugement de la philosophie). Si la liberté est le désir « absolument » commençant, et si la loi de la liberté est l'unique mobile du désir de juger, alors le désir absolu est le mobile du désir. L'effacement de tout mobile de plaisir dans l'incompréhensibilité libère d'un seul coup, dans son principe

34. *Ibid.*, p. 81.

35. *Ibid.*, p. 7.

36. *C.R.P.*, p. 348.

37. *Ibid.*, p. 489.

tout au moins, la grande figure ou structure moderne du désir du désir, de la volonté de la volonté, et cette souveraineté absolue de la subjectivité qui, de Sade à un certain Nietzsche, fait de l'objet de la loi, pour le dire avec Lacan dans son *Kant avec Sade*, non plus une loi universelle qui ne serait que chose-en-soi, mais le *Dasein* du Je qui jouit³⁸. Moyennant quoi, toujours avec Lacan, ce *Dasein* qui n'est pas l'existence effective d'un jouisseur, mais le point d'émission de la maxime, confie cette émission aux voix qui se font entendre au président Schreber... Il faudrait y ajouter l'émission des maximes de tous les totalitarismes — pour me servir à la hâte de cette appellation convenue. La volonté de la volonté engendre la loi comme délire.

Mais le désir kantien, s'il en ouvre, sur un des versants de l'arête, la possibilité, se dérobe, sur l'autre versant, au déploiement moderne de l'autotélie infinie du désir. C'est-à-dire aussi qu'il se dérobe, de manière générale, à l'autonomie que Lyotard récuse à juste titre chez Kant. Il n'est pas un désir (ou une volonté) autoproducteur et autotélique : à la mesure du désir de la subjectivité moderne, c'est un désir malade. Mais cette maladie du désir fait peut-être la chance d'une liberté qui n'est pas, elle non plus, l'autonomie de la volonté. Le désir de la loi n'est pas *auto-mobile*, en somme (c'est-à-dire à la fois autosuffisant et mécanique) et il ne se convertit pas en loi du désir, parce que son mobile, la loi, lui échappe aussi sûrement qu'il n'est fait que de lui-même. Encore cette formulation est-elle très insuffisante, et conduirait simplement au négatif dialectique inscrit par principe dans le désir auto-mobile : à la représentation du désir (ou de la liberté) infiniment abîmé en lui-même et en la fuite de son objet. Or cette représentation est encore jouissance, et elle est même *la* jouissance pour la pensée moderne, du romantisme à Lacan. Mais toute représentation autonome, issue de son autonomie, manque à la faculté de désirer qui doit commencer une série d'événements, c'est-à-dire qui doit juger. La représentation de la jouissance manque, ou encore : la représentation *et* sa jouissance manquent, ce qui veut dire aussi que manque cette représentation ou présentation de la jouissance comme manque, ou comme manquante, qui fait la ressource dialecti-

38. *Écrits*, p. 771.

que du désir auto-mobile. De manière très générale, Kant est peut-être celui qui a proposé de penser le désir — ce désir inscrit au fondement de la métaphysique de la subjectivité — comme devoir. C'est-à-dire non pas de faire du devoir un désir, ni du désir un devoir, mais de substituer, *au lieu même* de la mobilisation téléologique du sujet (appétit, volonté, conatus ou désir) une praxis de la raison à une dialectique de la conscience.

Ainsi, « Le sentiment qui résulte de la contrainte (de la loi) (...) ne contient en soi, comme *soumission* à une loi, c'est-à-dire comme commandement (ce qui implique coercition pour le sujet sensiblement affecté) aucun plaisir; mais en tant que tel il contient plutôt du déplaisir attaché à l'action. »³⁹ Comme il est clair, puisqu'il n'y a pas de plaisir, ce n'est pas du masochisme; et comme il est clair aussi, puisqu'il n'y a pas de plaisir non plus pour la loi qui commande, ce n'est pas du sadisme. Certes, nous l'avons vu, il faut bien qu'il y ait un plaisir — incompréhensible. Mais ce plaisir dont nous ne savons rien, nous savons au moins, de façon très certaine, qu'il n'est pas le plaisir *du* déplaisir. Nous le savons aussi bien par toute la structure que nous examinons en ce moment que par la considération du plaisir en général chez Kant : « Le plaisir (même si la cause s'en trouve dans les Idées) semble toujours consister dans un sentiment d'intensification de toute la vie de l'homme, et par conséquent aussi du bien-être corporel, c'est-à-dire de la santé; c'est pourquoi Epicure, qui prétendait que tout plaisir n'est au fond qu'une sensation corporelle, n'avait peut-être pas tort »⁴⁰. C'est ce qu'on trouve au début de la longue « remarque » sur le rire qui clôt l'« Analytique du sublime ».

L'impératif de la loi est sans plaisir en tant qu'impératif (or il n'y a pas la loi *plus* l'impératif, mais c'est l'impératif qui est et qui fait la loi). Il est sans plaisir, et il est (donc) impératif, parce que « le plaisir est la représentation de l'accord de l'objet ou de l'action avec les conditions subjectives de la vie, c'est-à-dire avec le pouvoir de causalité d'une représentation par rapport à la réalité de son objet »⁴¹ — par conséquent,

39. C. R. *Prat.*, p. 85.

40. C. F. J., p. 157.

41. C. R. *Prat.*, p. 7.

avec la faculté de désirer. Or cet accord de l'objet ou de l'action avec le désir de la liberté *doit* être — c'est la réalité objective pratique de l'Idée — mais il n'est pas donné. La représentation attachée à l'impératif est celle de ce devoir-être de l'accord, non de l'accord lui-même. Le *pouvoir* par rapport à la *réalité* n'est pas donné et n'est pas garanti. S'il l'était, il n'y aurait plus *devoir* — et il n'y aurait plus de risque ni de chance du jugement.

Le désir de la loi est-il donc vain? Le beau risque du jugement de la liberté est-il tout simplement l'illusion inefficace, et se réduit-il à l'intention inefficace? Il est inutile que je reprenne ici les textes connus où Kant a prévenu et combattu avec énergie le piège d'une morale de l'intention (qui ne serait au fond qu'une version lénifiante et sucrée de la psychose moderne du désir). Ces textes peuvent recevoir un éclairage supplémentaire de la discussion par Kant d'un autre reproche voisin : celui de confondre, par sa définition du désir, le désir et le *souhait* impuissant. Cette discussion donne sans doute une figure anthropologique de ce qui est en jeu dans l'ontologie praxique de la liberté. Bien loin de défendre une distinction tranchée du désir et du souhait, Kant revendique les désirs illusoires non pas en tant qu'illusoires mais en tant qu'une « bienfaisante disposition de notre nature » qui « stimule la force vitale et anime l'activité de l'homme afin qu'il ne perde pas le sentiment de la vie », tout en nous faisant connaître nos forces; car « il semble que, si nous ne devons pas nous déterminer à user de nos forces avant de nous être assurés que notre faculté est suffisante pour la production d'un objet, la plus grande partie de ces forces resterait inutilisée. En effet, nous n'apprenons communément à connaître nos forces qu'en les essayant »⁴². Ajoutons : bien plus encore la liberté, qui ne peut pas être *connue*, ne peut être « connue » qu'en étant essayée. Le désir de la loi n'est pas un désir vain, mais il a en commun avec le désir vain de ne pouvoir s'assurer à l'avance de la puissance de réaliser son jugement. Ainsi, il est d'abord une intensification du sentiment de la vie pratique de la raison — du sentiment du devoir — et l'essai (le *projet* est un *essai*) d'un jugement qu'il ne s'agit pas de mesurer au possible empirique et théorique,

42. Cf. C.F.J., p. 26-27 et *Anthropologie*, par. 86.

mais bien à l' « impossible » de la liberté. Par exemple, à l' « impossible » de la communauté raisonnable.

L'analogie avec le souhait s'arrête là. Dans le souhait, « l'esprit retombe dans la lassitude, convaincu de l'impossibilité d'aboutir ». Mais cela ne peut pas être le cas du jugement, qui, en tant que jugement qui doit décider d'un commencement de liberté, n'a pas d'abord affaire à l'aboutissement, mais dans sa décision, comme jugement, est déjà, à l'instant, entré dans le règne de la liberté. Le désir de la loi est toujours affronté à l' « impossible » de la loi. Mais cet « impossible » est aussi ce qui, réellement, a lieu lorsque je juge. Le règne des fins commence à chaque jugement (ce qui n'empêche pas, faut-il encore le souligner, que le jugement et le commencement n'ont de sens que pour autant que tout le possible y est mis en œuvre pour aboutir).

QUATRE. — Le jugement réfléchissant est régulateur. Qu'est-ce, en général, que la *règle* ? La règle est un principe non constitutif. Cela ne veut pas dire un principe vague ou approximatif. Les règles ne se distinguent pas des principes constitutifs « au point de vue de la certitude, qui est fermement établie dans les uns comme dans les autres, mais au point de vue de la nature de l'évidence, c'est-à-dire par leur côté intuitif lui-même »⁴³. La règle est un principe privé de l'intuition de son objet. Par exemple, la première des règles, dans l'ordre d'exposition de la *Critique*, et en même temps la règle des règles, en quelque sorte, est la règle de la causalité, qui apparaît dès le début de la « Déduction des catégories » et qui s'explicite dans la deuxième « Analogie de l'expérience » : il faut que je puisse rapporter ce qui arrive à une cause qui le précède, mais il m'est impossible d'avoir l'intuition de la causalité elle-même, c'est-à-dire de l'efficace par lequel ce qui arrive serait le *produit* de la cause. Il n'y a pas d'intuition du *causer* comme tel, et par exemple, et singulièrement, il n'y a pas d'intuition de ce que peut être produire un monde (créer), ou de ce que peut être causer la réalité de l'objet de ma représentation.

Le jugement réfléchissant ne *voit* pas ce qu'il produit comme règle. Si je juge que la maxime de mon action peut

43. C.R.P., p. 176.

faire loi universelle (car c'est là le véritable jugement pratique : ce n'est pas directement un jugement universel, c'est juger que ma maxime peut devenir une loi universelle), je ne juge pas d'après un universel que j'aurais vu, mais je ne juge pas non plus à l'aveuglette, je juge *de* l'universel, autrement dit, j'en décide. Je décide de l'*universum*. Aussi la nature propre de la règle est-elle moins à chercher du côté du manque de vision, ou d'une vision par défaut, que du côté d'une tout autre vision, qui serait celle de cette « décision ».

Dans l'*Opus postumum*, Kant recopiait cette maxime de Lichtenberg : « Qui veut connaître le monde doit d'abord le construire en lui-même »⁴⁴. Et, dans des pages voisines, le monde, ou l'*universum*, *universitas rerum*, fait le thème d'une réflexion sur sa construction, liée à l'exigence de la raison pratique. Ainsi⁴⁵ :

« *Kosmotheoros*, celui qui crée *a priori* les éléments de la connaissance du monde, dont il construit, habitant du monde dans l'idée, la contemplation du monde.

Dans la théorie de la raison pratique concernant les fins, il est nécessaire de ne point aller des parties au tout, mais de l'idée du tout aux parties. »

Pour autant qu'il faut sans doute interpréter ce fragment selon un glissement de l'idéalisme transcendantal à un idéalisme spéculatif (c'est tout le problème de l'*Opus postumum*), il éclaire *a contrario* la position critique rigoureuse : celle pour laquelle précisément il n'y a pas de *Kosmotheoros*, et pas de construction du monde, si la construction, au sens strict de la *Critique*, est le procédé mathématique qui construit le concept en présentant l'intuition correspondante. Si la raison pratique n'est pas un *Kosmotheoros*, elle a en revanche pour idéal d'être un *Cosmopolitès*, un citoyen du monde, ce qui est bien aussi la qualité du *Kosmotheoros*, « habitant du monde dans l'idée ». Mais le *Cosmopolitès* ne fait pas *comme* s'il était un *Kosmotheoros*, il ne se paye pas de la rêverie d'avoir construit un monde. Il est, si l'on peut dire, le *Kosmotheoros pratique*, qui ne construit pas le monde mais qui en décide,

44. (Gibelin), Vrin, 1950, p. 22.

45. *Ibid.*, p. 19.

qui en juge selon la *règle* de ce qu'on pourra nommer « l'habitation du monde ». Cette règle n'est pas l'application d'une Idée déjà donnée, que cette Idée soit accessible ou non aux forces humaines. Mais elle est la règle de la formation de l'Idée, ou la règle de l'Idée de la formation d'une *cosmopoliteia*, qui n'a rien d'une *cosmotheoria*. L'Idée n'est pas, contrairement à son nom, une Idée qui se voit. Elle est plutôt, en tant qu'Idée visible, incessamment *in statu nascendi* dans la règle. C'est le jugement qui la fait naître — chaque jugement est toujours à nouveau la naissance de l'Idée. Elle n'est pas donnée, elle n'est pas construite, elle *vient*, elle *arrive* dans le jugement. L'habitation du monde (qui est en même temps, si l'on veut, l'Idée d'une construction) est elle-même quelque chose qui *arrive*. Ce qui ne veut pas dire : qui sera accompli dans tel ou tel délai. Mais ce qui veut dire, conformément à la règle de la causalité : l'habitation du monde arrive et ne peut arriver que par une causalité libre, qui est celle du jugement. (Autrement dit encore : si nous ne jugeons pas, et si nous ne jugeons pas selon la liberté, si l'Idée de la liberté ne juge pas en nous et ne nous juge pas, nous n'habiterons pas le monde).

Ce que j'ai appelé le projet du jugement se détermine ainsi de manière plus précise, et dans un écart plus marqué à la « projection ». Le projet du jugement est que, comme maxime de l'action, il *fait arriver* l'habitation du monde. Il propose cette habitation. C'est-à-dire, pour emprunter à Guillermit une sollicitation très judicieuse de la langue, qu'il s'agit de « retrouver dans la sphère de la connaissance *pratique* sous la forme d'une *tâche* (*Aufgabe*) irrécusable, c'est-à-dire inconditionnellement nécessaire, la signification positive qu'une illusion inévitable et naturelle tentait en vain de prêter à un *problème* (*Aufgabe*) *théorique*, insoluble dans la sphère de la connaissance spéculative »⁴⁶. La *tâche* est en somme la conversion pratique de l'« impossible » théorique ; elle est la réalité objective pratique du *devoir* (*Aufgabe*, c'est aussi en allemand ce que nous appelons le « devoir » de l'écologiste). Le jugement est une tâche en ce qu'il est obligation et en ce qu'il a pour tâche de faire advenir un monde, l'habitation et la citoyenneté d'un monde.

46. Communication à la Société française de philosophie, 25 avril 1981, in *Bulletin de la Société*, oct.-déc. 1981.

(Or la *tâche* n'est pas à comprendre avec sa valeur *laborieuse* (bien qu'elle soit inévitablement pénible), ni avec sa valeur *productive* (bien qu'il s'agisse aussi d'une *poésie*). Sans doute il peut et il doit s'agir d'œuvrer, d'opérer, de réaliser, de prendre en charge, voire de militer. Mais la tâche comme telle désigne le jugement qui est assumé : *taxare*, d'où vient *tâcher* comme son doublet *taxer*, c'est estimer, évaluer. Et « prendre à tâche », c'est assumer une évaluation, la prendre ou la recevoir comme obligation. C'est par exemple en ce sens qu'on peut entendre Lyotard dire, dans sa vidéo avec Guifrey : « Depuis Cézanne la peinture s'est assignée une tâche, celle de présenter qu'il y a de l'imprésentable »...).

La règle est donc la règle d'une tâche, elle est le principe d'une tâche, et non le principe d'un objet ou d'une substance. Le principe d'une tâche n'est pas un principe au sens d'un fondement ou d'une *archè*. Il n'est pas le commencement (c'est la tâche qui doit être celle d'un commencement, d'une inauguration), il est le commandement de la tâche : « Agis... ». Si le monde — le monde « habité » — était donné à l'intuition — comme un triangle peut l'être —, il ferait voir aussi son principe ou son fondement, et il n'y aurait ni tâche ni impératif. Mais un tel monde donné à l'intuition n'en présupposerait pas moins le jugement qui aurait décidé de son concept. Les concepts sont toujours les prédicats de jugements possibles, et c'est bien pourquoi, dit le même passage de l'« Analytique des concepts », « l'entendement en général peut être représenté comme un *pouvoir de juger* »⁴⁷. Il y aurait eu jugement, et la tâche de faire ce monde aurait incombé à une liberté. La situation de devoir juger est bien en ce sens une situation principielle. — C'est de manière analogue que Ernst Bloch analyse le jugement comme nécessairement présupposé par le concept, et non l'inverse, pour inscrire ce jugement dans l'ordre du devenir, du possible, de l'accroissement et de l'invention, dont la raison est « l'énigme qu'est encore pour soi-même l'être du monde dans son ensemble »⁴⁸. Dans cette mesure, et dans les termes ou dans le

47. C.R.P., p. 88.

48. *Experimentum mundi* (trad. G. Raulet), Payot, 1982, p. 38 sq. — Cette référence n'implique aucune adoption des thèses générales de Bloch : simplement, sur ce point, il prolonge Kant.

pathos propres à Bloch, le jugement final, celui de « l'apocalypse, c'est-à-dire l'avènement en intention d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre », doit être compris « comme l'irruption, enfin, de la véritable genèse : à la fin, non au commencement du monde »⁴⁹. Le jugement dernier est le jugement et la tâche *finale* d'un commencement, d'une mise au monde du monde. Et c'est pourquoi, comme l'écrit Kant, « sans doute le bien moral est nécessairement lié avec un intérêt, mais non pas à un intérêt qui précède le jugement sur la satisfaction, mais à un intérêt qui résulte du jugement »⁵⁰.

Telle est la règle. Mais, si l'objet de la règle — la *fin* ou la *naissance* — ne peut pas, par définition, en tant qu'il est une tâche, être vu, la règle elle-même doit bien faire « voir » d'une manière ou d'une autre. Que fait voir la règle, et de quel « voir » s'agit-il ?

C'est au fond la question autour de laquelle s'articule le moment essentiel de l'interprétation de Kant pour Heidegger — tout au moins dans le *Kantbuch* —, c'est-à-dire l'analyse du schématisme en tant qu'elle dégage le rôle fondamental de l'imagination transcendante. Je ne vais pas reprendre cette analyse, et je ne la présuppose pas non plus soustraite à toute discussion — mais ce n'est pas ici notre problème. J'en retiens ce qui est nécessaire à la compréhension de la règle, et qui échappe à ce que, pour ma part, j'aurais à discuter ou à déplacer dans l'ensemble de l'analyse.

La règle est ce qui prédétermine ou plus exactement qui pré-dessine (*vorzeichnet*) « comment, en général, quelque chose doit apparaître », par exemple une maison (comme par hasard, il s'agit encore d'habitation), « pour pouvoir, en tant qu'une maison, offrir la vue (*Anblick*) correspondante »⁵¹. Ce dessin (*Auszeichnen*) — qui se trouve dans la position structurelle du schème comme « image non sensible » et comme « monogramme de l'imagination pure *a priori* »⁵² — résulte de la détermination, selon la règle, de l'insertion du concept dans une vue possible. La règle règle comment la maison-concept doit s'inscrire ou se dessiner (*Hineinzeich-*

49. *Ibid.*, p. 219.

50. C.F.J., p. 175.

51. Par. 20 (la traduction est légèrement corrigée).

52. C.R.P., p. 153.

nen) dans une vue possible d'une maison empirique. La règle fait ainsi « voir » quelque chose, à la fois le *Vor* et le *Hinein-zeichnen*, la prescription et l'inscription du concept. Il ne s'agit pas là d'une « vue immédiatement intuitive du concept » : de celui-ci, il ne peut jamais y avoir une telle vue. Cependant, puisque c'est une « vue », c'est nécessairement une « vue immédiate » (« vue » traduit toujours ici *Anblick*, c'est-à-dire la vue au sens, disons, par exemple, de la carte postale). Ainsi, cette « vue immédiate n'est pas visée (*gemeint*) de manière proprement thématique, mais en tant que présentable possible de la présentation, dont la modalité de régulation se trouve représentée. La règle se manifeste dans la *vue* empirique précisément selon la modalité de sa régulation. » La règle est donc la règle du présentable, la régulation de la présentabilité du présentable dans une présentation. La vue qu'elle procure n'est pas « proprement thématique », c'est-à-dire qu'elle n'est pas une vue de l'objet, de la présentation de l'objet présent, mais de sa présentabilité en tant que cet objet — la maison, une maison.

A ce stade déjà nous pourrions dire que tout fonctionnement régulateur obéit à cette logique. La régulation ne concerne jamais du donné, du présent (qu'il soit empirique ou idéal), et elle ne concerne pas non plus un imprésentable, une Idée à jamais inaccessible et dont on formerait un substitut fictif. Elle concerne la *présentabilité* de quelque chose pour le cas où les conditions sensibles sont telles que cette chose ait à se présenter, pour le cas où *il arrive* que cette chose se présente, pour le cas où une *existence* se trouve advenir. La règle fait voir comment, si cela arrive qu'il y ait une maison, elle doit être pour être une maison. Ce n'est pas la vue thématique d'un objet, c'est la « vue » athématique de ce à quoi l'objet doit obéir. Ce « devoir » est aussi la seule possibilité pour qu'il arrive en effet qu'il y ait une maison. Mais ce n'est pas une essence qui précède ou qui fonde une existence. C'est l'« essence » *de* l'existence, ce qui la fait être en la laissant être ce qu'elle a à être, sa *fin* ou sa destination. Par exemple, l'habitation, l'habitation domestique ou économique, ou bien l'habitation cosmopolitique.

Heidegger écrit ensuite : « Si la transposition sensible (c'est-à-dire le "dessin") ne représente thématiquement ni la *vue* empirique ni le concept isolé, mais l'"index" (*Verzeich-*

nis) de la règle de la mise-au-monde de l'image (*Bildbeschaffung*), cet index réclame à son tour une caractérisation plus précise. La règle est représentée dans le Comment de sa régulation, c'est-à-dire selon qu'en réglant la présentation elle se dicte et s'impose (ce sont les deux sens de *diktieren*) à l'intérieur de la vue présentante. La représentation du Comment de la régulation est le *Bilden* (le former, le façonner) libre, non lié à une présence déterminée, d'une transposition sensible en tant que mise-au-monde d'image au sens qui vient d'être décrit. » La règle est donc la règle d'un *Bilden* libre, elle est le principe de ce qui n'est soumis à aucun principe ni lié à aucune présence donnée. La règle est le principe lorsque rien n'est donné et, ce qu'elle fait voir, c'est la possibilité que quelque chose soit donné, quelque part dans le monde ou en tant que monde. Cette possibilité, cette présentabilité (cette « donabilité »), la règle ne la fait pas voir — en son dessin préliminaire ou en son monogramme — comme on fait voir un objet, car le monogramme n'est pas un objet et n'est pas ailleurs que dans la règle. Aussi n'y a-t-il pas de vue thématique. Mais la règle « dicte et impose » le monogramme « dans » la vue (*hineindiktiert*).

Le monogramme est défini ailleurs comme « composé de traits isolés [qui] forment un dessin flottant »⁵³. Ainsi est-il proche de l'Idée telle qu'elle se spécifie en Idée-normale à propos de l'Idéal de beauté : la *Normalidee* est « l'image qui flotte (*das schwebende Bild*) pour tout l'espèce entre les intuitions singulières des individus ». Aussi n'est-elle « pas dérivée de proportions dégagées de l'expérience en tant que règles déterminées, mais au contraire c'est elle qui rend tout d'abord possibles les règles du jugement (...). Elle est, comme on le disait du fameux doryphore de Polyclète, la règle », dont Kant en outre a précisé qu'elle n'est pas « le prototype achevé de la beauté dans cette espèce »⁵⁴. L'idée-normale est normative, mais non à partir d'un prototype à reproduire. Elle offre plutôt un prototype pour un achèvement, lui-même abandonné au génie de l'artiste. Un « prototype achevé » serait simplement un modèle. La règle est plus et moins à la fois — une sorte de battement du modèle.

53. *Ibid.*, p. 414.

54. C.F.J., p. 75.

La règle dicte le monogramme. Elle le dicte comme on dicte un ordre. Elle dicte, elle se dicte, en somme, parce que l'unité du concept, qu'elle représente ou qu'elle met en œuvre, ne vaut pas ici comme l'unité thématique accomplie d'une présence donnée, mais, comme dit Heidegger, « en tant qu'elle est unifiante », en tant que son unité est la *tâche* d'une mise-au-monde d'image. La règle prescrit le concept comme une tâche, la tâche de *bilden*. Aussi la règle est-elle par nature impérative avant même d'être la règle d'un impératif moral. Et l'impératif catégorique n'est peut-être précisément rien d'autre que l'impératif de la catégorie en général, l'impératif du concept dans la mesure où le concept, en tant que règle unifiante, ne peut pas présenter l'unité d'un objet mais seulement l'ordonner. (Quant à cette unité elle-même, il ne faut pas s'empresse de la comprendre comme une totalité, au sens où la totalité exclurait la multiplicité. Une *vue* de la règle de la maison laisse le champ libre à la diversité des conceptions architecturales et, inversement, il y a plusieurs demeures dans la maison du père).

Dans la mesure où la règle est indépendante du *donné*, sa *dictée* est aussi bien le *don* de la possibilité d'une présentation. Au paragraphe 22, Heidegger reconnaît le *temps* comme ce qui « en tant qu'intuition pure fournit une *vue* antérieure à toute expérience », conformément à Kant lui-même, qu'il cite : « L'image pure (...) de tous les objets des sens en général est le temps. » Le temps est ainsi, pour les purs concepts de l'entendement, « leur unique pure possibilité de *vue* (*Anblicksmöglichkeit*). Cette unique possibilité de vue ne montre elle-même en soi rien d'autre que toujours seulement le temps et le temporel » — et cela dans la mesure où le temps « est ce qui se donne purement ». La règle a donc à faire originairement avec le temps, c'est-à-dire avec le don selon lequel quelque chose *arrive* en général. Le jugement selon la règle n'est pas un jugement dans le temps, mais un jugement selon le temps, ou même le jugement du temps, qui dicte que cela (le concept, l'Idée) doit *arriver*, doit être mis-au-monde. Que cela arrive est proprement la *fin* du temps, inscrite à chaque instant comme la règle du jugement.

C'est aussi pourquoi lorsque Heidegger, au paragraphe 30, entend rapporter la raison pratique à l'imagination transcendante, c'est implicitement à la logique de la règle que

l'analyse se réfère. Dans le respect se révèlent à la fois la réceptivité comme soumission et abandon à la Foi, et la spontanéité comme « libre imposition de la loi à soi-même ». Cette structure double est celle de l'imagination, réceptrice de la vue et du don qu'en même temps elle *bildet* et *dicte* elle-même. Ainsi, conclut Heidegger, peut-on comprendre pourquoi « dans le respect on ne saisit objectivement ni la loi ni le soi agissant, pourquoi ils s'y révèlent sous un aspect plus originel, non objectif et non thématique, comme devoir et agir ». Le non-thématisme de la règle et le devoir se correspondent une fois de plus : l'inobjectivité du dessin préalable l'implique comme *prescrit*. Et, réciproquement, le seul statut possible d'un impératif, du moins d'un impératif catégorique — de cette synthèse *a priori* de volonté affectée et de volonté pure, comme le présentent les *Fondements*⁵⁵ — est un statut non thématique, aussi bien quant à son objet (la présentabilité de l'Idée) que quant à son sujet : qui dicte la loi ? ce sujet ne peut pas plus être présenté que son objet. En vérité ce n'est pas un sujet, ni moi, ni Dieu, qui dicte la loi, mais l'essence de la loi est d'être toujours seulement dictée. Son être est un être-dicté, par rapport auquel la question thématique du sujet n'a aucune pertinence. Ce qui la dicte, c'est précisément qu'elle dicte. Elle dicte à chaque instant la fin du temps. (Pour les mêmes raisons, l'impératif est bien une obligation, mais n'est pas une contrainte ; il exige, il ne force pas, dépourvu qu'il est de tout moyen d'exécution ; il n'a pas la nature de ce que nous connaissons sous le nom de « commandement ». La liberté ne saurait être commandée — mais elle est impérative).

CINQ. — C'est l'impératif qui désigne le règne des fins, et non l'inverse. Le règne des fins n'est pas un règne *final* (au sens, par exemple, de la « lutte finale »). Il est le règne dans lequel les fins sont souveraines. Mais elles ne le sont pas en tant qu'objets, ni en tant que sujets. Au reste, la souveraineté n'est jamais le fait ni d'un objet ni d'un sujet : Bataille ne s'est pas efforcé à penser autre chose. Les fins sont souveraines en tant que *fins*, c'est-à-dire en tant que tâches. Il faudrait ici réhabiliter la *téléologie*, que nous reléguons toujours dans la

55. P. 194.

clôture du discours, ou, pour parler lyotardien, du « grand récit » arché-téléologique ». Il y a deux concepts de la fin — ou plutôt sans doute la fin elle-même ne cesse de se diviser selon deux concepts : le *skopos* et le *telos* (les Stoïciens connaissaient bien cette distinction). Le *skopos* est la cible que l'on a en vue et que l'on vise, il est le but présenté et clairement offert à une visée qu'il détermine ; au surplus, le même mot désigne aussi celui qui vise, et celui qui surveille, qui garde, qui a la haute main d'un maître ou d'un protecteur. Le *telos*, en revanche, est l'accomplissement d'une action ou d'un processus, son développement jusqu'à son terme (si l'on veut : le fruit n'est pas la cible de l'arbre, pas plus que la cible n'est le fruit de l'archer). Aussi le *telos* peut-il encore désigner le sommet, le point culminant, ou encore la plus haute puissance, ou la juridiction souveraine. La *fin* qu'est le *telos* n'est pas une fin visée, elle est une fin en tant que le plus grand développement possible de quelque chose, au-delà de quoi il n'y a plus rien que cette chose puisse encore devenir. C'est du reste pourquoi le *telos* est inséparable de l'existence. Le *telos*, en quelque sorte, est entéléchique plus que téléologique. *Skopos*, c'est le tir à l'arc, *telos*, c'est la vie et la mort. Le règne des fins est le plus grand développement possible de la liberté, elle-même en tant que le pouvoir de se proposer des fins, c'est-à-dire de commencer par soi-même une série de phénomènes, qui atteindra son plus grand développement possible. Que cet achèvement soit un univers entier, ou qu'il soit le seul acte d'un jugement qu'aucun effet ne peut suivre (par exemple, si je meurs aussitôt après l'avoir prononcé) ne change rien à l'appartenance de ce *telos* au règne des fins.

L'impératif est l'impératif du *telos* de la souveraineté universelle — ou de l'universalité de la souveraineté, c'est-à-dire d'une libre législation dont la *règle* soit précisément la règle de la fin, la règle de *bilden*, de former et de cultiver la faculté finale, la « volonté instituant une loi universelle » qui est ainsi « souveraine législatrice »⁵⁶. Ainsi, « de toutes les fins que l'homme peut se proposer dans la nature, il ne reste donc que la condition formelle, subjective, je veux dire l'aptitude à se proposer en général des fins et (en ne dépendant pas de la nature dans sa détermination finale) à

56. *Ibid.*, p. 154-155.

utiliser la nature comme moyen, conformément aux maximes de ses livres fins en général »⁵⁷. Le *telos* de l'homme est l'être-téléologique lui-même : « Il n'y a qu'une seule espèce d'êtres dans le monde dont la causalité soit téléologique, c'est-à-dire dirigée vers des fins et en même temps cependant ainsi faite que la loi d'après laquelle il leur appartient de se poser des fins doit être considérée par eux comme inconditionnée et indépendante des conditions naturelles, et comme nécessaire en soi »⁵⁸. Mais ce *telos* (et c'est bien là encore sa différence spécifique avec le *skopos*) ne constitue donc pas un modèle donné d'avance, un original à rejoindre ou à reprendre. Le dispositif régulateur, encore une fois, implique bien une mimétologie ou une ontologie mimétologique, mais non imitative. Il s'agit de *bilden* le *Bild*, non de *bilden* d'après un *Bild*. La règle de ce que doit être quelque chose pour apparaître comme une maison ne peut pas se référer à une maison donnée, ni à des préceptes architecturaux, mais elle draine avec elle l'ensemble d'une économie, d'une politique, d'une érotique, d'une esthétique et d'une technique, dont les règles à leur tour sont sans modèle, mais *obéissent* à la prescription d'habiter le monde. L'impératif et le devoir sont des catégories de cette mimétologie qu'on pourrait appeler « anarchétique », ou encore « anarchique ».

Pour cette raison, le fait que la loi de se poser des fins, c'est-à-dire la loi de juger, soit la loi propre de l'homme, et que la fin elle-même, le *telos*, soit l'être-téléologique, l'être qui pro-pose des fins, n'entraîne pas que la souveraineté de la volonté consiste à être à elle-même son propre principe, et sa propre fin, ni que la liberté souveraine consiste dans l'auto-détermination, l'auto-législation et l'auto-gestion. Certes, on peut accumuler les textes de Kant qui engagent la thématique de l'auto-suffisance de la volonté. Par exemple : « La volonté n'est pas simplement soumise à la loi, mais elle y est soumise en telle sorte qu'elle doit être regardée *comme instituant elle-même la loi* »⁵⁹. Ici encore, pourtant, quelque chose résiste à l'hypostase subjective moderne de la volonté, ou du désir. L'institution de la loi par la volonté n'est

57. C.F.J., p. 241.

58. *Ibid.*, p. 244.

59. *Fondements*, p. 154.

elle-même désignée qu'à travers la soumission. Sans doute, le mode de cette soumission n'est pas celui de l'asservissement sous une contrainte étrangère à la liberté. Mais elle n'est pas non plus le simple accord spontané d'une substance avec les lois de sa propre nature, comme dans la liberté spinozienne (qui est la vérité de la liberté métaphysique en général). La volonté ne s'auto-engendre pas dans la liberté, elle est et elle reste effectivement *soumise* à la loi d'une liberté qui lui reste inconcevable. Si l'on veut, il n'y a rien d'extérieur à la liberté qui vienne la soumettre, mais c'est la liberté elle-même qui est extérieure à l'homme, et qui lui dicte sa loi. Le commentaire de Krüger a parfaitement dégagé ce point décisif, qu'on pourrait appeler le point de non-retour de l'impératif, ou le caractère irrelevable, indialectisable de la soumission de la volonté. A propos du texte que je citais à l'instant, Krüger souligne que la volonté doit être *regardée* comme instituant la loi, et que Kant ajoute dans une parenthèse : « elle *peut* s'en *considérer* comme l'auteur »⁶⁰. L'autonomie, commente Krüger, « est un "point de vue" auquel l'homme doit se regarder. Que l'homme "puisse se regarder" ainsi, cela est exigé et non pas présupposé réel ». On peut aller plus loin encore en lisant tout le passage des *Fondements* auquel Krüger emprunte l'expression « se considérer comme » :

« Un être raisonnable appartient, en qualité de *membre*, au règne des fins lorsque, tout en y donnant des lois universelles, il n'en est pas moins lui-même soumis à ces lois. Il y appartient en *qualité de chef* lorsque, donnant des lois, il n'est soumis à aucune volonté étrangère.

L'être raisonnable doit toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins qui est possible par la liberté de la volonté, qu'il y soit membre ou qu'il y soit chef. Mais à la place de chef il ne peut prétendre simplement par les maximes de sa volonté ; il n'y peut prétendre que s'il est un être complètement indépendant, sans besoins, et avec un pouvoir qui est sans restriction adéquat à sa volonté »⁶¹.

L'homme ne peut donc prétendre à la place de chef — de *Oberhaupt*. La souveraineté législative n'est pas la souveraineté

60. *Critique et morale chez Kant* (trad. M. Régner), Beauchesne, 1961, p. 130.

61. *Fondements*, p. 158.

auto-suffisante, et le moment du jugement légiférant est indissolublement aussi le moment d'une soumission à la loi. L'autonomie kantienne comporte comme en son cœur même une irréductible *hétéronomie*. L'hétérogène, ici, c'est la loi elle-même. Car elle est bien la loi de la volonté, mais elle l'est *en tant que loi qui tout d'abord ordonne et soumet*. Aussi ne peut-on pas mieux dire que Krüger : « Chez Kant, le concept de l'autonomie n'exprime que le caractère absolument sans réserve de la *soumission*. Dans le concept de se donner à soi-même la loi, "soi" signifie non pas la liberté "créatrice" inconditionnée et n'obéissant qu'à elle-même, qui veut être fidèle à soi selon une loi, mais la *responsabilité inconditionnée envers la loi* à laquelle précisément la liberté elle-même ne peut pas se dérober. La dignité de l'humanité se trouve, selon Kant, non pas dans son indépendance spontanée, mais dans sa sujétion morale »⁶².

La soumission est irrelevable parce que la loi n'est pas l'auto-production de la volonté. Au contraire, la loi est précisément que je ne m'auto-produis pas comme législateur, mais que j'ai pour tâche de légiférer de manière universelle. Ma liberté ne vaut pas comme auto-suffisance mais comme destination à cette législation universelle, ou comme destination au jugement des fins. La destination — *Bestimmung* — est, encore une fois, une détermination : je suis déterminé à mon autonomie autant que j'y suis destiné. L'autonomie elle-même est la détermination — ou la finitude — de celui qui doit juger sans que l'universel lui soit *présenté*. C'est pourquoi l'universel est donné à cette autonomie comme une tâche, et par conséquent lui est donné sur le mode de lui être ordonné. Le don de la liberté, le don des fins et de la *cosmopoliteia* est bien un don (aucune *captatio benevolentiae* d'un Absolu inexistant ne saurait nous l'obtenir), mais c'est le don du *tu dois*. Ou bien encore, c'est une annonce ou une promesse : cela *doit* avoir lieu, cela *doit* arriver, mais l'annonce ou la promesse ne valent précisément que de ce qui doit arriver par le jugement de ma « volonté bonne » — et par conséquent l'annonce est intégralement convertie en l'ordre : *tu dois*.

62. *Op. cit.*, p. 131.

Je suis destiné à la souveraineté de la loi, mais c'est pour cela que la loi m'est adressée comme un ordre. L'impératif me soumet, il ne me contraint pas. Il n'a aucun pouvoir de coercition — qui serait contraire à la liberté — et il a en revanche cette particularité, que Lyotard relève dans *Au juste*, de me mettre *ipso facto* (et c'est encore là le *factum rationis*) en position d'obéissance ou de soumission. Il a l'efficacité d'une posture, non d'une exécution. C'est ainsi qu'il me détermine, et me destine.

J'ai donc avec la souveraineté de la loi le rapport du *respect*, sentiment de la raison, ou sentiment non pathologique. Le respect, c'est l'affection non servile, et c'est, de manière symétrique, le désir entravé. En tant que tel, il est la condition de ma destination au jugement souverain (et cette condition n'est pas aléatoire : nous ne pouvons pas, jusque dans l'emploi des maximes corrompues dans leur racine qui peut résulter du mal radical — lui-même chiffre de notre liberté —, nous ne pouvons pas perdre le respect pour la loi, dit *La religion...*, et, si nous le perdions, nous ne pourrions plus l'acquiescer⁶³ : il nous est donc aussi propre qu'inappropriable). Or le respect, tout d'abord, me juge, et c'est un jugement d'humiliation⁶⁴. Le respect tout d'abord énonce l'incommensurabilité de mes prétentions (ou de mes faiblesses) et de la souveraineté de la loi. Il est le jugement d'humiliation dont le critère est l'incommensurable. C'est-à-dire que le respect, qui fait mon rapport à la loi, est proprement le sentiment du sublime. (De manière générale, il faudrait analyser comment la problématique du sublime dans la troisième *Critique*, bien loin d'obéir au programme d'une esthétique dont elle serait une rubrique, procède de nécessités inscrites dans la deuxième *Critique* — et comment en outre c'est en fonction du sublime qu'est ordonnée toute la critique esthétique).

Comme on le sait, « la satisfaction qui procède du sublime ne comprend pas tellement un plaisir positif que bien plutôt admiration ou respect, et elle mérite ainsi d'être dite un plaisir négatif »⁶⁵. Ce plaisir négatif — qui, je le répète, n'est pas le plaisir masochiste du déplaisir, mais « un plaisir qui n'est

63. (Gibelin), p. 69.

64. *C.R.Prat.*, p. 81 et 77.

65. *C.F.J.*, p. 85; cf. aussi p. 102.

possible que par la médiation d'une peine »⁶⁶ — est un jugement. Le véritable sentiment du sublime suppose qu'en moi un jugement soit rendu, et reconnu, sur mon propre jugement. Il ne consiste pas néanmoins dans la crainte religieuse servile, mais dans la libre exposition au jugement qui mesure mon jugement par ma destination :

Dans la religion en général il semble que se prosterner, adorer la tête inclinée, avec des gestes et une voix remplis de crainte et d'angoisse, soit la seule attitude qui convienne en présence de la divinité, et la plupart des peuples ont aussi bien adopté cette attitude et l'observent encore. Mais cette disposition d'esprit est bien loin d'être en soi liée et nécessaire à l'Idée du sublime d'une religion et de son objet. (...) Admirer la grandeur divine exige une disposition à la calme contemplation et un jugement entièrement libre. C'est donc seulement lorsqu'il a conscience que ses intentions sont droites et agréables à Dieu que les manifestations de cette force (la nature dans l'orage, la tempête, etc.) éveillent en lui l'Idée de la nature sublime de cet Etre, dans la mesure où il reconnaît en lui-même dans son intention quelque chose de sublime qui est conforme à la volonté de celui-ci, et est ainsi élevé au-dessus de la peur, suscitée par de telles manifestations de la nature, en lesquelles il ne voit plus le déchaînement de la colère divine. L'humilité elle-même, jugement sans indulgence sur nos défauts (...), est une disposition d'esprit sublime. »⁶⁷

Assurément, c'est la belle âme qui parle. Mais laissons-la parler, et ne retenons que la structure : elle est celle d'un jugement qui, pour être conforme à la destination de la liberté, ne peut se porter qu'en s'exposant au jugement de cette destination. Un jugement libre ne se mesure à rien d'autre qu'à la liberté. C'est-à-dire à la limite de ma capacité de juger, à la grandeur absolue inconcevable et imprésentable. Elle m'humilie par conséquent, mais cette humiliation n'est pas une peur devant la colère de Dieu, précisément parce que la grandeur absolue ne se présente pas. En revanche, l'humiliation sublime me donne la règle de la présentabilité de cette grandeur, la règle de la tâche d'avoir à juger selon cette

66. *Ibid.*, p. 98.

67. *Ibid.*, p. 101.

grandeur. C'est-à-dire d'avoir à assumer dans mon jugement l'éloignement infini de son *telos* — non pour relativiser, ni pour décourager, ni pour condamner mon jugement, mais bien pour en faire le jugement même d'une destination infinie, ici et maintenant. Le plaisir négatif du sublime est la peine de la tâche mise en jeu, comme tâche de la liberté. Aussi ne juge-t-on comme on le doit que dans l'adoration du sublime : mais on n'adore pas « la tête inclinée » comme à l'église ; au contraire, *La religion...* définira l'adoration (dans la « contemplation de la profonde sagesse de la création divine dans les plus petits objets et de sa majesté dans les grands ») comme ce qui « projette l'esprit dans un état d'abattement qui anéantit l'homme à ses propres yeux » mais qui en même temps « possède, eu égard à la destination morale de l'homme, une puissance qui élève l'âme [*seelenerhebend* ; le sublime, c'est *das Erhabene*] en sorte que devant elle des paroles, seraient-elles même celles du roi David en ses prières, devraient se perdre comme un son creux »⁶⁸. L'« élévation » dans l'adoration n'est qu'à la mesure d'un anéantissement et de ce « sentiment d'un arrêt dans les forces vitales » qui caractérise le sentiment du sublime⁶⁹. Il n'y a finalement ni « élévation » ni « abaissement », cela ne se mesure pas. Le sublime est plus justement caractérisé par une immobilisation ou une suspension. Il suspend la finitude sur sa propre infinitude, sur le fait, (*factum*) qu'elle n'est pas achevée — c'est cela même, être fini —, qu'elle n'est pas son propre *telos*, parce qu'elle doit encore en prononcer le jugement et en accomplir la tâche.

Le jugement du sublime n'est rien d'autre que le jugement que je *dois* juger. C'est pourquoi le sublime n'est pas si « sublime », je veux dire si grandiloquent, que le fait apparaître l'attrail pré-romantique du « sublime de la nature » (au reste toujours « improprement nommé » ; et je réserve pour une autre occasion le cas, hypothétique pour Kant, du sublime dans l'art, qui exigerait selon lui soit un poème didactique, soit une tragédie, soit un oratorio). Le sublime est sobre : « La simplicité est pour ainsi dire le style de la nature dans le sublime, ainsi que de la moralité qui est une seconde na-

68. *Religion*, p. 255.

69. *C.F.J.*, p. 85.

ture »⁷⁰. La *simplicité* s'oppose à « l'excitation de l'imagination » et à la « *Schwärmerei* », « qui est une illusion qui consiste à voir quelque chose par-delà toutes les limites de la sensibilité, c'est-à-dire vouloir rêver suivant des principes »⁶⁹. La simplicité correspond au commandement « le plus sublime » de la Bible, l'interdiction de représenter Dieu. Le sublime de la simplicité consiste à ne pas représenter, c'est-à-dire, selon toute la rigueur du terme dans l'ontologie de la subjectivité, à ne pas *nous présenter* l'inconditionné. Mais à juger — à juger avec simplicité —, car c'est le libre jugement qui est lui-même l'inconditionné qui nous oblige. La présentation de l'inconditionné serait la suppression du jugement — et la suppression de l'inconditionné.

De ce fait, le jugement sur le sublime est proprement le jugement « indériverable » (dans les termes de Lyotard). Son exposition, déclare Kant, est en même temps sa déduction, car on y trouve « un rapport final des facultés de connaître qui doit être mis *a priori* au fondement de la faculté des fins (la volonté) et qui est donc lui-même *a priori* final, et cela comprend la déduction, c'est-à-dire la justification de la prétention d'un tel jugement à une valeur universelle et nécessaire »⁷¹. La déduction répond à la question *quid juris?* : ce qui est de droit, c'est que nos facultés se rapportent à une fin qui est leur propre limite, la limite de leur liberté au sens où c'est sur cette limite que la liberté *commence*.

La liberté est la finitude en tant que commencement, inauguration, initiative d'un monde comme série in-finie de phénomènes de la liberté elle-même. Que la série soit in-finie est la seule garantie de l'universalité, et la seule garantie que pour chaque être fini un tel commencement puisse de nouveau arriver. Cela implique — je rejoins ici Lyotard — que la totalité de la série ne puisse pas être représentée, et qu'elle ne doive pas l'être. Ou, plus exactement peut-être, que le modèle de la totalité, car il y en a toujours un, unité ou pluralité (et peut-on même se contenter du « ou » ?...), ne soit désigné que dans le rapport à une liberté toujours autre, capable de re-commencer dans ce monde un autre monde. Cette altérité de la liberté (sa sublimité) s'inscrit alors seule-

70. *Ibid.*, p. 111.

71. *Ibid.*, p. 116.

ment comme loi. Ce qui s'inscrit ainsi n'est pas la loi de l'Autre, mais l'autre comme loi. L'autre comme loi ne signifie pas que c'est l'autre qui fait la loi. Il ne la fait, en tant que *membre* législateur du royaume, ni plus ni moins que moi. Mais l'autre comme loi signifie que la loi, c'est qu'il y ait l'autre. La loi, c'est l'arrivée de l'autre — et à l'autre.

C'est la différence des phrases, sans doute. Mais je dirais que c'est cette différence en outre rapportée à une phrase encore autre, et différente d'une autre différence, une phrase moins prononcée que prononçante, qui suspend la parole en même temps qu'elle l'ouvre, mettons la « phrase » du respect ou de l'adoration, on pourrait dire aussi la phrase de la soumission, ou de l'abandon, sans laquelle aucune phrase, ni prescriptive, ni narrative, ni même constative, ne commencerait à être articulée. Mais par laquelle toutes sont jugées — sans que cela permette aucune terreur.

Cette phrase articulante et non articulée, unique mais non unitaire, je ne l'appellerai plus dès lors une phrase, et encore moins une métaphore, mais un art ou un style, à l'instar de Kant parlant de la simplicité comme « style » du sublime. (Et cela ne serait pas sans rapport avec la *musique* dont Daniel Charles nous parlait avant-hier). L'art ou le style (c'est-à-dire encore la *mimesis*) serait ce qui articule chaque phrase, tout d'abord, selon le respect de ceci que je n'articulerai jamais la souveraineté dont je parle, sous peine de l'abolir, et selon ce respect, corrélatif, de ce que c'est aussi la souveraineté qui articule la phrase de l'autre. Ce respect n'est pas le respect « démocratique » des opinions, il est l'exigence la plus ambiguë, la revendication la plus insistante de la souveraineté de la loi. Le style du jugement doit être cette exigeante soumission. Le style est la justice du jugement. — Ce que peut être dès lors le « style », le style de la souveraineté et de la communauté, c'est l'objet d'une autre recherche. Je préciserai seulement ceci, en quoi je sais m'accorder avec Lyotard, qu'il devrait s'agir d'un art de la communauté, mais sûrement pas de la communauté comme œuvre d'art, je veux dire de cette vision que Syberberg a filmée dans son *Hitler*⁷².

72. Après coup, Roger Laporte me donna cette phrase de Proust : « L'art est ce qu'il y a de plus réel, la plus austère école de la vie, et le vrai jugement dernier. »

SIX. — Dans les *Observations* de 1764 sur le sentiment du beau et du sublime, après avoir distingué le beau qui « charme » et le sublime qui « émeut »⁷³, Kant divisait ce dernier en « sublime-terrible », « accompagné de tristesse et d'effroi », « sublime-noble », accompagné « d'une tranquille admiration » et « sublime-magnifique », « allié au sentiment d'une auguste beauté ». Mais aussitôt, en note, il donnait un seul exemple, et un exemple qui ne répondait pas exactement à la division proposée, puisqu'il était l'exemple d'un « noble effroi », et du « noble effroi » « inspiré par la peinture d'une solitude complète ». Cet exemple était celui d'un certain « songe de Carazan » publié dans le *Magazine de Brême*. Carazan est un avare, un « cœur fermé à l'amour du prochain », qui raconte le rêve de son jugement dernier : « Je vis l'ange de la mort s'abattre sur moi comme un tourbillon et me frapper un coup terrible avant que j'ai pu crier grâce. Mon sang se figea lorsque je m'aperçus que les dés étaient jetés pour l'éternité et que je ne pouvais ajouter au bien ni retrancher au mal que j'avais fait. » Dieu prononce sa condamnation, et « à ce moment je fus emporté par une puissance invisible à travers le radieux édifice de la création. J'eus bientôt laissé derrière moi des mondes innombrables. Comme je me rapprochais de l'extrémité de la nature, je remarquai que les ombres du vide illimité tombaient devant moi dans l'abîme. Un royaume effrayant de silence, de solitude et de nuit éternels ! »

Le jugement dernier (qu'à vrai dire, en ce cas, un théologien pointilleux appellerait « jugement particulier ») a donc été le premier exemple kantien du sublime. Je ne sais si la prose en est exactement *simple*, mais je remarque d'une part que la condamnation y est essentiellement celle de la solitude (la suite du texte le souligne encore) et qu'elle s'exécute par la traversée infinie et la *kosmotheoria* négative d'un univers inhabité, d'autre part que ce sublime, s'il appartient à l'espèce noble parce qu'à la fin du rêve l'avare va retrouver l'amour de l'humanité, ne la présente pourtant que mêlée à l'espèce terrifiante. Le jugement dernier n'est pas séparable de la colère de Dieu, donc de la servilité religieuse et de la

73. (Kemp), p. 19.

contrainte pathologique. Kant n'aurait pas pu reprendre cet exemple après la rédaction de la troisième *Critique*.

Était-il donc juste, ici, de parler de jugement dernier ? Le jugement *final*, qui juge chaque fois mon jugement, ou l'autre comme jugement ont-ils à voir avec le jugement dernier ?

Oui, répond Kant trente ans plus tard, oui dans les conditions d'un jeu avec les Idées. Ce jeu avec les Idées, c'est le statut qu'il confère à son écrit de 1794, *La fin de toutes choses*⁷⁴. Ce texte joue à exploiter les ressources de la représentation du jugement dernier, c'est-à-dire en principe d'une représentation terrifiante qui appartient au faux sublime de la religion. Je jouerai à mon tour avec lui : j'essaierai d'en déchiffrer ce qui nous intéresse.

La première Idée est celle de la fin du temps comme entrée dans l'éternité. Elle ne peut rigoureusement désigner que le passage dans une grandeur absolument incommensurable avec le temps, une *duratio noumenon* dont nous ne pouvons avoir le moindre concept. Elle nous met au bord d'un abîme à la fois terrifiant et fascinant. Reprenant les divisions des *Observations*, Kant nomme cette pensée sublime-terrible. Mais, considérée du point de vue moral, cette fin de toutes choses est le *commencement* d'une existence supra-sensible non soumise aux conditions de temps.

Ce commencement d'une part ne suppose plus l'anéantissement physique du temps, d'autre part, en tant que commencement, doit bien avoir lieu dans le temps. Or ce qui, dans la perspective de la fin de toutes choses, a encore lieu dans le temps, c'est le *dernier jour*. Le dernier jour appartient encore au temps, c'est-à-dire qu'il y *arrive* encore quelque chose. Ce qui y arrive, c'est le règlement des comptes. C'est le *jour du jugement*. — La première leçon du jugement dernier est déjà ainsi implicitement tirée. Elle était en fait explicite dans *La religion...*, où il était dit que le récit symbolique de la fin du monde (de l'Apocalypse) « présentée comme un événement imprévisible (pareil au terme de la vie, proche ou éloigné) exprime fort bien la nécessité d'y être prêt en tout temps, mais en réalité (si l'on substitue à ce symbole la signification intellectuelle) celle de nous considérer

74. *Werke*, Suhrkamp, t. XI, p. 175 sq.

constamment comme les citoyens désignés d'un Etat divin (éthique) »⁷⁵. Ce qui est *encore* dans le temps est *toujours* dans le temps, et, réciproquement, le temps est *toujours* au bord de l'abîme de sa fin, pour laquelle il ne peut y avoir de *temps* fixé. La *règle* du temps, c'est qu'on ne peut pas *voir* la fin du temps. Mais dans le temps l'impératif est qu'à chaque *instant* commence la tâche de la *Cosmopoliteia*. Précisément parce qu'elle est l'Idée, elle ne peut pas être confiée au lendemain. L'Idée est l'Idée de la fin du temps en tout temps.

On pourrait dire que la raison pratique ignore la première analogie de l'expérience, celle de la substance comme substrat permanent du changement. Pour la raison pratique, l'existence naît et meurt à chaque instant ; elle est sans cesse au bord de l'abîme, et sa seule « substance » est une tâche. Mais cela signifie peut-être aussi que la raison pratique est seule en vérité la raison selon le temps, et que le « sens interne » est peut-être en définitive d'essence pratique. Aussi bien la critique des paralogismes de la raison est-elle nécessaire à la mise au jour du sujet *pratique*. Et ce « sujet » (pas une substance), l'homme, qui n'est jamais ce qu'il doit être, est-il aussi toujours-déjà ce qu'il doit être. Un fragment de l'*Opus postumum* dit : « Les conditions temporelles, qui font de la représentation de l'humanité et de sa fin des phénomènes de l'intuition sensible, disparaissent si la destination générique de l'homme en tant que fondée en sa raison a pour principe la fin ultime ; car alors l'homme est déjà l'être qu'il prévoit qu'il deviendra »⁷⁶.

C'est pourquoi l'homme est déjà libre, de sa liberté incompréhensible et impérative. La liberté est alors la seule « substance » du « sujet » pratique, mais la substantialité de cette substance tient exclusivement dans le fait d'être *mobile* aux deux sens du mot : mobile de la mobilité des commencements, à chaque instant, et mobile incompréhensible d'un agir-par-pur-devoir. Kant écrit dans *La religion...* : « J'avoue ne pas pouvoir me faire très bien à cette expression dont usent aussi des hommes sensés : un certain peuple (en train d'élaborer sa liberté légale) n'est pas mûr pour la liberté ; les serfs d'un propriétaire terrien ne sont pas encore mûrs pour

75. *Religion*, p. 179.

76. *Op. cit.*, p. 75.

la liberté ; et de même aussi les hommes ne sont pas encore mûrs pour la liberté de conscience. Dans une hypothèse de ce genre, la liberté ne se produira jamais : car on ne peut *mûrir* pour la liberté si on n'a pas été au préalable mis en liberté (il faut être libre pour pouvoir se servir utilement de ses forces dans la liberté) »⁷⁷.

Ainsi le jour du jugement est-il la mise au jour de la fin dernière — du règne de la liberté. Ce règne est mis au jour en *ce* jour, en chaque jour comme jour du jugement. Si les hommes sont fascinés par la fin du monde (et ils le sont tous ; c'est, dit Kant, une idée tissée dans la raison humaine), c'est que la durée n'a une valeur que pour autant que nous y sommes conformes à la fin dernière, que celle-ci soit ou non effectuée. Et si les hommes accompagnent cette idée de représentations terrifiantes, c'est en raison de la corruption de l'homme et du manquement à la loi, qui le condamne au jour du jugement.

Mais Kant laisse précisément la condamnation et le salut hors de son propos. Les deux doctrines possibles, celle des unitaristes, pour qui tous sont sauvés, et celle des dualistes (car une doctrine de la damnation universelle est une absurdité) ne peuvent donner lieu à un dogme. Et Kant laisse entrevoir que, si le « dualisme » a l'avantage du point de vue pratique, pour montrer à chacun comment il doit se juger lui-même, il n'en bute pas moins sur la difficulté de penser que même un seul être raisonnable ait pu être créé pour être éternellement condamné. Ce n'est pas, on le voit, la logique de la récompense et du châtimement qui commande ici, c'est celle du devoir et de la fin.

En revanche, la représentation de la récompense et du châtimement attachée à l'image du jugement dernier doit être reconsidérée en fonction du « supplément indispensable » que le christianisme ajoute au pur respect de la loi. Ce supplément est l'amour, défini comme le fait « d'accepter librement parmi ses maximes la volonté d'un autre ». Les châtimements ne sont pas alors des mobiles mais des avertissements bienveillants sur ce qu'entraîne la violation de la loi. Et les récompenses ne sont pas non plus des mobiles, car l'amour de la créature ne va pas au bien reçu mais à la bonté du donateur. Autrement

77. *Op. cit.*, p. 245.

dit, ce « supplément indispensable » n'est pas autre chose que l'amour de la loi en tant que la loi est un don. Le don se confond avec l'imposition de la loi (il n'ôte rien du caractère impératif comme tel de la loi) et s'ajoute à elle en même temps. Ce qui est donné est la liberté — cela ne donne pas un bien, cela ne donne rien. Un don est toujours libre, et ne donne jamais rien, que cette liberté, qui est la liberté « d'accepter parmi ses maximes la volonté d'un autre ». — Le jugement dernier signifie alors simultanément qu'il n'y a, au jour du jugement, aucune autre grâce possible que ce don, mais que ce don est aussi toujours par lui-même une grâce supplémentaire. Je suis toujours-déjà jugé, mais je ne le suis jamais encore. Cela ne signifie ni que je suis sauvé ni que je suis innocent, mais que j'ai toujours encore la tâche de m'exposer au jugement.

Le jour du jugement n'est pas *dies irae*, jour ou plutôt nuit de la religion et de la peur, il est seulement *dies illa*, ce jour insigne, ce jour sublime où la liberté, la loi et l'autre m'ordonnent et me donnent de juger. Le jour de *lyo tar*, n'importe quel jour, celui-ci, *dies haec, hic et nunc*, l'éternité du jugement.

SEPT. — Dans cette genèse, il n'y a pas de jour du repos.

Vincent Descombes

CONSIDÉRATIONS TRANSCENDENTALES

I. TRANSCENDENTAL

Le titre que j'ai donné à mon exposé peut donner lieu à deux sortes de méprises, qu'il convient de prévenir. Le mot *transcendental* n'est à prendre, dans ce que je vais dire, ni dans le sens de *supérieur*, ni dans le sens de *fondamental*. La première méprise ne nous menace guère, car il n'est sans doute personne ici pour confondre le transcendental des philosophes avec le sublime ou le supérieur de telle mystagogie contemporaine. Des considérations transcendentes sont tout simplement des considérations sur les transcendants, c'est-à-dire sur certains termes du langage, termes dont l'emploi n'est en rien réservé à des initiés.

La seconde méprise, en revanche, serait assez facile à faire, car il est coutumier dans la philosophie moderne d'associer la logique transcendente à une recherche sur les fondements de la connaissance. Des considérations transcendentes devraient alors porter sur quelque chose de fondamental, sur les principes. Et puisque le thème qui nous réunit est Comment juger ?, on pourrait facilement croire que mon titre annonce un propos sur le fondement de nos jugements, ou sur les fondements de nos différentes sortes de jugement selon l'une ou l'autre des divisions du jugement actuellement reçues. Par exemple, la kantienne : du fondement de nos jugements théoriques, du fondement de nos jugements pratiques, du fondement de nos jugements esthétiques. Ce qui est dit transcendental dans cette tradition, c'est de poser la question : Comment nos jugements sont-ils possibles ? Par

extension, on dira aussi que les conditions de possibilité des jugements sont le transcendantal.

Je n'utiliserai pas le concept de transcendantal dans ce sens épistémologique post-kantien, mais dans le sens plus ancien et d'ailleurs plus simple qu'on lui donnait dans la logique médiévale. Ce qui fait qu'un terme est transcendantal n'est pas la place qui lui est assignée dans une théorie de la connaissance, mais plutôt la place qui lui est reconnue dans une sémantique, autrement dit dans une explication de la manière de signifier de ce terme. Kant se souvient d'ailleurs de l'acception étrangère à l'épistémologie lorsqu'il cite dans la *Critique de la raison pure* l'adage scolastique *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Il est vrai que c'est pour déplorer le vide de cette proposition, qu'il attribue au fait que les « prétendus prédicats transcendants », *unum, verum, bonum*, ne sont justement pas des prédicats transcendants, c'est-à-dire, explique-t-il, des « conditions de possibilité des choses elles-mêmes ». Ce ne sont que des « exigences logiques » portant sur la pensée de ces choses. La « philosophie transcendantale des Anciens », comme dit Kant, a donc pris naïvement certains critères de la pensée pour des propriétés des choses elles-mêmes¹.

On peut, si l'on veut, considérer que la recherche des fondements de nos jugements a quelque chose de fondamental. Mais, avant de chercher quelle sorte de fondement peut être donné à un jugement d'un certain type, par exemple théorique ou bien pratique, il faut avoir isolé ce type. Nous ne classons par les jugements en différents types selon la façon dont on les justifie, mais nous trouvons dans la détermination du type d'un jugement l'exigence d'une certaine procédure de justification. Par exemple, un jugement n'est pas empirique parce qu'il a pour procédure de justification l'observation et non le pur raisonnement. C'est bien sûr l'inverse : parce qu'un jugement est constitué de telle façon, il doit être justifié de telle façon. Il s'ensuit que la recherche sur les fondements est précédée par une recherche sur la sémantique des propositions à fonder. Ce qui montre, non pas que la sémantique est la vraie recherche fondamentale, mais que la notion de fondement est relative. Seul un préjugé cartésien nous ferait

1. *Critique de la raison pure*, 2^e édition, § 12.

l'obligation de trouver un fondement absolument fondamental.

II. DU VRAI AU JUSTE, LA CONSÉQUENCE N'EST PAS BONNE

Mes considérations porteront sur la logique des deux termes « vrai » et « bon ». On m'objectera que je devrais tenir compte aussi du troisième compère de la triade célèbre (*Du vrai, du beau, du bien*), celui qui correspond chez Kant à la classe des jugements esthétiques. Si je ne le fais pas, c'est que je considère, pour des raisons que je ne peux exposer ici, que les jugements de beauté ne sont pas des jugements esthétiques, et que les jugements esthétiques n'ont pas affaire au beau, mais au sensationnel.

Je partirai d'une réponse que donne Jean-François Lyotard à la question qui précisément nous rassemble : D'où nous vient la capacité de juger ? « La capacité de juger, dit-il, n'est pas suspendue à l'observation de critères »². Comment entendre cela ? Dans le même livre, l'exemple du juge selon Aristote peut nous éclairer. Un juge fait preuve, dans ses jugements, non de science ou d'ignorance, mais de prudence s'il est un bon juge et d'imprudence s'il est mauvais juge. Et nous-mêmes jugeons qu'un juge est un bon juge en appréciant la justice de ses jugements, pas en appliquant un critère dont nous aurions connaissance. On dira : mais nous avons donc des critères pour dire que le juge est un bon juge, à savoir ses jugements. Et, de même, le juge a des critères pour juger de la justice des causes qui lui sont soumises. Oui, mais ces critères (au pluriel) ne font pas un critère au sens théorique du mot, à savoir un critère déterminant ou suffisant. En apparence, une proposition théorique et une proposition pratique ont la même forme. Par exemple,

• Si un triangle est rectangle, alors le carré de son hypothenuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés •

est une proposition conditionnelle, tout comme :

• Si ce juge est un bon juge, il faut lui faire confiance •

2. Jean-François Lyotard et Jean-Loup Thébaud, *Au juste*, Bourgois, 1979, p. 35.

mais il y a entre la première proposition et la seconde cette différence que la condition énoncée par l'antécédent n'est déterminante que dans la proposition théorique. Il suffit que le triangle soit rectangle pour que le conséquent suive. Il ne suffit pas que le juge soit bon pour que le conséquent suive, parce qu'il peut toujours y avoir d'autres raisons qui viendront concurrencer celle-là. On pourrait dire par exemple, dans l'esprit des *Plaideurs* :

• Si ce juge accepte mon pot-de-vin, il faut lui faire confiance. •

Lyotard soutient que l'inférence du vrai au juste est impossible, et je crois qu'on doit lui accorder ce point dans le sens suivant : la logique de l'inférence pratique n'est pas réductible à la logique de l'inférence théorique. L'abîme infranchissable entre les deux se marque à ceci que deux conclusions pratiques incompatibles peuvent souvent être obtenues à partir des mêmes prémisses, autre façon de dire que les critères qu'on applique dans un raisonnement pratique ne sont pas déterminants. Soit l'exemple suivant : il faut que je sois à Paris demain ; si je prends le train de 10 heures, je serai à Paris demain ; donc il faut que je prenne le train de 10 heures. L'inférence est manifestement illégitime du point de vue d'une logique du syllogisme théorique. Pourquoi le train de 10 heures et pas, par exemple, le train de 9 heures qui va, lui aussi, à Paris ? (Ici comme ailleurs, mon exemple est trivial, justement parce que le point à éclaircir ne l'est pas). Le passage du vrai au juste est impossible, si du moins on entend cette impossibilité de la façon suivante : si je veux être à Paris demain, et s'il est *vrai* que le train de 10 heures va à Paris, alors il est *vrai* qu'en prenant ce train je serai à Paris demain. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit *juste* que je prenne précisément ce train, autrement dit que je doive prendre ce train et nul autre. En effet, toutes choses égales d'ailleurs, il serait tout aussi juste que je prenne le train de 9 heures s'il va lui aussi à Paris. Or, s'il était vrai que je doive prendre le train de 10 heures, il serait faux que je puisse ne pas prendre ce train sans injustice. Mais il est faux qu'il soit injuste de ne pas prendre le train de 10 heures, au cas où je ne prends pas le train de 10 heures parce que je prends celui de 9 heures. Dans l'ordre théorique, s'il est vrai de dire que p , alors il est faux de dire que non- p . Mais, dans l'ordre pratique, si je fais

bien en agissant d'une certaine façon, il ne suit pas que je ferais mal si j'agissais d'une autre façon. Non seulement il n'est pas garanti qu'il y ait pour tout problème pratique une solution et une seule qui soit la bonne solution (la meilleure), mais c'est très invraisemblable. La recherche du meilleur parti possible, ou du meilleur des partis possibles, trahit une réduction illégitime de la raison pratique à la raison théorique déterminante.

Dans ce qui suit, je parlerai du « bon » plutôt que du « juste », de façon à pouvoir couvrir, outre les jugements portant sur le bien public ou social, toute espèce d'évaluation. Je dirai donc : du vrai au bon, *non valet consequentia*, la conséquence n'est pas bonne.

Voici maintenant ma question : la thèse que je viens d'accorder est-elle la même thèse que celle qui interdit le passage de l'*indicatif* à l'*impératif* (pour parler comme Poincaré) ou du *descriptif* au *prescriptif* (selon les termes de Hare)? En fait, on constate facilement qu'il ne s'agit pas de la même thèse. Tout le problème sera donc de savoir si elles sont inséparables, ou bien s'il est possible de soutenir la première et de rejeter la seconde, comme je me propose de le faire. Dans les exemples donnés ci-dessus, une différence a été reconnue entre les inférences théoriques et les inférences pratiques. Ce qui revient à rejeter le célèbre principe de raison. Il y a une différence entre des raisons théoriques et des raisons pratiques. Le problème est maintenant de savoir si cette différence se retrouve dans la sémantique des propositions, de sorte qu'un langage descriptif n'aurait pas la même façon de signifier qu'un langage évaluatif. On peut esquisser les deux réponses possibles de la façon suivante :

1. — Avec l'école dite « prescriptiviste », on peut soutenir qu'il existe une différence logique entre un langage descriptif et un langage évaluatif, ou, pour parler comme les néo-kantiens, entre les faits et les valeurs, entre le langage de la description des faits et le langage de l'assignation des valeurs. On argumentera ainsi : on ne peut pas trouver dans la description de ce qui est une raison déterminante d'adopter une certaine ligne de conduite, or les termes évaluatifs (de la famille de « bon » et « mauvais ») sont employés pour fixer la conduite à prendre et ont donc une force prescriptive, donc le langage évaluatif est irréductible au langage descriptif.

2. — La position inverse serait de dire qu'il n'y a pas de différence logique entre un langage évaluatif et un langage descriptif. Une évaluation est une sorte de description, c'est la description d'une chose sous l'aspect de sa valeur, qui s'énonce dans une proposition vraie ou fausse. Il s'ensuit évidemment, si l'on maintient la différence du bon et du vrai telle qu'elle a été précisée tout à l'heure, que les évaluations n'ont pas de force impérative ou prescriptive. Ou, si l'on préfère, qu'elles ont une force « prescriptive » dans le sens où l'anglais *prescription* signifie *ordonnance*, par exemple médicale (c'est-à-dire conseil de la prudence, impératif hypothétique), pas dans le sens où il signifie *commandement*, réquisition inconditionnée.

III. PRÉDICAMENTAL ET TRANSCENDENTAL

Je me propose de démontrer ceci :

1. — que les termes « vrai » et « bon » ont un emploi transcendantal ;

2. — que les termes transcendants sont dépourvus d'un sens prédicatif univoque ;

3. — que la distinction du descriptif et du prescriptif est par là ruinée, car elle suppose que les termes « vrai » et « bon » puissent être pris dans un sens prédicatif univoque.

Quelques éclaircissements de vocabulaire deviennent ici indispensables. Un terme *transcendantal* est un terme prédicatif qui ignore les différences de catégorie, ou différences *prédicamentales*, entre les termes prédicatifs. Il y a une différence prédicamentale entre deux prédications s'il y a une différence logique entre elles. Je préfère dire *différence prédicamentale* plutôt que *différence de catégorie* pour éviter de donner l'impression que la doctrine aristotélicienne des catégories soit la théorie exhaustive et définitive de ces différences. C'est pourquoi j'illustrerai le concept de différence prédicamentale d'un exemple emprunté à Frege³. S'il y a des hommes sur la terre, il en a forcément un nombre déterminé. En revanche, s'il y a des choses noires sur la terre, il n'y en a pas un nombre déterminé (car tout dépend de la façon dont on les comptera).

3. *Les fondements de l'arithmétique*, § 54.

On dira donc qu'il y a une différence logique entre un prédicat tel que « homme » et un prédicat tel que « noir » et que ces prédicats appartiennent à des lignes prédicamentales différentes. Voici maintenant un exemple de terme transcendantal : le mot « chose ». C'est un terme transcendantal parce qu'il peut signifier selon n'importe quel type de prédication. Supposons qu'un détective entre dans la chambre du crime et dise : « Il y a trois choses anormales dans cette chambre », personne ne peut deviner s'il signifie par là des objets, des formes d'objets, ou la position des objets les uns par rapport aux autres, ou leur fonctionnement, ou même l'absence de certains objets. Le terme « chose » franchit aisément ces différences prédicamentales.

IV. PROPOSITION ET ÉTAT DE CHOSE

Les termes « vrai » et « bon » sont des transcendantsaux s'ils peuvent être employés dans des types de prédication logiquement différents. Mais, selon une conception assez répandue, « vrai » et « bon » ont un emploi univoque et bien déterminé dans son type : ce sont des prédicats qui s'attachent à des propositions. Le mot « bon » sert à dire « Il est bon que p », autrement dit : « Ce que décrit la proposition "p" est une bonne chose ». De son côté, le mot « vrai » sert à dire « Il est vrai que p », c'est-à-dire : « La proposition "p" décrivant le fait que p est vraie » (avec à chaque fois la lettre p représentant une proposition effective). Le mot « bon », selon cette doctrine, aurait donc toujours le même type d'emploi, puisqu'il servirait à apprécier un état de chose. De même, le mot « vrai » aurait pour fonction d'apprécier la proposition décrivant un état de chose. L'emploi serait donc pleinement prédicatif. On aurait par exemple :

- (1) « "La neige est blanche" est (un énoncé) vrai. »
- (2) « Que la neige soit blanche est une bonne chose. »

La proposition (1), dit-on, dit que la pensée exprimée par la phrase « La neige est blanche » est vraie : elle assigne donc à cette pensée la propriété d'être vraie. La proposition (2), selon la même analyse, apprécie la valeur du fait dont parle cette

même phrase : (2) assigne donc à ce fait la propriété d'être bon. Il s'ensuit que les termes « vrai » et « bon » sont des termes prédicamentaux, nullement transcendants. Le terme « vrai » signifie une certaine sorte de relations ou de correspondance que certains objets, à savoir les contenus propositionnels, peuvent avoir avec les faits ou la réalité. Propriété à concevoir comme une manière de représentativité (au sens où l'on dit d'une association qu'elle est représentative des gens qu'elle dit représenter). De la même façon, le terme « bon » signifie lui aussi une propriété que peuvent avoir les faits. Quelle propriété ? J'y reviendrai dans un instant.

Contre cette conception, on objectera que l'analyse est inachevée si elle se borne à indiquer que « vrai » est un prédicat ou une fonction qui prend pour argument une proposition, et que « bon » est un prédicat qui prend pour argument une proposition nominalisée (« le fait que p »). Cette analyse nous laisse en effet devant un sujet logiquement complexe auquel elle veut faire jouer le rôle d'un nom. Or il appartient à la logique du nom qu'il soit logiquement simple. Il faudrait donc qu'on puisse traiter l'expression « La neige est blanche » (avec les guillemets) comme le *nom* de la proposition qui dit que la neige est blanche (sans guillemets). Il devrait aussi être possible de traiter l'expression « le fait que p » comme le *nom* d'un état de chose signifié par la proposition « p ». La définition syntaxique d'un prédicat est qu'il est une fonction qui permet d'obtenir des propositions en partant de noms. La doctrine exposée ci-dessus doit par conséquent estimer que dans (1), l'expression « La neige est blanche » est le nom d'une proposition tandis que, dans (2), l'expression « Que la neige soit blanche » est le nom d'un fait ou état de chose. On obtient donc la série des entités que voici :

- un fait (à savoir, le fait que la neige soit blanche)
- un nom de ce fait (à savoir, l'expression « le fait que la neige soit blanche »)
- une proposition correspondant à ce fait (à savoir, l'expression « la neige est blanche »)
- un nom de cette proposition (à savoir, l'expression « "la neige est blanche" », avec les guillemets normaux parce que je cite moi-même cette expression, et à l'intérieur les guillemets supérieurs parce qu'on obtient ici la désignation de la proposition en la mettant entre guillemets).

J'adapterai à cette conception des objections que j'emprunte à des articles de Karl Reach et de Peter Geach⁴. D'après la doctrine que nous examinons ici, la citation d'une expression — qui se traduit par la mise de cette expression entre guillemets — consiste dans une désignation singulière de cette expression. Grâce à cette interprétation de la citation, on peut trouver dans

(1) « "La neige est blanche" est vrai »

un prédicat (« ... est vrai ») et un nom (le nom de la proposition dont on parle), conformément à ce qui est requis par la définition frégréenne du prédicat. Considérons maintenant la différence entre

(3) « Socrate est un homme »

et :

(4) « "Socrate" est un nom ».

Tout semble en ordre : ce qui est un homme, c'est Socrate, le philosophe Socrate ; ce qui est un nom, c'est le mot par lequel on nomme Socrate.

Et pourtant la chose n'est pas si claire. Il est sûr que Socrate est un homme et que son nom est un nom. Mais comment devons-nous écrire ce nom selon la convention énoncée ci-dessus ? Quel est donc ce nom dont nous voulons dire que c'est un nom ? Le nom de Socrate n'est pas Socrate (puisque Socrate est un philosophe grec, pas un nom) et ce n'est pas non plus le signe « "Socrate" » (avec les guillemets normaux, parce que nous voulons ici *mentionner* ou *citer* ce nom sans l'*utiliser*, et les guillemets supérieurs parce que le signe mentionné est lui-même un signe cité et non utilisé, dès lors qu'il s'agissait de parler, non du philosophe Socrate, mais de son nom). En effet l'expression « "Socrate" » ne nomme pas le philosophe Socrate, mais le *nom du nom* de ce philosophe.

4. Karl Reach, « The Name Relation and the Logical Antinomies » (*The Journal of Symbolic Logic*, 1938, 3, p. 97-111). Peter Geach, « Designation and Truth » (*Logic Matters*, Blackwell, 1972, p. 189-193).

Quant au nom de Socrate, il devient, selon cette doctrine, ineffable : nous pouvons bien sûr l'utiliser, mais non le mentionner (par exemple, à quelqu'un qui ne le connaîtrait pas déjà et demanderait : quel est donc le nom nommé par le nom du nom de ce philosophe dont vous parlez ?). Il arrive la même chose avec les noms de propositions. On veut ici attacher le prédicat « vrai » au nom d'une proposition de façon à dire de cette proposition qu'elle est vraie. On écrit donc la formule (1).

Dans cette formule, l'expression « "La neige est blanche" » est censée être un nom. Mais le nom de quoi ? Pas du *fait*, bien sûr, mais de la proposition qui correspond à ce fait et qui est vraie quand ce fait est réel. Or nous voulons dire précisément cela : que la proposition est vraie quand elle correspond à la réalité. Ce qui est réel, c'est le fait ; ce qui est vrai, c'est la proposition correspondante (de même que, tout à l'heure, Socrate était le philosophe et son nom un mot). Mais nous retrouvons précisément le même inconvénient : ce qui doit avoir la propriété de correspondre au fait que la neige soit blanche, c'est bien entendu la proposition « La neige est blanche », pas le nom de cette proposition. Nous demandons à la proposition de correspondre au fait, et nous demandons au nom de la proposition (à savoir « "La neige est blanche" ») de correspondre à la proposition, pas au fait. Or nous n'arrivons pas plus à le dire que nous n'arrivions à dire tout à l'heure quel était le nom de Socrate. Le nom du nom de Socrate n'a pas la propriété de nommer Socrate : de même, le nom de la proposition qui dit que la neige est blanche n'a pas la propriété de correspondre à ce fait.

On peut essayer de se tirer d'embarras en adoptant un autre style, celui de la circonlocution. A la place de (1), on dira :

- (5) « Ce que nomme le nom de la proposition qui dit que la neige est blanche, est vrai, »

en espérant avoir dit alors que c'était bien la proposition, et pas le nom de la proposition, qui était vrai. Mais cette tactique échoue nécessairement, car une circonlocution a le même type syntaxique, du point de vue logique, que l'expression à laquelle on la substitue. Par exemple, on peut dire « l'homme nommé "Socrate" est un philosophe » au lieu de dire « Socrate

est un philosophe » : l'expression « l'homme nommé "Socrate" » n'est qu'une façon contournée de dire « Socrate ». Le substitut circonlocutoire d'un nom propre équivaut à un nom propre. Par conséquent, la circonlocution utilisée dans (5) a la fonction d'un nom, et c'est de nouveau à ce nom circonlocutoire qu'on a attaché le prédicat « vrai ».

La même objection peut être faite à l'idée selon laquelle une expression telle que « le fait que la neige soit blanche » puisse servir de désignation ou de nom à une manière d'objet, le *réfèrent* nommé par la proposition. Dans la formule (2) de tout à l'heure, on est tenté de rendre compte du fait qui y est mentionné en expliquant que ce fait n'est pas autre chose que le réfèrent de la proposition d'où on est parti (« La neige est blanche »). Qu'est-ce maintenant que le réfèrent d'une proposition ? Il est ce à quoi cette proposition fait référence. On aurait donc une variante de (2) qui serait celle-ci :

- (6) « Ce que désigne la proposition "La neige est blanche" est une bonne chose. »

Mais, en vertu de l'argument déjà présenté, le substitut circonlocutoire d'une proposition doit avoir la fonction d'une proposition. L'expression « ce que la proposition "La neige est blanche" désigne » n'est qu'une autre façon de dire : « La neige est blanche ». Mais, s'il en est ainsi, l'expression (6) est tout simplement mal formée, car elle est équivalente à :

- (7) « La neige est blanche est une bonne chose. »

Pour toutes ces raisons, on doit éliminer la tentation de considérer que la proposition a une *Bedeutung*, une référence, et que sa vérité lui vienne d'une correspondance à cette entité (de même qu'un nom propre a une référence, et qu'il est bien employé lorsqu'il est employé pour le réfèrent auquel il correspond). En un mot, il faut maintenir la différence syntaxique du nom et de la proposition contre toutes les tentatives de l'amoindrir, par exemple celle de Husserl dans les *Recherches logiques*, qui admet des noms (tels que « le fait que la neige soit blanche ») pour des objets d'un type spécial (les faits ou « états de chose »). On s'en tiendra donc à

l'opposition que fait Wittgenstein : les états de chose peuvent être décrits, mais non pas nommés⁵.

V. VÉRITÉ ET BONTÉ

Si le prédicat « vrai » devait signifier une propriété bien déterminée, à savoir le trait commun à toutes les propositions vraies et qui fait défaut aux propositions fausses, cette propriété serait à concevoir comme une sorte de concordance entre la proposition et la chose, une représentativité de la proposition à l'égard du fait. On vient de voir que cette conception échoue sur l'obstacle suivant : impossible de désigner cette entité — la chose, le fait — à laquelle il faudrait confronter la proposition pour savoir si elle est vraie.

Tournons-nous maintenant vers la propriété de bonté commune à toutes les choses bonnes, dont le cas avait été tout à l'heure réservé. Qu'y a-t-il de commun à toutes les choses bonnes ? Cette propriété sera très générale, en vertu de l'adage dont Kant remarquait qu'il ne disait pas grand-chose : *Quodlibet ens est bonum*. A quel niveau d'abstraction devra-t-on s'arrêter pour avoir défini la bonté ? Comparons les deux énoncés suivants :

- Ce vin est rouge. •
- Ce vin est bon. •

On dira que le vin a pour *couleur* le rouge, et qu'il a pour *valeur* la bonté. Il semble donc que l'évaluation d'une chose soit sa description sous l'aspect de sa valeur. Maintenant, quelle est donc cette propriété que possèdent les choses qui valent quelque chose et dont sont privées les choses qui ne valent rien ? On n'a jamais su le dire, sauf à offrir des explications purement verbales : la perfection, l'excellence.

En revanche, il semble qu'on soit sur un terrain plus solide si l'on opère cette sorte d'inversion connue en philosophie sous le nom de « révolution copernicienne ». Ce vin a de la valeur, non pas en vertu d'une propriété qu'il aurait — l'excellence, la perfection —, mais parce que nous lui en donnons. On dira donc avec Hobbes : « Ces mots de *bien*, de *mal* et de

5. *Tractatus logico-philosophicus*, n° 3.144.

méprisable sont toujours employés en relation avec la personne qui les emploie : il n'y a rien en effet qui soit simplement et absolument tel, ni aucune règle commune du bien et du mal à prendre de la nature des objets eux-mêmes »⁶. Une doctrine comparable se retrouve dans Kant : « Chacun appelle agréable ce qui lui *fait plaisir*, beau ce qui lui *plaît* simplement, bon ce qu'il *estime*, ce qu'il approuve, c'est-à-dire ce en quoi il pose une valeur objective »⁷. Ce qui donne la réponse à la question posée : Qu'est-ce que les bonnes choses ont en commun ? Elles ont en commun la propriété d'être préférables aux mauvaises — ou encore : les bonnes choses sont désirables et les mauvaises indésirables. Telle est donc la propriété univoquement déterminée que nous cherchions et que signifie à chaque fois qu'il est employé le prédicat « bon ». Une évaluation ne décrit pas la chose évaluée sous l'aspect de l'une de ses propriétés intrinsèques (sa valeur), mais elle parle de cette chose dans son rapport à un désir. Maintenant, faut-il dire qu'elle *décrit* la chose dans son rapport au désir, ou bien plutôt qu'elle *impose* un certain rapport de cette chose à un désir ? Il s'esquisse ici une scission entre deux doctrines possibles de l'évaluation, qu'illustrerait la différence que fait Kant, dans le texte qui vient d'être cité, entre le jugement sur l'agréable et le jugement sur le bon. Le jugement sur l'agréable est une description de mon état sous couleur de parler de la chose : dire qu'une chose est agréable, c'est dire que j'éprouve qu'elle est pour moi une source de plaisir. Le jugement sur le bon n'est pas une description de mon état (ce n'est pas parce que je me réjouis que je juge bon ce qui me réjouit, mais l'inverse).

La première interprétation, dite parfois « émotiviste », ne nous retiendra pas longtemps, car elle est un exemple assez clair du « mythe de l'intériorité », comme dit Bouveresse, qui a été mis en pièces par Wittgenstein. Il faudrait en effet supposer, à la source du jugement sur l'agréable, le procès psychologique suivant : d'une part j'identifie une certaine chose dans un acte de perception externe, d'autre part certaines impressions de plaisir me sont révélées par un « sens interne », et finalement je juge qu'il y a une liaison constante,

6. *Léviathan*, ch. VI.

7. *Critique du jugement*, § 5.

donc « causale » (dans un sens kantien de la causalité), entre les perceptions externes et les impressions internes.

On en arrive alors à l'interprétation dite « prescriptiviste » de l'évaluation. Lorsque je dis d'une chose qu'elle est bonne, je ne la décris pas du tout et je n'offre pas non plus une description de moi-même déguisée en description de la chose, mais j'adopte un certain parti à l'égard de cette chose : je l'approuve et je vous recommande d'en faire autant. S'il en est ainsi, la proposition évaluative n'appartient plus au genre des propositions déclaratives (ou indicatives) douées d'une valeur de vérité. Il faut y voir une autre espèce d'acte de langage, qui ne sera plus mesuré par la vérité, mais par exemple par la prudence ou par la responsabilité.

Il convient maintenant de noter qu'on peut adapter ce style d'interprétation au prédicat « vrai », pour le cas où on serait mécontent du résultat précédent qui nous laissait sur les bras une propriété énigmatique de concordance de la proposition au fait. Lorsque j'ai dit tout à l'heure : du vrai au juste, la conséquence n'est pas *bonne*, je voulais dire : il n'est pas *vrai* qu'on puisse passer du vrai au juste, mais je l'ai dit par le moyen d'une évaluation. On pourra donc expliquer le mot « vrai » en disant qu'il est employé dans des actes de langage par lesquels je m'engage personnellement à l'égard de quelque chose. Lorsque je dis « Cette proposition est vraie », je ne la décris pas sous l'aspect de sa correspondance au réel, mais je la soutiens et je vous la garantis, c'est-à-dire que je prends la responsabilité de vous la confirmer. On arriverait ainsi à présenter dans les deux cas une solution pragmatique au problème de la vérité et de la bonté. Il reviendrait à une pragmatique des actes de langage de préciser dans quelles conditions l'acte de dire « C'est vrai » vaut pour un acte de donner une garantie, et dans quelles conditions l'acte de dire « C'est bon » vaut pour un acte de donner sa recommandation.

Je ne discute pas ici un point d'histoire. Il est indifférent à l'argument que le raisonnement de l'école prescriptiviste soit :

1. — Le bon (et peut-être aussi le vrai) n'a pas un sens descriptif défini, il faut donc bien qu'il ait un sens prescriptif.
2. — Le bon (et peut-être aussi le vrai) a un sens prescriptif, il est donc exclu qu'il ait, dans ses emplois propres, un sens descriptif.

Peu importe, puisque dans l'un et l'autre cas, les mots « bon » et « vrai » sont pris pour des termes univoques. Il suffirait donc de montrer comment ils ont un sens, sans avoir pourtant un sens univoque, pour que le raisonnement prescriptiviste, quel qu'il soit, perde sa base.

VI. PROBLÈME GÉNÉRAL DES TERMES TRANSCENDENTAUX

Les termes transcendants, tels qu'ils sont traditionnellement introduits dans les traités de philosophie, sont présentés comme absolument généraux. Rien ne doit leur échapper. Du même coup, ils sont menacés par un vide sémantique.

Si les transcendants sont des termes prédicatifs, ils doivent pouvoir être attribués aux choses. Si ce sont des termes trans-prédicamentaux, ils doivent pouvoir être attribués à toute chose quelle qu'elle soit. La différence entre un terme transcendantal et un terme prédicamental serait donc une différence de degré dans la généralité, que l'on écrira ainsi, avec les lettres schématiques T et P, représentant respectivement n'importe quel prédicat transcendantal ou prédicamental :

$$(8) (x) T_x,$$

$$(9) (P) (\exists x) \sim P_x.$$

C'est justement ainsi que Kant reçoit le vieil adage sur la convertibilité des transcendants avec l'être. Il en tire à bon droit la conclusion que ces prédications transcendantales sont vides : les prétendues propriétés transcendantales qu'on voudrait attribuer à un objet x ne nous disent rien de x. Son unité transcendantale tient à ce que x est *un* être, sa vérité transcendantale est que x est *tel qu'il est*, sa bonté transcendantale consiste en ceci que ses défauts, s'il en a, lui viennent de ce qu'il n'est pas. « Tautologies manifestes », selon le jugement de Kant.

Mais on a supposé ici que les termes transcendants signifiaient des propriétés génériques. De même que « vivant » est plus général que « homme », « être » est plus général que « vivant ». Cette hypothèse est bien entendu incorrecte, car elle ne permet pas de comprendre l'aptitude à franchir les

différences prédicamentales qui définit les transcendants. Il vaut mieux se tourner ici vers ce que Frege appelle un « quasi-concept »⁸ et Wittgenstein un « concept formel »⁹ pour saisir la logique des termes que la tradition appelle « transcendants ». Wittgenstein donne comme exemple d'un concept formel le concept d'*objet*. Si l'on cherche à employer ce concept formel comme on le fait pour les « concepts proprement dits » (*eigentliche Begriffe*), on n'obtient qu'une pseudo-prédication. Soit le concept formel « objet » et le concept authentique « livre » : il y a un sens à dire « Il y a des livres » (c'est-à-dire à prédiquer l'existence du concept authentique de livre), mais il n'y a pas de sens à dire « Il y a des objets » (c'est-à-dire à prédiquer l'existence du concept formel d'objet). En effet :

- Il y a des livres • = • Il y a des objets qui sont des livres •
(prédication authentique),
- Il y a des objets • = • Il y a des objets qui sont des objets •
(pseudo-prédication).

La solution à notre problème est donc fournie par la remarque suivante de Wittgenstein : « Toute variable est le signe d'un concept formel »¹⁰.

Notez bien que Wittgenstein ne condamne pas les pseudo-prédications de la *metaphysica generalis* pour les raisons qui amènent les positivistes à condamner les problèmes métaphysiques comme autant de pseudo-problèmes. Le concept formel n'est pas un pseudo-concept parce qu'il serait « métaphysique », détaché de l'expérience, ou de la vie, ou de l'action. Le concept formel n'est pas en soi un pseudo-concept, il le devient lorsqu'il est employé comme s'il était un *eigentlicher Begriff*, c'est-à-dire un terme prédicatif qui, s'il est attaché au nom d'une chose, assigne à cette chose une propriété déterminée (la place sous un « concept », cette fois au sens de Frege). Bref, il convient de refuser à certains termes un emploi prédicamental, et c'est justement pourquoi on les appelle transcendants. Reste à savoir quel peut-être l'em-

8. « Dialog mit Pünjer über Existenz » (dans *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, Meiner, 1971, p. 17).

9. *Tractatus*, 4.126-4.1274.

10. *Tractatus*, 4.1271.

ploi transcendantal des termes qui n'ont pas d'emploi prédicamental.

Ce diagnostic que j'emprunte à Wittgenstein n'est pas incompatible avec le célèbre adage aristotélicien, source justement de la spéculation philosophique sur les transcendants :

« C'est le même en effet que un homme et que étant homme et que homme »¹¹.

Commentant ce passage, Thomas d'Aquin écrit :

« *Nam cum generatur homo, generatur unus homo; et cum corrumpitur, similiter corrumpitur. Unde manifestum est quod appositio in istis ostendit idem; et per hoc quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura supra hominem* »¹².

De cela nous pouvons retenir l'idée importante qu'un terme transcendantal prend le sens qu'il a lorsqu'il est employé en *apposition* à un autre terme descriptif. Dans cet emploi appositif, le transcendantal n'ajoute pas quelque autre forme ou nature à celle qui est déjà signifiée par le terme descriptif, mais elle montre cette même nature ou forme (*ostendit idem*) sous une autre *ratio*. Pour reprendre l'exemple de Wittgenstein : « x est un livre » est doué de sens, « x est un objet » est une pseudo-prédication, mais « l'objet x est un livre » est une prédication authentique, la même d'ailleurs que celle qu'on trouve dans « x est un livre ». En appliquant cela au passage d'Aristote, on dira ceci :

- Si x est un homme, x est homme étant et homme un.
- De « x est un livre volé », on peut tirer deux propositions (« x est un livre » et « x est volé »), mais de « x est un homme étant », on ne peut pas tirer « x est un homme » et « x est étant ».
- « x est étant » n'a pas de sens absolument (puisque « étant » n'y figure pas en apposition à quelque terme prédicamental) et ne peut prendre de sens que dans un contexte qui fasse savoir implicitement à quel terme descriptif le

11. Aristote, *Métaphysique*, IV, 1003 b 23-29.

12. *In IV Meta.*, n° 552 éd. Cathala.

transcendental est apposé. Si l'on substitue à la lettre « x » un nom propre, c'est le sens ordinaire de ce nom propre qui fournit le terme descriptif requis (« Le Panthéon est étant » = « Le Panthéon est un monument étant » = « Il y a un objet x tel que x est un monument et x = le Panthéon »).

Pour exprimer clairement ces finesses, on peut faire appel à la différence que fait le logicien Geach entre les termes *attributifs* et les termes *prédicatifs*¹³. L'adjectif « blanc », par exemple, est prédicatif, car on peut toujours en faire un emploi prédicatif en partant d'un emploi appositif. De « x est une maison blanche », on peut tirer aussi bien « x est blanc » que « x est une maison ». En revanche, l'adjectif « grand » est attributif, parce qu'il ne peut être employé qu'en apposition. De « x est une grande maison », on peut tirer « x est une maison », mais non « x est grand » (x est grand si c'est une maison, petit si c'est un palais). Si l'on retient cette distinction, on aura donc des prédicats non prédicatifs : par exemple « grand » et « petit », « long » et « court », « authentique » et « simulé », etc. Les termes transcendants appartiennent manifestement à la classe des termes attributifs, ils deviennent de pseudo-concepts lorsqu'on veut leur faire jouer le rôle de termes prédicatifs. Ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que tout terme attributif soit transcendantal.

Parmi les termes attributifs, il y a manifestement « bon » et « mauvais » : de « x est un bon livre », on ne peut tirer « x est un livre » et « x est bon », comme l'observait déjà Aristote¹⁴. Il y a aussi « vrai » et « faux ». De « x est un faux billet », on ne peut pas tirer « x est un billet », ni d'ailleurs « x est faux ». Sachant déjà que ces termes sont attributifs, il reste à montrer comment ils sont en outre transcendants, comme le sont « étant » et « un ».

VII. LA LOGIQUE DE « ÊTRE »

Ce qu'on peut retenir de l'adage de l'Ecole (*ens et bonum convertuntur inter se*) n'est pas que ces termes soient interchangeables dans tous les contextes (auquel cas ils seraient

13. « Good and Evil », *Analysis*, 1956 (dans *Theories of Ethics*, Ph. Foot ed., Oxford Readings in Philosophy, O.U.P., 1967).

14. *De l'interprétation*, ch. 11.

synonymes), mais plutôt qu'ils s'appliquent ensemble et de la même façon, sans pour autant être synonymes.

*Verum et bonum supposito convertuntur cum ente, tamen ratione differunt*¹⁵.

Il est naturel de partir de l'*ens* pour dégager la logique de cette application, puisque c'est en cherchant à analyser les emplois du verbe « être » qu'on a forgé ce concept de transcendantal.

A quoi sert-il de dire que le concept de l'être est transcendantal ? A expliquer pourquoi la prédication de l'être est une pseudo-prédication. On peut dire : « Platon est un philosophe, comme l'est aussi Socrate ». On ne peut pas dire : « Platon est un étant, comme l'est aussi Socrate », car cette proposition n'aurait de sens que si l'on pouvait indiquer une propriété commune, éventuellement très générale, qui serait commune à Socrate, Platon et tous les étants, mais qui manquerait aux chimères, aux créatures de rêve, aux 100 thalers que n'a pas Kant, etc. Tel est bien du reste l'enseignement d'Aristote sur ce point :

« L'être (*to einai*) n'est (un élément de) la substance (*ousia*) de rien, car l'étant (*to on*) n'est pas un genre »¹⁶.

Mais dire que le concept d'être n'a pas d'emploi prédicatif, au sens indiqué plus haut, n'est pas dire qu'il n'ait aucune sorte d'emploi dans une prédication. Il a un emploi transcendantal ou « formel » (au sens de Wittgenstein). Ce point peut s'énoncer dans le jargon médiéval ou dans la notation de la philosophie contemporaine.

Dans le langage médiéval, l'être dont il s'agit ici est l'être dont traite la logique et qui signifie la vérité de la proposition.

*Cum enim dicimus aliquid esse, significamus propositionem esse veram*¹⁷.

Par conséquent, « Platon est un étant » veut dire tout simplement qu'une certaine proposition disant quelque chose de Platon est vraie.

15. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 16, a 4.

16. *Seconds Analytiques*, II, ch. 7, 92 b 14.

17. *In V Meta.*, n° 895.

Dans la notation contemporaine, on exprimera cette même idée, selon laquelle une chose est si elle est quelque chose, par une formule de ce genre :

$$(10) (x) (\exists F) ((x \text{ est}) \supset (Fx)).$$

On notera aussitôt que cette formule est hétérogène, puisque on y trouve une variable de concept prédicatif F , mais d'autre part l'écriture « x est ». Or le concept formel d'être est justement noté, dans la notation canonique, par la variable de prédicat. La formule précédente se réduit donc tout simplement à :

$$(11) (x) (\exists F) Fx$$

où aucune confusion n'est possible entre ce qui est *prédiqué* (une valeur de F) et ce qui est *attribué* (la pseudo-propriété transcendente d'être déterminé ou d'avoir une propriété). La formule (10) est donc finalement à proscrire et n'a pas d'autre intérêt que d'être une voie didactique pour atteindre la formule (11) et pour y souligner, précisément, qu'elle s'oppose à toute philosophie de l'être univoque ou de l'être générique. En effet, une philosophie de l'être univoque soutient que

$$(12) (\exists F) (x) Fx,$$

la lettre F étant ici à interpréter par cette propriété déterminée par laquelle on définira le fait d'être ou l'acte d'être. L'idéalisme soutient par exemple qu'il y a une propriété telle que toute chose a cette propriété, à savoir l'être-perçu ou l'être-représenté. En revanche, la formule (11) suppose une thèse que l'on formule maladroitement par l'écriture (10), et qui est la suivante :

- non pas : il y a une propriété vraie de toute chose et qui est l'être (en quelque sens qu'on l'explique ensuite),
- mais bien : pour toute chose, il y a une propriété vraie de cette chose (propriété qui sera évidemment à chaque fois différente).

Il est peut-être utile de souligner que la pseudo-prédication « Socrate est » ne doit pas être confondue avec l'authentique

prédication « Il y a un homme ». Dans ce dernier cas, Frege a montré qu'il fallait analyser : quelqu'un (Socrate ou un autre) est un homme, soit :

$(\exists x) (x \text{ est un homme}).$

Si nous passons du langage didactique de la philosophie, qui mélange les concepts formels et les concepts proprement dits, au langage ordinaire dans lequel les variables ne figurent plus, on expliquera le sens de « Socrate est » en disant que cela veut dire « Socrate est ou un homme ou une ville ou une montagne ou un navire ou..., etc. ». Autrement dit, l'attribution de l'être est l'attribution, non pas d'un prédicat, mais d'une disjonction de prédicats (disjonction indéfinie). Ce n'est pas l'attribution d'une propriété si générale qu'elle en est indéterminée et s'identifie au néant (comme le croit Hegel), mais c'est l'attribution indéterminée d'une propriété (propriété qui est, cela va de soi, déterminée).

On m'objectera que l'être envisagé jusqu'ici n'est pas tout l'être dont s'occupent les philosophes. C'est seulement l'être qu'Aristote *exclut* de sa *Métaphysique* : l'être au sens de vrai. Or l'être dont la philosophie doit se préoccuper n'est-il pas d'abord l'être en tant qu'être de la métaphysique ?

Tout cela est parfaitement vrai. L'être qui se laisse interpréter à l'aide de la doctrine de la quantification est l'*ens ut verum*, celui dont Thomas d'Aquin dit : *Tota enim logica videtur esse de ente et non-ente sic dicto*¹⁸. Toutefois, si l'*ens ut verum* de la logique n'est pas l'*ens ut ens* de la métaphysique, il n'est pas pour autant indépendant de ce dernier. Nous avons le moyen de rejoindre l'être qui n'est pas seulement logique à partir des considérations faites jusqu'ici. Partons de la difficulté que soulève Aristote¹⁹. Il est vrai de dire que Socrate est un homme, il est vrai de dire que Socrate est mort, mais il serait faux de dire que Socrate est un homme mort (puisque « homme » signifie une espèce de vivants). Il faudra donc dire que Socrate *est* homme *aussi longtemps* qu'existe l'humanité de Socrate, c'est-à-dire aussi longtemps que Socrate existe. Et il s'agit bel et bien maintenant d'un *être actuel* de Socrate, pas

18. In VI Meta., n° 1233.

19. De l'interprétation, ch. 11.

seulement de l'être logique par lequel Socrate peut servir de sujet à des propositions vraies (par exemple à celle qui dit que Socrate est mort). En disant « aussi longtemps que », nous introduisons le temps dans l'être, de sorte que nous associons l'être sous une certaine forme F et l'être en un certain temps t , par une formule que j'emprunte au livre de David Wiggins²⁰ :

$$(13) (x) (\exists F) (t) ((x \text{ existe à } t) \supset (Fx \text{ à } t)).$$

VIII. LA LOGIQUE DE « VRAI »

Revenant maintenant au terme « vrai », il suffira d'indiquer en quoi son emploi est transcendantal. La prétendue propriété transcendentale univoque que tous les êtres ont l'air de partager, c'est celle de pouvoir servir de sujets à des propositions vraies. Pseudo-propriété, car l'être qu'est Socrate n'a pas deux propriétés, l'une — propriété prédicamentale — qui consiste à être un homme et l'autre — propriété transcendentale — qui consisterait à pouvoir donner lieu à une proposition vraie disant que Socrate est un homme. Si nous disons vrai en disant que Socrate est un homme, c'est parce qu'il est un homme, pas parce qu'il a la propriété transcendentale de vérifier cette proposition.

S'il en est ainsi, nous devons rejeter toute explication du « vrai » qui en ferait un terme univoque susceptible d'être utilisé comme un terme prédicatif ordinaire. On est accoutumé à dire que le vrai est ce qui est (*verum est id quod est*, selon le *dictum* de saint Augustin). C'est aussi le sens qu'on trouve dans le mot que cite Edgar Poe : *nier ce qui est, expliquer ce qui n'est pas*. La vérité des propositions leur viendrait de leur *adaequatio* à ce qui est, à la *res* correspondante. Ainsi se font face deux mystérieuses propriétés (mystérieuses, mais non pas transcendentales), à savoir : d'un côté la vérité de la proposition comme représentativité à l'égard du fait, de l'autre l'intelligibilité du fait au regard d'une proposition énonçant ce fait.

20. *Sameness and Substance*, Blackwell, 1980.

Toute tentative de ce genre est circulaire. Quand nous prétendons que la proposition est vraie parce qu'elle concorde avec ce qui est, nous oublions que ce qui est — *id quod est* — a été défini par la vérité de la proposition. Car nous disons « x est » si, pour quelque prédicat F, « Fx » est vrai.

Ou bien alors il faudra, ainsi qu'on l'a vu tout à l'heure, introduire un pseudo-objet, le fait, dont l'existence ferait que la proposition est vraie. Dans cette hypothèse, la vérité de la proposition « Le ciel est bleu » nous autorise à dire que, ce qui est, c'est non pas *le ciel*, ni d'ailleurs *le bleu du ciel* (comme dans l'analyse faite au § 7), mais bien *le fait que* le ciel soit bleu. Mais ce fantôme d'objet ne doit pas nous retenir, puisqu'en toute hypothèse personne ne sera capable de le désigner, de le nommer (voir § 4).

Je conclus donc à l'échec d'une doctrine de la vérité univoque. On peut généraliser la solution de tout à l'heure et écrire ainsi la solution qui s'offre à nous :

— non pas :

$$(14) (\exists \Phi) (p) ((p \text{ est vrai}) \supset (\Phi p))$$

— mais bien :

$$(15) (p) (\exists \Phi) ((p \text{ est vrai}) \supset (\Phi p)).$$

Cette écriture est, comme celle de (10) plus haut, hétérogène et finalement à proscrire, car elle comporte la partie inanalysée « p est vrai ». Les pseudo-propositions (14) et (15) ont donc un sens purement didactique, qui est le suivant. La lettre « p » y représente, non pas un contenu propositionnel ou une pensée (sinon on aurait les mêmes difficultés que tout à l'heure à désigner un tel objet abstrait), mais une proposition au sens purement langagier du mot, donc un morceau de langage identifiable et comme tel désignable. La lettre Φ vaut pour un prédicat décrivant la proposition ainsi entendue, pour dire par exemple qu'elle est affirmative, ou singulière. Quant à « p est vrai », il ne faut certes pas le comprendre comme l'attribution d'une certaine propriété, la vérité, à une proposition : nous voulons justement exclure qu'il y ait une telle propriété. On peut, sans doute, comprendre de façon plus souple, comme on le fait dans le langage ordinaire : p dit vrai.

Or, ce que nous voulons dire, c'est qu'il n'existe pas une propriété déterminée de la proposition en vertu de laquelle

toutes les propositions vraies seraient vraies. Mais que toute proposition, si elle est vraie, est vraie en vertu de sa disposition particulière bien déterminée, et qu'elle deviendrait fausse si l'on changeait cette disposition. Par exemple, la proposition « La neige est blanche », si elle est vraie, est vraie parce que le prédicat « ... est blanc » est affirmé de la neige en étant attaché affirmativement au nom « la neige ». Supposons maintenant que la neige *ne soit pas* blanche. Alors, la *même* proposition est fausse en vertu de cette même disposition qui faisait que tout à l'heure elle était vraie : parce qu'elle est une proposition affirmative dans laquelle la blancheur est prédiquée de la neige.

De nouveau, dire que le prédicat « ... est blanc » est vrai, s'il est vrai, de la neige, ce n'est pas dire que ce prédicat a deux propriétés, l'une de signifier une certaine propriété (la blancheur) et l'autre d'être vrai de la neige. C'est dire tout simplement que la neige est blanche. Finalement, l'analyse de l'emploi de « vrai » donne ceci : « il est vrai que p » signifie qu'un certain prédicat F est vrai d'un objet x (dans le cas élémentaire où la proposition considérée est « Fx ») et « le prédicat F est vrai de l'objet x » signifie que Fx. Ainsi, « il est vrai que p » ne signifie rien d'autre que « p ». C'est pourquoi le terme « vrai » est transcendantal : il ne signifie pas une fois pour toutes une propriété générique d'adéquation qui ferait la vérité de toutes les vérités, mais une coïncidence à chaque fois particulière entre la disposition de la proposition et la disposition de la chose.

IX. LOGIQUE DU « BON »

Le moment est venu de retrouver le terme dont nous étions partis : le terme « bon ». On aura noté qu'il peut s'employer de deux façons,

1. — soit en apposition à un terme descriptif, donc avec la fonction d'un terme *attributif* et non *prédicatif*. Exemple : « Voici un bon exemple » ;

2. — soit avec une complétive, par exemple : « Il est bon qu'un exemple soit donné ».

Nous vérifions aisément que « bon » est attributif. C'est le cas dans le précepte suivant : « C'est avec du bon vin qu'on

fait du bon vinaigre ». Mais les propriétés qui font d'un vinaigre un bon vinaigre sont non seulement distinctes, mais largement opposées à celles qui font le bon vin. Si je fais donc du bon vinaigre avec une bouteille de bon vin x , et que cette *corruptio* se fasse d'un temps t_1 à un temps t_2 , il ne faut pas dire :

$(\exists x) (x \text{ est du vin à } t_1 \text{ et } x \text{ est du vinaigre à } t_2 \text{ et } x \text{ est bon}).$

Mais il faut dire :

$(\exists x) (x \text{ est du vin à } t_1 \text{ et } x \text{ a les propriétés FGH d'un bon vin à } t_1 \text{ et } x \text{ est du vinaigre à } t_2 \text{ et } x \text{ a les propriétés XYZ du bon vinaigre à } t_2).$

Il n'est pas requis qu'il y ait même une seule propriété commune à deux bonnes choses. Le bon n'est donc pas une propriété générique. Nous concluons que le terme « bon » a un emploi transcendantal, et qu'il a par conséquent la même logique que « vrai » et « être » en ce qui concerne ses conditions d'application aux choses.

Toutefois, il faut noter qu'on peut soutenir ici une thèse forte et une thèse faible sur le bien, qui s'écriraient respectivement :

(16) $(x) (\exists F) (x \text{ est bon ssi } Fx)$

(17) $(x) (\exists F) ((x \text{ est bon}) \supset (Fx))$

La *thèse forte*, qui s'écrit avec une double implication, pose qu'il y a pour toute chose une propriété F en vertu de laquelle x est une bonne chose si F est vrai de x , et qui fait de x une mauvaise chose lorsque F est faux de x . Quelle propriété ? Cela dépend bien sûr du genre de chose qu'est x . La thèse est forte parce qu'elle veut dire que tout objet x est bon ou mauvais. La *thèse faible* indique avec plus de prudence que, pour toute bonne chose, il y a une propriété F en vertu de laquelle x est une bonne chose. Maintenant, si x n'est pas une bonne chose, ce peut être parce qu'il est mauvais, et ce peut être aussi parce qu'il n'est ni bon ni mauvais, ou que la question de sa valeur ne se pose pas.

La philosophie du bien univoque soutient à tort, ici comme pour les autres transcendants, qu'il existe une certaine

propriété (qu'elle soit comprise comme perfection, préféralité, désirabilité ou impérativité) par laquelle les bonnes choses sont bonnes.

On a vu comment l'école prescriptiviste sacrifiait la force descriptive des termes évaluatifs de façon à leur garder une signification univoque (prescriptive). Mais nous qui renonçons volontiers à l'univocité n'avons aucune raison de dénier la signification descriptive des termes évaluatifs. L'emploi de « bon » et de « mauvais » n'est certes pas prédicatif, il n'en est pas moins descriptif, ainsi qu'on peut le constater en s'arrêtant sur ces deux vérités de la logique « agathologique » :

Tout ce qui est vrai d'un A est vrai d'un bon A.

Tout ce qui est vrai d'un mauvais A n'est pas vrai d'un A.

L'insertion de « mauvais » dans une description a pour effet de modifier cette description, comme lorsqu'on passe de « Cet outil est un tamponnoir » à « Cet outil est un mauvais tamponnoir ». Il s'ensuit que l'insertion du terme « bon » a d'abord pour effet de confirmer la description — « Ceci est un bon tamponnoir » — avant tout autre effet d'ordre pragmatique imaginable.

Reste désormais à considérer l'emploi de « bon » avec une complétive. Tout le problème est de savoir si cet emploi est réductible au premier (comme on avait pu tout à l'heure réduire « Il est vrai que Fx » à « Le prédicat F est vrai de l'objet x », c'est-à-dire à « Fx »), ou bien s'il n'y aurait pas là un emploi spécial auquel conviendrait justement la théorie de la désirabilité ou celle de l'impérativité du bon.

On notera que dans le tout premier exemple :

« Si le juge est un bon juge, il faut lui faire confiance, »

le conséquent a bien une force impérative ou prescriptive (conditionnée), mais non l'antécédent. Ce dernier est purement évaluatif et n'impose aucune conduite. C'est bien pourquoi la conséquence n'était pas bonne du *vrai* (le juge est un bon juge) au *bon* (il faut lui faire confiance) au sens d'un bon pour moi qui m'incite impérativement à agir. Même s'il est vrai que le juge est bon, il ne s'ensuit pas logiquement que je *doive* lui faire confiance. Tout dépend en effet du point

de savoir à qui je désire faire confiance : à quelqu'un qui a des chances de rendre un bon jugement ou à quelqu'un qui a des chances de rendre un jugement favorable à ma cause. L'un des plaideurs peut donc dire qu'un mauvais juge acceptant son pot-de-vin vaut mieux pour lui qu'un bon juge intègre.

Si l'on soutient la thèse prescriptiviste sous sa forme pure, on est plongé dans un paradoxe, car les termes « bon » et « mauvais », s'ils sont pris dans un sens sérieusement évaluatif, doivent aussi dicter ma conduite. Je ne peux pas préférer le mauvais juge au bon. Mais notre plaideur armé de son pot-de-vin ne voit rien de paradoxal à dire : Si le juge est un bon juge, il est pour moi un mauvais juge et, s'il est un mauvais juge, il est pour moi un bon juge. Il n'éprouve pas le besoin de dire : Le juge qui accepte le pot-de-vin est le bon juge, le juge intègre est le mauvais juge.

Je crois qu'on peut montrer qu'il n'y a ici aucun paradoxe, et que le sens de « bon » dans « Il est bon pour moi ou d'après moi » se laisse réduire au sens attributif transcendantal.

On sait que plusieurs forteresses d'origine féodale ont trouvé une seconde carrière dans la fonction de prisons d'Etat. Il peut arriver aussi que le château changé en prison retrouve sa première destination. Soit la Bastille en 1789. Les murs de la Bastille à cette date sont ce qu'on appelle de *bonnes murailles*, par une évaluation purement descriptive et qui ne porte en elle, hors tout contexte pratique, aucun impératif particulier (sinon celui d'admirer le travail?). La bonté des murailles consiste dans des propriétés dont l'étalon est fourni par le concept de muraille : solidité, épaisseur, etc. C'est là une mauvaise chose pour les prisonniers qui voudraient s'évader, mais une bonne chose pour la garnison qui surveille les prisonniers, et de nouveau une mauvaise chose pour la foule parisienne qui assiège la Bastille, et de nouveau une bonne chose pour la garnison qui protège la forteresse du roi, etc. Il n'y a ici aucun paradoxe. Les prisonniers cherchant à s'évader ne diront pas : Hélas, ce sont de mauvais murs, impossibles à percer, mais bien : Hélas, ce sont de bons murs. Que les murs soient bons ou mauvais dépend de la façon dont ils ont été bâtis et pas du tout du point de vue sous lequel on peut les envisager. Inutile de préciser : les envisager en tant que murs, puisqu'il est acquis qu'ils sont bons en tant qu'ils sont de bons murs.

L'emploi de « bon » suivi d'une complétive suppose un contexte pratique : que les murailles soient de bonnes murailles est une bonne ou une mauvaise chose selon qu'on veut les franchir ou qu'on veut s'en protéger. L'évaluation de la forme « Il est bon que p » ne porte donc pas sur un objet x de genre F (pour dire : c'est un bon F), mais sur la circonstance que p, sur le fait que x soit F. On doit par conséquent distinguer l'appréciation de la valeur d'une chose et l'appréciation du caractère favorable d'une circonstance.

Il n'y a pas de bonnes et de mauvaises circonstances comme il y a de bonnes et de mauvaises murailles, mais plutôt au sens où l'on parle de bonnes et de mauvaises adresses. L'adresse est bonne ou mauvaise selon ce qu'on prétend faire à l'endroit dont elle est l'adresse : donc selon le rapport existant entre ce qui se trouve à cette adresse (de bonnes et de mauvaises choses dans leur genre, bonnes et mauvaises au sens *attributif*) et l'action qu'on désire y accomplir.

Ici encore, l'analyse du sens du terme « bon » passe par son élimination à la faveur d'une paraphrase. Comment éliminer « Il est bon » de l'appréciation que porte M. de Launay sur son château : « Il est bon que ces murailles soient de bonnes murailles » ? Manifestement, l'appréciation ne porte pas sur les murailles (qui sont par ailleurs appréciées comme de bonnes murailles) mais sur le fait que ces murailles sont bonnes. Mais pour éliminer « Il est bon », il faut lui substituer un prédicat quelconque, et de quel objet prédiquer ce prédicat ? Ce ne peut pas être à ce pseudo-objet qu'est le fait ou la circonstance. Pourtant, nous comprenons bien ce que dit M. de Launay : des candidats éventuels à l'évasion devront mettre un temps considérable pour percer de telles murailles, et *cela* (cette circonstance) est une bonne chose parce que leur entreprise en est rendue plus difficile.

On trouvera donc, derrière toute évaluation des circonstances :

1. — la mention du désir d'un agent, ici le désir d'évasion (ce désir n'est pas nécessairement celui de la personne qui évalue, mais au cas où quelqu'un évalue les circonstances d'un désir qui est le sien, *l'expression* de son désir ne doit pas être comprise comme une *déclaration descriptive* faisant état du résultat d'une inspection intérieure de ses dispositions, sauf à replonger dans « le mythe de l'intériorité »).

2. — l'évaluation descriptive des capacités de l'agent désirant. Les choses composent en vertu de ce qu'elles sont un ensemble de circonstances favorables selon le rapport qu'elles ont avec la capacité d'agir de l'agent. Les circonstances sont favorables si elles lui donnent l'occasion d'exercer ses talents, elles sont défavorables si elles le privent de cette occasion. Le concept d'*occasion* est un concept modal, ce qui montre bien que nous devons mentionner non seulement les projets de quelqu'un mais ses aptitudes. Des circonstances favorables facilitent l'exécution d'un projet en se prêtant aux initiatives de l'agent : elles permettent à l'adroit de faire preuve d'adresse, elles ne sanctionnent pas la maladresse du maladroit. Les circonstances défavorables font obstacle à une entreprise lorsqu'elles lui refusent une prise, privant l'adroit de l'occasion d'utiliser son adresse, le malin sa malice et le fort sa force.

Quand nous disons que certaines circonstances sont favorables à quelqu'un, nous sous-entendons qu'il a un dessein dont les choses telles qu'elles sont *favorisent* l'exécution. Mais on peut dire aussi : ce serait le moment de faire ceci ou cela, c'est-à-dire évaluer les circonstances d'une certaine action dans la simple hypothèse d'une telle intention d'agir. On a alors un sens tout à la fois évaluatif et descriptif, mais sans force prescriptive (sinon hypothétique et générale), de la notion de *favoriser*, qu'on trouverait par exemple dans « Les grandes villes sont un milieu favorable aux rats ». On écrira alors, avec « F » représentant un prédicat quelconque et « V » un verbe signifiant une action, que l'action V est favorisée de la part de l'agent y par la circonstance que x est F si et seulement si

$$(18) (x)(y)(Fx \supset (y \text{ peut } V)).$$

Le verbe modal « pouvoir » qui figure dans (18) doit s'entendre au sens de l'occasion à exercer une aptitude, pas de cette aptitude elle-même. En général, on évalue les circonstances d'une action en présupposant que l'agent a l'aptitude requise. Si nous voulions apprécier les circonstances sans tenir compte des aptitudes, nous aurions une appréciation des occasions d'un point de vue impersonnel (par exemple lorsqu'on dit que le moment serait bon pour acheter des tableaux si l'on avait de l'argent). Il est bien clair que dans la for-

mule (18), il n'y a plus la moindre trace d'un objet abstrait, « le fait que Fx », auquel on assignerait des propriétés. L'état de choses est mentionné dans la formule, non par un nom ou une quelconque désignation singulière, mais, comme il se doit, par un signe propositionnel qui le décrit, à savoir « Fx ». On n'a donc pas besoin de l'entité « fait » pour analyser les concepts de circonstance et d'occasion.

Une dernière remarque est requise sur les combinaisons possibles entre les tournures « il est vrai » et « il est bon ». On a vu comment « il est vrai que p » se réduit naturellement à « p » : aucune *natura* nouvelle n'est ajoutée, mais seulement une nouvelle *ratio* de ce qui était déjà dit. Donc « il est vrai qu'il est bon que p » se réduit à « il est bon que p ». Pourtant, « il est bon que p » n'est pas équivalent à « il est bon qu'il soit vrai que p », bien que « p » et « il est vrai que p » disent la même chose. Ceci montre que le préfixe propositionnel « il est bon que... » introduit un contexte intentionnel, et de ce fait opaque.

C'est le lieu d'observer une certaine ambiguïté dans les tournures du langage ordinaire. « Il est bon que jeunesse s'amuse » : on ne veut pas dire forcément que tout ce qui est jeune s'amuse, mais on ne le dirait pas non plus si c'était seulement un idéal ou une exception (on emploierait le conditionnel). Ce genre d'appréciation générale prend place entre deux extrêmes, l'idéalement bon et le factuellement bon. Le premier est un emploi de « bon » qui ne tient pas compte du fait. Les philosophes de la morale du devoir pur sont volontiers fascinés par ce bon idéal, qui autorise à dire sans contradiction aucune : « il est bon que p , mais il est faux que p ». Mais si l'on ne retient que cet emploi, comment va-t-on faire pour apprécier ce qu'il en est en fait ? Si « il est idéalement bon » veut dire la même chose que « il est bon que... », quoi qu'il en soit en fait », on pourra bien dire « il est bon que p , quoi qu'il en soit en fait », mais non « le fait que p est une bonne chose, quoi qu'il en soit en fait ». Pourtant, il faut avoir le moyen d'apprécier ce qu'il en est en fait, pour dire par exemple : « il est bon (ou il *serait* bon) que p , mais *malheureusement* non- p ». Nous trouvons ici un terme appréciatif composite, qui signifie : « il est bon qu'il soit vrai ». La tournure « il est heureux que p » se signale ainsi comme un cas où joue le phénomène de la présupposition, autrement

dit d'une seconde assertion (celle du fait que p) cachée dans la première (celle du bonheur que p). Car on ne peut se réjouir que de ce qui est, pas de ce qui devrait être, ni de ce qui doit être quoi qu'il en soit en fait.

Pour le personnage idéaliste de la pièce philosophique, le conflit du fait et de la valeur est si grave que la combinaison du vrai et du bon apparaît comme un compromis impur. S'il est bon que p, alors il est faux que p. S'il est vrai que p, alors il n'est pas bon que p. Selon ses propres paroles, l'idéaliste a une vision si élevée de l'idéal qu'il le sait d'avance irréalisable et pour cette raison enseigne que

S'il est bon que p, alors il est faux que p.

Mais il est permis, avec Nietzsche, de soupçonner cet idéal et de juger que son raisonnement est guidé par l'esprit du ressentiment qui souffle, on le sait, dans l'autre sens :

S'il est vrai que p, alors ou bien il est mauvais que p (c'est malheureux), ou bien ce n'est pas bon (c'est indifférent).

Jacques Derrida

PRÉJUGÉS
DEVANT LA LOI

« ... : ainsi faict la science (et nostre droict mesme a, dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la verité de sa justice); (...). »

Montaigne (*Essais* 11, XII)

Comment juger — Jean-François Lyotard?

Selon un certain nombre de données pragmatiques, comme on dit maintenant, selon la situation, le contexte, les destinataires, le destinataire, la scansion surtout de la phrase, sa ponctuation si elle vient à s'écrire, ma question « Comment-juger-Jean-François-Lyotard? » peut avoir les significations et les effets les plus hétérogènes. La plus haute probabilité, mais n'y voyez qu'une probabilité, c'est qu'ici même je ne l'adresse pas directement à Jean-François Lyotard. A moins que, selon le mouvement de l'apostrophe, je ne lui demande, le croyant ici : « Comment juger, Jean-François Lyotard? »

J'ai déjà cité plusieurs fois mon attaque, ma première phrase (« Comment juger — Jean-François Lyotard? »). Pourquoi cette première phrase? D'abord, vous vous en doutez et j'en dirai encore un mot tout à l'heure, pour rompre, dans l'amitié, avec le confort dans lequel risquerait de s'installer le genre nouveau de ces décades qui, avec mille bonnes raisons que j'avais naguère approuvées et qui restent bonnes, prétendrait se dérouler « à partir de — » ou, mieux, « à partir du travail de — » plutôt que de parler directement de — ou de s'adresser directement à — quelqu'un. Il y a là de la dénégation et de l'évitement. Quelle qu'en soit la légitimité (courtoisie, discrétion de part et d'autre, le travail préféré à la

célébration, etc.), il ne faut pas la laisser hors de question. Ensuite, j'ai cité ma première phrase pour nous endetter immédiatement, d'une autre citation, à l'égard de *La condition postmoderne*, notamment de ce passage :

« On ne saurait dénier toute force de persuasion à l'idée que le contrôle et la domination du contexte valent en eux-mêmes mieux que leur absence. Le critère de la performativité a des "avantages". Il exclut en principe l'adhésion à un discours métaphysique, il requiert l'abandon des fables, il exige des esprits clairs et des volontés froides, il met le *calcul des interactions à la place de la définition des essences* [je souligne, J. D.], il fait assumer aux "joueurs" la responsabilité non seulement des énoncés qu'ils proposent mais aussi des règles auxquelles ils les soumettent pour les rendre acceptables. Il place en pleine lumière les fonctions pragmatiques du savoir pour autant qu'elles semblent se ranger sous le critère d'efficacité : pragmatiques de l'argumentation, de l'administration de la preuve, de la transmission du connu, de l'apprentissage de l'imagination. Il contribue aussi à élever tous les jeux de langage, même s'ils ne relèvent pas du savoir canonique, à la connaissance d'eux-mêmes, il tend à faire basculer le discours quotidien dans une sorte de métadiscours : les énoncés ordinaires marquent une propension à *se citer eux-mêmes* [je souligne, J. D.] et les divers postes pragmatiques à se rapporter indirectement au message pourtant actuel qui les concerne » (pp. 100-101).

La question étant posée, et citée, et citant déjà celui-là même qu'elle semble concerner, « Comment juger Jean-François Lyotard? », ai-je le droit de transformer cette question en telle autre : « Qui est Jean-François Lyotard? ». Est-ce qu'en répondant à une de ces questions j'aurai répondu à l'autre? Sous la forme que je viens de lui donner (Qui est Jean-François Lyotard?), aucune ruse de ponctuation ou d'intonation ne peut faire qu'elle s'adresse à lui, seulement à un tiers jugeant, à moins que, le sachant ici, je ne subtilise assez l'usage du nom propre et de l'étrange rapport entre un nom propre et son porteur pour lui demander à lui, non pas, « qui êtes-vous » mais « qui est Jean-François Lyotard? », par quoi je ne me référerais pas seulement au nom lui-même mais au porteur du nom. Il paraît qu'il est ici mais, si j'entreprenais

de le montrer, tout en le disant ou le nommant, je m'embarasserais vite dans les paradoxes du déictique. Je devrais appeler l'expert qu'il est au secours et faire un détour interminable par *Discours*, *figure*. Le passage sur *Dialectique et déictique* — qui est aussi une certaine interprétation de la certitude sensible dans la *Phénoménologie de l'esprit* — propose le mot de « dia-déictique » pour désigner une « sorte de discours muet », « par gestes » incluant plusieurs « ici ». Mais, précise Lyotard, un peu plus loin et contre la médiation hégélienne, si j'ai bien compris, la « diadéictique peut bien être une sorte de dialectique, elle n'est pas un discours... » (pp. 37-39). Et la chose se complique beaucoup quand le geste de montrer accompagne l'énonciation d'un nom propre, laquelle peut s'avancer sous les modes ou les masques les plus divers, parmi lesquels celui qu'on appelle l'appel, ou l'apostrophe.

Le titre *Préjugés*, ceux qui sont ici prévenus l'ont déjà bien entendu. C'est qu'ils sont prévenus, et quiconque se sert de ce mot — prévenus — se déplace déjà dans cette zone de la langue où le code du droit, du code, du code judiciaire, voire pénal, croise tous les autres codes. Est prévenu quiconque est, dans notre langue, interpellé avant l'accusation ou le jugement. L'être-prévenu, c'est donc une catégorie catégoriale. Elle se définit par son rapport au *kategorein*, à savoir l'accusation, le blâme, l'acte de dénoncer autant que d'énoncer, de dire, d'attribuer, de juger, de faire connaître. Quand je dis « Comment juger Jean-François Lyotard ? » ou « Qui est Jean-François Lyotard ? », je suis catégorique, j'en appelle à une réponse catégorique, je l'implique dans une scène d'instruction vers laquelle se précipiteraient, s'ils ne l'avaient déjà fait, des mouvements divers de dénonciation prêts à dire pour sauver ou trahir, dévoiler ou démasquer, accuser ou plaider, défendre ou illustrer, renoncer ou dénoncer jusqu'à l'instruction même dans une déclaration de non-lieu. Mais le non-lieu même est un événement de droit, c'est, au titre du droit, une décision juridique, un jugement de non-jugement.

Sous le titre *Préjugés*, ceux qui sont ici prévenus, à commencer par Lyotard, plus qu'un autre cité à comparaître, auront vite compris que, selon une pente à laquelle je résiste rarement, je m'apprête à parler d'abord, et il faut le craindre, seulement, de ce titre, à savoir *Préjugés*. La fonction référen-

tielle d'un titre est très paradoxale. On verra que ces paradoxes sont toujours juridico-topologiques. En raison de la place qu'il occupe et du contexte qu'il structure, un titre est à la fois le nom propre du discours ou de l'œuvre qu'il intitule et le nom de ce dont parle ou traite l'œuvre. Le caractère au moins bifide de cette référence justifierait à lui seul une relecture avide de *Discours, figure* en son centre le plus inquiet, actif, remuant.

Ceux qui sont ici prévenus l'auront aussi compris : à cette place régulièrement isolée, découpée, insularisée qu'on doit toujours assigner à un titre, alors qu'on l'entoure d'un certain blanc contextuel et qu'une *époche* le suspend, dans une phrase ou une non-phrase que certains diraient anormale (*Préjugés*, est-ce une phrase ?), le mot « Préjugés » garde en réserve le potentiel grammatical de l'attribut et du nom. Le mot peut être à la fois un adjectif et un nom, il n'est encore ni l'un ni l'autre. Autant dire qu'il suspend en son *époche*, avant même de nous laisser juger ou décider, les deux catégories de l'être et de l'avoir. En tant que nom, il fait référence aux préjugés que nous pourrions *avoir*, les uns ou les autres, et que nous pourrions éventuellement entretenir au sujet du jugement et sur la question de savoir « comment juger ». En tant qu'attribut, usage plus rare et légèrement forcé mais grammaticalement possible dans une phrase incomplète comme le jeu du titre y autorise, le titre désignerait les êtres préjugés que nous *sommes*. Il ferait signe vers ceux qui se trouvent, devant la loi, préjugés. Non pas vers les préjugés que nous avons mais vers ceux que nous sommes ou que nous faisons les uns des autres. Ou encore vers les préjugés que nous sommes sans l'être par qui que ce soit. Car on peut être jugé, ou avoir été jugé ou être jugé d'avance, sans que personne ne soit là ou n'ait même jamais été là (c'est de cela que je vous parlerai) pour nous avoir jugés ou pour avoir été en droit de nous juger.

Ce titre est donc intraduisible. Il appartient à un jeu de transformation de la langue française, il est soumis à la loi de cet idiome et il en dérive tous ses pouvoirs ; les effets de son anomalie, il les tire encore d'une normalité ou d'une normativité linguistique française. Avec *Vorurteil* ou avec *prejudice*, il faudrait renoncer à toute l'économie de ce jeu et, dans la meilleure hypothèse, en inventer d'autres, de tout autres. Nous reviendrons sur la loi de ce rapport entre la loi et l'idiome.

Mais dans ce titre, comme dans tout titre, la fonction adjective ou attributive du mot « préjugés » s'inscrirait néanmoins à l'intérieur d'une fonction nominative plus large. Car en droit tout titre est le nom propre du texte ou de l'œuvre qu'il intitule, bien qu'il en soit aussi une partie originale ; et depuis une place prescrite par un droit codé, le nom intitulant doit aussi montrer, indiquer, s'il le peut, cela qu'il nomme. C'est de cela que je vous parlerai, de cette double, au moins double, fonction référentielle d'un titre qui appartient par structure à cette classe des *dissoi logoi* de la sophistique. Lyotard en donne de remarquables exemples dans *Les transformateurs Duchamp* (p. 48) et ce sont justement des exemples appartenant au domaine catégorique de l'accusation, de l'éloge et du blâme. Mais, puisque je vais passer mon temps, et le vôtre, à mettre en jeu et à transformer les préjugés de mon titre, sachez aussi, au moment où je viens de citer *Les transformateurs Duchamp*, que tout ce que je m'évertuerai à inventer pendant ces quatre ou cinq heures ne sera que l'interprétation marginale, oblique et louche, para-déictique, c'est-à-dire muette, des items 7, 8, 9 et 10 du chapitre *Le verre*, à savoir *Titre du Verre, le narratif*, *Titre du Verre, le logique*, *Titre du Verre, le paradoxal* et *Titre du verre, charnière*. Ceux qui ne me croient pas sur parole pourront le vérifier. A partir d'un certain moment, je ne me servirai plus du mot « préjugés » mais je continuerai à le soumettre à une série de transformations à peu près inaudibles qui feront de mon discours son titre ou même une partie de son titre. A propos du *Large Glass*, ayant cité Duchamp : « ... j'allais toujours accorder un rôle important au titre que j'ajoutais et traitais comme une couleur invisible », Lyotard déploie admirablement la logique paradoxale de ce traitement du titre, cette « tautologie, ou paradoxe de la classe de toutes les classes » qui tient à ce que, « si le titre peut agir comme une couleur, c'est que la couleur agit comme un nom (de couleur). Pour autant qu'il est coloré, le tableau est un énoncé, du moins une combinaison de noms dénués de significations, bref un titre. Le titre du Verre est une couleur, il est l'œuvre ou une partie de l'œuvre. Et les couleurs de l'œuvre agissent comme son titre. Le titre est ainsi paradoxal deux fois... » (p. 111).

Je poursuis donc, non sans le prononcer pour l'instant, la transformation, ou les transformations, du titre « préjugés ».

La marque du pluriel dans le titre, le *s* de préjugés désigne le jeu multipliant de ces trans-déformations. Je me garderai bien de tenter une explicitation du contexte qui est ici le nôtre. L'explicitation totale en est par principe impossible, au moins parce que l'explicitation elle-même devrait s'y compter. Mais, si peu que nous en sachions, cela suffit pour comprendre qu'ici le mot « préjugés » ne fait pas seulement signe vers ce qui est jugé d'avance ou déjà jugé, décision pré-réflexive ou opinion reçue. Selon la paranormalité de la quasi-phrase intitulant, le nom « *Préjugés* » peut aussi nommer ce qui n'est *pas encore* catégorique ou prédicatif. Et le *pas-encore* de l'antéprédicatif ou du précatégorique se divise encore en deux. C'est tout le *pré* de Ponge qu'il faudrait lire ici. Le *pré* — de préjugement peut être homogène à ce qu'il précède, prépare, anticipe, une sorte de jugement avant le jugement qui peut à son tour être ou bien seulement caché, enveloppé, réservé ou bien, ce qui serait tout autre chose, dénié : non pas la dénégation comme forme singulière du jugement, mais la dénégation du jugement même. Et vous savez qu'entre autres lectures possibles, on pourrait déchiffrer le texte le plus continu de Lyotard comme une méditation vigilante et impitoyable des effets de dénégation. Cette méditation complique et étend régulièrement, jusqu'aux travaux les plus récents (à ce qu'on pourrait appeler une paradoxologie pragmatique ou une pragmatologie paradoxale), l'installation initiale de cette problématique, qui n'était déjà pas simple, avec les propositions de Freud et de Benveniste, d'Hyppolite et de Lacan. Lyotard a retraduit, comme vous savez, *Die Verneinung* dans *Discours, figure*, ce qui n'est pas insignifiant. Mais l'ayant ainsi interprétée, il n'a pas cessé de retraduire, la transformant ou la déformant, l'interrogation de Freud sur le jugement et sur le « scandale logique impliqué dans l'interprétation analytique. "Ce n'est *pas* ma mère", dit le patient. "Nous corrigeons : c'est donc sa mère", dit Freud » (p. 117).

Le *pré-*des préjugés peut donc être homogène à l'ordre du jugement selon ces deux modes très différents, la présupposition implicite ou la dénégation qui peut elle-même s'avancer comme dénégation catégorique ou comme dénégation *du* catégorique. Mais le *pré-*des préjugés peut aussi rester absolument hétérogène à l'ordre de tout jugement possible,

non seulement *plus vieux*, toujours plus vieux, que le jugement comme son origine, mais sans rapport, si c'était possible, avec l'instance judiciaire en général, avec l'attitude, l'opération, l'énonciation qui consistent à juger.

Mais qu'appelle-t-on juger ?

Dans sa forme même, la question « Comment juger ? » semble au moins préjuger de ce que juger veut dire. Situation dans laquelle, sachant ou *présupposant* ce que juger veut dire, on se demande alors seulement : *comment* juger ? Mais, en tant que titre suspendu, la question *comment juger ?* peut avoir un effet paradoxal, proprement paradoxal, si un paradoxe déstabilise toujours l'assurance d'une *doxa*, d'une opinion ou d'un jugement reçu et ici d'un jugement sur le jugement, d'un préjugé sur le jugement, non seulement sur ce que c'est que juger, mais sur l'autorité de l'*ousia*, de *quod* ou du *quid*, du « ce que c'est » sur le juger. En effet, en tant que titre, par la suspension indéterminante du contexte, *Comment juger ?* peut avoir un effet critique radical sur la logique de la présupposition selon laquelle il faudrait savoir ce que c'est que juger avant de poser la question « Comment juger ? ». Commencer par la question *comment ?* et non pas la question *qu'est-ce que ?*, cela peut revenir à suspendre la *prérogative* classique du jugement. Prérogative ontologique exigeant qu'on dise ou pense d'abord l'être, qu'on se *prononce* d'abord sur l'essence, par exemple d'une opération, avant de se demander *comment* opérer. Cette prérogative ontologique — qui n'est peut-être pas toute l'ontologie — est pré-judicative en ce sens qu'elle comporte en elle un pré-jugé selon lequel, l'essence du jugement étant de dire l'essence (S est P), elle ne peut être accessible, elle, l'essence du jugement, qu'à un jugement disant S est P avant toute modalisation. C'est aussi une prérogative du théorique et du constatif sur le performatif ou le pragmatique, et cette prérogative préjuge, prédétermine ou prédestine l'essence même du jugement, et, pourrait-on même dire, l'essence de l'essence, en la soumettant à la question *qu'est-ce que ?* C'est l'assurance de ce préjugé sur le jugement et sur tout préjugement que pourrait désorganiser une question commençant par « Comment juger ? ». Car cette question questionne tout le dispositif théorico-ontologique qui préjuge qu'on doit pouvoir juger *ce qu'est* le jugement avant de juger de *la façon* dont il faut juger, etc.

Et puis, surtout, dans la force réservée de son suspens, toute livrée qu'elle est à la pragmatique des intonations, la question « Comment juger ? » donne aussi à entendre l'impuissance, l'angoisse, l'effroi ou le recul de qui se récusé devant l'indécidable ou le *double bind* : comment juger alors qu'on ne le peut pas ou qu'on ne le doit pas ou qu'on en n'a ni les moyens ni le droit ? Ou qu'on en a le devoir et non le droit ? Comment juger alors qu'on ne peut pas ne pas juger tandis qu'on n'en a ni le droit, ni le pouvoir, ni les moyens ? Ni les critères. C'est la demande adressée, comme vous savez, au juste, dans *Au juste*. Et vous connaissez la réponse du juste, ce n'est pas du tout celle du Vicaire Savoyard qui au début de sa profession de foi se demande : « Mais qui suis-je ? quel droit ai-je de juger les choses ? et qu'est-ce qui détermine mes jugements ? » et trouve des réponses à ces questions et des critères à ses jugements. La réponse à la question posée au juste, c'est : « On juge sans critère. On est dans la position du prudent aristotélien qui juge du juste et de l'injuste sans critère... » Ou encore : « Absolument, je juge. Mais si on me demande quels sont les critères de mon jugement, je n'aurai évidemment pas de réponse à donner... » *Au juste*, p. 30, 32). Je ne sais pas si le juste est assez prudent quand il feint de s'identifier en cela au prudent aristotélien. On ne lui demandera pas ses critères. Mais l'absence de critère, ici, je l'interprète moins comme l'absence de règles déterminées ou déterminantes, voire réfléchissantes, que comme l'effet, terrifiant ou exaltant, de cette scène du jugement que nous venons d'entrevoir : dès lors qu'on ne peut, sans être déjà dans le préjugé, commencer par la question « Qu'est-ce que juger ? », dès lors qu'il faut commencer, sans savoir, sans assurance, sans préjugé, par la question « Comment juger ? », l'absence de critère est la loi, si l'on peut dire. Si les critères étaient simplement disponibles, si la loi était présente, là, devant nous, il n'y aurait pas de jugement. Il y aurait tout au plus savoir, technique, application d'un code, apparence de décision, faux procès, ou encore récit, simulacre narratif au sujet du jugement. Il n'y aurait pas lieu de juger ou de s'inquiéter du jugement, il n'y aurait plus à se demander « comment juger ? ».

C'est au sujet de cette situation que je vous raconterai mon histoire.

Comment juger Jean-François Lyotard ?

Evidemment : dans cette situation où, ce qui se passe, c'est que le jugement doit se passer de critères et que la loi se passe de loi, dans ce hors-la-loi de la loi, nous avons d'autant plus à répondre devant la loi. Car l'absence de critériologie, la structure imprésentable de la loi des lois ne nous dispense pas de juger à tous les sens, théorique et pragmatique, de ce mot, nous venons de voir pourquoi ; au contraire, elle nous enjoint de nous présenter devant la loi et de répondre *a priori* de nous devant elle qui n'est pas là. En cela aussi *nous sommes*, quoi que nous en ayons, des préjugés. Quelques préjugés que nous ayons, d'abord nous en sommes. Je n'explorerai pas ce thème, comme on pourrait ou devrait le faire, du côté de Nietzsche ou du *Schuldigsein* originaire dont parle Heidegger et de l'*Unheimlichkeit* qui l'habite, si on pouvait dire (*Sein und Zeit*, § 58).

Je dois vous dire, avant de commencer, quelques mots de ce que je ne dirai pas. Ayant renoncé, après une délibération un peu confuse, à m'engager dans telle ou telle voie, j'ai jugé que je ne devrais pas y renoncer au point de ne même pas laisser savoir à quoi je renonçais. Et que, selon la figure de l'ironie, de l'hypocrisie ou de la dénégation qui travaille tout énoncé, je devrais laisser se déclarer ce que je disais, ce faisant, ne pas vouloir dire. J'ai donc écarté trois hypothèses ou, si vous préférez, c'est à peine un autre mot, trois sujets. Voici les trois sujets dont je ne parlerai surtout pas.

La première hypothèse — je dirais le premier préjugé si je n'avais décidé de ne plus prononcer désormais ce mot —, c'est moi. J'ai eu pendant quelques secondes envie de me présenter, de comparaître une fois de plus devant vous, qui êtes ici la loi ou les gardiens de la loi. Me présenter à vous comme un homme seul devant la loi, non pas pour vous dire ou vous demander qui je suis, pour provoquer un jugement en vous racontant une histoire, mais plutôt pour m'expliquer, avec Lyotard bien sûr, au sujet de mon rapport avec le jugement en général. En me préparant à cette séance, depuis plus d'un an, j'ai pris conscience de la sourde obstination avec laquelle, depuis toujours, j'avais tenu à distance le thème, je dis bien le thème, du jugement. Au fond, tout le discours sur la différance, sur l'indécidabilité, etc., on peut aussi le considérer comme un dispositif de réserve à l'égard du jugement sous toutes ses formes (prédicatives, prescriptives, toujours décisi-

ves). Il serait facile de montrer que, sous cette apparente réserve, un jugement est installé dans la place ou fait retour, commandant la scène dont il paraît absent avec une tyrannie dénégatrice encore plus intraitable. Néanmoins, dans son apparence même, cette manifestation — à laquelle j'ai pris part, dont j'ai eu ma part — qui consistait à traiter la question du jugement comme n'étant plus de mise, comme imprésentable en somme, on peut la trouver encore signifiante. Non pas seulement quant à tel ou tel procès, si l'on peut dire, du jugement même, disons au moins de l'instruction conduite contre le jugement, mais quant à l'époque. Et ce fut une époque marquée 1) par une phénoménologie (ce fut un de mes premiers intérêts communs avec Lyotard, que j'ai lu d'abord comme lecteur de Husserl, et entendu pour la première fois vers 1963 dans une conférence du Collège philosophique sur le temps, la constitution génétique, la *hylè*, etc.), c'est-à-dire : *épochè*, comme suspension de la thèse d'existence qui prend souvent, sinon toujours, la forme du jugement ; la dé-sédimentation de la couche prédictive de l'expérience, la généalogie du jugement depuis le retour à l'assise antéprédictive de la perception ; 2) par une méditation heideggerienne dont tous les chemins passent par une vérité soustraite à sa forme judicative ; la vérité comme *adaequatio* est essentiellement liée au jugement, à la proposition, c'est-à-dire *fondée sur* un dévoilement non judicatif, préjudicatif, une autre vérité. L'*alétheia* n'est pas liée au jugement. C'est clairement énoncé dès *Sein und Zeit* (« Le concept de logos », p. 32) ; 3) par un remuement psychanalytique, notamment autour de la *Verneinung*, qui venait déniaiser toute assurance possible dans une interprétation non-paradoxe du discours jugeant.

On pouvait donc croire, si cette époque a fait époque, et époque du jugement, en avoir fini avec cet empire du jugement qui fut en somme presque toute la philosophie. Or la singularité aujourd'hui la plus manifeste de Jean-François Lyotard, le paradoxe de sa signature, c'est d'avoir habité cette époque en tous ses lieux et pourtant de l'avoir désertée ; et, depuis un site qui fut seulement le sien, d'avoir lancé contre l'époque, je ne dirai pas seulement une accusation formidable, mais un défi catégorique que j'entends aussi comme son rire même. Il nous dit : vous n'en avez pas fini, nous n'en aurons

jamais fini avec le jugement. Votre époque, qui est aussi une *crise*, — et votre *époque* (husserlienne ou heideggerienne) — garde encore quelque chose d'un énorme préjugement sous la forme d'une dénégation paradoxale quant au jugement lui-même. Il faut revoir tout ça, repartir par exemple d'une autre mise en œuvre de la psychanalyse (non-lacanienne) de la dénégation, du récit, du paradoxe, d'une nouvelle pragmatique. Etc.

En somme, Lyotard, ce serait peut-être quelqu'un venu aussi nous dire quelque chose d'essentiel — il vaut mieux dire ici de décisif, *le décisif* même — dans l'époque, quant à l'époque, pour ce qui revient à fonder le jugement. Pour simplifier, nous habitions une époque dont l'énoncé *fondamental* pouvait être le suivant : fondé ou non-fondé, cela revient au même, le jugement est secondaire, l'instance catégorique est dépendante. Les uns disaient : le jugement *est fondé*, entendez fondé en autre chose que lui (expérience anté-prédicative, *aletheia* comme dévoilement pré-propositionnel, etc.). D'autres disaient le contraire qui revient au même : le jugement *n'est pas fondé*, entendez non fondé en lui-même, donc illégitime par lui-même et sans critères propres. Dans les deux cas, fondé ou non fondé, on pouvait dire que le jugement est secondaire ou *inessentiel* : ce n'est pas un thème philosophique décisif, il doit y avoir recours à une autre instance. Or dans cette scène de notre époque, cette scène de la *modernité* qui croit en avoir fini avec l'époque classique du jugement, celle où la philosophie du jugement fait autorité, de Platon à Hegel, Jean-François Lyotard viendrait nous dire : attention, je vous arrête, il y a paradoxe, et telle est la signature post-moderne, en effet le jugement n'est ni fondateur ni fondé, il est peut-être secondaire mais c'est pour cela même qu'il n'est surtout pas question de s'en débarrasser ; et, si vous croyez vous en défaire, il ne vous laissera pas en paix de sitôt. Vous êtes par lui pré-jugés, et à son sujet dans le pré-jugé. C'est parce qu'il ne repose sur rien, ne se présente pas, surtout pas avec ses titres philosophiques, ses critères et sa raison, c'est-à-dire sa carte d'identité, que le jugement est paradoxalement inéluctable. Voilà ce que dit peut-être Lyotard, dans cette harangue de prédicateur païen, de sophiste qui ne connaît ni la loi ni les prophètes parce qu'il les connaît trop. Il nous rappelle sans cesse à un jugement qui,

pour n'être pas fondé, pour n'être donc ni le premier ni le dernier, n'en est pas moins *en cours*, parlant en nous avant nous, permanent comme un tribunal qui tiendrait séance sans discontinuer, et dont la séance tenante aurait lieu même quand personne n'est là.

Alors là, quand j'ai vu s'annoncer ce procès, j'ai renoncé à parler de moi, parce que j'allais me trouver accusé avec toute l'époque, et avoir envie de me défendre. Je me suis dit : il vaut mieux passer tout de suite de l'autre côté et parler — c'était ma deuxième hypothèse — non pas de moi mais de « Lyotard-et-moi », de tout ce qui peut se passer pendant à peu près vingt ans de ce que je ne saurais même pas nommer, tant les mots me paraissent ici insuffisants, histoire commune, rapport sans rapport entre deux dont on n'est jamais sûr qu'ils se parlent, se connaissent, se lisent vraiment, s'écrivent, s'adressent directement ou indirectement l'un à l'autre, se destinent obliquement une attention virtuelle, intense ou infinitésimale, aiguë et fatalement distraite, méconnaissante, par sa force d'appropriation même, oublie ou non que l'autre est dans le paysage à guetter tout ce qui bouge. C'est de cela qu'il faudrait toujours parler, vous savez que c'est l'essentiel et que cela ne se lit qu'entre les lignes, que c'est là un texte d'une folle complexité — et je dis folle parce qu'il y va de la folie, et d'une folie *catégorique*, car chaque minute minuscule de cette folie est infiniment divisible, certes, mais on y retrouverait toujours du jugement. On n'en finirait jamais avec le jugement, ou plutôt avec ce qui fait demander « comment juger ». Et c'est cela que je m'entends dire par Jean-François Lyotard. J'ai donc renoncé d'avance à parler de « Lyotard-et-moi », mais je sais que, si cela prenait un jour la forme d'un récit de l'autre temps, on y trouverait au moins un chapitre intitulé « Husserl », un autre « Lévinas », et à coup sûr un autre « Cerisy ». Celui-ci remonterait au moins à 1972. Comme vous en seriez presque tous à la fois témoins et acteurs, juges et parties, je me suis dit que ce n'était pas le lieu et le moment de m'engager dans une chose aussi grave et aussi périlleuse. J'ai donc cédé à la peur et me suis dit, troisième sujet, que le sujet du jugement devait être Lyotard. La question « Comment juger ? » est la sienne ; et à la fois pour respecter et rompre notre contrat commun, je ne partirai du travail de Lyotard, tel qu'il nous provoque et nous donne à

penser, qu'à la condition où ce point de départ ne sera pas une manœuvre d'évitement devant la question : qui est Jean-François Lyotard ? Comment le juger ?

Là, je m'étais mis en situation de ne plus pouvoir éviter mon sujet, le troisième, qui fut aussi le premier, l'un gardant de l'autre et l'un plus insoutenable et plus inévitable que l'autre. Je crois l'avoir finalement évité, mais je n'en suis pas encore sûr. En tout cas, ma première épreuve, elle, est paradoxale mais classique, ce fut de me demander si j'allais traiter mon sujet catégoriquement, c'est-à-dire à la fois selon le jugement et selon les généralités, autre manière de l'éviter, ou idiomatiquement, essayant d'atteindre à une loi qui ne vaudrait que pour lui, Jean-François Lyotard. Est-ce que ça existe, une loi ou une catégorie pour un seul ?

A qui pouvais-je poser cette question, sinon à Jean-François Lyotard lui-même, dans une sorte d'appel au secours pour qu'il me rende cette loi singulière accessible ou d'abord pour qu'il se rende accessible, lui-même, à ma demande ?

J'ai cru recevoir une réponse murmurée ou chiffrée de sa part, dans tous les lieux où il parle de narrative et de pragmatique narrative, notamment dans *Instructions païennes*, auxquelles je vous renvoie si vous ne les connaissez pas encore par cœur.

Et c'est donc en son nom, au nom de cette pragmatique narrative, que je me suis laissé décider de me laisser raconter l'histoire intitulée, comme on sait, par Kafka, *Vor dem Gesetz*. En me la laissant raconter à ma manière (ce que je fais depuis près d'une heure, déjà, vous ne pourriez le remarquer qu'après coup), je vais peut-être encore ajourner le jugement au sujet de Jean-François Lyotard, qui sait ? En tout cas ma première approche, qui peut être interprétée comme un évitement, consistera à me demander : qu'est-ce que c'est que ce texte ? Comment en juger ? Est-ce vraiment un récit, oui ou non ? Est-ce vraiment de la littérature, oui ou non ? Et surtout, avant tout et après tout, quelle serait ici la place de Jean-François Lyotard ? Serait-ce celle d'un des actants (l'homme de la campagne, le gardien, tous les gardiens qu'il suppose derrière lui) ? Serait-ce celle de la loi, dont on ne sait si elle est ou non un actant du récit ? A moins que ce ne soit la place du titre lui-même, qui reste, on le verra, plus grand que le texte et que sa signature même.

Nous lisons :

DEVANT LA LOI

Devant la loi se dresse le gardien de la porte. Un homme de la campagne se présente et demande à entrer dans la loi. Mais le gardien dit que pour l'instant il ne peut pas lui accorder l'entrée. L'homme réfléchit, puis demande s'il lui sera permis d'entrer plus tard. « C'est possible, dit le gardien, mais pas maintenant. » Le gardien s'efface devant la porte, ouverte comme toujours, et l'homme se baisse pour regarder à l'intérieur. Le gardien s'en aperçoit, et rit. « Si cela t'attire tellement, dit-il, essaie donc d'entrer malgré ma défense. Mais retiens ceci : je suis puissant. Et je ne suis que le dernier des gardiens. Devant chaque salle il y a des gardiens de plus en plus puissants, je ne puis même pas supporter l'aspect du troisième après moi. » L'homme de la campagne ne s'attendait pas à de telles difficultés ; la loi ne doit-elle pas être accessible à tous et toujours, mais, comme il regarde maintenant de plus près le gardien dans son manteau de fourrure, avec son nez pointu, sa barbe de Tartare longue et maigre et noire, il en arrive à préférer d'attendre, jusqu'à ce qu'on lui accorde la permission d'entrer. Le gardien lui donne un tabouret et le fait asseoir auprès de la porte, un peu à l'écart. Là, il reste assis des jours, des années. Il fait de nombreuses tentatives pour être admis à l'intérieur, et fatigue le gardien de ses prières. Parfois le gardien fait subir à l'homme de petits interrogatoires, il le questionne sur sa patrie et sur beaucoup d'autres choses, mais ce sont là questions posées avec indifférence à la manière des grands seigneurs. Et il finit par lui répéter qu'il ne peut pas encore le faire entrer. L'homme, qui s'était bien équipé pour le voyage, emploie tous les moyens, si coûteux soient-ils, afin de corrompre le gardien. Celui-ci accepte tout, c'est vrai, mais il ajoute : « J'accepte seulement afin que tu sois bien persuadé que tu n'as rien omis. » Des années et des années durant, l'homme observe le gardien presque sans interruption. Il oublie les autres gardiens. Le premier lui semble être le seul obstacle. Les premières années, il maudit sa malchance sans égard et à haute voix. Plus tard, se faisant vieux, il se borne à grommeler entre les dents. Il tombe en enfance, et comme, à force d'examiner le gardien pendant des années, il a fini par connaître jusqu'aux puces de sa fourrure, il prie les puces de lui venir en aide et de changer l'humeur du gardien ; enfin sa vue faiblit et il ne sait vraiment pas s'il

fait plus sombre autour de lui ou si ses yeux le trompent. Mais il reconnaît bien maintenant dans l'obscurité une glorieuse lueur qui jaillit éternellement de la porte de la loi. A présent, il n'a plus longtemps à vivre. Avant sa mort toutes les expériences de tant d'années, accumulées dans sa tête, vont aboutir à une question que jusqu'alors il n'a pas encore posée au gardien. Il lui fait signe, parce qu'il ne peut plus redresser son corps roidi. Le gardien de la porte doit se pencher bien bas, car la différence de taille s'est modifiée à l'entier désavantage de l'homme de la campagne. « Que veux-tu donc savoir encore ? » demande le gardien. « Tu es insatiable. » — « Si chacun aspire à la loi, dit l'homme, comment se fait-il que durant toutes ces années personne autre que moi n'ait demandé à entrer ? » Le gardien de la porte, sentant venir la fin de l'homme, lui rugit à l'oreille pour mieux atteindre son tympan presque inerte : « Ici, nul autre que toi ne pouvait pénétrer, car cette entrée n'était faite que pour toi. Maintenant, je m'en vais et je ferme la porte. »

Franz Kafka

(Traduction d'Alexandre Vialatte et Marthe Robert)

Je souligne un peu lourdement quelques trivialités axiomatiques ou quelques présuppositions. Sur chacune d'elles, j'ai tout lieu de le supposer, un accord initial serait facile entre nous, même si mon intention reste de fragiliser ensuite les conditions d'un tel consensus. Pour en appeler à cet accord entre nous, je me réfère peut-être imprudemment à notre communauté de sujets participant dans l'ensemble à la même culture et souscrivant, dans un contexte donné, au même système de conventions. Lesquelles ?

Première croyance d'allure axiomatique : au texte que je viens de lire nous reconnaissons une identité à soi, une singularité et une unité. D'avance nous les jugeons intouchables, si énigmatiques que demeurent en définitive les conditions de cette identité à soi, de cette singularité et de cette unité. Il y a un commencement et une fin à ce récit dont les bordures ou les limites nous paraissent garanties par un certain nombre de *critères* établis, entendez établis par des lois et par des conventions positives. Ce texte, que nous tenons pour unique et identique à lui-même, nous présupposons qu'il existe dans sa version originale, faisant corps en son lieu de naissance avec la langue allemande. Selon la croyance la plus répandue dans nos régions, telle version dite originale

constitue l'ultime référence quant à ce qu'on pourrait appeler la personnalité juridique du texte, son identité, son unicité, ses droits, etc. Tout cela est aujourd'hui garanti par la loi, par un faisceau de lois qui ont toute une histoire même si le discours qui les justifie prétend le plus souvent les enraciner dans des lois naturelles.

Deuxième élément de consensus axiomatique, essentiellement inséparable du premier : ce texte a un auteur. L'existence de son signataire n'est pas fictive, à la différence des personnages du récit. Et c'est encore la loi qui exige et garantit la différence entre la réalité *présumée* de l'auteur, porteur du nom de Franz Kafka, enregistré par l'état civil sous l'autorité de l'Etat, et d'autre part la fiction des personnages à l'intérieur du récit. Cette différence implique un système de lois et de conventions sans lesquelles le consensus auquel je me réfère présentement, dans un contexte qui nous est jusqu'à un certain point commun, n'aurait aucune chance d'apparaître, qu'il soit ou non fondé. Or ce système de lois, nous pouvons en connaître au moins l'histoire apparente, les événements juridiques qui en ont scandé le devenir sous la forme du droit positif. Cette histoire des conventions est très récente et tout ce qu'elle garantit reste essentiellement labile, aussi fragile qu'un artifice. Comme vous le savez, des œuvres nous sont léguées dont l'unité, l'identité et la complétude restent problématiques parce que rien ne permet de décider en toute certitude si l'inachèvement du corpus est un accident réel ou une feinte, le simulacre délibérément calculé d'un ou de plusieurs auteurs, contemporains ou non. Il y a et il y a eu des œuvres dans lesquelles l'auteur ou une multiplicité d'auteurs sont mis en scène comme des personnages sans nous laisser des signes ou des critères rigoureux pour décider entre les deux fonctions ou les deux valeurs. Le conte du Graal, par exemple, pose encore aujourd'hui de tels problèmes (achèvement ou inachèvement, inachèvement réel ou feint, inscription des auteurs dans le récit, pseudonymie et propriété littéraire, etc.)¹. Mais, sans vouloir annuler les différences et les mutations historiques à cet égard, on peut

1. Sur toutes ces questions (inachèvement réel ou feint, pluralité des auteurs, • propriété littéraire [qui] ne se posait pas ou presque pas, semble-t-il, au Moyen Âge • (p. 52), je renvoie, parmi les travaux les plus récents et les plus riches, à *La*

être sûr que, selon des modalités chaque fois originales, ces problèmes se posent de tout temps et pour toute œuvre.

Troisième axiome ou présupposition : il y a du récit dans ce texte intitulé *Devant la loi* et ce récit appartient à ce que nous appelons la littérature. Il y a du récit ou de la forme narrative dans ce texte ; la narration entraîne tout à sa suite, elle détermine chaque atome du texte même si tout n'y apparaît pas immédiatement sous l'espèce de la narration. Sans m'intéresser ici à la question de savoir si cette narrativité est le genre, le mode ou le type du texte², je noterai modestement et de façon toute préliminaire que cette narrativité, dans ce cas précis, appartient selon nous à la littérature ; pour cela j'en appelle encore au même consensus préalable entre nous. Sans toucher encore aux présuppositions contextuelles de notre consensus, je retiens que pour nous il semble s'agir d'un récit littéraire (le mot « récit » pose aussi des problèmes de traduction que je laisse en réserve). Est-ce que cela reste trop évident et trivial pour mériter d'être remarqué ? Je ne le crois pas. Certains récits n'appartiennent pas à la littérature, par exemple les chroniques historiques ou les relations dont nous avons l'expérience quotidienne : je puis vous dire ainsi que j'ai comparu devant la loi après avoir été photographié au volant de ma voiture, la nuit, conduisant près de chez moi à une vitesse excessive, ou que j'allais le faire pour être accusé, à Prague, de trafic de drogue. Ce n'est donc pas en tant que narration que *Devant la loi* se définit pour nous comme un phénomène littéraire. Si nous jugeons le texte « littéraire », ce n'est pas davantage en tant que narration fictive, ni même allégorique, mythique, symbolique, parabolique, etc. Il y a des fictions, des allégories, des mythes, des symboles ou des paraboles qui n'ont rien de proprement littéraire. Qu'est-ce qui décide alors de l'appartenance de *Devant la loi* à ce que nous croyons entendre sous le nom de littérature ? Et qui en décide ? Qui juge ? Pour aiguïser ces deux questions (quoi et qui), je précise que je ne privilégie aucune des deux et qu'elles portent sur la littérature plutôt

vie de la lettre au Moyen Âge (*Le conte du Graal*), de Roger Dragonetti, Le Seuil, Paris, 1980.

2. Cf. Gérard Genette, « Genres, "types", modes », *Poétique* 32 (nov. 1977), repris avec quelques modifications in *Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil, 1979.

que sur les belles-lettres, la poésie ou l'art discursif en général, bien que toutes ces distinctions restent fort problématiques.

La double question serait donc la suivante : « Qui décide, qui juge, et selon quels critères, de l'appartenance de ce récit à la littérature ? »

Pour ne pas ruser avec l'économie de temps dont je dois tenir compte, je dirai aussitôt sans détour que je n'apporte et ne détiens aucune réponse à une telle question. Je suis « sans critère », dirait Jean-François Lyotard. Peut-être penserez-vous que je veux vous conduire vers une conclusion purement aporétique ou en tout cas vers une surenchère problématique : on dirait ainsi que la question était mal formée, qu'on ne peut raisonner en termes d'appartenance à un champ ou à une classe lorsqu'il y va de la littérature, qu'il n'y a pas d'essence de la littérature, pas de domaine proprement littéraire et rigoureusement identifiable en tant que tel, et qu'enfin ce nom de littérature étant peut-être destiné à rester impropre, sans concept et sans référence assurée, sans critère, la « littérature » aurait quelque chose à faire avec ce drame du nom, avec la loi du nom et le nom de la loi. Vous n'auriez sans doute pas tort. Mais la généralité de ces lois et de ces conclusions problématiques m'intéresse moins que la singularité d'un procès qui, au cours d'un drame unique, les fait comparaître devant un corpus irremplaçable, devant ce texte-ci, devant « Devant la loi ». Il y a une singularité du rapport à la loi, une loi de singularité qui doit se mettre en rapport sans jamais pouvoir le faire avec l'essence générale ou universelle de la loi. Or ce texte-ci, ce texte singulier, vous l'aurez déjà remarqué, nomme ou relate à sa manière ce conflit sans rencontre de la loi et de la singularité, ce *paradoxe* ou cette *énigme* de l'être-devant-la-loi ; et l'*ainigma*, c'est souvent, en grec, une relation, un récit, la parole obscure d'un apologue : « L'homme de la campagne ne s'attendait pas à de telles difficultés ; la loi ne doit-elle pas être accessible à tous et toujours... ». Et la réponse, si l'on peut encore dire, vient à la fin du récit, qui marque aussi la fin de l'homme : « Le gardien de la porte, sentant venir la fin de l'homme, lui rugit à l'oreille pour mieux atteindre son tympan presque inerte : "Ici nul autre que toi ne pouvait pénétrer, car cette entrée n'était faite que pour toi. Maintenant, je m'en vais et je ferme la porte." »

Ma seule ambition serait donc, sans y apporter de réponse, d'aiguiser, au risque de la déformer, la double question (qui décide, qui juge, et à quel titre, de l'appartenance à la littérature ?) et surtout de faire comparaître devant la loi l'énoncé même de cette double question, voire, comme on dit facilement en France aujourd'hui, le sujet de son énonciation. Un tel sujet prétendrait lire et comprendre le texte intitulé *Devant la loi*, il le lirait comme un récit et le classerait conventionnellement dans le domaine de la littérature. Il croirait savoir ce qu'est la littérature et se demanderait seulement, si bien armé : qu'est-ce qui m'autorise à déterminer ce récit comme un phénomène littéraire ? ou à le juger sous la catégorie « littérature » ?

Il s'agirait donc de faire comparaître cette question, le sujet de la question et son système d'axiomes ou de conventions « devant la loi », devant « Devant la loi ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

Nous ne pouvons réduire ici la singularité de l'idiome. Comparaître devant la loi, dans l'idiome français, allemand ou anglais, signifie venir ou être amené devant les juges, les représentants ou les gardiens de la loi, au cours d'un procès, pour y témoigner ou y être jugé. Le procès, le jugement (*Urteil*), voilà le lieu, le site, la situation, voilà ce qu'il faut pour qu'ait lieu un tel événement, « comparaître devant la loi ».

Ici, « *Devant la loi* », expression que je mentionne entre guillemets, c'est le titre d'un récit. Voilà la quatrième de nos présuppositions axiomatiques. Je dois l'ajouter à notre liste. Nous croyons savoir ce qu'est un titre, notamment le titre d'une œuvre. Il est situé en un certain lieu très déterminé et prescrit par des lois conventionnelles : avant et au-dessus, à une distance réglée du corps même du texte, *devant* lui en tout cas. Le titre est en général choisi par l'auteur ou par ses représentants éditoriaux dont il est la propriété. Il nomme et garantit l'identité, l'unité et les limites de l'œuvre originale qu'il intitule. Comme il va de soi, les pouvoirs et la valeur d'un titre ont un rapport essentiel avec quelque chose comme la loi, qu'il s'agisse de titre en général ou du titre d'une œuvre, littéraire ou non. Une sorte d'intrigue s'annonce déjà dans un titre qui nomme la loi (*Devant la loi*), un peu comme si la loi s'intitulait elle-même ou comme si le mot « titre » s'in-

introduisait insidieusement dans le titre. Là, je me tiens peut-être dans la marge de ce qui s'écrit, dans *Les transformateurs Duchamp* (p. 129) : « Décisions logées dans le titre », titre lui-même, dit Lyotard, « monnayé en deux sous-titres, "Etant donné le gaz d'éclairage" et "Etant donnée la chute d'eau". » Laissons attendre cette intrigue.

Insistons sur la topologie. Autre aspect intrigant : le sens du titre figure une indication topologique, *devant la loi*. Et le même énoncé, le même nom, car le titre est un nom, le même groupe de mots en tout cas, n'aurait pas valeur de titre s'ils apparaissaient ailleurs, en des lieux non prescrits par la convention. Ils n'auraient pas valeur de titre s'ils apparaissaient dans un autre contexte ou à une autre place dans le même contexte. Par exemple ici même, l'expression « *Vor dem Gesetz* » se présente une première fois ou, si vous préférez, une deuxième fois, comme l'incipit du récit. C'est sa première phrase : « *Vor dem Gesetz steht ein Türhüter* », « Devant la loi se tient (ou se dresse) un gardien de la porte », un portier. Bien qu'on puisse leur pré-supposer le même sens, ce sont plutôt des homonymes que des synonymes, car les deux occurrences de la même expression ne nomment pas la même chose ; elles n'ont ni la même référence ni la même valeur. De part et d'autre du trait invisible qui sépare le titre du texte, l'un nomme l'ensemble du texte dont il est en somme le nom propre et le titre, l'autre désigne une situation, le site du personnage localisé dans la géographie intérieure du récit. L'un, le titre, se trouve devant le texte et il reste extérieur, sinon à la fiction, du moins au contenu de la narration fictive. L'autre se trouve aussi en tête du texte, devant lui, mais déjà en lui ; c'est un premier élément intérieur au contenu fictif de la narration. Et pourtant, bien qu'il soit extérieur à la narration fictive, à l'histoire que le récit raconte, le titre (*Devant la loi*) demeure une fiction signée elle aussi par l'auteur ou son tenant-lieu. Le titre appartient à la littérature, dirions-nous, même si son appartenance n'a pas la structure ni le statut de ce qu'il intitule et à quoi il reste essentiellement hétérogène. L'appartenance du titre à la littérature ne l'empêche pas d'avoir une autorité légale. Par exemple, le titre d'un livre permet la classification en bibliothèque, l'attribution des droits d'auteur et de propriété, les procès et les jugements qui peuvent s'ensuivre, etc.

Toutefois, cette fonction n'opère pas comme le titre d'une œuvre non littéraire, d'un traité de physique ou de droit par exemple.

La lecture que je tenterai maintenant de *Devant la loi* sera marquée par deux programmes, si l'on peut dire, et donc — pragmatiquement — par deux destinations. Celle d'abord qui nous adresse ici les uns aux autres au juste, ou au nom de Jean-François Lyotard dont on n'est pas sûr de savoir au juste qui c'est, ce qu'il veut, et comment le juger mais qui semble avoir signé par exemple (je dis par exemple pour ne pas vous retenir des heures avec des citations), ceci qui traite de la « pragmatique du judaïsme » dans *Au juste* (p. 101-102), comme je vais le faire aussi, plus indirectement et plus hypothétiquement :

« Dieu ordonne. On ne sait pas très bien *ce qu'il ordonne*. Il ordonne *d'obéir*. C'est-à-dire de se mettre dans la position de ce jeu pragmatique qui est celui de l'obligation [...]. On appelle ça Dieu, mais finalement on ne sait pas ce qu'on dit quand on dit *Dieu*. On ne sait rien de ça. On dit simplement : "Il y a une loi." Et quand on dit une "loi", cela ne veut pas dire que cette loi est définie et qu'il suffise de s'y conformer, car justement il y a une loi mais on ne sait pas ce que dit cette loi. Il y a une espèce de loi des lois, il y a une méta-loi qui est : "Soyez justes." Voilà la seule affaire dans le judaïsme : "Soyez justes." Mais justement nous ne *savons* pas ce que c'est qu'être juste. C'est-à-dire que nous *avons* à "être juste". Ce n'est pas "Soyez conformes à ceci", ce n'est pas : "Aimez-vous les uns les autres", etc., tout cela c'est de la blague. "Soyez justes" : coup par coup, il faudra à chaque fois, décider, se prononcer, juger, et puis méditer si c'était ça, être juste. »

Voilà, voilà de quoi je vais parler dans cette lecture de Kafka. Je ne sais pas si tous les Juifs — et même les experts en judaïsme, et même Lévinas, qui est invoqué quelques lignes plus bas — se reconnaîtraient dans cette analyse de la paradoxale pragmatique judaïque, mais ce n'est pas un critère. Si je m'y reconnaissais, moi, cela ne rassurerait ni les Juifs ni les autres et c'est d'ailleurs sans importance. En tout cas je serais assez tenté d'y reconnaître, moi, Lyotard, ou « mon » Lyotard, et je n'exclus pas qu'il ait dit ce qu'il y avait à dire de la loi et de l'être-devant la loi.

L'autre destination de cette lecture aura été marquée par un séminaire au cours duquel, l'an dernier, j'ai cru harceler ce récit de Kafka. En vérité, c'est lui qui assiégea le discours que j'essayais sur la loi morale et le respect de la loi dans la doctrine kantienne de la raison pratique, sur les pensées de Heidegger et de Freud dans leur rapport à la loi morale et au respect (au sens kantien). Je ne peux ici reconstituer les modes et les trajets de ce harcèlement. Pour en désigner les titres et les *topoi* principaux, disons qu'il s'agissait d'abord du statut étrange de l'exemple, du symbole et du type dans la doctrine kantienne. Comme vous savez, Kant parle d'une *typique* et non d'un schématisme de la raison pratique ; d'une présentation *symbolique* du bien moral (le beau comme symbole de la moralité, au § 59 de la *Critique de la faculté de juger*) ; enfin, d'un respect qui, s'il ne s'adresse jamais aux choses, ne s'adresse néanmoins aux personnes qu'en tant qu'elles donnent l'*exemple* de la loi morale : le respect n'est dû qu'à la loi morale, qui en est la seule cause bien qu'elle ne se présente jamais elle-même. Il s'agissait aussi du « comme si » (*als ob*) dans la deuxième formulation de l'impératif catégorique : « Agis comme si la maxime de ton action devait devenir par ta volonté loi universelle de la nature. » Ce « comme si » permet d'accorder la raison pratique avec une téléologie historique et la possibilité d'un progrès à l'infini. J'avais essayé de montrer comment il introduisait virtuellement narrativité et fiction au cœur même de la pensée de la loi, à l'instant où celle-ci se met à parler et à interpeller le sujet moral. Alors même que l'instance de la loi semble exclure toute historicité et toute narrativité empirique, au moment où sa rationalité paraît étrangère à toute fiction et à toute imagination, fût-elle transcendante³, elle semble encore offrir *a priori* son hospitalité à ces parasites. Deux autres motifs m'avaient retenu, parmi ceux qui font signe vers le récit de Kafka : le motif de la hauteur et du sublime qui y joue un rôle essentiel, enfin celui de la garde et du gardien⁴. Je ne peux

3. C'est en ce lieu que le séminaire avait interrogé l'interprétation heideggerienne du « respect » dans son rapport à l'imagination transcendante. Cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, notamment autour du § 30.

4. Entre autres exemples : à la fin de la *Critique de la Raison pratique*, la philosophie est présentée comme la gardienne (*Aufbewahrerin*) de la science morale pure ; elle est aussi la « porte étroite » (*enge Pforte*) conduisant à la doctrine de la sagesse.

pas m'y étendre, je dessine seulement à gros traits le contexte dans lequel j'ai lu *Devant la loi*. Il s'agit d'un espace où il est difficile de dire si le récit de Kafka propose une puissante ellipse philosophique ou si la raison pure pratique garde en elle quelque chose de la phantastique ou de la fiction narrative. L'une de ces questions pourrait être : et si la loi, sans être elle-même transie de littérature, partageait ses conditions de possibilité avec la chose littéraire ?

Pour lui donner ici, aujourd'hui, sa formulation la plus économique, je parlerai d'une *comparution* du récit et de la loi, qui comparaissent, paraissent ensemble et se voient convoqués l'un devant l'autre : le récit, à savoir un certain type de *relation*, se rapporte à la loi qu'il relate, il comparaît ce faisant devant elle qui comparaît devant lui. Et pourtant, nous allons le lire, rien ne se présente vraiment en cette comparution ; et que cela nous soit donné à lire ne signifie pas que nous en aurons la preuve ou l'expérience.

Apparemment, la loi ne devrait jamais donner lieu, en tant que telle, à aucun récit. Pour être investie de son autorité catégorique, la loi doit être sans histoire, sans genèse, sans dérivation possible. Telle serait la loi de la loi. La moralité pure n'a pas d'histoire, voilà ce que semble d'abord nous rappeler Kant, pas d'histoire intrinsèque (ou alors, comme dit Lyotard, l'histoire ne peut être que l'« à-faire » de l'avenir, ce qui est peut-être aussi près de Heidegger que de Lévinas, du moins sous cette forme). Et quand on raconte des histoires à son sujet, elles ne peuvent concerner que des circonstances, des événements extérieurs à la loi, tout au plus les modes de sa révélation. Comme l'homme de la campagne dans le récit de Kafka, des relations narratives tenteraient d'approcher la loi, de la rendre présente, d'entrer en relation avec elle, voire d'entrer en elle, de lui devenir *intrinsèques*, rien n'y fait. Le récit de ces manœuvres ne serait que le récit de ce qui échappe au récit et lui reste finalement inaccessible. Mais l'inaccessible provoque depuis son retranchement. On ne peut pas avoir affaire à la loi, à la loi des lois, de près ou de loin, sans (se) demander où elle a proprement lieu et d'où elle vient. Je dis ici encore « la loi des lois » parce que, dans le récit de Kafka, on ne sait pas de quelle espèce de loi il s'agit, celle de la morale, du droit ou de la politique, voire de la nature, etc. Ce qui reste invisible et caché en chaque loi, on peut

donc supposer que c'est la loi elle-même, ce qui fait que ces lois sont des lois, l'être-loi de ces lois. Inéluctables sont la question et la quête, autrement dit l'itinéraire en vue du lieu et de l'origine de la loi. Celle-ci se donne en se refusant, sans dire sa provenance et son site. Ce silence et cette discontinuité constituent le phénomène de la loi. Entrer en relation avec la loi, à celle qui dit « Tu dois » et « Tu ne dois pas », c'est à la fois faire comme si elle n'avait pas d'histoire ou en tout cas ne dépendait plus de sa présentation historique, et du même coup se laisser fasciner, provoquer, apostropher par l'histoire de cette non-histoire. C'est se laisser tenter par l'impossible : une théorie de l'origine de la loi, et donc de sa non-origine, par exemple de la loi morale. Freud (Kafka le lisait, comme vous savez, mais peu importe ici cette loi austro-hongroise du début de siècle) inventa le concept, sinon le mot, de « refoulement » comme une réponse à la question de l'origine de la loi morale. C'était avant que Kafka n'écrivît *Vor dem Gesetz* (1919), mais cette relation est sans intérêt pour nous, et plus de vingt-cinq ans avant la Deuxième Topique et la théorie du Surmoi. Dès les lettres à Fliess, il fait le récit de pressentiments et de prémonitions, avec une sorte de ferveur inquiète, comme s'il était au bord de quelque révélation : « Un autre pressentiment me dit aussi, *comme je le savais déjà* [je souligne, J.D.], bien qu'en fait je n'en sache rien, que je vais bientôt découvrir la source de la moralité. » (Lettre 64, 31 mai 1897). Suivent quelques récits de rêve et, quatre mois plus tard, une autre lettre déclare « la conviction qu'il n'existe dans l'inconscient aucun "indice de réalité", de telle sorte qu'il est impossible de distinguer l'une de l'autre la vérité et la fiction investie d'affect » (Lettre 69, 21 septembre 1897). Quelques semaines plus tard, une autre lettre dont j'extrais les lignes suivantes : « ... Après les effroyables douleurs de l'enfantement des dernières semaines, j'ai donné naissance à un nouveau corps de connaissance. Point tout à fait nouveau, à dire vrai ; il s'était de façon répétée montré lui-même et retiré de nouveau. Mais cette fois il est resté et a regardé la lumière du jour. C'est assez drôle, j'avais eu le pressentiment de tels événements longtemps auparavant. Par exemple je t'avais écrit pendant l'été que j'allais trouver la source du refoulement sexuel normal (moralité, pudeur, etc.) et pendant longtemps, ensuite, j'y ai échoué. Avant les vacances je t'avais dit que mon

patient le plus important était moi-même ; et puis soudain, après le retour des vacances, mon auto-analyse — dont je n'avais alors aucun signe — a commencé de nouveau. Il y a quelques semaines me vînt le souhait que le refoulement fût remplacé par la chose essentielle *qui se tient derrière* [je souligne, *J.D.*] et c'est ce qui m'occupe en ce moment. » Freud s'engage alors dans des considérations sur le concept de refoulement, sur l'hypothèse de son origine organique liée à la station debout, autrement dit à une certaine *élévation*⁵. Le passage à la station debout dresse ou élève l'homme qui éloigne alors le nez des zones sexuelles, anales ou génitales. Cet éloignement anoblit la hauteur et laisse des traces en différant l'action. Délai, différance, élévation anoblissante, détournement de l'odorat loin de la puanteur sexuelle, refoulement, voilà l'origine de la morale : « Pour le dire crûment, la mémoire pue exactement comme pue un objet matériel. De même que nous détournons avec dégoût notre organe sensoriel (tête et nez) devant les objets puants, de même le préconscient et notre conscience se détournent de la mémoire. C'est là ce qu'on nomme *refoulement*. Que résulte-t-il du refoulement normal ? Une transformation de l'angoisse libérée en rejet psychiquement "lié", c'est-à-dire qu'il fournit le fondement affectif d'une multitude de processus intellectuels, tels que moralité, pudeur, etc. Tout l'ensemble de ces réactions s'effectue aux dépens de la sexualité (virtuelle) en voie d'extinction. »

Quelle que soit la pauvreté initiale de cette notion de refoulement, le seul exemple de « processus intellectuels » que donne Freud, c'est la loi morale ou la pudeur. Le schème de l'élévation, le mouvement vers le haut, tout ce que marque la préposition *sur* (*über*) y est aussi déterminant que celui de la purification, du détournement, loin de l'impur, des zones du corps qui sentent mauvais et qu'il ne faut pas toucher. Le détournement se fait vers le haut. Le haut (donc le grand) et le pur, voilà ce que produirait le refoulement comme origine de la morale, voilà ce qui absolument *vaut mieux*, l'origine de la valeur et du jugement de valeur. Cela se précise dans

5. Il faudrait enchaîner cet argument à ce qu'il dira plus tard de Kant, de l'Impératif catégorique, de la loi morale dans notre cœur et du ciel étoilé au-dessus de nos têtes.

l'Esquisse d'une psychologie scientifique, puis dans d'autres références à l'Impératif catégorique et au ciel étoilé au-dessus de nos têtes, etc.

Dès le départ, et comme d'autres, Freud voulait donc écrire une histoire de la loi. Il était sur la trace de la loi, et à Fliess il raconte sa propre histoire (son auto-analyse, comme il dit), l'histoire de la piste qu'il suit sur la trace de la loi. Il flairait l'origine de la loi, et pour cela il avait dû flairer le flair. Il entamait en somme un grand récit, une auto-analyse interminable aussi, pour raconter, pour rendre compte de l'origine de la loi, autrement dit l'origine de ce qui, se coupant de son origine, interrompt le récit généalogique. La loi est intolérante à sa propre histoire, elle intervient comme un ordre surgissant absolument, absolu et délié de toute provenance. Elle apparaît comme ce qui n'apparaît pas en tant que tel au cours d'une histoire. En tout cas, elle ne se laisse pas constituer par quelque histoire qui donnerait lieu à du récit. S'il y avait histoire, elle ne serait pas présentable et pas racontable, histoire de ce qui n'a pas eu lieu.

Freud l'avait senti, il avait eu du nez pour cela, il l'avait même, dit-il, « pressenti ». Et il le dit à Fliess avec lequel se joua une inénarrable histoire de nez jusqu'à la fin de cette amitié marquée par l'envoi d'une dernière carte postale de deux lignes⁶. Si nous avions poursuivi dans cette direction, nous aurions dû parler aussi de la forme du nez, proéminente et pointue. Elle a beaucoup fait parler d'elle dans les salons de la psychanalyse, mais peut-être n'a-t-on pas toujours été assez attentif à la présence des poils qui ne se cachent pas toujours pudiquement à l'intérieur des narines, au point qu'il faut parfois les couper.

Si maintenant, sans tenir aucun compte de quelque rapport entre Freud et Kafka, vous vous placez devant « *Devant la loi* », et devant le gardien de la porte, le *Türhüter* ; et si, campé devant lui, comme l'homme de la campagne, vous l'observez, que voyez-vous ? Par quel détail, si l'on peut dire, êtes-vous

6. Fliess avait publié en 1897 un ouvrage sur les *Rapports entre le nez et les organes sexuels féminins*. Otorhinolaryngologiste, il tenait aussi beaucoup, comme on sait, à ses spéculations sur le nez et la bisexualité, sur l'analogie entre muqueuses nasales et muqueuses génitales, tant chez l'homme que chez la femme, sur l'enflure des muqueuses nasales et le rythme de la menstruation.

fasciné au point d'isoler et de sélectionner ce trait? Eh bien, par l'abondance de l'ornement pileux, qu'il soit naturel ou artificiel, autour de formes pointues, et d'abord de l'avancée nasale. Tout cela est très noir, et le nez vient à symboliser avec cette zone génitale qu'on se représente dans ces couleurs obscures même si elle n'est pas toujours sombre. Par situation, l'homme de la campagne ne connaît pas la loi qui est toujours loi de la cité, loi des villes et des édifices, des édifications protégées, des grilles et des limites, des espaces clos par des portes. Il est donc surpris par le gardien de la loi, homme de la ville, et il le dévisage : « L'homme de la campagne ne s'attendait pas à de telles difficultés ; la loi ne doit-elle pas être accessible à tous et toujours, mais, comme il regarde maintenant plus précisément (*genauer*) le gardien dans son manteau de fourrure [*in seinem Pelzmantel* : l'ornement pileux d'artifice, celui de la ville et de la loi, qui va s'ajouter à la pilosité naturelle] avec son [grand] nez pointu [*seine grosse Spitznase*, la « taille » est omise dans la traduction française], sa barbe de Tartare longue, maigre et noire (*den langen, dünnen, schwarzen tatarischen Bart*), il en arrive à préférer attendre [littéralement : il se décide à préférer attendre, *entschliesst er sich, doch lieber zu warten, bis er die Erlaubnis zum Eintritt bekommt*] jusqu'à ce qu'on lui accorde la permission d'entrer. »

La scansion de la séquence est très nette. Même si elle a l'apparence d'une simple juxtaposition narrative et chronologique, la contiguïté même et la sélection des notations induisent une inférence logique. La structure grammaticale de la phrase donne à penser : mais (dès) lors que [*als*, comme, à l'instant où] l'homme de la campagne aperçoit le gardien avec son grand nez pointu et l'abondance de son poil noir, il se décide à attendre, il juge qu'il vaut mieux attendre. C'est bien au vu de ce spectacle du pointu pileux, devant l'abondance d'une forêt noire autour d'un cap, d'une pointe ou d'une avancée nasale que, par une conséquence étrange et à la fois toute simple, toute naturelle (on dirait ici *uncanny, unheimlich*), l'homme se résout, il se décide. Car c'est aussi un homme résolu. Décide-t-il de renoncer à entrer après avoir paru décidé à entrer? Nullement. Il décide de ne pas décider encore, il décide de ne pas se décider, il se décide à ne pas décider, il ajourne, il retarde, en attendant. Mais en attendant

quoi ? La « permission d'entrer », comme il est dit ? Mais, vous l'avez remarqué, cette permission ne lui avait été refusée que sur le mode de l'ajournement : « C'est possible, mais pas maintenant. »

Patientons aussi. N'allez pas croire que j'insiste sur ce récit pour vous égarer ou pour vous faire attendre, dans l'antichambre de la littérature ou de la fiction, un traitement proprement philosophique de la question de la loi, du respect devant la loi ou de l'impératif catégorique. Ce qui nous tient en arrêt devant la loi, comme l'homme de la campagne, n'est-ce pas aussi ce qui nous paralyse et nous retient devant un récit, sa possibilité et son impossibilité, sa lisibilité et son illisibilité, sa nécessité et son interdiction, celles aussi de la relation, de la répétition, de l'histoire ?

Cela semble tenir, au premier abord, au caractère essentiellement inaccessible de la loi, au fait, d'abord, qu'un « premier abord » en soit toujours refusé, comme le donnerait à entendre déjà le doublet du titre et de l'incipit. D'une certaine manière, *Vor dem Gesetz* est le récit de cette inaccessibilité, de cette inaccessibilité au récit, l'histoire de cette histoire impossible, la carte de ce trajet interdit : pas d'itinéraire, pas de méthode, pas de chemin pour accéder à la loi, à ce qui en elle aurait lieu, au *topos* de son événement. Telle inaccessibilité étonne l'homme de la campagne au moment du regard, à l'instant où il observe le gardien qui est lui-même l'observateur, le surveillant, la sentinelle, la figure même de la vigilance, on pourrait dire la conscience. La question de l'homme de la campagne, c'est bien celle du chemin d'accès : est-ce que la loi ne se définit pas justement par son accessibilité ? N'est-elle, ne *doit-elle* pas être accessible « toujours et pour chacun » ? Ici pourrait se déployer le problème de l'exemplarité, singulièrement la pensée kantienne du « respect » : celui-ci n'est que l'*effet* de la loi, souligne Kant, il n'est dû qu'à la loi et ne comparaît en droit que *devant la loi* ; il ne s'adresse aux personnes qu'en tant qu'elles donnent l'exemple de ce qu'une loi peut être respectée. On n'accède donc jamais *directement* ni à la loi ni aux personnes, on n'est jamais *immédiatement* devant aucune de ces instances — et le détour peut être infini. L'universalité même de la loi déborde toute finité et fait donc courir ce risque.

Mais laissons cela qui nous détournerait aussi de notre récit.

La loi, pense l'homme de la campagne, devrait être accessible toujours et à chacun. Elle devrait être universelle. Réciproquement, on dit en français que « nul n'est censé ignorer la loi », dans ce cas la loi positive. Nul n'est censé l'ignorer, à la condition de ne pas être analphabète, de pouvoir en lire le texte ou déléguer la lecture et la compétence à un avocat, à la représentation d'un homme de loi. A moins que savoir lire ne rende la loi encore plus inaccessible. La lecture peut en effet révéler qu'un texte est intouchable, proprement intangible, *parce que lisible*, et du même coup illisible dans la mesure où la présence en lui d'un sens perceptible, saisissable, reste aussi dérobée que son origine. L'illisibilité ne s'oppose plus alors à la lisibilité. Et peut-être l'homme est-il homme de la campagne en tant qu'il ne sait pas lire ou que, sachant lire, il a encore affaire à de l'illisibilité dans cela même qui semble se donner à lire. Il veut voir ou toucher la loi, il veut s'approcher d'elle, « entrer » en elle parce qu'il ne sait peut-être pas que la loi n'est pas à voir ou à toucher mais à déchiffrer. C'est peut-être le premier signe de son inaccessibilité ou du retard qu'elle impose à l'homme de la campagne. La porte n'est pas fermée, elle est « ouverte » « comme toujours » (dit le texte) mais la loi reste inaccessible et, si cela interdit ou barre la porte de l'histoire généalogique, c'est aussi ce qui tient en haleine désir de l'origine et pulsion généalogique ; qui s'essoufflent aussi bien devant le processus d'engendrement de la loi que devant la génération parentale. La recherche historique conduit la *relation* vers l'exhibition impossible d'un site et d'un événement, d'un avoir-lieu où surgit la loi comme interdit.

La loi comme interdit, je délaisse cette formule, je la laisse en suspens le temps d'un détour.

Quand Freud va au-delà de son schéma initial sur l'origine de la morale, quand il nomme l'impératif catégorique au sens kantien, c'est à l'intérieur d'un schéma d'apparence historique. Un récit renvoie à l'historicité singulière d'un événement, à savoir le meurtre du père primitif. La conclusion de *Totem et tabou* (1912) le rappelle clairement : « Les premiers préceptes et les premières restrictions éthiques des sociétés primitives devaient être conçues par nous comme une réaction provoquée par un acte qui fut pour ses auteurs l'origine du concept de "crime". Se repentant de cet acte [mais

comment et pourquoi si c'est *avant* la morale, *avant* la loi ? J. D.], ils avaient décidé qu'il ne devait plus jamais avoir lieu et qu'en tout cas son exécution ne serait plus pour personne une source d'avantages ou de bénéfices. Ce sentiment de responsabilité, fécond en créations de tous genres, n'est pas encore éteint parmi nous. Nous le retrouvons chez le névrosé qui l'exprime d'une manière asociale, en établissant de nouvelles prescriptions morales, en imaginant de nouvelles restrictions à titre d'expiation pour les méfaits accomplis et des mesures préventives contre de futurs méfaits possibles. » Parlant ensuite du repas totémique et de la première « fête de l'humanité » commémorant le meurtre du père et l'origine de la morale, Freud insiste sur l'ambivalence des fils à l'égard du père ; dans un mouvement que j'appellerai justement de repentir, il ajoute lui-même une note. Elle m'importe beaucoup. Elle explique le débordement de tendresse par ce surcroît d'horreur que conférait au crime sa totale inutilité : « Aucun des fils ne pouvait réaliser son désir primitif de prendre la place du père. » Le meurtre échoue puisque le père mort détient encore plus de puissance. La meilleure manière de le tuer, n'est-ce pas de le garder vivant (fini) ? et la meilleure manière de le garder en vie, n'est-ce pas l'assassinat ? Or l'échec, précise Freud, favorise la réaction morale. La morale naît donc d'un crime inutile qui au fond ne tue personne, qui vient trop tôt ou trop tard, ne met fin à aucun pouvoir et à vrai dire n'inaugure rien puisqu'avant le crime il fallait que le repentir et donc la morale fussent *déjà* possibles. Freud semble tenir à la réalité d'un événement mais cet événement est une sorte de non-événement, événement de rien, quasi-événement qui appelle et annule à la fois la relation narrative. L'efficacité du « fait » ou du « méfait » requiert qu'il soit en quelque sorte tramé de fiction. Tout se passe comme si... La culpabilité n'en est pas moins effective, et douloureuse : « Le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant ; toutes choses que nous constatons encore aujourd'hui dans les destinées humaines. » Dès lors que le père mort est plus puissant qu'il ne l'avait été de son vivant, dès lors qu'il vit encore mieux de sa mort et que, très logiquement, il aura été mort de son vivant, plus mort en vie que *post mortem*, le meurtre du père n'est pas un événement au sens courant de ce mot. Non davantage l'ori-

gine de la loi morale. Personne n'en aura fait la rencontre en son lieu propre, personne ne lui aura fait face en son avoir-lieu. Événement sans événement, événement pur où rien n'arrive, événementialité d'un événement qui requiert et annule le récit dans sa fiction. Rien de nouveau n'arrive et pourtant ce rien de nouveau inaugurerait la loi, les deux interdits fondamentaux du totemisme, meurtre et inceste. Cet événement pur et purement présumé marque pourtant une déchirure invisible dans l'histoire. Il ressemble à une fiction, à un mythe ou à une fable ; son récit a une structure telle que toutes les questions posées au sujet de l'intention de Freud sont à la fois inévitables et sans la moindre pertinence (« Y croyait-il ou non ? », « A-t-il maintenu qu'il s'agissait là d'un meurtre historique et réel ? », etc.). La structure de cet événement est telle qu'on n'a ni à y croire ni à ne pas y croire. Comme celle de la croyance, la question de la réalité de son référent historique se trouve, sinon anéantie, du moins irrémédiablement fissurée. Appelant et récusant le récit, ce quasi-événement se marque de narrativité fictive (fiction *de* narration autant que fiction comme narration : narration fictive en tant que simulacre de narration et non seulement en tant que narration d'une histoire imaginaire). C'est l'origine de la littérature en même temps que l'origine de la loi, comme le père mort, une histoire qui se raconte, un bruit qui court, sans auteur et sans fin, mais un récit inéluctable et inoubliable. Qu'elle soit phantastique ou non, qu'elle relève ou non de l'imagination, voire de l'imagination transcendante, qu'elle dise ou taise l'origine du phantasme, cela n'ôte rien à la nécessité impérieuse de son dire, à sa loi. Celle-ci est encore plus effrayante, fantastique, *unheimlich*, *uncanny*, que si elle émanait de la raison pure, à moins que celle-ci n'ait justement partie liée avec une phantastique inconsciente. Dès 1897, je cite à nouveau, Freud disait sa « conviction qu'il n'existe dans l'inconscient aucun "indice de réalité", de telle sorte qu'il est impossible de distinguer l'une de l'autre la vérité et la fiction investie d'affect ».

Si la loi est fantastique, si son site originel et son avoir-lieu ont vertu de fable, on comprend que « *das Gesetz* » demeure essentiellement inaccessible alors même qu'elle, la loi, se présente ou se promet. D'une quête pour parvenir jusqu'à elle, pour se tenir devant elle, face à face et respectueusement,

ou pour s'introduire à elle et en elle, le récit devient le récit impossible de l'impossible. Le récit de l'interdit est un récit interdit.

L'homme de la campagne voulait-il entrer en elle ou seulement dans le lieu où elle se tient gardée ? Ce n'est pas clair, l'alternative est peut-être fausse dès lors que la loi est elle-même une sorte de lieu, un *topos* et un avoir-lieu. En tout cas, l'homme de la campagne, qui est aussi un homme d'*avant la loi*, comme la nature avant la ville, ne veut pas rester devant la loi, dans la situation du gardien. Celui-ci aussi se tient *devant la loi*. Cela peut vouloir dire qu'il la respecte : se tenir devant la loi, comparaître devant elle, c'est s'y assujettir, la respecter, d'autant plus que le respect tient à distance, maintient en face et interdit le contact ou la pénétration. Mais cela peut vouloir dire que, debout devant la loi, le gardien la fait respecter. Préposé à la surveillance, il monte alors la garde *devant elle* en lui tournant le dos, sans lui faire face, sans être « *in front* » *of it*, sentinelle qui surveille les entrées de l'édifice et tient en respect les visiteurs qui se *présentent* devant le château. L'inscription « devant la loi » se divise donc une fois de plus. Elle était déjà double selon le lieu textuel en quelque sorte, titre ou *incipit*. Elle se dédouble aussi dans ce qu'elle dit ou décrit : un partage du territoire et une opposition absolue dans la scène, au regard de la loi. Les deux personnages du récit, le gardien et l'homme de la campagne sont bien devant la loi mais, comme ils se font face pour se parler, leur position « devant la loi » est une opposition. L'un des deux, le gardien, tourne le dos à la loi devant laquelle néanmoins il se trouve (*Vor dem Gesetz steht ein Türhüter*). L'homme de la campagne, en revanche, se trouve aussi devant la loi, mais dans une position contraire, puisqu'on peut supposer que, prêt à y entrer, il lui fait face. Les deux protagonistes sont également préposés devant la loi, mais ils s'opposent l'un à l'autre de part et d'autre d'une ligne d'inversion dont la marque n'est autre, dans le texte, que la séparation du titre et du corps narratif. Double inscription de « *Vor dem Gesetz* » autour d'une ligne invisible qui divise, sépare et d'elle-même rend divisible une unique expression. Elle en dédouble le trait.

Cela n'est possible qu'avec le surgissement de l'instance intitulante, dans sa fonction topique et juridique. C'est

pourquoi je me suis intéressé au récit ainsi intitulé plutôt qu'à tel passage du *Procès* qui raconte à peu près la même histoire sans comporter, bien évidemment, aucun titre. En allemand comme en français, « *Devant la loi* » s'entend couramment dans le sens de la comparution respectueuse et assujettie d'un sujet qui se présente devant les représentants ou les gardiens de la loi. Il se présente devant les représentants : la loi en personne, si l'on peut dire, n'est jamais présente, bien que « *devant la loi* » semble signifier « *en présence de la loi* ». L'homme alors est en face de la loi sans jamais lui faire face. Il peut être *in front of it*, il ne l'affronte jamais. Les premiers mots de l'incipit, happés par une phrase dont il n'est pas sûr qu'elle soit simplement à l'état d'interruption dans le titre « *Vor dem Gesetz* », « *Vor dem Gesetz steht ein Türhüter* ») se mettent à signifier tout autre chose, et peut-être même le contraire du titre qui les reproduit pourtant, comme souvent certains poèmes reçoivent pour titre le début d'un premier vers. La structure et la fonction des deux occurrences, des deux événements de la même marque sont certes hétérogènes, je le répète, mais, comme ces deux événements différents et identiques ne s'enchaînent pas dans une séquence narrative ou une conséquence logique, il est impossible de dire que l'un précède l'autre selon quelque ordre que ce soit. Ils sont tous deux premiers dans leur ordre et aucun des deux homonymes, voire des deux synonymes, ne cite l'autre. L'événement intitulant donne au texte sa loi et son nom. Or c'est un coup de force. Par exemple au regard du *Procès* auquel il arrache ce récit pour en faire une autre institution. Sans engager encore dans la séquence narrative, il ouvre une scène, il donne lieu à un système topographique de la loi prescrivant les deux positions inverses et adverses, l'antagonisme de deux personnages également intéressés à elle. La phrase intitulante décrit celui qui tourne le dos à la loi (tourner le dos, c'est aussi ignorer, négliger, voire transgresser) non pas pour que la loi se présente ou qu'on lui soit présenté mais au contraire pour interdire toute présentation. Et celui qui fait face ne voit pas plus que celui qui tourne le dos. Aucun des deux n'est en présence de la loi. Les deux seuls personnages du récit sont aveugles et séparés, séparés l'un de l'autre et séparés de la loi. Telle est la modalité de ce rapport, de cette relation, de ce récit : aveuglement et séparation, une sorte de sans-rapport.

Car, ne l'oublions pas, le gardien est aussi séparé de la loi, par d'autres gardiens, dit-il, « l'un plus puissant que l'autre » (*einer mächtiger als der andere*) : « Je suis puissant. Et je ne suis que le dernier des gardiens [dans la hiérarchie, *der unterste*]. Devant chaque salle il y a des gardiens de plus en plus puissants, je ne peux même pas supporter l'aspect (*den Anblick... ertragen*) du troisième après moi. » Le dernier des gardiens est le premier à voir l'homme de la campagne. Le premier dans l'ordre du récit est le dernier dans l'ordre de la loi et dans la hiérarchie de ses représentants. Et ce premier-dernier gardien ne voit jamais la loi, il ne supporte même pas la vue des gardiens qui sont *devant* lui (avant et au-dessus de lui). C'est inscrit dans son titre de gardien de la porte. Et il est, lui, bien en vue, observé même par l'homme qui, à *sa vue*, décide de ne rien décider ou juge qu'il n'a pas à arrêter son jugement. Je dis « l'homme » pour l'homme de la campagne, comme parfois dans le récit qui laisse ainsi penser que le gardien, lui, n'est peut-être plus simplement un homme; et que cet homme, lui, c'est l'Homme aussi bien que n'importe qui, le sujet anonyme de la loi. Celui-ci se résout donc à « préférer attendre » à l'instant où son attention est attirée par les pilosités et le nez pointu du gardien. Sa résolution de non-résolution fait être et durer le récit. La permission, avais-je rappelé, était en apparence refusée, elle était en vérité retardée, ajournée, différée. Tout est question de temps, et c'est le temps du récit, mais le temps lui-même n'apparaît que depuis cet ajournement de la présentation, depuis la loi du retard ou l'avance de la loi, selon cette anachronie de la relation.

L'interdiction présente de la loi n'est donc pas une interdiction, au sens de la contrainte impérative, c'est une différance. Car, après lui avoir dit « plus tard », le gardien précise : « Si cela t'attire tellement, dit-il, essaie donc d'entrer malgré ma défense. » Auparavant il lui avait dit : « mais pas maintenant ». Puis il s'efface sur le côté et laisse l'homme se baisser pour regarder par la porte à l'intérieur. La porte, est-il précisé, reste toujours ouverte. Elle marque la limite sans être elle-même un obstacle ou une clôture. Elle marque mais n'est rien de consistant, d'opaque, d'infranchissable. Elle laisse voir à l'intérieur (*in das Innere*), non pas la loi elle-même, sans doute, mais le dedans de lieux apparemment vides et provisoirement

interdits. La porte est physiquement ouverte, le gardien ne s'interpose pas par la force. C'est son discours qui opère à la limite, non pour interdire directement, mais pour interrompre et différer le passage, ou le laisser-passer. L'homme dispose de la liberté naturelle ou physique de pénétrer dans les lieux, sinon dans la loi. Il doit donc, et il le faut bien, il faut bien le constater, s'interdire lui-même d'entrer. Il doit s'obliger lui-même, se donner l'ordre non pas d'obéir à la loi mais de *ne pas accéder* à la loi qui en somme lui fait dire ou lui laisse savoir : Ne viens pas à moi, je t'ordonne de ne pas venir encore jusqu'à moi. C'est là et en cela que je suis la loi et que tu accèderas à ma demande. Sans accéder à moi.

Car la loi est l'interdit. Nom et attribut. Tel serait le terrifiant *double-bind* de son avoir-lieu propre. Elle est l'interdit : cela ne signifie pas qu'elle interdit mais qu'elle est elle-même interdite, un lieu interdit. Elle s'interdit et se contredit en mettant l'homme dans sa propre contradiction⁷ : on ne peut arriver jusqu'à elle et pour avoir *rapport* avec elle selon le respect, *il faut ne pas, il ne faut pas* avoir rapport à elle, *il faut interrompre la relation*. Il faut *n'entrer en relation* qu'avec ses représentants, ses exemples, ses gardiens. Et ce sont des interrupteurs autant que des messagers. Il faut ne pas savoir qui elle est, ce qu'elle est, où elle est, où et comment elle se présente, d'où elle vient et d'où elle parle. Voilà ce qu'*il faut* au *il faut* de la loi. *Ci falt*, comme on écrivait au Moyen Age à la conclusion d'un récit⁸.

7. Cette contradiction n'est sans doute pas simplement celle d'une loi qui en elle-même suppose et donc produit la transgression, le rapport actif ou actuel au péché, à la faute. *Devant la loi* donne peut-être à lire, dans une sorte de bougé ou de tremblé entre l'Ancien et le Nouveau Testament, un texte qui se trouve ainsi à la fois archivé et altéré, à savoir l'*Épître aux Romains*, 7. Il faudrait consacrer plus de temps au rapport de ces deux textes. Paul y rappelle à ses frères, « gens qui connaissent la loi », que « la loi exerce son pouvoir sur l'homme aussi longtemps qu'il vit ». Et la mort du Christ serait la mort de cette vieille loi par laquelle on « connaît » le péché : morts avec le Christ, nous sommes déliés, absous de cette loi, nous sommes morts à cette loi, à la vétusté de sa « lettre » en tout cas, et la servons dans un « esprit » nouveau. Et Paul ajoute que, lorsqu'il était sans loi, il vivait ; et quand, avec la loi, le commandement est venu, il est mort.

8. « *Ci falt* : ce topique conclusif, par où l'écrivain du Moyen Age marque la fin de son œuvre avant d'en donner le titre ou de se nommer, ne figure pas, et pour cause, dans le *Conte du Graal*, roman inachevé de Chrétien de Troyes. « Dérivé du latin *fallere*, qui a donné « faillir » (« tomber » et « tromper ») et « falloir » (« manquer de »), le verbe *falt* (ou *faut*) a pris, dans la formule de l'ancien français *ci falt*, le sens de « ici finit » sans pour autant perdre l'idée de « manque », de « faillite ». « Ainsi

Voilà le procès, le jugement, processus et *Urteil*, la division originaire de la loi. La loi est interdite. Mais cette auto-interdiction contradictoire laisse l'homme s'auto-déterminer « librement », bien que cette liberté s'annule comme auto-interdiction d'entrer dans la loi. Devant la loi, l'homme est sujet de la loi, comparaisant devant elle. Certes. Mais, *devant* elle parce qu'il ne peut y entrer, il est aussi *hors la loi*. Il n'est pas sous la loi ou dans la loi. Sujet de la loi : hors la loi. L'homme s'est baissé pour voir à l'intérieur, ce qui laisse supposer que pour l'instant il est plus grand que la porte ouverte, et cette question de la taille nous attend encore. Après qu'il a observé plus attentivement le gardien, il se décide donc à attendre une permission à la fois donnée et différée mais dont la premier gardien lui laisse anticiper qu'elle sera indéfiniment différée. Derrière le premier gardien il y en a d'autres, en nombre indéterminé ; peut-être sont-ils innombrables, de plus en plus puissants, donc de plus en plus interdicteurs, forts de pouvoir différer. Leur puissance est la différance, une différance interminable puisqu'elle dure des jours, des « années » et finalement jusqu'à la fin de l'homme. Différance jusqu'à la mort, pour la mort, sans fin parce que finie. Représenté par le gardien, le discours de la loi ne dit pas « non » mais « pas encore », indéfiniment. D'où l'engagement dans un récit à la fois parfaitement fini et brutalement interrompu, on pourrait dire primitivement interrompu.

Ce qui est retardé, ce n'est pas telle ou telle expérience, l'accès à une jouissance, à quelque bien, fût-il souverain, la possession ou la pénétration de quelque chose ou de quelqu'un. Ce qui est à jamais différé, jusqu'à la mort, c'est l'entrée dans la loi elle-même, qui n'est rien d'autre que cela même qui dicte le retard. La loi interdit en interférant et en différant la « férance », le rapport, la relation, la référence. L'origine de la différance, voilà ce qu'il ne faut pas et ne se peut pas approcher, se présenter, se représenter et surtout pénétrer. Voilà la loi de la loi, le procès d'une loi au sujet de laquelle on ne peut jamais dire « la voilà », ici ou là. Et elle n'est ni naturelle ni institutionnelle. On n'y arrive jamais et, au fond

l'œuvre s'achève là où elle vient à manquer. • Roger Dragonetti, O.C. p. 9. La thèse de ce livre reste, il convient ici de le rappeler, que « le Conte du Graal était parfaitement achevé » (*ibid.*).

de son avoir-lieu originel et propre, elle n'arrive jamais. Elle est encore plus « sophistiquée », si je puis dire, que la convention du conventionnalisme qu'on attribue conventionnellement aux sophistes. Elle est toujours cryptique, à la fois un secret dont la détention est simulée par une caste — la noblesse dont parle Kafka dans *La question des lois*, par exemple — et une délégation au secret. Celui-ci n'est rien — et c'est le secret à bien garder, rien de présent ou de présentable, mais ce rien doit être bien gardé, il doit bien être gardé. A cette garde est déléguée la noblesse. La noblesse n'est que cela et, comme le suggère *La question des lois*, le peuple prendrait bien des risques à s'en priver. Il ne comprendrait rien à l'essence de la loi. Si la noblesse est requise, c'est que cette essence n'a pas d'essence, ne peut pas être ni être là. Elle est à la fois obscène et imprésentable — et il faut laisser les nobles s'en charger. Il faut être noble pour cela. A moins qu'il ne faille être Dieu.

Au fond, voilà une situation où il n'est jamais question de procès ou de jugement. Ni verdict ni sentence, et c'est d'autant plus terrifiant. Il y a de la loi, de la loi qui *n'est pas là mais qu'il y a*. Le jugement, lui, n'arrive pas. En cet autre sens, l'homme de la nature n'est pas seulement sujet de la loi hors la loi, il est aussi, à l'infini, mais fini, le préjugé. Non pas en tant que jugé d'avance mais en tant qu'être d'avant un jugement qui toujours se prépare et se fait attendre. Préjugé comme devant être jugé, devançant la loi qui signifie, lui signifie seulement « plus tard ».

Et si cela tient à l'essence de la loi, c'est que celle-ci n'a pas d'essence. Elle se soustrait à cette essence de l'être que serait la présence. Sa « vérité » est cette non-vérité dont Heidegger dit qu'elle est la vérité de la vérité. En tant que telle, vérité sans vérité, elle *se garde*, elle se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, la porte restant ouverte, et ouverte sur rien. Comme la vérité, la loi serait la garde même (*Wahrheit*), seulement la garde. Et ce regard singulier entre le gardien et l'homme.

Mais, par-delà un regard, par-delà l'étant (la loi n'est rien qui soit présent), la loi appelle en silence. Avant même la conscience morale en tant que telle, elle oblige à répondre, elle destine à la responsabilité et à la garde. Elle met en mouvement et le gardien et l'homme, ce couple singulier, les

attirant vers elle et les arrêtant devant elle. Elle détermine l'être-pour-la mort devant elle. Encore un infime déplacement et le gardien de la loi (*Hüter*) ressemblerait au berger de l'être (*Hirt*). Je crois à la nécessité de ce « rapprochement », comme on dit, mais sous la proximité, sous la métonymie peut-être (la loi, un autre nom pour l'être, l'être, un autre nom pour la loi ; dans les deux cas, le « transcendant », comme dit Heidegger de l'être) se cache et se garde peut-être encore l'abîme d'une différence.

Le récit (de ce qui n'arrive jamais) ne nous dit pas quelle espèce de loi se manifeste ainsi dans sa non-manifestation : naturelle, morale, juridique, politique ? Quant au genre sexuel, il est grammaticalement neutre en allemand, *das Gesetz*, ni féminin ni masculin. En français, le féminin détermine une contagion sémantique qu'on ne peut pas plus oublier qu'on ne peut ignorer la langue comme milieu élémentaire de la loi. Dans *La folie du jour* de Maurice Blanchot, on peut parler d'une *apparition* de la loi, et c'est une « silhouette » féminine : ni un homme ni une femme mais une silhouette féminine venue faire couple avec le quasi-narrateur d'une narration interdite ou impossible (c'est tout le récit de ce non-récit). Le « je » du narrateur effraye la loi. C'est la loi qui semble avoir peur et battre en retraite. Quant au narrateur, autre analogie sans rapport avec *Devant la loi*, il raconte comment il a dû comparaître devant des représentants de la loi (policiers, juges ou médecins), des hommes, eux, qui exigeaient de lui un récit. Ce récit, il ne pouvait le donner mais il se trouve être celui-là même qu'il propose pour relater l'impossible.

Ici, *das Gesetz*, on ne sait pas *ce que* c'est, on ignore *qui* c'est. Et alors commence peut-être la littérature. Un texte philosophique, scientifique, historique, un texte de savoir ou d'information n'abandonnerait pas un nom à un non-savoir, du moins ne le ferait-il que par accident et non de façon essentielle et constitutive. Ici, on ne sait pas la loi, on n'a pas à elle un rapport de savoir⁹, ce n'est ni un sujet ni un objet *devant* lesquels il y aurait à se tenir. Rien ne (se) tient devant

9. Cf. *Au juste*, « Une politique du jugement », p. 141 : « Il n'y a pas de savoir en matière d'éthique. Et donc il n'y aura pas de savoir non plus en matière de politique. »

la loi. Ce n'est pas une femme ou une figure féminine, même si l'homme, *homo* et *vir*, veut y pénétrer ou la pénétrer (c'est là son leurre, justement). Mais la loi n'est pas davantage un homme, elle est neutre, au-delà du genre grammatical et sexuel, elle qui reste indifférente, impassible, peu soucieuse de répondre *oui* ou *non*. Elle laisse l'homme se déterminer librement, elle le laisse attendre, elle le délaisse. Et puis neutre, ni au féminin, ni au masculin, indifférente parce qu'on ne sait pas si c'est une personne (respectable) ou une chose, qui ou quoi. La loi se produit (sans se montrer, donc sans se produire) dans l'espace de ce non-savoir. Le gardien veille sur ce théâtre de l'invisible, et l'homme veut y voir *en se baissant*. La loi serait-elle basse, plus basse que lui? Ou bien s'incline-t-il aussi respectueusement devant ce que le narrateur de *La folie du jour* appelle le « genou » de la Loi? A moins que la loi ne soit couchée, ou, comme on dit aussi de la justice ou de sa représentation, « assise ». La loi ne tiendrait pas debout, et c'est peut-être une autre difficulté pour qui voudrait se placer *devant* elle. Toute la scénographie du récit est un drame du debout/assis. Au commencement, à l'origine de l'histoire, le gardien et l'homme se dressent, debout, l'un en face de l'autre. A la fin du texte, à la fin interminable mais interrompue de l'histoire, à la fin de l'homme, à la fin de sa vie, le gardien est beaucoup plus grand que son interlocuteur. Il doit se pencher à son tour, depuis une hauteur qui *surplombe* ; et l'histoire de la loi marque le surgissement du *sur* ou de la différence de la taille (*Grössenunterschied*). Celle-ci se modifie progressivement au détriment de l'homme. Elle semble mesurer le temps de l'histoire. Dans l'intervalle, et c'est le milieu du texte, le milieu aussi de la vie de l'homme après que celui-ci s'est décidé à attendre, le gardien lui donne un tabouret et le fait asseoir. L'homme reste là, « assis des jours, des années », toute sa vie. Il finit par retomber, comme on dit, en enfance. La différence de taille peut signifier aussi le rapport entre les générations. L'enfant meurt vieux comme un enfant petit (à quatre, deux, puis trois pattes — et tenir compte aussi du tabouret) devant un gardien qui grandit, debout et sur-veillant.

La loi se tait, et d'elle il ne nous est rien dit. Rien, son nom seulement, son nom commun et rien d'autre. En allemand, il s'écrit avec une majuscule, comme un nom propre. On ne

sait pas ce que c'est, qui c'est, où ça se trouve. Est-ce une chose, une personne, un discours, une voix, un écrit ou tout simplement un rien qui diffère incessamment l'accès à soi, s'interdisant ainsi pour devenir quelque chose ou quelqu'un ?

Le vieil enfant finit par devenir presque aveugle, mais il le sait à peine, « il ne sait vraiment pas s'il fait plus sombre autour de lui ou si ses yeux le trompent. Mais il reconnaît bien maintenant dans l'obscurité une glorieuse lueur qui jaillit éternellement de la porte de la loi ». C'est le moment le plus religieux de l'écriture.

Analogie avec la loi judaïque : Hegel raconte et interprète à sa manière l'expérience de Pompée. Curieux de ce qui se trouvait derrière les portes du Tabernacle abritant le Saint des saints, le consul s'approche du lieu le plus intérieur du Temple, au centre (*Mittelpunkt*) de l'adoration. Il y cherchait, dit Hegel, « un être, une essence offerte à sa méditation, quelque chose qui fût plein de sens (*sinnvolles*) pour être proposé à son respect ; et, lorsqu'il crut entrer dans ce secret (*Geheimnis*), devant le spectacle ultime, il se sentit mystifié, déçu, trompé (*getauscht*). Il trouva ce qu'il cherchait dans "un espace vide", et il en conclut que le secret propre était lui-même de part en part étranger, de part en part hors d'eux, les Juifs, hors de vue et hors de sentiment (*ungesehen und ungefühlt*) ». « La transcendance est vide », dit Lyotard (*Au juste*, p. 133).

Cette topique différencielle ajourne, gardien après gardien, dans la polarité du haut et du bas, du lointain et du prochain (*fort/da*), du maintenant et du plus tard. La même topique sans lieu propre, la même atopique, la même folie diffère la loi comme le rien qui s'interdit et comme le neutre qui annule les oppositions. L'atopique annule ce qui a lieu, l'événement même. Cette annulation donne naissance à la loi, devant comme devant et devant comme derrière. C'est pourquoi il y a et il n'y a pas de lieu pour un récit. L'atopique différencielle pousse la répétition du récit *devant la loi*. Elle lui confère ce qu'elle lui retire, son titre de récit. Elle vaut aussi bien pour le texte signé de Kafka et portant le titre *Devant la loi* que pour ce moment du *Procès* qui semble raconter à peu près la même histoire, pièce comprenant le tout du *Procès* dans la scène du *Devant la loi*.

Il serait tentant, au-delà des limites de cette lecture, de

reconstituer ce récit sans récit dans l'enveloppe elliptique de la *Critique de la raison pratique*, par exemple, ou dans *Totem et tabou*. Mais si loin que nous puissions aller dans ce sens, nous n'expliquerions pas la parabole d'un récit dit « littéraire » à l'aide de contenus sémantiques d'origine philosophique ou psychanalytique, en puisant à quelque savoir. Nous en avons aperçu la nécessité. La fiction de cet ultime récit qui nous dérobe tout événement, ce récit pur ou récit sans récit se trouve impliqué aussi bien par la philosophie, la science ou la psychanalyse que par ladite littérature.

Je conclus. Ce sont les derniers mots du gardien : « Maintenant je m'en vais et je la ferme », je ferme la porte, je conclus (*Ich gebe jetzt und schliesse ihn*).

Dans un certain code médical, l'expression *ante portas* désigne le lieu de l'éjaculation précoce dont Freud a prétendu dresser le tableau clinique, l'étiologie et la symptomatologie. Dans le texte ou devant le texte intitulé *Vor dem Gesetz* (*vor*, préposition *d'abord* inscrite dans le titre préposé « devant la loi »), ce qui se passe ou ne se passe pas, son lieu et son non-lieu *ante portas*, n'est-ce pas justement l'hymen avec la loi, la pénétration (*Eintritt*) dans la loi? L'ajournement jusqu'à la mort du vieil enfant, du petit vieux, peut aussi bien s'interpréter comme non-pénétration par éjaculation précoce ou par non-éjaculation. Le résultat est le même, le jugement, la conclusion. Le tabernacle reste vide et la dissémination fatale. Le rapport à la loi reste interrompu, sans-rapport qu'il ne faudrait pas se hâter de comprendre à partir du paradigme sexuel ou génital, du *coitus interruptus* ou nul, de l'impuissance ou des névroses que Freud y déchiffre. N'y a-t-il pas lieu d'interroger ce que nous appelons tranquillement le rapport sexuel à partir du récit sans récit de la loi? On peut gager que les jouissances dites normales ne s'y soustraient pas.

N'y a-t-il pas lieu d'interroger, disais-je en français et de façon peu traduisible. Cela sous-entendait : « il faut » interroger. L'idiome français qui fait ici la loi, il dit aussi la loi : « il y a lieu de » veut dire « il faut », « il est prescrit, opportun ou nécessaire de... ». C'est commandé par une loi.

Et ce que dit en somme le gardien, n'est-ce pas cela? N'est-ce pas : « il y a lieu pour toi, ici, ... » Il y a lieu pour toi? De quoi, on ne sait pas mais il y a lieu. Le gardien n'est pas *ante portas* mais *ante portam*. N'interdisant rien, il ne garde

pas les portes mais la porte. Et il insiste sur l'unicité de cette porte singulière. La loi n'est ni la multiplicité ni, comme on croit, la généralité universelle. C'est toujours un idiome, voilà la sophistication du kantisme. Sa porte ne regarde que toi, elle est unique et singulièrement destinée, déterminée (*nur für dich bestimmt*) pour toi. Au moment où l'homme arrive à sa fin — il va bientôt mourir —, le gardien lui marque bien qu'il n'arrive pas à destination ou que sa destination n'arrive pas à lui. L'homme arrive à sa fin sans parvenir à sa fin. La porte d'entrée n'est destinée qu'à lui et n'attend que lui, il y arrive mais n'arrive pas à y entrer, il n'arrive pas à y arriver. Tel est le récit d'un événement qui arrive à ne pas arriver. Le gardien de la porte reconnaît que l'homme arrive déjà à sa fin et, pour atteindre son oreille en voie de disparition, il rugit : "Ici personne d'autre ne pouvait être autorisé à entrer, car cette entrée était destinée à toi seul. Je m'en vais maintenant et je la ferme."

Or c'est le dernier mot, la conclusion ou la clôture du récit.

Le texte serait la porte, l'entrée (*Eingang*), ce que le gardien vient de clore. Et, pour conclure, je partirai de cette sentence (arrêt ou jugement), de cette conclusion du gardien. En fermant la chose, il aura fermé le texte. Qui pourtant ne ferme sur rien. Le récit « Devant la loi » ne raconterait ou ne décrirait que lui-même en tant que texte. Il ne ferait que cela ou ferait aussi cela. Non pas dans une réflexion spéculaire assurée de quelque transparence sui-référentielle, et j'insiste sur ce point, mais dans l'illisibilité du texte, si l'on veut bien entendre par là l'impossibilité où nous sommes aussi d'accéder à son propre sens, au contenu peut-être inconsistant qu'il garde jalousement en réserve. Le texte se garde, comme la loi. Il ne parle que de lui-même, mais alors de sa non-identité à soi. Il n'arrive ni ne laisse arriver à lui-même. Il est la loi, fait la loi et laisse le lecteur devant la loi.

Précisons. Nous sommes *devant* ce texte qui, ne disant rien de clair, ne présentant aucun contenu identifiable au-delà du récit même, sinon une différence interminable jusqu'à la mort, reste néanmoins rigoureusement intangible. Intangible : j'entends par là inaccessible au contact, imprenable et finalement insaisissable, incompréhensible, mais aussi bien ce à quoi nous n'avons pas le *droit* de toucher. C'est un texte « original », comme on dit : il est interdit ou illégitime de le

transformer ou de le déformer, de toucher à sa forme. Malgré la non-identité à soi de son sens ou de sa destination, malgré son illisibilité essentielle, sa « forme » se présente et se performe comme une sorte d'identité personnelle ayant droit au respect absolu. Si quelqu'un y changeait un mot, y altérerait une phrase, un juge pourrait toujours dire qu'il y a eu transgression, violence, infidélité. Une mauvaise traduction sera toujours appelée à comparaître devant la version dite originale qui *fait référence*, dit-on, autorisée qu'elle est par l'auteur ou ses ayants droit, désignée dans son identité par son titre, qui est son nom propre d'état civil, et encadrée entre son premier et son dernier mot. Quiconque porterait atteinte à l'identité originale de ce texte pourrait avoir à comparaître devant la loi. Cela peut arriver à tout lecteur en présence du texte, au critique, à l'éditeur, au traducteur, aux héritiers, aux professeurs. Tous, ils sont donc à la fois gardiens et hommes de la campagne. Des deux côtés de la limite.

Le titre et les premiers mots, disais-je : ce sont « Devant la loi », précisément, et encore « Devant la loi ». Les derniers mots : « Je clos ». Ce « je » du gardien est aussi celui du texte ou de la loi, il annonce l'identité à soi d'un corpus légué, d'un héritage qui dit la non-identité à soi. Ni l'une ni l'autre ne sont naturelles, plutôt l'effet d'un performatif juridique. Celui-ci (et c'est sans doute ce qu'on appelle l'écriture, l'acte et la signature de l' « écrivain » *pose devant nous*, prépose ou propose un texte qui légifère, et d'abord sur lui-même. Il dit et produit dans son acte même la loi qui le protège et le rend intangible. Il fait et il dit, il dit ce qu'il fait en faisant ce qu'il dit. Cette possibilité est impliquée en tout texte, même quand il n'a pas la forme évidemment sui-référentielle de celui-ci. A la fois allégorique et tautologique, le récit de Kafka opère à travers la trame naïvement référentielle de sa narration qui passe une porte qu'elle comporte, une limite interne n'ouvrant sur rien, devant rien, sur l'objet d'aucune expérience possible.

Devant la loi, dit le titre. *Vor dem Gesetz*, the title says.

Devant la loi dit le titre. *Vor dem Gesetz* says the title.

Le texte porte son titre et porte sur son titre. Son objet propre, s'il en avait un, ne serait-ce pas l'effet produit par le jeu du titre ? De montrer et d'envelopper dans une ellipse la puissante opération du titre donné ?

Vous n'avez pas oublié ma question : comment juger Jean-François Lyotard ? Qui est Jean-François Lyotard ? Je ne sais pas si ces questions peuvent s'émanciper de toute topologie : à quelle place Jean-François Lyotard a-t-il lieu ? Celle du gardien ? Celle de l'homme de la campagne ? De la loi ? A moins que ce ne soit, ici même, celle du titre et de la signature, qui *est* le titre ou qui *donne* le titre. Toutes les places à la fois, toutes les places tour à tour ?

On se prend à rêver, on voudrait ajouter l'idiomatique et le catégorique. Et puis, pourquoi n'y aurait-il pas une autre place, une place de plus, hors du programme et des situations que je viens de nommer ? Il y a le rêve et il y a le réveil. Ce n'est pas la réalité qui réveille, c'est ce que, pour l'opposer au fantasme, comme sa possibilité même, la dureté impassible de sa loi, je préfère appeler Nécessité. Pour elle, il n'y a pas d'autre place. Mais, inversement, elle n'a pas de sens — idiomatique ou catégorique — sans le rêve, sans le fantasme non plus. Et c'est la tragédie, la destinerrance du destin.

La porte sépare aussi le titre de lui-même. Elle s'interpose plutôt entre l'expression « *Devant la loi* » comme titre ou nom propre et la *même* expression comme *incipit*. Elle divise l'origine. Nous l'avons dit, l'*incipit* fait partie du récit, il n'a pas la même valeur ni le même référent que le titre ; mais, en tant qu'*incipit*, son appartenance au corpus est singulière. Elle marque la bordure garantissant l'identité du corpus. Entre les deux événements de « *Devant la loi* », au-dedans même de la répétition, une ligne passe qui sépare deux limites. Elle dédouble la limite en divisant le trait. L'homonymie cependant reste impassible, comme si de rien n'était. C'est comme si rien ne se passait.

Je conclus. J'interromps ici ce type d'analyse qui pourrait être poursuivie très loin dans le détail et je reviens à ma question initiale.

Qu'est-ce qui autoriserait à juger que ce texte appartient à la « littérature » ? Et, dès lors, qu'est-ce que la littérature ? Je crains que cette question ne reste sans réponse. Ne trahit-elle pas encore la rustique naïveté d'un homme de la campagne ? Mais cela ne suffirait pas à la disqualifier, et la raison de l'homme reprend imperturbablement ses droits, elle est in-fatigable à tout âge.

Si nous soustrayons de ce texte tous les éléments qui pourraient appartenir à un autre registre (information quotidienne, histoire, savoir, philosophie, fiction, etc., bref, tout ce qui n'est pas nécessairement affilié à la littérature), nous sentons obscurément que ce qui *opère* et *fait œuvre* dans ce texte garde un rapport essentiel avec le jeu du cadrage et la logique paradoxale des limites qui introduit une sorte de perturbation dans le système « normal » de la référence, tout en *révélant* une structure essentielle de la référentialité. Révélation obscure de la référentialité qui ne fait pas plus référence, ne réfère pas plus que l'événementialité de l'événement n'est un événement.

Que cela fasse œuvre néanmoins, c'est peut-être un signe vers la littérature. Signe peut-être insuffisant mais signe nécessaire : il n'est pas de littérature sans œuvre, sans performance absolument singulière, et l'irremplaçabilité de rigueur appelle encore les questions de l'homme de la campagne quand le singulier croise l'universel, quand le catégorique engage l'idiomatique, comme doit toujours le faire une littérature. L'homme de la campagne avait du mal à entendre la singularité d'un accès qui devait être universel, et qui en vérité l'était. Il avait du mal avec la littérature.

Comment vérifier la soustraction dont je parlais il y a un instant ? Eh bien, cette contre-épreuve nous serait proposée par *Le procès* lui-même. Nous y retrouvons le même *contenu* dans un autre cadrage, avec un autre système de limites et surtout sans titre propre, sans autre titre que celui d'un volume de plusieurs centaines de pages. Le même contenu donne lieu, du point de vue littéraire, à une œuvre tout autre. Et ce qui diffère, d'une œuvre à l'autre, si ce n'est pas le *contenu*, ce n'est pas davantage la *forme* (l'expression signifiante, les phénomènes de langue ou de rhétorique). Ce sont les mouvements de cadrage et de référentialité.

Ces deux œuvres alors, sur la ligne de leur étrange filiation, deviennent l'une pour l'autre des interprétations métonymiques, chacune devenant la partie absolument indépendante de l'autre, une partie chaque fois plus grande que le tout. Le titre de l'autre. Cela ne suffit pas encore. Si le cadrage, le titre, la structure référentielle sont nécessaires au surgissement de l'œuvre littéraire comme telle, ces conditions de possibilité restent encore trop générales et valent pour d'autres textes

auquels nous ne songerions pas à reconnaître quelque valeur littéraire. Ces possibilités assurent à un texte le pouvoir de *faire la loi*, à commencer par la sienne. Mais cela à la condition que le texte lui-même puisse comparaître *devant la loi* d'un autre texte, d'un texte plus puissant, gardé par des gardiens plus puissants. En effet, le texte (par exemple le texte dit « littéraire », singulièrement tel récit de Kafka) devant lequel nous, lecteurs, comparaissons comme devant la loi, ce texte gardé par ses gardiens (auteur, éditeur, critiques, universitaires, archivistes, bibliothécaires, juristes, etc.) ne peut légiférer que si un système de lois plus puissant (« un gardien plus puissant ») le garantit, et d'abord l'ensemble des lois ou conventions sociales autorisant toutes ces légitimités.

Si le texte de Kafka dit tout cela de la littérature, l'ellipse puissante qu'il nous livre n'appartient pas totalement à la littérature. Le lieu depuis lequel il nous parle *des* lois de la littérature, de la loi sans laquelle aucune spécificité littéraire ne prendrait figure ou consistance, ce lieu ne peut être simplement *intérieur* à la littérature.

C'est qu'il y a lieu de penser *ensemble*, sans doute, une certaine historicité de la loi et une certaine historicité de la littérature. Si je dis « littérature » plutôt que poésie ou belles-lettres, c'est pour marquer l'hypothèse selon laquelle la spécificité relativement moderne de la littérature comme telle garde un rapport essentiel et étroit avec un moment de l'histoire du droit. Dans une autre culture, ou en Europe à un autre moment de l'histoire du droit positif, de la législation (explicite ou implicite) sur la propriété des œuvres, par exemple au Moyen Âge ou avant le Moyen Âge, l'identité de ce texte, son jeu avec le titre, avec les signatures, avec ses bordures ou celles d'autres corpus, tout ce système de cadrage fonctionnerait autrement et avec d'autres garanties conventionnelles. Non pas qu'au Moyen Âge il n'eût pas compté avec une protection et une surveillance institutionnelle¹⁰. Mais

10. Cf. Roger Dragonetti, *op. cit.*, p. 52 sq. notamment. Je renvoie aussi à tous les travaux d'Ernst Kantorowicz, plus précisément à l'un de ses articles récemment publiés en France, « La souveraineté de l'artiste. Note sur les maximes juridiques et les théories esthétiques de la Renaissance », traduit de l'anglais par J.F. Courtine et S. Courtine-Denamy, in *Poésie* 18, Paris, 1981. Cet article avait été repris dans les *Selected Studies* de Kantorowicz, New York, 1965.

celle-ci réglait tout autrement l'identité des corpus, les livrant plus facilement à l'initiative transformatrice de copistes ou d'autres « gardiens », aux greffes pratiquées par des héritiers ou d'autres « auteurs » (anonymes ou non, masqués ou non sous des pseudonymes, individus ou collectivités plus ou moins identifiables). Mais, quelle que soit la structure de l'institution juridique et donc politique qui vient à garantir l'œuvre, celle-ci surgit et reste toujours *devant la loi*. Elle n'a d'existence et de consistance qu'aux conditions de la loi et elle ne devient « littéraire » qu'à une certaine époque du droit réglant les problèmes de propriété des œuvres, de l'identité des corpus, de la valeur des signatures, de la différence entre créer, produire et reproduire, etc. En gros, ce droit s'est établi entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle européens. Il reste que le concept de littérature qui soutient ce droit des œuvres reste obscur. Les lois positives auxquelles je me réfère valent aussi pour d'autres arts et ne jettent aucune lumière critique sur leurs propres présuppositions conceptuelles. Ce qui m'importe ici, c'est que ces présuppositions obscures sont aussi le lot des « gardiens », critiques, universitaires, théoriciens de la littérature, écrivains, philosophes. Tous doivent en appeler à une loi, comparaître devant elle, à la fois veiller sur elle et se laisser surveiller par elle. Tous ils l'interrogent naïvement sur le singulier et l'universel, aucun d'eux ne reçoit de réponse qui ne relance la différence : plus de loi et plus de littérature.

En ce sens, le texte de Kafka dit peut-être, aussi, l'être-devant-la loi de tout texte. Il le dit par ellipse, l'avancant et le retirant à la fois. Il n'appartient pas seulement à la littérature d'une époque en tant qu'il est lui-même devant la loi (qu'il dit), devant un certain type de loi. Il désigne aussi obliquement la littérature, il parle de lui-même comme d'un effet littéraire. Par où il déborde la littérature dont il parle.

Mais n'y a-t-il pas lieu, pour toute littérature, de déborder la littérature ? Que serait une littérature qui ne serait que ce qu'elle est, littérature ? Elle ne serait plus elle-même si elle était elle-même. Cela aussi appartient à l'ellipse de *Devant la loi*. Sans doute ne peut-on parler de la « littérarité » comme d'une *appartenance* à la littérature, comme de l'inclusion d'un phénomène ou d'un objet, voire d'une œuvre, dans un champ, un domaine, une région dont les frontières seraient pures et

les titres indivisibles. L'œuvre, l'opus, n'appartient pas au champ, il est transformateur du champ.

La littérature est peut-être venue, dans des conditions historiques qui ne sont pas simplement linguistiques, occuper une place toujours ouverte à une sorte de juridicité subversive. Elle l'aurait occupé pour un certain temps et sans être elle-même de part en part subversive, bien au contraire parfois. Cette juridicité subversive suppose que l'identité à soi ne soit jamais assurée ou rassurante. Elle suppose aussi un pouvoir de produire performativement les énoncés de la loi, de la loi que peut être la littérature et non seulement de la loi à laquelle elle s'assujettit. Alors elle fait la loi, elle surgit en ce lieu où la loi se fait. Mais, dans des conditions déterminées, elle peut user du pouvoir légiférant de la performativité linguistique pour tourner les lois existantes dont elle tient pourtant ses garanties et ses conditions de surgissement. Cela grâce à l'équivoque référentielle de certaines structures linguistiques. Dans ces conditions, la littérature peut *jouer la loi*, la répéter en la détournant ou en la contournant. Ces conditions, qui sont aussi les conditions conventionnelles de tout performatif, ne sont sans doute pas purement linguistiques, bien que toute convention puisse à son tour donner lieu à une définition ou à un contrat d'ordre langagier. Nous touchons ici à l'un des points les plus difficiles à situer, quand on doit retrouver le langage sans langage, le langage au-delà du langage, ces rapports de forces muettes, mais déjà hantées par l'écriture, où s'établissent les conditions d'un performatif, les règles du jeu et les limites de la subversion.

Dans l'instant insaisissable où elle joue la loi, une littérature passe la littérature. Elle se trouve des deux côtés de la ligne qui sépare la loi du hors-la-loi ; elle divise l'être-devant-la loi, elle est à la fois, comme l'homme de la campagne, « devant la loi » et « avant la loi ». Avant l'être-devant-la loi, qui est aussi celui du gardien. Mais dans un site aussi improbable, aura-t-elle eu lieu ? Et y aura-t-il eu lieu de nommer la littérature ?

C'était une scène de lecture peu catégorique. J'ai risqué des gloses, multiplié les interprétations, posé et détourné des questions, abandonné des déchiffrements en cours, laissé des

énigmes intactes, à commencer par Jean-François Lyotard, j'ai accusé, acquitté, défendu, loué, cité à comparaître. Cette scène de lecture semblait s'affairer autour d'un récit insulaire. Mais outre tous les corps-à-corps métonymiques qu'elle pouvait entretenir avec *Zur Frage der Gesetze* ou avec l'*Épître de Paul aux Romains*, 7, ce n'est peut-être, et avant tout, cette dramatisation exégétique, qu'une pièce ou un moment, un morceau du *Procès*. Celui-ci aurait donc mis en abyme, et d'avance, tout ce que vous venez d'entendre, tout sauf Jean-François Lyotard ou ce qui touche ici à ce nom. Voilà peut-être une réponse possible, même si elle vous paraît relever de la prédication négative, comme on dit théologie négative : Jean-François Lyotard est — ou bien on appellera Jean-François Lyotard, ici, aujourd'hui — tout ce qui ne peut être métonymisé en abyme par la scène talmudique dans laquelle je me suis peut-être engouffré avec vous. Car si *Le procès* met en abyme, d'avance, tout ce que vous venez d'entendre, il est possible que *Devant la loi* le fasse aussi dans une ellipse plus puissante où s'engouffrerait à son tour *Le procès*, et nous avec. La chronologie importe peu ici, même si, comme on le sait, c'est seulement *Devant la loi* que Kafka aura publié, sous ce titre, de son vivant. La possibilité structurale de ce contre-abîme est ouverte au défi de cet ordre.

Dans *Le procès* (chap. IX, « A la cathédrale ») le texte qui forme la totalité de *Devant la loi*, à l'exception du titre, naturellement, est rapporté *entre guillemets* par un prêtre. Ce prêtre n'est pas seulement un narrateur, c'est quelqu'un qui cite ou qui raconte une narration. Il cite un écrit qui n'appartient pas au texte de la loi dans les Écritures, mais, dit-il, aux « écrits qui précèdent la Loi » : « C'est sur la justice que tu te méprends, lui dit l'abbé [à K...] et il est dit de cette erreur dans les écrits qui précèdent la Loi : "Devant la loi se tient, etc." ». C'est dans tout le chapitre une prodigieuse scène d'exégèse talmudique, au sujet de *Devant la loi*, entre le prêtre et K... Il faudrait passer des heures à en étudier le grain, les poux et les puces. La loi générale de cette scène, c'est que le texte (le court récit entre guillemets, « *Devant la loi* », si vous voulez), qui semble faire l'objet du dialogue herménéutique entre le prêtre et K..., est aussi le programme, jusque dans le détail, de l'altercation exégétique à laquelle il donne lieu, le prêtre et K... étant tour à tour le gardien et l'homme

de la campagne, échangeant devant la loi leur place, se mimant l'un l'autre, allant au-devant l'un de l'autre. Pas un détail ne manque et nous pourrions le vérifier, si vous voulez, au cours d'une autre séance de lecture patiente. Je ne veux pas vous retenir ici jusqu'à la fin du jour ou de vos jours, bien que vous soyez assis et assis non pas à la porte mais dans le château même. Je me contenterai de citer quelques lieux du chapitre pour finir, un peu comme des cailloux blancs qu'on dépose sur un chemin ou sur la tombe de rabbi Loew que j'ai revue à Prague il y a quelques mois, à la veille d'une arrestation et d'une instruction sans procès au cours de laquelle les représentants de la loi m'ont demandé, entre autres choses, si le philosophe auquel j'allais rendre visite était un « kaskologue » (j'avais dit que j'étais venu à Prague *aussi* pour y suivre des pistes kaskiennes); mon propre avocat, commis d'office, m'avait dit : « Vous devez avoir l'impression de vivre une histoire de Kafka »; et au moment de me quitter : « Ne prenez pas cela trop tragiquement, vivez cela comme une expérience littéraire. » Et quand j'ai dit que je n'avais jamais vu avant les douaniers la drogue qu'ils prétendaient découvrir dans ma valise, le procureur répliqua : « C'est ce que disent tous les trafiquants de drogue. »

Voici donc les petits cailloux blancs. Il y va de préjugement et de prévention.

« Mais je ne suis pas coupable ! dit K... ; c'est une erreur. D'ailleurs, comment un homme peut-il être coupable ? Nous sommes tous des hommes ici, l'un comme l'autre. »

— C'est juste, répondit l'abbé, mais c'est ainsi que parlent les coupables. »

« Es-tu prévenu contre moi, toi aussi ? demande K... »

— Je n'ai pas de prévention contre toi, répondit l'abbé.

— Je te remercie, dit K... Mais tous ceux qui s'occupent du procès ont une prévention contre moi. Ils la font partager à ceux qui n'ont rien à y voir, ma situation devient de plus en plus difficile.

— Tu te méprends sur les faits, dit l'abbé. La sentence ne vient pas d'un seul coup, la procédure y aboutit petit à petit. »

Après que le prêtre eut raconté à K... l'histoire sans titre — de « devant la loi » tirée des écrits qui *précèdent* la loi, K... en conclut que « le gardien a trompé l'homme ». A quoi le

prêtre — s'identifiant en quelque sorte au gardien — entreprend la défense de celui-ci au cours d'une longue leçon de style talmudique qui commence par « Tu ne respectes pas assez l'Ecriture, tu changes l'histoire... ». Au cours de cette leçon, entre autres choses singulièrement destinées à lire *Devant la loi* dans son illisibilité même, il prévient : « Les glossateurs disent à ce propos qu'on peut à la fois comprendre une chose et se méprendre à son sujet. »

Deuxième étape : il convainc K... qui alors va s'identifier au gardien et lui donner raison. Aussitôt le prêtre renverse l'interprétation et change les places identificatoires :

« Tu connais mieux l'histoire que moi et depuis plus longtemps », dit K...

Puis ils se turent un instant, au bout duquel K... déclara :

« Tu penses donc que l'homme n'a pas été trompé ? »

— Ne te méprends pas à mes paroles, répondit l'abbé. Je me contente d'exposer les diverses thèses en présence. N'attache par trop d'importance aux gloses. L'Ecriture est immuable et les gloses ne sont souvent que l'expression du désespoir que les glossateurs en éprouvent. Dans le cas que nous considérons, il y a même des commentateurs qui voudraient que ce fût le gardien qui eût été trompé.

— Voilà qui va loin, dit K... Et comment le prouvent-ils ? »

C'est alors une deuxième vague exégético-talmudique du prêtre, qui est à la fois un abbé et un rabbin, en quelque sorte, une sorte de saint Paul, le Paul de l'Epître aux Romains qui parle selon la loi, de la loi et contre la loi « dont la lettre a vieilli » ; celui qui dit aussi qu'il n'a « connu le péché que par la loi » : « Pour moi, étant autrefois sans loi, je vivais ; mais quand le commandement vint, le péché reprit vie et je mourus... »

« Cette affirmation, dit l'abbé, s'appuie sur la naïveté du portier. On dit qu'il ne connaît pas l'intérieur de la Loi, mais seulement le chemin qu'il fait devant la porte. Les glossateurs tiennent pour enfantine l'idée qu'il a de l'intérieur et pensent qu'il redoute lui-même ce dont il veut faire peur à l'homme ; et qu'il le redoute même plus que l'homme... »

Je vous laisse lire la suite d'une scène inénarrable, où le prêtre-rabbin n'en finit pas d'épouiller — ou d'épuceler — ce récit dont le déchiffrement cherche jusqu'à la petite bête.

Tout y comprend, sans comprendre, en abyme, *Devant la loi*, par exemple la lueur quasi tabernaculaire (« La lampe qu'il portait à la main était éteinte depuis longtemps. Il vit scintiller un moment, juste en face de lui, la statue d'argent d'un grand saint qui rentra aussitôt dans l'ombre [saint Paul, peut-être]. Pour ne pas rester complètement seul avec l'abbé, il lui demanda : « Ne sommes-nous pas arrivés tout près de l'entrée principale ? — Non, dit l'abbé, nous en sommes bien loin. Veux-tu déjà t'en aller ? »), ou encore, dans le même contre-abyme de *Devant la loi*, c'est K... qui demande à l'abbé d'attendre et cette même demande va jusqu'à demander au prêtre-interprète de demander lui-même. C'est K... qui lui demande de demander (« Attends encore, s'il te plaît. — J'attends, dit l'abbé. — N'as-tu plus rien à me demander, demanda K... — Non, dit l'abbé. ») N'oublions pas que l'abbé, comme le gardien de l'histoire, est un représentant de la loi, un gardien aussi, puisqu'il est l'aumônier des prisons. Et il rappelle à K... non pas qui il est, lui, le gardien ou le prêtre des prisons, mais que K... doit comprendre d'abord et énoncer lui-même qui il est, lui, le prêtre. Ce sont les derniers mots du chapitre :

« Comprends d'abord toi-même qui je suis, dit l'abbé.

— Tu es l'aumônier des prisons », dit K..., en se rapprochant de lui.

« Il n'avait pas besoin de revenir à la banque aussi tôt qu'il l'avait dit; il pouvait fort bien rester encore.

« J'appartiens donc à la justice, dit l'abbé. Dès lors que pourrais-je te vouloir? La justice ne veut rien de toi. *Das Gericht will nichts von dir. Es nimmt dich auf, wenn du kommst, und es entlässt dich, wenn du gehst.* Elle te prend quand tu viens et te laisse quand tu t'en vas. »

P.S. Quelques mois après cette conférence, Denis Kambouchner, je l'en remercie, attira mon attention sur ce passage des *Conversations avec Kafka*, de Gustav Janouch (LN/Maurice Nadeau, t.f. B. Lortholary). Kafka parle :

« ... Je ne suis pas un critique. Je suis seulement celui qu'on juge et celui qui assiste au jugement.

— Et le juge? », demandai-je.

Kafka eut un sourire embarrassé :

« A vrai dire, je suis également l'huissier du tribunal, mais je ne connais pas les juges. Sans doute suis-je un tout petit huissier auxiliaire. Je n'ai rien de définitif. » Kafka se mit à rire. Je l'imitai, bien que je ne l'aie pas compris.

« Il n'y a de définitif que la souffrance, dit-il gravement. Quand écrivez-vous ? » (p. 14).

Pourquoi définitif? Sans doute pour dire aussi décisif, décidant, *entscheidend* (le mot a bien ces deux sens, et c'est sans doute de jugement qu'il est question, en ce qu'il est toujours critique et dernier).

LE DROIT DE LA PHILOSOPHIE DANS LA CONTROVERSE POLITIQUE

Dans le 40^e paragraphe de la *Critique du jugement*, Kant distingue trois maximes, qu'il reconnaît propres à « l'Idée d'un *sens commun* ». On sait qu'il attribue à ce concept, du point de vue de son interrogation transcendante, le statut d'une faculté de juger *supérieure*, ce qui permet de souligner sa différence par rapport au simple concept empirique du sens commun. Ces maximes s'énoncent ainsi :

- a. Penser par soi-même ;
- b. Penser en se mettant à la place de tout autre ;
- c. Toujours penser en accord avec soi-même¹.

Kant attribue la première de ces maximes à la forme d'une pensée qu'il qualifie de « pensée sans préjugés ». Dans son esprit, cette forme de pensée est, bien entendu, celle d'une raison autonome et éclairée, d'une raison qui n'est jamais passive, mais toujours engagée dans la lutte contre des prédéterminations hétéronomes, contre des préjugés. D'après cette raison, « de tous les préjugés, le plus grand est celui qui consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise aux règles que l'entendement de par sa propre et essentielle loi lui donne pour fondement et c'est la superstition »². Kant définit précisément les Lumières, l'*Aufklärung*, comme la libération de l'esprit à l'égard de toute superstition.

La deuxième de ces maximes est celle d'une forme de pensée que Kant qualifie de « pensée élargie » (*erweitertes Denken*). Il s'agit là d'une manière de penser où la raison est

1. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner Verlag, Ph.B., § 40; *Critique de la faculté de juger*, t. f. A. Philonenko, Vrin.

2. *Ibid.*

en mesure, ou plutôt où elle a le *don* de se libérer des conditions subjectives de son jugement, en réfléchissant ce dernier à partir d'un point de vue universel, et cela à partir du point de vue d'autrui. « Il n'est pas ici question des facultés de connaître, remarque Kant, mais de la manière de penser et de faire de la pensée un usage final »³. C'est justement la forme de pensée d'un esprit ouvert, opposé à un esprit borné et étroit ainsi qu'à la stupidité⁴. Il est donc question d'un modèle de pensée propre à la communication et au dialogue, que l'herméneutique philosophique contemporaine n'a pas manqué de repérer comme une forme de pensée caractéristique de l'humanisme de la culture (*Bildungshumanismus*) contemporain à l'*Aufklärung*⁵.

Quant à la troisième, Kant y voit la maxime de la *pensée conséquente*. Cette dernière, d'ailleurs difficile à mettre en œuvre, constitue la forme d'une pensée qui inclut en elle les deux précédentes, mais elle va plus loin : elle est la pensée de la raison tout court, c'est-à-dire qu'elle est la pensée de la *vérité philosophique*. « On peut dire, écrit Kant en conclusion de son exposé, fidèle au schème général de sa distinction entre les facultés supérieures de l'esprit, que la première de ces maximes est la maxime de l'*entendement*, la seconde celle de la *faculté de juger*, la troisième, celle de la *raison* »⁶.

Je me propose dans ce qui suit de discuter quelques implications et quelques-unes des conséquences qui tiennent à la configuration de ces trois formes de pensée et s'attachent à leurs rapports mutuels. Il s'agit d'une constellation qui me semble avoir valeur paradigmatique pour l'*articulation*, la *critique* et le *diagnostic* de la raison *moderne* dans le déploiement de l'argument transcendantal de Kant et de l'idéalisme allemand. Je pense que cette constellation a gardé pour nous

3. *Ibid.*

4. « Le manque de jugement est proprement ce que l'on appelle stupidité et, à ce vice, il n'y a pas de remède. Une tête obtuse ou bornée en laquelle il ne manque que le degré d'entendement convenable et des concepts qui lui soient propres peut fort bien arriver par l'instruction jusqu'à l'érudition. Mais comme alors, la plus souvent, ce défaut — *secunda Petri* — accompagne aussi l'autre, il n'est pas rare de trouver des hommes très instruits qui laissent incessamment apercevoir, dans l'usage qu'ils font de leur science, ce vice irrémédiable. » *Critique de la raison pure*, t. I. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., p. 148-149.

5. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 4^e éd., p. 50.

6. *Critique de la faculté de juger*, *ibid.*

toute son actualité, pour nous qui sommes les contemporains de la raison *postmoderne*⁷.

Il n'est pas difficile en effet d'esquisser un panorama philosophique contemporain en agençant différemment ces formes de pensée présentes dans la constellation kantienne.

1. Ainsi il suffit, par exemple, que la forme de « pensée sans préjugés » de l'entendement autonome, moderne et éclairé, soit détachée de son argument transcendantal, il suffit de l'identifier à la logique et à la raison des sciences positives, à l'esprit de leurs méthodes pour voir surgir toutes les épistémologies possibles : néo-kantiennes, historicistes, logico-positivistes, fonctionnalistes, structuralistes, etc. Nous voyons aussi ces épistémologies se substituer à la *pensée conséquente* de la philosophie, dans la droite ligne de l'esprit de méthode qu'affichent sciences exactes de la nature ou sciences humaines en l'associant ou non à une prétention à l'*Aufklärung*.

2. Il suffit d'un autre côté d'investir le point de vue de la « pensée conséquente » et de sa *vérité* philosophique, dans la forme de la « pensée élargie » du jugement réfléchissant, pour identifier le point de départ de l'herméneutique philosophique contemporaine. Cette herméneutique prétend précisément faire valoir la vérité philosophique sur la base du concept heideggerien de l'expérience de l'Être et du concept hégélien de l'expérience spéculative et contre les abstractions de ces épistémologies et de ces méthodologies : tel est le sens du titre de l'ouvrage de H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*. Se trouve réhabilité du même coup dans le déploiement de cette vérité philosophique le concept de préjugé que la raison autonome de l'*Aufklärung* prétendait avoir éliminé : dans l'instauration du modèle de la communication et du dialogue, le préjugé constitue justement pour cette herméneutique le *point de vue de l'autre*, « le texte », « la tradition », et ce point de vue est constitutif pour la vérité philosophique en se reconnaissant être *la vérité du même*⁸.

3. Il suffit enfin de réduire la forme de la *pensée élargie* du jugement kantien à sa simple dimension communicationnelle ou interactionnelle, à la forme qu'elle prend dans les *speech*

7. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, 1979.

8. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 229-351.

acts ou les jeux de langage pour voir facilement émerger les pragmatiques contemporaines qui se substituent à la pensée conséquente de la philosophie. Ces pragmatiques peuvent être simplement descriptives (c'est le cas dans la philosophie analytique chez Austin et Searle), elles peuvent poursuivre une intention d'*Aufklärung* éthico-politique en se faisant mesurer par l'idée d'une communication idéale (chez Apel et Habermas) ou enfin être l'instrument théorique d'une illustration de notre condition post-moderne (chez J.-F. Lyotard)⁹.

Je ne prétends pas réduire toute la philosophie contemporaine à ce paradigme de la pensée kantienne, mais je désirerais simplement le réactiver, en raison de sa pertinence, pour montrer cette fois l'articulation de la raison post-moderne et dégager de cette articulation une critique et un diagnostic possible de cette raison. C'est donc à partir de ce paradigme que je me propose d'aborder dans cet exposé le problème du rapport de la philosophie et du politique. L'élucidation de ce rapport me paraît en effet indispensable pour faire valoir l'*autonomie* et le *droit* de la philosophie dans la controverse politique. Dans la pensée occidentale, cette autonomie a coïncidé et s'est presque identifiée avec la genèse, la définition, la raison d'être ou le *droit* même de la philosophie depuis la critique adressée par Platon aussi bien au discours positif et empirique de l'opinion (*doxa*) qu'à celui de la rhétorique politique des sophistes : elle me semble mériter une interrogation aussi dans notre condition post-moderne. Je procéderai à la discussion de cette problématique en reconstruisant brièvement l'argument transcendantal qui régit ce paradigme chez Kant, Hegel et Schelling et en soulevant les points suivants.

Dans un premier temps, ma question porte sur la disposition de l'argument transcendantal de Kant et a trait à la pertinence de la configuration de ces trois différentes formes de pensée pour penser la politique. Cet argument y est motivé par la volonté de faire reconnaître la primauté de la raison

9. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, 1970. J. Searle, *Les actes de langage*, Hermann, 1972. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, 1973. J. Habermas, *Vorbereitenden Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Suhrkamp, 1971; du même auteur, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 1981. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*.

pratique, ce qui veut dire, aux yeux de Kant, par l'affirmation de la primauté de la morale : la forme de la *pensée conséquente* qui se manifeste dans cette configuration est donc pour lui la *pensée de la loi morale* et des conditions de sa réalisation comme avènement du souverain bien. La pensée de l'entendement critique et éclairé, la *pensée sans préjugés*, et la *pensée élargie* du jugement réfléchissant se trouvent alors subordonnées à la morale. Le rapport entre la philosophie et la politique se pose donc comme rapport de la *politique* et de la *morale* : il s'agit de soumettre la première aux exigences de cette dernière, conçue comme le *devoir-être*, le *Sollen* du sujet moderne qui cherche à s'émanciper.

Ma deuxième question porte sur les conséquences de cette forme de la pensée conséquente kantienne qui se présente comme pensée du moralisme subjectif du devoir-être. La critique hégélienne de ce moralisme acquiert ici toute sa signification comme diagnostic des apories de la raison moderne, d'une raison saisie essentiellement et seulement comme un entendement formel et abstrait : sa force émancipatrice révèle en même temps l'incohérence, l'arbitraire et l'impuissance du sujet émancipé et moralisant face au pouvoir politique réel dans le rapport des forces qui s'affrontent. La *pensée conséquente* de la raison philosophique hégélienne ou la logique propre de son argument transcendantal doit réfléchir maintenant d'une façon conséquente le pouvoir politique dans sa manifestation objective moderne, celle que constitue l'Etat moderne conçu comme le souverain bien réalisé. Le rapport entre la politique et la morale s'exprime cette fois par la *subordination de la morale à la raison politique*, ou plutôt par son *Aufhebung* dans la sphère objective de cette même raison.

Ma troisième et dernière question est la suivante : qu'advient-il de la *pensée conséquente* de la philosophie dans le déploiement de son argument transcendantal lorsqu'elle parvient à constater l'*impuissance* de la raison pratique moderne, de la raison du *moralisme* de la subjectivité kantienne ainsi que l'échec de cette même raison, comme raison politique hégélienne cette fois, dans la réalisation du souverain bien terrestre ? Cette pensée conséquente déploie alors son argument transcendantal (lorsqu'elle ne devient pas marxiste) *au-delà* de la raison pratique, politique et historique

ou sur l'*autre* de cette raison, pour trouver dans cet autre la limitation de cette dernière et pour y chercher aussi son salut. Cet autre apparaît dans la philosophie de l'identité de Schelling, par exemple, comme *nature*, une nature qui est différente de celle qui est soumise aux règles que l'entendement du savoir positif moderne lui prescrit en vue de la dominer et de la maîtriser. Certains aspects de cette philosophie de l'identité, développée à partir du concept du jugement réfléchissant kantien, me semblent permettre d'interroger avec pertinence ce qu'il en est de l'*autonomie* et du *droit* de la philosophie dans les différents exercices spéculatifs qu'elle mène sur les diverses variantes de cette *altérité*, dont le concept de nature organique ne représente qu'un exemple. Je me contenterai dans ce qui suit d'esquisser très brièvement mon argument.

I

C'est en se référant au concept de la liberté d'un Moi transcendantal conçu comme sujet (*subjectum*), au concept d'une liberté qui constitue, d'après la *Critique de la raison pratique*, « la clef de voûte (*Schlußstein*) de tout le système de la raison pure »¹⁰, que l'argument transcendantal de Kant s'interroge sur le rapport entre la législation de l'*entendement théorique* et celle de la *raison pratique* à partir du jugement réfléchissant, dont l'opération consiste, comme on sait, à rechercher un universel une fois que le particulier est donné¹¹. Il s'agit là, dit Kant, des législations propres à ces trois facultés supérieures de l'esprit (entendement, jugement et raison) auxquelles se trouvent subordonnées respectivement la forme de *pensée sans préjugés*, celle de la *pensée élargie* et celle de la *pensée conséquente*. Le principe qui détermine et régit les rapports entre ces législations tout comme il doit effectuer la transition ou le passage de la forme de la pensée de l'entendement *théorique*, qui légifère dans la nature sensible, à la forme de pensée de la raison *pratique*, qui renvoie, comme on sait, à un monde suprasensible ou intelligible, est

10. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede ; t. f. *Critique de la raison pratique*, Préface.

11. I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction, § II, III, IV, V, et § 40.

appelé par Kant principe transcendantal de la finalité du jugement réfléchissant. « Bien qu'un incommensurable abîme se trouve établi, remarque Kant dans l'introduction à sa *Critique de la faculté de juger*, entre le domaine du concept de la nature, le sensible, et le domaine du concept de la liberté, le supra-sensible, de telle sorte que du premier au second (donc au moyen de l'usage théorique de la raison) aucun passage n'est possible, tout comme s'il s'agissait de mondes différents, le premier ne devant avoir aucune influence sur le second, néanmoins ce dernier *doit* (*soll*) avoir une influence sur celui-là : je veux dire que le concept de liberté doit rendre réel dans le monde sensible la fin imposée par ses lois et que la nature doit en conséquence pouvoir être pensée au moins avec la possibilité des fins qui doivent être réalisées en elle d'après les lois de la liberté »¹².

Le fait significatif dans ce contexte réside, pour ce qui a trait à notre problématique, dans la motivation de l'argument de Kant lorsqu'il recourt au principe transcendantal de la finalité pour lui faire régir le rapport entre ces différentes législations en vue de l'unité de la raison. Cette motivation n'est pas d'un ordre théorico-cognitif, elle ne relève pas d'un « intérêt spéculatif » (théorique) de l'entendement : elle renvoie plutôt à un « intérêt pratique » de la raison : elle est donc d'ordre pratico-moral et elle s'exprime au même titre que l'*obligation* inhérente à la *loi morale* à l'impératif catégorique : *Tu dois* (*Du sollst!*). Comme on le voit en effet dans ce passage de la *Critique du jugement*, le concept de liberté *doit* penser un accord final entre la législation théorique et pratique à partir de la *primauté de cette dernière* et le concept de liberté *doit* rendre réel dans le monde sensible la fin imposée par ses lois, etc. L'argument transcendantal du sujet transcendantal de la raison autonome et critique qui est, d'après la *Critique de la raison pure*, à la base de la législation souveraine de l'entendement théorique en vue de fonder philosophiquement la connaissance positive et scientifique de la nature, cet argument ne peut exprimer la loi de son énonciation que sous la forme d'une *obligation*, d'un *devoir-être*, d'un *Sollen* lorsqu'il s'agit de la législation de la raison *pratique*. C'est pourquoi le concept de la liberté, qui constitue l'essence même de cet

12. *Op. cit.*, § II.

argument, pense aussi l'accord final des deux législations en question ou le passage de l'une à l'autre, une fois que l'intérêt pratique de la raison devient manifeste (ou à cause de cet intérêt pratique) comme une *obligation*, comme un *devoir*.

Comme on sait, ce principe transcendantal de la finalité du jugement réfléchit également la totalité organique de la nature à partir d'une motivation pratique. Il la réfléchit justement en fonction d'une *fin dernière* (*letzter Zweck*) de la nature qui ne peut être qu'un être dont la raison d'existence est en lui-même. Cet être est l'homme, en tant qu'*être moral*. Car « à propos de l'homme considéré comme être moral, on ne peut plus demander pourquoi il existe : son existence contient en soi la fin suprême (...) »¹³. Un tel être qui se donne des fins par sa liberté se comprend aussi, d'après Kant, comme un but final (*Endzweck*).

L'intention pratico-morale de l'argument transcendantal devient donc également manifeste dans la troisième Critique. Cet argument n'y est pas seulement *motivé* par l'intérêt de la raison pratique, mais il va jusqu'à trouver son fondement et sa raison d'être dans cette raison, en tant que « faculté de désirer supérieure » ou comme volonté libre de la raison moderne. On y voit alors la forme de la pensée conséquente de cette raison dicter le rapport entre *philosophie* et *politique* essentiellement comme un rapport entre la *morale* et la *politique*, en cela fidèle aux directives normatives et prescriptives du devoir-être, du *Sollen* inhérent à la morale. L'articulation de ce rapport, qui se thématise, comme conséquence directe du système, dans les divers opuscules à partir de la problématique de la *Métaphysique des mœurs*, trouve déjà son expression plastique dans la conception kantienne de l'« Idée d'une philosophie de l'histoire universelle au point de vue cosmopolitique »¹⁴. Elle révèle le noyau d'un sous-entendu, d'une conviction et d'une préoccupation fondamentale de la raison moderne comme raison de l'*Aufklärung*. Kant procède dans cette esquisse à une construction hypothétique de l'histoire de l'humanité en recourant à une combinaison ingénieuse des forces phénoménales et nouménales de la raison pratique, politique et historique. On y voit la forme de

13. *Op. cit.*, § 84.

14. I. Kant, *La philosophie de l'histoire*, Aubier-Montaigne, p. 59-79.

la *pensée élargie* du jugement téléologique réfléchissant et la forme de la *pensée sans préjugés* de la raison de l'*Aufklärung* constituer les deux axes, les deux catégories centrales pour penser le contenu de cette histoire universelle sous les directives de la *pensée conséquente* de la raison pratique. Kant, on le sait, comprend ce contenu comme un progrès de l'humanité vers l'instauration d'une Société ou d'une Constitution civile qui a pour tâche d'administrer le droit des individus et des peuples d'une façon universelle. Fidèle à sa maxime, la forme de la *pensée élargie* du jugement téléologique réfléchit d'abord cette histoire universelle dans ses dimensions *rétrospectives* et *prospectives* en se plaçant justement au point de vue de *l'autre*, à un point de vue universel. Cet autre constitue ici la *nature*, mais il s'agit d'une nature dont la définition reste ambiguë. « On peut envisager l'histoire de l'espèce humaine *grosso modo*, remarque Kant dans la huitième Proposition de son esquisse, comme la réalisation d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite sur le plan intérieur et, *en fonction de ce but à atteindre*, également parfaite sur le plan extérieur ¹⁵. » Mais c'est surtout dans l'histoire de l'humanité considérée *rétrospectivement* à partir du point de vue de la raison de l'époque des Lumières que le concept de la nature, conçu comme *l'autre* de la raison autonome, reçoit son rôle prédominant. Ainsi, par exemple : a. la nature a voulu « que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale », etc. ; b. la nature a contraint l'homme à quitter l'état de nature et à entrer dans l'état civil, etc. ; c. la nature s'est servi de l'antagonisme au sein de la société pour le développement des dispositions de l'homme, etc. ¹⁶. L'arbitraire, la violence, la contrainte, la répression exercée par les tyrans et les maîtres y sont même tolérés, ainsi que les antagonismes déchirants, et cela sans intervention de la morale sous quelque forme que ce soit, tant qu'il s'agit d'une considération rétrospective de l'histoire de l'humanité. Elle constitue une période de tentatives d'abandon de l'« état de nature » et de transition à l'« état civil » qui s'effectue en instaurant l'Etat juridique à n'importe quel prix.

15. *Op. cit.*, p. 73.

16. *Op. cit.*, p. 59-73.

Mais il en va tout autrement lorsqu'on considère l'histoire de l'humanité de façon *prospective*. Ici, c'est la raison moderne et autonome, le sujet émancipé de l'*Aufklärung* et sa forme de *pensée sans préjugés*, cette pensée qui ne peut plus admettre qu'une instance hétéronome et externe puisse avoir une valeur normative déterminante, qui devient l'*instance déterminante par excellence*. C'est par rapport à elle que doit se définir désormais la nature, comme l'*autre* de cette raison. Si cette nature constitue un ensemble phénoménal, régi par une nécessité causale, alors la raison libre et autonome sait, comme entendement théorique, que cet ensemble lui est soumis d'après sa loi à elle, d'après une loi qui lui est à la fois propre et essentielle et qu'elle lui prescrit. « Notre entendement est la cause formelle de la nature », reconnaît Kant ¹⁷. Aux yeux de la raison de l'*Aufklärung*, la pire forme des préjugés serait de ne pas l'admettre. Mais, si cette nature est considérée comme un ensemble phénoménal organique, réfléchi à partir d'un principe téléologique, ce principe ne constitue qu'une maxime heuristique qui doit d'après Kant guider l'entendement vers la connaissance positive et vers la maîtrise de cette nature ¹⁸. Si ce concept de nature ne constitue enfin que le substitut d'une autre instance hétéronome prédéterminante qu'on pourrait appeler Dieu ou Providence, cette instance ne peut plus avoir une valeur d'obligation normative pour la raison de l'homme moderne, éclairée et critique : cette raison n'évacue-t-elle pas peu à peu cette instance, depuis la révolution cartésienne et la révolution copernicienne opérée dans la pensée, en s'opposant à elle dans la conquête de sa fonction et de son empire, en se présentant comme le sujet par excellence parmi tous les sujets (*ausgezeichnetes Subjekt*) et, à ce titre, comme l'unique instance normative et contraignante de ses représentations et de ses actions ¹⁹ ?

Cette raison étant saisie dans son essence même comme volonté libre d'un sujet humain qui s'émancipe, elle doit désormais, pense Kant, envisager de façon normative l'« Idée d'une constitution politique parfaite » sur le plan intérieur et

17. *Critique de la raison pure*, p. 140-143.

18. *Critique de la faculté de juger*, Introduction, § V.

19. Cf. M. Heidegger, « Das Bild des Zeitalters », in *Holzwege* ; t. f. « L'époque des conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard.

extérieur, l'idée d'une constitution qui prévoit et garantit un ordre juste et parfait : elle doit l'envisager d'un point de vue normatif, motivée qu'elle est par la primauté de son intérêt pratico-moral, motivée qu'elle est par le perfectionnement moral de l'humanité considéré comme son salut. En vertu des postulats de la doctrine du droit de la *Métaphysique des mœurs*, qu'on trouve aussi dans la *Paix perpétuelle*, dans le *Conflit des facultés* et dans la *Philosophie de l'histoire*, cette Constitution politique des peuples ou des Etats doit être républicaine dans sa nature et le rapport réciproque entre les Etats, régi par l'intermédiaire d'une Fédération cosmopolitique, doit être pacifiste²⁰. Une fois que les individus et les Etats s'ajustent à un tel ordre hypothétique possible, où les devoirs et les droits de ces individus internes à la société et exprimés dans leurs libertés civiles ainsi que la paix entre les Etats réglée par l'intermédiaire de la Fédération cosmopolitique convergent parfaitement, ils sortent effectivement de l'état de nature et, cette fois, non à cause de la contrainte de la nature, mais par la force de la raison autonome. Même la fiction des théories du contrat social et du droit naturel des temps modernes se soumet au concept du *devoir* de cette raison : « Tu dois sortir de l'état de nature [...] pour entrer dans un Etat juridique en vue de l'instauration d'une justice distributive »²¹. Maintenant, c'est-à-dire à cette époque moderne où prévaut l'impératif de la raison autonome et éclairée, la contrainte, l'arbitraire, l'affirmation violente et la répression par l'autorité et le tyran doivent céder la place uniquement à la force de cette raison.

L'essence *normative* de la raison pratique étant le principe de base de la législation positive de la Constitution en question ainsi que de sa survivance et de sa réussite politico-historique, c'est bien entendu au concept de *devoir* qu'incombe la tâche d'établir le lien de la morale avec, d'une part, la législation externe de la *légalité* et, de l'autre, avec la *politique*. Mais cette législation externe, cette légalité du droit positif est définie comme « l'ensemble des conditions au moyen desquelles le libre arbitre de l'un peut s'accorder avec celui de l'autre, suivant une loi générale de la liberté »²², elle

20. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* ; t. f., *Métaphysique des mœurs*, § 53-62.

21. I. Kant, *op. cit.*, § 42.

22. *Op. cit.*, Introduction, § B.

n'exprime au fond qu'une conformité *formelle* avec le concept de *devoir*. Cela veut dire que l'individu ou l'humanité peuvent y agir de manière parfaitement juste, du point de vue *légal*, sans que leurs convictions ou leur statut *moral* soient aucunement atteints. Nous trouvons déjà ici l'origine des deux fameuses éthiques que Max Weber a introduites plus tard comme des éthiques propres à la rationalité de la société moderne : l'éthique de la responsabilité professionnelle (*Verantwortungsethik*) et l'éthique de la conviction personnelle (*Gesinnungsethik*). Quant au *rapport de la morale à la politique*, Kant ne peut que le *postuler* en vertu de ce même concept de *devoir*, qui est un devoir être normatif de la raison pratique : « La vraie politique, écrit-il dans *La paix perpétuelle*, ne peut faire aucun pas sans rendre au préalable hommage à la morale; et, bien que la politique en elle-même soit un art difficile, l'union de cette dernière avec la morale en est un facile : car la morale tranche le nœud que la politique ne peut trancher sitôt que les deux sont en conflit »²³.

II

C'est précisément contre une telle subordination évidente de la politique à la normativité du devoir-être de la moralité subjective, à ses bonnes intentions et à ses fins, que Hegel réagit de façon polémique : « On a pendant un temps, remarque-t-il dans sa *Philosophie du droit*, beaucoup parlé de l'opposition de la morale et de la politique ainsi que de l'exigence selon laquelle la première doit commander à la seconde. Il suffit de remarquer en général que le bien d'un Etat a une tout autre légitimité que le bien des individus et que la substance morale, l'Etat, a immédiatement son existence, c'est-à-dire son droit, dans quelque chose de concret et non pas d'abstrait. Seule cette existence concrète, et non pas une des nombreuses idées générales tenues pour des commandements moraux subjectifs peut être prise par l'Etat comme principe de sa conduite. La croyance à la soi-disant injustice propre à la politique, dans cette soi-disant opposition [entre la politique et la morale, G.K.], repose sur les fausses

23. I. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, t. I. Gibelin, p. 74.

conceptions de la moralité subjective, de la nature de l'Etat et de sa situation par rapport au point de vue moral subjectif »²⁴.

Nous ne nous contenterons pas de voir dans cette réaction hégélienne contre la politique morale de Kant une confirmation, parmi d'autres, de ses prises de position bien connues à l'endroit de l'Etat et de son pouvoir politique, telles l'affirmation absolue des droits de l'Etat face à la subjectivité de l'individu, ou encore la glorification pure et simple de sa légitimité divine. Mais il y a plutôt lieu de s'interroger sur la motivation théorique philosophique de Hegel qui oriente sa critique du moralisme et qui aboutit pratiquement à renverser le rapport entre la morale et la politique et à réduire le devoir-être, le *Sollen* kantien, à une idée banale, celle d'un commandement moral subjectif. Je pense que cette motivation théorique renvoie à deux choses : a. au diagnostic hégélien de la raison moderne, comme raison de l'*Aufklärung*, et b. à la particularité de l'argument transcendantal dans l'articulation critique de cette raison par la pensée consécutive de la philosophie. Parmi les multiples aspects que Hegel dégage d'une façon critique dans son diagnostic de cette raison moderne, il y a lieu de retenir dans le contexte de notre problématique l'une de ses caractéristiques, à savoir : plus cette raison se manifeste dans la forme de pensée sans préjugés de l'entendement de l'*Aufklärung*, qui soumet, comme on l'a vu, la totalité de la nature à l'instance de son objectivité et de la neutralité scientifique d'une part, et de l'autre, l'ensemble de ses prédéterminations socio-historiques et politiques à son intellection abstraite (et tout cela dans un processus d'émancipation à l'égard de leurs contraintes et du poids de leurs préjugés), plus la dimension subjective, incohérente et arbitraire de cette raison devient manifeste, plus elle finit par se perdre dans l'oubli de ses prédéterminations. Mais celles-ci ne cessent pas pour autant d'être réelles et influentes, elles ne cessent de signaler leur présence sous de multiples formes (y compris sous forme inconsciente), justement parce que l'entendement abstrait les a oubliées. Toute la sphère de

24. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ; t. f. *Principes de la philosophie du droit*, § 337. Cf. à ce sujet la discussion de J. Habermas, « Politik und Moral », in *Problem und Ordnung*, H. Kuhn éd., Munich, 1960.

ces prédéterminations constitue, d'après Hegel, une réalité qui régit le rapport dynamique des sujets dans leurs interactions : le vrai rapport de forces politique, et cela *malgré* les prétentions critiques de l'entendement autonome.

Or la caractéristique propre de l'argument transcendantal, qui se déploie dans la pensée conséquente de la philosophie, consiste justement à faire face à cet *oubli*, à rappeler à cet entendement abstrait son oubli, à le forcer à ne pas s'exclure lui-même de ses prédéterminations lorsqu'il parle de préjugés, à lui rappeler son auto-implication, à ramener cet entendement à la raison. C'est seulement à l'intérieur de ce déploiement de l'argument transcendantal qu'il peut être question du droit et de l'autonomie de la philosophie. Il en allait déjà ainsi, si on la regarde de près, de l'interrogation critique de Kant dans la *Critique de la raison pure* : elle constituait, pourrait-on dire, une tentative tout d'abord de rappeler à l'entendement positif et scientifique la présence en lui d'une prédétermination, d'un préjugé ou d'un préjugement originaire et essentiel comme le dit Heidegger, qui rend son savoir positif possible. Ce préjugé ou ce préjugement est le fameux jugement synthétique *a priori*. Et il s'agissait d'autre part de rappeler à la raison, comme faculté de désirer, qu'en transgressant ses limites (sa finitude) par des moyens théoriques abstraits, elle devient nécessairement victime de ce même préjugement, mais cette fois comme d'un pseudo-jugement inconscient et inévitable : de l'apparence transcendante. Il s'agit donc dans ce préjugé, ou préjugement, de la loi du sujet, de la liberté humaine ou de l'énonciation : ce sujet ne peut énoncer cette loi que dans un contexte pratique, et cela d'une façon normative, sous la forme du *Sollen* vide, ou formel : *Tu dois*. Ce préjugé devient la loi comme *Sollen*. Or cette forme de manifestation de la loi de la liberté (de l'énonciation)²⁵ comme *Sollen*, comme loi *séparée* qui s'oppose de façon normative au fait, constitue, pense Hegel, une rechute dans la pensée de l'entendement abstrait, auquel l'argument transcendantal de Kant avait pourtant apporté une

25. La loi de l'énonciation est loi de liberté. Cf. V. Descombes, *L'inconscient malgré lui*, Minuit, 1977, et J. Poulain, « Les parisiens de Saül Kripke. Une pragmatique rigide du vrai est-elle possible ? », *Critique*, n° 399-400, p. 901-920 ; « Richard Rorty ou la boîte blanche de la communication », *Critique*, n° 417 (1982), p. 130-151.

correction critique. C'est donc la *séparation* de la loi de la liberté (la loi de l'énonciation) comme une norme s'opposant au fait qui risque d'engloutir l'argument transcendantal dont le déploiement constitue justement le sens de la fameuse *quaestio quid juris* kantienne²⁶.

On connaît déjà la radicalisation métacritique de cet argument transcendantal qui s'opère dans la *Phénoménologie* hégélienne lorsqu'elle apprend à la forme de pensée sans préjugés propre à cet entendement abstrait qu'il oublie de thématiser ses propres préjugés avant de s'adonner à son entreprise critique. C'est l'hypothèse du savoir phénoménal de la conscience naturelle qu'il oublie de thématiser, le point de vue de l'autre qui la déterminait²⁷. Dans la *Logique* hégélienne, nous rencontrons l'autre forme de cette radicalisation.

S'il est vrai, et c'est là le point théorique que Hegel veut faire valoir contre Kant dans ce contexte, que l'argument transcendantal a son fondement dans le concept de liberté d'une raison qui se comprend comme une raison qui se donne des fins et qui les réalise dans son exercice de liberté (*eine durch Freiheit zwecksetzende und zweckverwirklichende Vernunft*), alors cet argument n'est pas conséquent dans son déploiement lorsque son concept de fin ne représente que le concept (non réalisé) de fin, ne représente cette fin que sous la forme d'un postulat, d'un *Sollen* normatif et abstrait, et non comme son concept proprement dit, comme son déploiement effectif. Car la logique propre à ce concept proprement dit nous apprend que « la relation téléologique est le syllogisme dans lequel la fin subjective s'unit à l'objectivité qui lui est extérieure par un moyen qui est leur unité comme *activité finale*, et le *moyen* en tant qu'objectivité est *immédiatement* subordonnée à la fin »²⁸. Aussi c'est d'après cette logique qu'il faut penser le déploiement de la liberté dans le contexte pratico-politique, c'est-à-dire dans un processus de *médiation*, de *réalisation* des fins que la raison se donne à elle-même.

26. Cf. mon article, « De quel droit ? », *Critique*, n° 413 (1981), p. 1131-1144.

27. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*; t. f. Hyppolite, *Phénoménologie de l'esprit*, Introduction.

28. Hegel, *Enzyklopoedie*, 1830; t. f. Gandillac, *Encyclopédie*, § 206, § 207-212. Cf. aussi *Wissenschaft der Logik*; t. f. Jankélévitch, *Science de la logique*, t. II, p. 435-573.

Conçue dans son essence comme la subjectivité de la volonté libre, la raison moderne se fait donc interroger par l'argument transcendantal de la pensée conséquente de la philosophie hégélienne quant à sa *performance*, dans la réalisation effective, dans la médiation de ses fins pratiques et morales qu'elle comprend comme « des fins universelles de la raison », qu'elle comprend comme « l'idée du bien ». Seul l'Etat, qui constitue la forme suprême de la moralité objective (la totalité éthique), est, pense Hegel, en dernière instance, la réalisation de cette « Idée du bien », de ce « but final » qu'il faut reconnaître dans sa forme objective historique présente. Sa forme historique présente est précisément sa forme moderne, qui constitue l'expression politique du principe de la raison moderne et de sa dynamique propre : la subjectivité comme volonté libre et comme volonté de puissance mais aussi comme rapport de forces des volontés de puissance qui s'affrontent²⁹.

Une fois qu'on a ainsi interrogé « les fins universelles de la raison » quant à leur réalisation effective, les postuler encore une fois dans le *devoir être*, dans le *Sollen*, revient, pense Hegel, à avoir déjà trouvé un universel qui est lointain et séparé de toute fin réelle, c'est également avoir déjà trouvé une fin lointaine et séparée d'un universel réel³⁰. Or un universel qui est lointain et séparé d'une fin réelle d'un être libre ne peut être, comme nous l'apprend le concept de la liberté de la philosophie transcendantale, qu'une simple loi de la nature. A ce titre, une tel universel ne constitue qu'un instrument neutre de maîtrise de cette nature, maniée sans une fin précise, c'est-à-dire sans un but déterminé. Un instrument éloigné de toute fin déterminée ne manque pas évidemment d'être un instrument pour toutes les fins possibles, et cela n'est nullement difficile dans un monde moderne ou post-moderne des possibles... Il suffit de penser à ce fameux sens du possible dont Musil gratifie son héros dans *L'homme sans qualités*.

D'autre part, une fin qui est lointaine et séparée d'une universalité réelle (société, Etat, etc.) n'est rien d'autre qu'une croyance, un commandement moral subjectif ou une

29. *Principes de la philosophie du droit*, § 270-358.

30. Cf. O. Marquard, « Hegel und das Sollen », in *Philosophisches Jahrbuch*, 1964, p. 116 sq.

conviction privée dont les moyens objectifs de réalisation restent indéterminés, et à ce titre elle ne peut être considérée comme un principe de conduite politique de l'Etat³¹. Ainsi s'explique le refus hégélien de la soumission de la politique à la morale, c'est-à-dire maintenant, au moralisme du *Sollen*, ainsi que la réduction de la loi morale kantienne à l'idée banale d'un commandement moral.

Ce qui résulte d'une telle séparation de la sphère normative des fins universelles de la raison, c'est une constellation de l'esprit où l'on trouve, d'une part, le règne des lois universelles de l'entendement théorique et, d'autre part, le monde de la subjectivité intériorisée. D'une part la *raison observante* et d'autre part la *vision morale du monde* que nous décrit Hegel dans sa *Phénoménologie*³². Dans une telle constellation, propre à la raison moderne mais dont nous sommes également, comme post-modernes, les héritiers, ce sont les épistémologies, lesquelles par définition incarnent l'oubli de l'argument transcendantal, qui se substituent précisément à la pensée conséquente de la philosophie. Soumises à certaines directives néokantiennes qui consolident le partage entre la sphère normative et prescriptive du *Sollen* et la sphère descriptive des faits, ces épistémologies évacuent d'abord toute cette sphère normative (considérée comme une sphère de valeurs) hors de la théorie parce qu'elles soumettent celle-ci, fidèles en cela au fameux postulat wébérien de *Wertfreiheit*, à l'impératif de neutralité à l'égard de toute valeur. La stricte neutralité et l'objectivité étant ainsi l'exigence méthodologique de leurs théories descriptives, ces épistémologies finissent par transformer, deuxièmement, en fonction de leur logique propre, la description en une norme, voire en unique norme ou unique valeur³³. Mais le vide créé par l'évacuation de cette sphère normative hors de la théorie ne manque pas de provoquer, en troisième lieu, comme l'a très bien remarqué Adorno dans sa *Dialektik der Aufklärung*, les réactions les plus régressives et les plus irrationnelles : comme, par exemple, les rechutes dans l'immédiateté du vécu ou les rechutes dans des décisionnismes existentiels et politi-

31. *Op. cit.* Cf. mon article « De quel droit ? », *op. cit.*

32. T. f., t. II, p. 144-155.

33. Cf. « La logique de l'interrogation épistémologique et l'argument hégélien contre le Sollen », in « De quel droit ? », p. 1134-1140.

ques où toute norme se trouve réduite à l'acte nu de la pure décision ³⁴.

III

Postuler les fins universelles de la raison pratique, soit comme un idéal salulaire, reporté dans un lointain avenir, soit comme une tâche infinie du *Sollen*, du devoir-être, soit comme des normes universellement valides, revient, pour Hegel, à éviter le problème de leur *réalisation*. La raison pratique se trouve ainsi condamnée à sa vision morale du monde où la subjectivité de sa vertu la voue à demeurer entièrement impuissante devant le cours réel du monde réel, c'est-à-dire du monde socio-politique historique. Mais cette impuissance trahit, c'est Schelling cette fois qui l'a remarqué, l'essence même de la raison moderne en tant que raison pratique, politique et historique : elle est justement son impuissance à pouvoir transformer les rapports de forces et les rapports de violence dans des rapports de droit (*Rechtsverhältnisse*). Il s'agit donc d'une impuissance à réaliser la Constitution politique d'un point de vue cosmopolitique ³⁵.

Devant cette impuissance de la raison moderne, la pensée conséquente de la philosophie de Schelling déploie son argument transcendantal au-delà ou sur l'autre de la raison pratique, politique et historique. Elle le déploie en se mettant, suivant ici la maxime de la *pensée élargie* du jugement kantien, dans le point de vue de cet *autre* pour faire valoir la vérité du *même*, de l'identité absolue. Cet autre constitue ici justement la *nature* et son don, le *génie*, l'artiste ³⁶. Le jugement réfléchissant kantien avait déjà pensé cette nature à partir de son principe transcendantal *comme si* une intelligence, un enten-

34. T. W. Adorno, *Dialektik und Aufklärung*, Amsterdam, 1947.

35. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in *Werke*, t. 2, M. Schröter éd.; J. Habermas, « Dialektischer Idealismus im Übergang zur Materialismus », in *Theorie und Praxis*, t. 1. *Théorie et pratique*, Payot; O. Marquard, « Kant und die Wende der Aesthetik », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 16 (1962), p. 231-243, 362-374; « Über einige Beziehungen zwischen Aesthetik und Therapie in der Philosophie des 19. Jahrhunderts », in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, M. Frank et G. Kurz éd., Frankfurt, Suhrkamp; H. G. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*.

36. Schelling, *op. cit.*, t. 2, p. 339-377, 612-634.

dement était à l'origine d'une unité téléologique de la diversité des lois empiriques des produits organiques de cette nature. Le jugement réfléchissant kantien avait aussi pensé le génie comme le don de la nature³⁷. Le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800) de Schelling accorde maintenant à cette nature une finalité inhérente, pour la concevoir comme la *préhistoire* de la raison, de la conscience, de la *liberté*. Il s'agit là, d'après Schelling, d'une préhistoire, qui est soumise à une finalité inconsciente (donc à un ensemble de préjugements inconscients de l'Absolu) sur laquelle repose la conscience, la liberté dans toutes ses manifestations et dans toutes ses déterminations³⁸. Quant au génie, le don de cette nature, il devient maintenant, pour Schelling, l'organe de la mise en œuvre de la vérité de l'Absolu, en conciliant la préhistoire inconsciente et l'histoire consciente de la raison, en conciliant la *nécessité* et la *liberté* dans l'œuvre d'art³⁹. C'était d'ailleurs déjà le point de départ de l'interrogation de Kant dans sa *Critique de la faculté de juger* : le problème de l'unité et de conciliation du concept de la nature et du concept de la liberté, du sensible et du suprasensible, de la législation théorique de l'entendement et de la législation pratique de la raison⁴⁰.

Mais, lorsqu'on accorde ainsi un tel statut à la nature et à son génie, ce que Schelling entreprend dans sa philosophie de l'identité, n'est-ce pas parce qu'on accepte de faire acte de résignation ? Ne renonce-t-on pas justement à l'*Aufhebung* de cette nature dans l'histoire, dans la raison, dans la liberté, pour se confier à la puissance de cette nature ? Cela ne signifie-t-il pas qu'on substitue au *problème de la réalisation* pratico-politique des fins universelles de la raison, conçue comme faculté de désirer, leur *symbolisation*, leur hypotypose dans le beau de la nature sensible et dans l'œuvre d'art du génie⁴¹ ?

On peut en effet considérer le déploiement de l'argument transcendantal de Schelling dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800, où se trouvent réunies sa théorie du

37. I. Kant, *Critique du jugement*, § 47-50.

38. Schelling, *op. cit.*, p. 388-531.

39. *Op. cit.*, p. 612-634.

40. I. Kant, *Critique du jugement*, Première et deuxième introductions.

41. I. Kant, *op. cit.*, § 59.

génie, de la *nature* et de l'*inconscient*, comme un ersatz de la réalisation pratico-politique historique des fins universelles de la raison⁴². En se référant aux arguments d'Odo Marquard, tout en déplaçant leur contexte, on peut formuler, par exemple, la théorie du génie chez Schelling comme une réponse à la question suivante : comment est-il possible qu'une réalité socio-culturelle, politico-historique, qui n'est plus la belle totalité éthique du monde grec (tel est le diagnostic porté par Schelling sur le monde moderne et sa raison politique), puisse s'exprimer par le beau artistique ? Sa réponse à la question est la suivante : il doit exister quelque chose qui soit capable d'introduire la beauté dans un monde qui ne l'a plus. Il doit donc y avoir un *organe* qui n'imité pas le réel (qui n'est plus beau), mais qui le renchérit, le transfigure et le surpasse par son art. L'organe de cette transfiguration et de ce dépassement est justement le génie. C'est dans l'enthousiasme que se réalise le dépassement de la réalité socio-politique historique par le génie. Ainsi Schelling abandonne-t-il dans son esthétique la théorie de la *mimesis* des Anciens pour lui substituer celle de l'*enthousiasme*⁴³.

Quant à la théorie schellingienne de la *nature*, ou de la détermination du génie par la nature, on peut la formuler comme une réponse à la question suivante : où le génie puise-t-il sa force pour dépasser et transfigurer ainsi la réalité par son enthousiasme artistique ? La réponse : cette force ne peut pas venir de l'histoire ou de la réalité socio-politique historique présente, car le génie dépasse justement cette réalité pervertie et corrompue, dépouillée de son Dieu et de ses dieux, dirait Heidegger. Cette force du génie doit donc lui venir d'un lieu qui ne soit pas encore perverti et corrompu par la société politique et son histoire. Ce lieu ne peut être que l'*autre* de l'histoire, l'autre de la conscience, de la raison, de la liberté qui constitue la *préhistoire* de cette raison et de sa liberté. Cet autre est justement la *nature*. Cette force vient donc de la nature « préhistorique ». C'est ainsi que s'explique

42. Cf. O. Marquard, *op. cit.*, ainsi que son article : « Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst », *Poetik und Hermeneutik*, H. R. Jauss éd., 1968, p. 373-392. Cf. également mon article « L'art appartient-il au passé ? », *Critique*, n° 416 (janv. 1982), p. 72-83.

43. O. Marquard, *op. cit.*, p. 283-285, ainsi que son article : « Über einigen Beziehungen zwischen Aesthetik und Therapeutik », *op. cit.*

l'imitatio naturae dans la philosophie esthétique romantique de Schelling : d'après cette esthétique (déjà présente chez Kant), le génie ne présente pas, ne copie pas, n'imité pas la nature, mais *il produit comme la nature*.

En ce qui concerne finalement la théorie de l'*inconscient* de Schelling, on peut la formuler comme une réponse à la question suivante : la nature ainsi conçue peut-elle être *présente*, alors que l'homme *historique*, l'homme socio-politique, l'a dépassée et continue toujours à la dépasser ? La réponse : cette nature est présente d'une manière *inconsciente*. Le statut de l'inconscient dans l'esthétique romantique de Schelling constitue ainsi une tentative de sauver la nature, de produire sa *résurrection* — idée importante dans l'esthétique de Benjamin et d'Adorno — *pour l'art*, par l'intermédiaire du génie, face à l'histoire, face à la réalité socio-politique présente, corrompue, contraignante, dépouillée de ses dieux et de son Dieu⁴⁴.

Mais un tel recours à la nature et à sa force salutaire n'est-il pas un acte de régression de la rationalité moderne et de sa subjectivité ? Le prolongement du romantisme va en effet bientôt découvrir que ce retour à la nature originaire par l'art du génie ne donne pas un salut éternel, mais plutôt une consolation éphémère. Tel sera le cas, par exemple, chez Schopenhauer. Si ce recours à la nature originaire par l'art du génie se produit dans l'instant éphémère et ne donne qu'une consolation éphémère, alors l'expérience de la fragilité de cet instant risque de faire se confronter l'homme, cette fois, au danger de sa propre nature, ou plutôt il risque de découvrir sa nature dangereuse, sa structure agressive, ou encore sa structure malade, telle que Nietzsche la décrira plus tard. Schelling lui-même ne manque pas d'ailleurs de concevoir la nature aussi comme désir aveugle, comme principe obscur, irrationnel et chaotique. Face à la présence d'une telle nature dangereuse que fait découvrir l'art du génie, on peut facilement comprendre que cette esthétique romantique ne sera plus l'esthétique du beau, mais plutôt l'esthétique du dangereux, du cruel, du destructible, de l'ironique, bref, l'esthétique du non-beau⁴⁵. L'esthétique romantique ouvre ainsi la voie

44. *Ibid.*

45. Cf. O. Marquard, « Zur Bedeutung... », ainsi que mon article : « L'art appartient-il au passé ? »

vers ce domaine. Son concept de l'ironie, de l'*ironie* de la *forme* et du *contenu* de l'œuvre d'art, d'une ironie qui se reconnaît comme telle à partir de l'Idée de l'œuvre d'art, et qui devient ainsi chez Schlegel un concept central, est à cet égard un concept symptomatique⁴⁶.

Ce qui est significatif dans ce contexte, et ce que Benjamin a dégagé dans son essai *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* de la façon la plus géniale, c'est justement le statut *normatif* de l'Idée de l'œuvre d'art à partir duquel s'opère l'ironie de la forme et du contenu⁴⁷. Ce statut normatif de l'Idée de l'œuvre d'art devient, soulignons-le, un concept central dans l'esthétique de la Théorie critique, surtout dans celle de Benjamin et d'Adorno⁴⁸. Il y a une double fonction : a. *postuler* l'Idée *normative* de l'œuvre d'art comme *vérité* : l'art en tant qu'une figure de l'identité ou du concept absolu est la figure de la vérité dans l'idéalisme absolu ; cela revient à dire que cette vérité n'est pas réalisée par la raison pratico-politique historique ; b. chercher dans l'ironisation de la forme et du contenu de l'œuvre d'art (transformée chez Benjamin en Idée de la *ruine* et de l'*allégorie*, chez Adorno en l'Idée renversée de la *négation déterminée* du concept hégélien de l'expérience spéculative⁴⁹), cela revient à chercher dans cette ruine ou cette négation déterminée le déploiement de la vérité non réalisée par la raison pratico-politique⁵⁰. Que l'Idée kantienne de la loi morale (ou des fins universelles de la raison) et l'idée de la religion judaïque basée sur l'interdiction de se faire une image de Dieu ou de prononcer le nom de Dieu jouent dans ce concept de négation déterminée renversée un rôle d'une importance capitale, cela ne saurait faire aucun doute chez Adorno. La dialectique, conçue par Adorno comme négation déterminée, « révèle [...] que chaque image est écriture [...] et enseigne dans chacun de ses traits l'aveu de sa fausseté, aveu qui la prive de

46. W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, in *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann et H. Schweppenhäuser éd., t. 1, p. 11-119.

47. W. Benjamin, *op. cit.*, p. 62-109.

48. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Schauspiels*, in *Gesammelte Schriften*, t. 1, p. 203-409 ; T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp.

49. W. Benjamin, *Ursprung...*, p. 336-409 ; T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Introduction et p. 179-204. Cf. aussi, à propos du concept de négation déterminée, *Dialektik der Aufklärung*, p. 32, et *Negative Dialektik*, Suhrkamp.

50. *Dialektik der Aufklärung*, et mon livre, *Métacritique*, Minuit, 1979.

son pouvoir en l'attribuant à la vérité ». Elle n'a qu'à exécuter fidèlement l'interdiction portée sur l'image de Dieu. Car « la religion judaïque n'autorise aucun mot qui consolerait du désespoir que tout doive mourir. Elle n'associe l'espoir qu'à l'interdiction de donner le nom de Dieu à ce qui n'est pas lui, de donner au fini le nom de l'Infini et au mensonge celui de vérité »⁵¹. On s'explique maintenant le statut que la Théorie critique réserve à l'œuvre d'art : celui de constituer une *préapparence de la vérité* (*Vorschein der Wahrheit*), ainsi que la façon dont elle récupère la dimension *politique* de l'esthétique, abandonnée par Schelling par son recours à *l'autre* de la raison politique.

Qu'en est-il du droit de la philosophie lorsqu'on voit ainsi son sort inévitablement lié au problème de la politique au sens large du terme ? Jean-François Lyotard, dont l'interrogation philosophique constitue l'illustration la plus éloquente de ce fait, pose aujourd'hui le problème de ce lien comme un problème du jugement qui ne soit ni un jugement premier ni non plus un jugement dernier, mais le jugement de notre réalité dans sa vérité. Lyotard pose ce problème du jugement, fidèle à la maxime kantienne de la pensée *élargie*, en se plaçant au point de vue de *l'autre* à partir d'un point de vue universel. Que cet autre soit dans son essence un *préjugement*, c'est ce que nous apprend le déploiement de l'argument transcendantal de la forme de pensée conséquente de la vérité philosophique. Ce préjugement et son expérience n'est rien d'autre que la loi de la liberté et de sa vérité qui est la vérité du même et qui ne peut se déployer que dans le langage.

51. *Ibid.*

Philippe Lacoue-Labarthe

OÙ EN ÉTIONS-NOUS ?

Discutons.

Discutons d'abord parce que nous sommes là pour ça, du moins en principe. Mais discutons aussi, et surtout, parce qu'il y a deux ans, ici même, c'est à ce titre et sous ce motif que tu es venu, non pas pour dire : voilà, c'est mon thème, mais pour répondre à une adresse ou à une injonction qui nous occupait déjà beaucoup à l'époque.

Qu'est-ce que cela veut dire : « discutons » ? Pour nous (j'entends : pour nous deux, toi et moi) cela veut dire, et c'est d'une certaine manière très simple : continuons à discuter. Ou : reprenons la discussion, — dans le genre : où en étions-nous déjà ? La discussion entre nous n'est pas continue ; elle est encore moins organique. Mais il se trouve que depuis longtemps, avec des hauts et des bas (il y a même eu des bas assez bas), parfois aussi sans échange direct, à distance et silencieusement, notre mode propre de rapport c'est plutôt la discussion. Et c'est la discussion parce que malgré tout, malgré l'estime et l'amitié, malgré l'affection, malgré le bonheur des rencontres, au fond nous ne sommes pas d'accord, nous avons un réel différend. Je dis bien : *au fond*.

Il faut donc discuter. Genre : *dialéktikè* : « thèses, arguments, réfutations, objections », — c'est ainsi que tu as commencé il y a deux ans. Conséquemment, pas de discours, pas de « didactique savante », comme tu dis dans *Instructions païennes*¹. Mais de l'essai, une manière de tenter des ques-

1. *I.p.*, p. 41 — J'adopte dans les notes les abréviations suivantes : *Aj.* : *Au juste*. *C.pm.* : *La condition postmoderne*. *I.p.* : *Instructions païennes*. *R.q.* : « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne ? »

tions. Une manière, surtout, de rester « juste », de respecter cette chose extrêmement fragile qu'est la justesse d'un rapport. Il faut discuter, mais il ne faut rien forcer, ni rien gauchir, ni rien froisser. Cela se verrait sans doute à peine, se sentirait très peu ; ce serait pourtant la catastrophe. C'est du reste la raison qui me fait m'adresser à toi directement. Je ne vois pas le moyen de faire autrement : tu es là, et, même si une telle proposition est problématique, je ne peux pas faire semblant de l'ignorer.

Je pourrais prendre mon départ n'importe où, ou presque. Il suffit de tirer un fil, on est à peu près sûr, à condition tout de même de faire attention, d'arriver au différend. Je choisis pourtant un endroit précis, un lieu où non seulement il est débattu de choses qui me touchent de près, mais où rarement j'ai eu cette impression de clarté et de décision quant à ce qui, pour toi, est l'enjeu. Cet endroit, ce lieu, c'est le texte au titre kantien : « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne ? », publié récemment, après une première version italienne, dans *Critique*², — où je dois dire qu'il est assorti d'une petite note qui me laisse rêveur : il paraît que c'est un texte « très personnel »...

Dans ce texte — je simplifie à l'excès, mais tout le monde le connaît —, je lis une thèse sur le moderne, dans son opposition complexe, interne-externe, au postmoderne ; et, accompagnant cette thèse de manière tout à fait explicite, je lis également l'affirmation d'un choix, elle-même doublée d'une injonction ou d'une prescription : « guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom » (c'est peut-être ça, le côté « très personnel ».)

Je ne m'interroge pas pour l'instant sur le « nous » qui commande cette phrase, ni sur le pont (ou la passerelle) que tu jettes hardiment entre la thèse et cette prescription. Ailleurs, toujours, tu t'attaques suffisamment à des ouvrages d'art d'une autre solidité, tu es suffisamment attentif à l'hétérogène et suffisamment vigilant quant à la justice, ce n'est pas moi qui vais te faire le reproche d'un peu de colère (ça a parfois sa vertu), même si c'est au prix de la « dérivation d'un prescriptif ». Je ne partage d'ailleurs pas la haine que tu voues

2. *Critique* 419, avril 1982.

aux intellectuels, du moins quand cette haine se nourrit de cette seule raison.

Non, ce qui m'importe dans ce texte, c'est que la ligne de partage, à la fois très fragile et très nette, entre le moderne et le postmoderne coïncide avec celle, non moins fragile et non moins nette, qui marque notre différend. Te lisant, ma première réaction est de me dire : voilà, c'est très clair : je suis du côté du moderne et lui du postmoderne, c'est ce qui nous unit (puisque l'un ne va pas sans l'autre) et nous sépare (puisque'il y a un moment où le partage se fait et doit se faire violemment). Et tout ce sur quoi nous divergeons, il nous est arrivé maintes fois de disputer, ça se résume à ça : je suis dans le regret, il est dans l'essai ; je suis dans la *melancholia*, il est dans la *novatio* ; je suis nostalgique, triste, élégiaque, réactif, pieux ; il est affirmatif, gai, satirique, actif, païen. Grand clivage dans les « valeurs », et je ne me retrouve pas précisément du meilleur côté...

Et puis j'ai une seconde réaction, un peu moins réactive, et qui est cette fois de me dire : ce n'est pas tout à fait vrai, je ne me reconnais pas entièrement dans le regret, la mélancolie, l'élégiaque, la nostalgie, etc. L'époque est au deuil, mais rien n'empêche de le porter avec dégagement, ou discrétion. On peut même secrètement s'en réjouir. Pourtant, je ne me sens pas non plus très postmoderne, au sens où tu l'entends. Je ne redoute pas ce qui s'y implique, mais je n'y crois pas vraiment, je suis sceptique. A la limite, j'y soupçonne une espèce de danger sournois dont j'essaierai de parler tout à l'heure.

Résultat, et voilà où la discussion peut commencer : c'est l'opposition même du moderne et du postmoderne qui me gêne et me fait question. Non pas parce qu'elle serait trop tranchée (elle l'est, finalement, mais cela reste secondaire) mais, de façon beaucoup plus élémentaire, parce que dans cette opposition je ne trouve pas de place : j'ai envie de m'y placer ou tendance à le faire, mais la tendance ne suffit pas, surtout si elle s'accompagne d'une tendance à se méfier d'une telle tendance.

Je vais essayer de m'expliquer.

La solution de facilité serait de dire tout simplement que ce qui me fait question, c'est l'opposition en elle-même. Pire :

ce serait de renvoyer à tes propres réticences vis-à-vis de la « pensée par oppositions », laquelle, dis-tu dans *La condition postmoderne*, « ne correspond pas aux modes les plus vivaces du savoir postmoderne »³. Il faut, je crois, mettre en cause — ou plutôt déjouer — les oppositions. Mais pas directement, ni surtout en s'attaquant à l'opposition en général : ce serait encore s'opposer à l'opposition et se laisser enfermer en elle.

Je vais donc faire un léger pas en arrière et prendre la chose d'un peu plus loin. En réalité, à lire ta « Réponse », mon premier sentiment de gêne est venu de ce que cette réponse s'adresse presque exclusivement à Habermas. Les autres cibles, et même la version molle et douteuse du postmodernisme, genre Jenks ou Oliva, malgré le contexte, restent mineures. Pourquoi prendre au sérieux cette sorte de dinosaure de l'*Aufklärung* ? Et pourquoi s'en prendre à lui ?

J'ai lu en son temps l'article que tu incrimines et j'avoue qu'il ne m'a pas laissé de souvenirs impérissables. Mais tu en rappelles suffisamment de motifs pour confirmer l'impression que j'avais eu alors : c'est que l'attaque menée contre le postmodernisme, son assimilation sans nuance à un néo-conservatisme, procède d'une immense confusion. Ce qui a du reste le paradoxal mérite de montrer avec évidence ce qui fait défaut à un débat engagé en de tels termes.

Quelle confusion ? La thèse de Habermas tient en ceci, tu en donnes la substance :

« Suivant une indication d'Albrecht Wellmer, [Habermas] estime que le remède à [la] parcellarisation de la culture et à sa séparation de la vie ne peut venir que du "changement de statut de l'expérience esthétique lorsqu'elle ne s'exprime plus au premier chef dans des jugements de goût", mais qu'"elle est utilisée pour explorer une situation historique de la vie", c'est-à-dire quand "on la met en relation avec des problèmes de l'existence". Car cette expérience "entre alors dans un jeu de langage qui n'est plus celui de la critique esthétique", elle intervient "dans les démarches cognitives et dans les attentes normatives", elle "change la façon dont ces différents moments renvoient les uns aux autres". »

3. *C.pm.*, p. 29.

Tu le prends donc en flagrant délit de non-respect des incommensurables, et tu ajoutes aussitôt :

« Ce que demande Habermas aux arts et à l'expérience qu'ils procurent, c'est en somme de jeter un pont au-dessus de l'abîme qui sépare le discours de la connaissance, celui de l'éthique et celui de la politique et de frayer ainsi un passage à une unité de l'expérience »⁴.

C'est indéniable : Habermas est évidemment un nostalgique de l'un — cette « racine de tout mal », comme dit Hölderlin⁵. Mais il se passe aussi tout autre chose dans l'espèce d'opération qu'il mène et c'est là, pour moi, qu'il y a un véritable symptôme. Que fait-il en appelant l'art à promettre, sinon à assurer, une « unité de l'expérience » ? Il reporte tout simplement sur une « expérience esthétique » moderne, post-romantique, libérée du jugement de goût, l'espoir que l'*Aufklärung* — et Kant en particulier — mettait dans le seul exercice du jugement de goût : celui de comporter ou tout au moins de tracer l'horizon d'un monde habitable et fréquentable, en portant en lui ou en recélant l'incessante possibilité d'un *sensus communis*. Et il y a là en réalité deux erreurs, ou deux fautes : l'une qui est d'imaginer que l'« expérience esthétique », c'est-à-dire l'art comme expérience, peut remplir la fonction du jugement de goût (ou, en termes plus larges, qu'un néo-romantisme peut se régler sur le modèle ou s'inscrire dans la continuité d'un classicisme, — du classicisme) ; l'autre qui est de penser comme « unité de l'expérience », c'est-à-dire comme *monde*, ce qui ne saurait excéder les limites d'un simple « espace public ».

Il y avait une tentation analogue chez Hannah Arendt lorsqu'elle entreprenait d'articuler l'une sur l'autre pratique artistique et vie politique, et qu'elle réutilisait à sa manière le concept heideggerien de *monde* (le concept transcendantal de *monde*, tel qu'il apparaît dans l'ontologie fondamentale, mais aussi tel qu'il reparait, modifié, arraché au sol de l'ontologie fondamentale, dans les textes sur l'art et la *Dichtung*) pour

4. *R.g.*, p. 358.

5. Blanchot, dans *L'écriture du désastre* (Gallimard, 1980), en propose la traduction suivante : « D'où vient donc parmi les hommes le désir maladif qu'il n'y ait que l'un et qu'il n'y ait que de l'un ? »

en faire la condition de possibilité du *politeuein*. Elle invoquait évidemment le § 40 de la troisième *Critique*, et cette « mentalité élargie » qu'implique, dans l'exercice du jugement, l'accord potentiel avec autrui. C'est là qu'à ses yeux il fallait chercher la véritable pensée politique de Kant, qu'elle référerait d'ailleurs, en des termes au fond très proches des tiens, à l'expérience politique des Grecs :

« Que le pouvoir de juger soit une faculté spécifiquement politique, dans le sens justement ou l'entend Kant, à savoir, la faculté de voir les choses non seulement d'un point de vue personnel, mais dans la perspective de tous ceux qui se trouvent présents ; mieux, que le jugement puisse être une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique, dans la mesure où il rend capable de s'orienter dans le domaine public, dans le monde commun, — ce sont des vues virtuellement aussi anciennes que l'expérience politique articulée. Les Grecs nommaient cette faculté *phronêsis*, ou perspicacité, et ils la considéraient comme la vertu principale ou l'excellence de l'homme d'Etat par opposition à la sagesse du philosophe »⁶.

Ce qu'elle n'ignorait pas toutefois en articulant ainsi esthétique et politique, c'est d'abord qu'il s'agit d'une articulation et que, si le monde qu'ouvre l'art rend possible le « monde commun », le « monde commun » (ou l'espace public, ou encore le « partager-le-monde-avec-autrui ») ne se confond absolument pas avec le monde. Il s'y inscrit, et cette inscription — telle est l'articulation — se fait au lieu où l'art appelle le jugement. Ce qu'elle n'ignorait pas ensuite, c'est que l'art susceptible de cette manière d'appeler le jugement ne pouvait avoir d'autre visée que de produire du beau ni d'autre fin que de donner ce beau à percevoir. Il est vrai, on pourrait en tout cas le montrer très précisément, que sa pensée du monde est d'inspiration heideggerienne : le monde est le transcendantal, et l'art qui en est l'ouverture, parce qu'il a « pour unique but l'apparaître », rend possible l'apparition de l'apparaître en général ; il donne le pouvoir de « laisser-être » ce qui est « comme il est », il offre un accès à la « choséité de toutes les choses », etc., — j'emprunte encore

6. « La crise de la culture », in *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 282-283.

toutes ces formules à « La crise de la culture ». Mais il n'est à même de remplir cette fonction que dans la stricte mesure où « le critère approprié pour juger de l'apparaître est la beauté ». Pas de sublime ici, et pas d'« expérience esthétique » ; encore moins l'*œuvre d'art* au sens où l'entend Heidegger, c'est-à-dire où il tente d'en arracher la détermination à toutes les catégories reconnues de l'esthétique et de la philosophie de l'art. S'il y a du Heidegger dans tout cela, il est immédiatement recouvert par Kant, et un Kant réduit à une interprétation finalement subjectiviste du jugement (ce n'est pas le Kant du *Kantbuch*), où la grande affaire est de « devenir conscient de l'apparaître », d'« être libre d'établir une certaine distance entre nous et l'objet » et d'accéder à une « attitude de joie désintéressée »⁷. Mais c'est évidemment le prix à payer s'il existe la moindre chance d'articuler ensemble — ce qui n'est pas jeter un pont — art et politique. Pour cette raison aussi bien Hannah Arendt, en fait d'art, devait se contenter de la « culture » (au sens latin), dont l'entr'appartenance — c'est son mot — avec la politique tenait à ceci que dans l'une comme dans l'autre « ce n'est pas le savoir ou la vérité qui est en jeu, mais plutôt le jugement et la décision, l'échange judicieux d'opinions portant sur la sphère de la vie publique et le monde commun, et la décision sur la sorte d'action à y entreprendre, ainsi que la façon de voir le monde à l'avenir, et les choses qui doivent y apparaître »⁸. Tu me diras que cette prudence l'honore et, pour rester dans la comparaison avec Heidegger, que c'est peut-être un bon moyen d'éviter les « dérapages ». Mais tu sais comme moi, il nous est arrivé d'en parler ou d'en débattre, que l'interrogation sur l'art chez Heidegger, quelles qu'en soient encore les intentions politiques, est une reconnaissance (presque) explicite dudit « dérapage », et que si pour lui la question de l'art est la question de la vérité, non seulement cette vérité se dérobe à son assignation dans un savoir ou même dans quelque philosophème que ce soit, mais l'art auquel il se référait (tout au moins l'idée de l'art qu'il se faisait, parce que sur ses exemples je t' imagine facilement réticent) est à tout prendre plus proche de ce que tu défends que la « culture ».

7. Cf. *ibid.*, p. 269-270.

8. *Ibid.*, p. 285.

de Hannah Arendt. Il y va tout de même du *sublime*, nous sommes bien d'accord là-dessus.

Bien entendu, ce bref rappel n'était pas simplement pour souligner l'inconséquence de Habermas, mais pour entrouvrir une question devant laquelle, je crois, il est difficile de reculer : s'il est inévitable d'articuler ensemble — je garde ce mot — art et politique (comme du reste tu le fais, dans ta « Réponse » et ailleurs), comment peut-on éviter la question du *monde* ? Tu te demandes, à propos de Habermas, à quelle « unité de l'expérience » il peut bien faire appel au nom de son « expérience esthétique ». Et tu réponds en substance : si ce n'est pas à un « tout organique » sur le modèle spéculatif (il y faudrait de toute façon un autre concept de l'expérience que celui qu'il manipule), et si c'est à un passage entre les jeux de langage hétérogènes, hypothèse plus proche à tes yeux de « l'esprit de la *Critique du jugement* », encore faudrait-il, dis-tu, que Habermas tienne compte du « sévère réexamen que la postmodernité impose à la pensée des Lumières, à l'idée d'une fin unitaire de l'histoire, et à celle d'un sujet ». Et tu enchaînes :

« C'est cette critique que non seulement Wittgenstein et Adorno ont commencée, mais quelques penseurs, français ou non, qui n'ont pas l'honneur d'être lus par le professeur Habermas, ce qui leur vaut du moins d'échapper à la mauvaise note pour néo-conservatisme »⁹.

Je t'épargne mon indignation à la pensée de celui qui n'est lu par personne dans toute cette affaire. Simplement, lisant cela, c'est à mon tour de me demander si nous sommes bien en face d'une alternative de ce genre (nous, c'est-à-dire *nous aujourd'hui*, ce qui d'ailleurs n'inclut pas forcément M. le professeur Habermas) : la solution spéculative ou les Lumières. Et si la question qui nous attend — j'allais dire : débordait ; je préfère dire : était très antérieure à cette alternative, beaucoup plus enfouie ou beaucoup plus archaïque ?

Tu vois très bien où je veux en venir, c'est-à-dire jusqu'où, pour clarifier le différend, je suis obligé de remonter. A la question des « grands récits », évidemment. Mais en réalité,

9. *R.g.*, p. 358-359.

pour moi, cette question en recouvre deux. Je les livre dès maintenant, puis j'essaierai de les reprendre dans l'ordre :

1. Pourquoi les « grands récits » de légitimation (laquelle est indissociablement scientifique et politique) sont-ils au nombre de deux ?

2. Pourquoi s'agit-il de *récits* ? C'est-à-dire pourquoi, si je simplifie à l'extrême, l'autre du cognitif est-il le narratif ?

Donc tout d'abord ceci : dans le récit que tu te reconnais toi-même contraint de « monter »¹⁰ et qui est le récit de l'Occident ou du savoir occidental — ton Histoire de la philosophie —, tout se passe comme s'il n'y avait de place que pour deux types de récit, de même (ceci explique peut-être cela, ou inversement) qu'il n'y a de fonction philosophique que celle de la légitimation¹¹. Il y a le récit de la spéculation et celui de l'émancipation. Le premier est largement plus ancien que l'autre (tu le réfères la plupart du temps à Platon, quand ce n'est pas à Parménide), le second plus spécifiquement moderne, mais il se trouve aussi bien que pour nous — ce qui veut dire simplement : vus d'ici — ces deux discours sont à peu près contemporains (Hegel et l'*Aufklärung*), ils ne cessent de s'entrecroiser et de se tisser ensemble (la toile la plus résistante étant, ou ayant été, le marxisme) et ils forment à eux seuls, ajoutés ou pas, le tout de la philosophie comme « récit légitimant »¹².

Je ne conteste pas l'analyse : en particulier le partage que tu dessines entre le cognitif et le pratique (entre le sujet du savoir et le sujet-peuple, ou le sujet-humanité, entre la *Bildung* et l'émancipation), la double exemplarité que tu relèves, dans ton histoire mimético-agonistique, du héros de la connaissance et du héros de la liberté, et même la double portée de la légitimation au sens où tu l'entends, tout cela j'y souscris, je ne vois pas très bien ce qu'il y aurait à y redire.

Mais l'analyse, comme toujours, est aussi une opération. Cette réduction aux « grands récits » du philosophique (entendu ici comme le « mauvais philosophique » ou, après tout, comme ce qu'une certaine vulgate nietzschéo-heideggerienne

10. *C.pm.*, p. 50.

11. Notamment *C.pm.*, p. 20.

12. Je renvoie d'un trait, sans faire le détail, aux analyses développées dans *C.pm.*, sections 8 et 9.

appelle toujours précipitamment « la métaphysique », une telle réduction te permet tout de même d'innocenter ou de sauver beaucoup de philosophie — et pas seulement des « petits récits » : en admettant qu'il faille réserver un sort particulier aux Sophistes, entre Aristote (malgré sa métaphysique ou à cause de sa stricte séparation de la métaphysique) et Kant (quel que soit le tribut qu'il paie à l'*Aufklärung* et quel que soit, surtout, son enracinement profond dans la problématique moderne du sujet, de la capacité énonciative, de l'autonomie, de la volonté, etc.¹³), tu ne manques pas de ressources proprement philosophiques. Et l'opération en question ne te permet pas seulement de sauver beaucoup de philosophie, si ce n'est pas toute une philosophie ; elle t'autorise encore à neutraliser, si j'ose dire, ou à « démarquer » philosophiquement, d'une part, malgré tes réserves sur sa provenance théorique, toute la pragmatique, d'autre part — et surtout — l'idée (et la valeur) de *critique*, c'est-à-dire l'idée et la valeur de discrimination, de séparation, de décision, de jugement, bref, tout ce qui gouverne ton souci d'une stricte délimitation des jeux et des phrases, ou ton horreur des empiètements et des dérivations. C'est un constat, non un reproche. Mais sous le constat tu vois bien quel genre de question se profile — quant au *sujet*, par exemple.

En somme, il y a pour toi deux philosophies : une philosophie, ou même à la limite *la* philosophie, que d'un trait et sans aucune prudence on pourrait qualifier de « philosophie de l'illusion transcendantale », de l'unité et de la totalisation, voire du totalitarisme « cognitif », même si un tel totalitarisme ne va jamais de soi puisqu'il s'auto-légitime par du narratif. J'écrase l'un sur l'autre les deux récits, je ne discrimine pas suffisamment la spéculation et l'émancipation, mais, comme je reste persuadé que ton ennemi principal — celui dont, récemment, tu parles le moins — c'est le marxisme, je crois cette « compression » relativement soutenable, d'autant plus que ce qui est en jeu chaque fois c'est un mode ou l'autre de la transcendance. J'y reviens. Et puis il y a une autre philosophie qui, elle, à la limite, pourrait être l'autre de la philosophie (ou tout au moins du philosophique comme tel), et qui est ce que j'appellerai sommairement la doctrine ou la théorie

13. Par exemple, *Aj.*, p. 60-61.

des règles et des procédures (ou des protocoles). Non pas un formalisme, mot que tu récusés à juste titre à propos de Kant, mais assurément un légalisme ou un juridisme, dans lequel l'idée de loi — mais « règle » est un terme plus juste —, pourvu qu'elle implique l'immanence de son fonctionnement et que son fonctionnement soit de l'ordre du pur jeu, ne semble jamais philosophiquement marquée, c'est-à-dire « coupable ». Jeu et innocence : d'Héraclite à Nietzsche, et au-delà, c'est un appariement très fort, et fortement récurrent. C'est lui, j'en ai l'impression, qui te permet de sauver le grand jeu postmoderne des « coups » multiples dans les multiples dispositifs de langage et de l'*inventio* permanente des règles (au sens où naguère on parlait, nous avons parlé, de la « révolution permanente »).

Autrement dit, le philosophique, ou ce qu'il t'arrive de nommer l'« impérialisme philosophique », c'est le discours de la transcendance. J'entends par là, indissociablement, le discours qui ne s'énonce sur la transcendance qu'à s'imaginer pouvoir se prononcer à partir d'elle, quels que soient le mode, le type et le lieu d'assignation de ladite transcendance : onto-théologique ou onto-anthropologique, en Dieu ou dans l'Esprit, dans la Raison ou dans l'Histoire, dans le Sujet ou dans le Système (ou dans les deux à la fois). Au fond, lorsque tu parles de délégitimation, lorsque tu montres comment et pourquoi les grands récits ne sont plus crédibles, à ta manière tu décris ce que d'autres analysent comme « effondrement de la transcendance » et renvoient à la rupture, irréparable, de la tradition. La proximité de certains de tes diagnostics avec ceux de Hannah Arendt, par exemple, ou d'Adorno, me confirme simplement que nous sommes bien obligés de penser aujourd'hui dans le sillage de Benjamin et de Heidegger. A quoi j'ajouterai simplement, pour illustrer ce qui nous sépare, que Wittgenstein, ou plus largement ce qui s'est passé dans la « Vienne 1900 » (soit cet éveil, que tu rappelles très bien, d'une « conscience de la responsabilité théorique et artistique de la délégitimation »¹⁴), ne me paraissent pas avoir atteint, dans le diagnostic, à la même profondeur — et ont en tout cas cru possible de préserver quelque chose d'une *crise* qui ne fut peut-être pas mesurée dans toute son ampleur. Si

14. *C.pm.*, p. 66-68.

tu préfères, lorsque le discours « totalisant » s'effondre, c'est la totalité elle-même qui se décompose. Ou c'est le *monde* qui s'est déjà décomposé. En sorte qu'aucun de ses débris, pas même les fragments et les ruines de Benjamin, n'est plus désormais à même d'assurer la moindre recomposition. Nous partageons l'un et l'autre une certaine méfiance à l'endroit de la fragmentation romantique : elle n'implique pas seulement la nostalgie de l'unité perdue, elle s'inscrit nécessairement dans l'horizon du système-sujet. Encore faut-il aller jusqu'au bout de cette méfiance et oser dire, comme s'il s'agissait d'une règle, que de l'ancien tout ou de l'ancien monde il n'y a rien qui soit même « récupérable ». C'est en somme le « bricolage » qui nous est interdit. Ce qui veut dire que la crise est *très* grave.

Si tout cela, bien que caricatural, est tout de même à peu près juste, alors j'ai trois questions à y suspendre :

1. Est-ce que le dispositif qui est celui du philosophique (au sens, mettons restreint, des « grands récits ») n'est pas plus profondément ancré, est-ce qu'il n'est pas commandé par un autre dispositif ou est-ce qu'il ne s'élève pas sur le fond d'un autre dispositif, à la fois plus dissimulé et plus large et contraignant, voire tout simplement sur le fond d'un sol qui, masqué par des antagonismes apparents (par exemple Platon et les Sophistes), n'en surdéterminerait pas moins l'existence et la structure de tels dispositifs, jusque dans leur antagonisme même ? Je ne reviens pas forcément là à une « problématique du fondement ». Je me pose une question de profondeur : à quelle profondeur saisir le philosophique ou l'émergence du philosophique ? Ou bien, selon d'autres ressources métaphoriques, c'est une question de « systématique », d'ajointement et de (se-) tenir-ensemble (pour jouer sur l'allemand : de *fugue*) : quel langage commun, si tu veux, parlent Platon et les Sophistes ; mieux : par quel langage secrètement commun Platon et les Sophistes sont-ils commandés, non seulement pour s'attaquer aux mêmes problèmes, mais pour « phraser » contradictoirement ou conflictuellement ces problèmes, et pas seulement les réponses à ces problèmes ? Ce qui veut dire aussi bien : pour que les uns soient attentifs aux « phrases », précisément, et pour que l'autre, qui sait très bien ce que cela signifie et quel peut être l'enjeu (ou le résultat) d'une telle attention, s'efforce par tous les moyens de montrer qu'il

n'existe en réalité qu'une seule phrase ? A propos des Hassidim, et il est vrai sous un horizon apparemment très différent, tu laisses venir la question : que me veut le langage ? Et tu parles alors des jeux de langage comme des « manières de jouer *que le langage a* »¹⁵. Je dirai : qu'est-ce que le langage — la langue grecque, et peut-être autre chose que la langue grecque *dans* la langue grecque — a voulu à Platon et aux Sophistes ? En même temps ? Ce sol plus profond, cet archi-dispositif, ce langage mystérieusement commun, il est, par définition, introuvable dans la philosophie elle-même, à même ses textes et ses discours. Mais il n'est pas non plus ailleurs, dessous, au-delà ou en deçà, il est également *là*, à même les textes et les discours, appelant — au sens où l'entendait Benjamin — le commentaire ou bien le geste heideggerien du pas-en-arrière, de la remémoration, du retour au fondement, de la déconstruction, etc. Et si l'on essaie — car c'est un essai — de le trouver ou de le deviner (à supposer qu'il soit un, homogène, continu, ce dont je doute), en tout cas je ne suis pas sûr que l'assurance quant à la relative « neutralité » des jeux de langage y résisterait. Il faudrait en effet s'interroger sur du langage, sinon sur le langage lui-même, et sur ce que présuppose toute conception du langage. Que trouverait-on sous la pragmatique, sous la théorie de l'énonciation, ou même sous la tranquille certitude qu'il y a des énoncés, des propositions, du « langage ordinaire », etc.

2. Est-ce que la problématique de la légitimation, pourtant chez toi largement débordante par rapport à quelqu'un comme Habermas, n'est pas encore trop restreinte ? Autrement formulé : est-ce que sous le discours philosophique, et en premier lieu sous le discours concernant l'être (sous l'ontologie telle que tu la délimites), ne gronde pas comme l'eau sous un glacier un tout autre discours, peut-être strictement inanalysable en termes de théorie du discours ? Je ne veux pas seulement dire que toute théorie du discours s'ancre dans du philosophique et présuppose par conséquent, qu'elle le veuille ou pas, un discours sur l'être. Je veux dire que dans le discours sur l'être, y compris lorsque ce discours, comme c'est toujours le cas, se pense et se théorise lui-même, il est

15. *Aj.*, p. 186.

probable que quelque chose de son être propre lui échappe nécessairement, — et pour ceci d'abord qu'il se pense avoir un être propre ou un être tout court, il ne met pas un instant en doute son élanité ou l'élanité du langage en général. La question n'est pas : est-il essentiel à la tautologie ontologique de Parménide qu'il s'agisse d'un constatif ? Mais la question est : jusqu'à quel point peut-on soumettre la tautologie de Parménide à la question « Qu'est-ce que ? » Et à terme : jusqu'à quel point peut-on traiter, comme si cela allait de soi, le langage comme un élan ?

3. Il y a chez toi — je ne dirai pas : contre toute attente, au contraire — un recours explicite à la transcendance. La prescription, dis-tu, est toujours transcendante¹⁶, et cette implication nécessaire d'une transcendance dans le prescriptif, avant d'en trouver trace dans l'impératif kantien, tu la réfères au modèle juif : Dieu comme signifiant : il y a une loi et une obligation ; la méta-loi du « Soyez justes »¹⁷ ; ou encore la prescription catégorique : Ecoute¹⁸. C'est-à-dire que tu la réfères aussi, philosophiquement, à l'être-obligé tel que le pense Lévinas, à la demande injustifiée de l'Autre ou de l'absolument Autre¹⁹. Dans *Au juste*, en tout cas, tu vas même jusqu'à reprendre à ton compte le motif de l'« autrement qu'être » et du refus juif de l'ontologie, de même que celui de la « passivité » (du privilège absolu du destinataire) antérieure à la distinction de l'activité et de la passivité, de l'autonomie et de l'hétéronomie²⁰. Au fond, ta pensée de la prescription transcendante est celle d'une archi-obligation. Bien entendu, cette transcendance, tu la traites à ta manière : elle est un fait de structure (le prescriptif suppose le « retrait du destinataire ») ; elle est donc immanente au « jeu prescriptif », elle est à la limite « vide » et anonyme : elle ne dit pas ce qu'elle prescrit ni qui prescrit, c'est un jeu sans auteur, un jeu où, à la différence du dispositif spéculatif, le poste d'autorité reste vacant, la règle ne porte que sur l'écoute²¹.

Or il me faut bien constater ici deux choses : la première,

16. *Aj.*, p. 185.

17. *Ibid.*, p. 101-102.

18. *Ibid.*, p. 123.

19. *Ibid.*, p. 46-47 et p. 69.

20. *Ibid.*, p. 102-103 et p. 73.

21. *Ibid.*, p. 133 et p. 137-138. Sur l'anonymat : *Aj.*, p. 70.

c'est que ce recours à la transcendance (contre quoi, là encore, je n'ai rien à dire) dérange pour une part ton schème ou ton concept de l'incommensurable ou, plus exactement, introduit l'idée de ce que j'appellerai une incommensurabilité « verticale » : il ne s'agit plus seulement de l'hétérogénéité ou de l'hétéromorphie des jeux de langage ; mais un jeu de langage repose, si l'on peut dire, sur un hiatus ou un abîme infranchissable, sur une incommensurabilité — que tu dis « extrême » — entre les rôles ou les positions de l'énonciateur et du récepteur (ou du destinataire et du destinataire), et c'est l'obligation²². D'où, seconde chose : je sais bien que tu te méfies du « il faut », jugé trop ontologique²³, et que tu lui préfères le « tu dois ». Admettons. Mais, lorsque tu dis le « il faut » trop ontologique, c'est en quel sens ? Quelle notion de l'ontologie est impliquée là ? Ou bien je me trompe du tout au tout ou bien, dès lors que dans Heidegger — car c'est évidemment de lui qu'il s'agit — la ruine du projet ontologique lui-même, c'est-à-dire l'effondrement de l'« ontologie fondamentale », entraîne et précipite la pensée de l'être comme *rien* et soumet le penser, et non plus seulement le philosopher, à la pure injonction de la « voix aphone de l'être »²⁴, quelle différence rigoureuse, autre que de style ou de pathos, est-il possible de faire avec la structure de l'« autrement qu'être » ? J'ai beaucoup de mal à ne pas voir dans l'« être » de Heidegger, si c'est encore l'être et si c'est l'être de Heidegger, la même chose (sinon la possibilité même) de l'« autrement qu'être » de Lévinas. Ou de la transcendance « vide ». Quand l'être au sens de l'onto-théologie s'abîme — ce qui est rigoureusement *ab-gründig* — en faveur de l'« être » ainsi « entendu » (et c'est bien une question d'écoute, donc, si l'on veut, de langage et de parole adressée, sinon proférée), alors, où est le caractère ontologique du « il faut » ? Qu'est-ce que le « il », impersonnel et anonyme, emporte avec lui d'ontologique au sens classique ? Et comment la *destination* manquerait-elle au « il faut » dès lors qu'on peut toujours soupçonner le « il faut » de rester vide — et strictement

22. *Ibid.*, p. 178.

23. Comme cela s'indique très bien dans les textes, préface et postface, qui ont retravaillé la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » et qui l'accompagnent désormais.

24. *Aj.*, p. 87.

impensable — s'il n'implique pas une complétive de destination : il faut que *tu...*, il faut que *nous*, etc. ? Sans compter que dans notre idiome la *défaillance* appartient toujours virtuellement au « il faut ». Que serait une archi-obligation sans la possibilité de la défaillance (ce qui est tout le contraire de la transgression) ? Nulle « praxique » ne peut faire l'économie de ce genre de question.

J'en viens maintenant à la seconde de mes questions initiales. Non plus : pourquoi les grands récits ne sont-ils que deux ? Mais : pourquoi s'agit-il de *récits* ?

Il y a un passage très étrange dans *La condition postmoderne*. Il se situe dans la section 8 : « La fonction narrative », très exactement à la page 51. Tu parles de Platon et tu expliques la difficulté que rencontre au début — puisque, selon toi, Platon « inaugure la science » — le nouveau jeu de langage qu'est le jeu de langage scientifique lorsqu'il cherche à se légitimer. Tu montres alors que l'auto-légitimation oblige à recourir à la forme narrative (tu parleras ensuite, pour toute la philosophie, d'une « récurrence du narratif dans le scientifique à travers les discours de légitimation »), ce que tu illustres de l'exemple de la Caverne :

« Un exemple connu, et d'autant plus important qu'il lie d'emblée cette question [*de la légitimation du savoir*] à celle de l'autorité socio-politique, en est donné dans les livres VI et VII de la *République*. Or on sait que la réponse est faite, au moins en partie, d'un récit, l'allégorie de la caverne, qui raconte pourquoi et comment les hommes veulent des récits et ne reconnaissent pas le savoir. Celui-ci se trouve ainsi fondé sur le récit de son martyre.

Mais il y a plus : c'est dans sa forme même, les Dialogues écrits par Platon, que l'effort de légitimation rend les armes à la narration ; car chacun d'eux revêt toujours la forme d'une discussion scientifique. »

Or tu ajoutes aussitôt, et c'est cela que je trouve étrange :

« Que l'histoire du débat soit plus montrée que rapportée, mise en scène que narrée [*tu renvoies ici à Genette*], et donc relève plus du tragique que de l'épique, importe peu ici. Le fait est que le discours platonicien qui inaugure la science n'est pas scientifique, et cela pour autant qu'il entend la légitimer. »

Je ne vais pas te faire le grief « rustique », ici, de ne pas entrer dans le détail. La chose, au contraire, me paraît tirer à conséquence et engager plus qu'une nuance, non pas dans l'appréciation du platonisme, mais dans la pertinence de la question du narratif.

Tu sais aussi bien que moi — ne serait-ce que parce que tu as lu Genette tout autant que moi — que le récit, non pas la *forme* narrative mais le *mode* du récit, n'est pas, loin de là, ce qu'il y a de plus dérangeant ni même de plus dangereux aux yeux de Platon. La *République* est tout à fait claire là-dessus : le dithyrambique, l'épique et le dramatique ne se distinguent pas comme des genres mais comme des types d'énonciation : directe et en première personne (la *haplè diègèsis*), indirecte et apocryphe (la *mimèsis*) et mixte ou mêlée (ce mélange des deux étant le mode propre de l'épopée). Or, de ces trois types d'énonciation, Platon n'admet ou ne tolère que le premier, le narratif simple, et l'on voit très facilement que le principe discriminant de cette préférence (ou de cette exclusion) n'est pas autre chose que celui que fournit la position de l'énonciateur. Ce qui signifie : est intolérable toute énonciation par personne interposée, c'est-à-dire toute énonciation où l'énonciateur véritable — le producteur du discours — n'est pas là, présent, pour assurer son discours, le garantir et en répondre, — le cas-limite étant bien entendu représenté par l'énonciation dramatique (mimétique). Au fond, ce que rejette Platon, c'est tout discours qui n'est pas d'*autorité*, c'est-à-dire qui n'assume pas la responsabilité de son énonciation. Et sans doute pense-t-il en sous-main assurer de cette manière le discours théorique et politique.

Ce qui inquiète Platon, ce qui l'effraie même, ce n'est donc pas qu'on fasse des récits ou qu'on raconte des histoires, c'est que du mimétique puisse affecter la simplicité et la pureté de la *lexis*. La vraie menace, la première menace, c'est la dissimulation, toujours potentielle, de ce que nous appelons peut-être à tort le sujet de l'énonciation (quelque part en tout cas tu doutes qu'il existe quoi que ce soit de tel). Et l'on pourrait montrer, tu sais du moins que j'ai tenté de le faire²⁵, que c'est la hantise d'une telle menace qui commande en réalité,

25. « Typographie » in *Mimesis des articulations* (Aubier-Flammarion, 1975).

c'est-à-dire à l'avance, la condamnation des contenus mythiques ou mytho-poétiques ou, sans ambages, des « contes de bonne femme ». Car ceux-ci sont d'autant plus redoutables et puissants (ce qu'il faut traduire par : leur pouvoir mimétique est d'autant plus fort) qu'ils sont en fait sans auteurs, anonymes et prononcés, c'est-à-dire *récités*, au nom de personne. Les exemples ou les modèles qu'ils proposent, les incitations à la citation qu'ils représentent²⁶, les caractères ou les « types » dont ils frappent l'esprit malléable ou l'imagination, toute cette « modélisation » de l'existence qui fonde la *païdéia* aristocratique traditionnelle (la *païdéia* mimétique) est d'autant plus efficace qu'elle est sans origine assignable (dispositif du : *on raconte que*, ou du : *il était une fois*) et que, pour cette raison, elle fait paradoxalement autorité. Les mythes, les récits, sont des mensonges et des « machines » à croyance. Mais ce ne serait pas d'une telle gravité s'ils n'étaient pas d'abord des inducteurs de conduite, et si l'induction des conduites (la « machine » mimétique) ne reposait pas elle-même sur un dispositif mimétique.

Benjamin, dans *L'origine du Trauerspiel*, n'indique pas seulement, comme le fera plus tard Hannah Arendt²⁷, que la grande affaire de Platon c'est la rivalité entre philosophie et politique; il montre que toute l'entreprise philosophico-littéraire de Platon revient à proposer un substitut à la tragédie, c'est-à-dire à construire un type de texte *dramatique* — doué par conséquent de la même efficacité, en particulier politique — en substituant aux légendes utilisées par les tragiques la légende de Socrate, c'est-à-dire la légende d'un héros de la vérité dont l'héroïsme (ou l'exemplarité) a été sanctionné par une injuste condamnation et la mort (qui forment là le mytheme central). Bien entendu, les Dialogues de Platon ne sont pas tous purement mimétiques, à commencer par la *République* elle-même; leurs protocoles formels sont même parfois extrêmement complexes; ils ne sont pas faits pour être représentés mais pour être lus. Ce n'est pas une raison pour se précipiter à croire, comme par exemple Nietzsche, que Platon a inventé « le roman de l'antiquité ». Il a plutôt, à tout prendre, monté un dispositif théorético-

26. Thomas Mann définit la vie dans le mythe comme la vie en citation.

27. « Qu'est-ce que l'autorité? », in *La crise de la culture*.

théâtral ou philosophico-mimétique destiné, de manière tout à fait paradoxale (mais cette opération obéit à la logique du *pharmakon*), à conjurer l'abîme de l'énonciation et à ouvrir un espace possible au discours d'autorité, c'est-à-dire au discours philosophique, et philosophico-politique, en tant comme tu le dis que c'est un « discours instancié sur le pôle énonciateur »²⁸. De la sorte, toutefois, en voulant « décrypter » le sujet du savoir, Platon, tout autant, le « crypte » ou l'« encrypte » pour tout l'à-venir de la philosophie au moins jusqu'à Nietzsche, en passant aussi bien par le *larvatus prodeo* cartésien (qui fait tout de même une très sérieuse concurrence au *Bildungsroman*, ou plutôt à cette autobiographie qu'est le *Discours*²⁹) que par l'imbrication spéculative (hégélienne) du sujet et de la substance, de la dénotation et de l'énonciation (je dirais : du « ils » et du « nous ») que tu décris dans *Au juste*³⁰.

Cette mimétique, et cette mimétologie, anti-mimétiques me paraissent beaucoup plus importantes que la subordination au modèle (à l'idée ou à l'essence) que tu incrimines dans le platonisme et, plus largement, dans le classicisme³¹. Elles sont beaucoup plus importantes parce que leur cible véritable, ce n'est pas simplement l'imitation ou la reproduction ni, pas davantage, la déréalisation inhérente à la duplication ou à la secondarisation, ni même l'asservissement à l'autre (quel ou quoi qu'il soit) érigé en modèle. Mais c'est, fondamentalement, l'impropriété ou la déappropriation. Ce que Platon et pratiquement toute la philosophie à sa suite ne supportent pas, c'est ce que Diderot (qu'à juste titre, entre *Aufklärung* et romantisme, mais les débordant l'un et l'autre d'un seul mouvement, tu ranges au nombre des postmodernes³²) a reconnu comme la positivité de la mimésis, voire comme sa vérité implacable, une vérité avec laquelle on ne peut ruser ou qui récuse à l'avance tous les mirages identificatoires : à savoir que le sujet de la mimésis, si le concept de « sujet » a la moindre pertinence ici, le *mimos*, n'est rien par lui-même,

28. *Aj.*, p. 71-72.

29. *C.pm.*, p. 51.

30. *Aj.*, p. 72.

31. Essentiellement *Aj.*, Première journée, « Le consensus impossible ».

32. Ou, dans la terminologie qui est encore celle d'*Au juste* (cf. la note, p. 33-34), au nombre des modernes. Sur Diderot, p. 25-26.

strictement « sans qualités », et apte pour cette raison à « jouer tous les rôles » : il n'a aucun être propre³³. C'est pourquoi sous la crainte de Platon et des autres il n'y a pas seulement la hantise de la perte d'identité ou de l'identification impossible, sinon par « désidentification » (la crainte de la folie); il y a encore, et surtout, la terreur devant l'instabilité des rôles et des fonctions, l'impossibilité d'une assignation fixe et déterminée. Que le social se laisse contaminer par le modèle, ou le non-modèle, des artistes, des prostituées, des gens de théâtre et des sophistes, c'est purement et simplement la catastrophe : la dissolution ou la dissociation.

Or, cette mimésis généralisée, c'est précisément, me semble-t-il, ce que tu revendiques. Et même avec beaucoup d'obstination.

Tu la revendiques une première fois, bien que nulle part tu ne le thématises en ces termes, au titre du narratif. Ton narratif, c'est du mimétique. Ainsi toute l'analyse que tu produis, depuis les *Instructions païennes*, de la pragmatique du « savoir narratif » (à propos des récits cashinahua ou guayaki, mais aussi à propos de l'*Odyssée*³⁴), ce n'est pas autre chose qu'un modèle d'analyse du dispositif mimétique, c'est-à-dire de l'être-raconté ou narré — je dirais plutôt *récité*, au sens de la re-citation — qui est celui de ce que Thomas Mann appelait, dans le lexique de son époque, la « vie dans le mythe ». Je prends juste l'exemple du protocole que tu donnes dans *La condition postmoderne* :

« Les "postes" (destinateur, destinataire, héros) sont ainsi distribués que le droit d'occuper l'un, celui de destinateur, se fonde sur le fait d'avoir occupé l'autre, celui de destinataire, et d'avoir été, par le nom qu'on porte, déjà raconté par un récit, c'est-à-dire placé en position de référent diégétique d'autres occurrences narratives »³⁵.

Assurément tu ne dis pas que c'est le mimétique. Mais, comme cela apparaît régulièrement, tu sais pourtant que c'est la cible même de Platon³⁶. Il n'y a du reste aucun hasard si

33. Je me permets de renvoyer ici à mon essai « Diderot, le paradoxe et la mimésis », in *Poétique* 44.

34. *C.pm.*, p. 39-40. *Aj.*, Deuxième journée, « Les trois instances pragmatiques ».

35. *C.pm.*, p. 40.

36. *I.p.*, p. 43 et 51.

derrière cette réévaluation du « narratif » (du mimétique) on ne perçoit pas seulement l'écho de la « dramatisation » à la Deleuze ou à la Klossowski — celui du *Bain de Diane* —, mais encore, et surtout, comme le montre très bien ta description du rapport ancien aux dieux ou ton repérage de la préinscription du sujet par son nom, ou ton motif de l'« oubliance » primitive (ta version de l'Eternel Retour), l'écho de Nietzsche et de Freud, sur ce terrain indissociables, ainsi que le savait encore Thomas Mann. Ton récitant récitait c'est, vantardise en moins, le poète-héros épique primitif de *Massenpsychologie*, celui par qui adviennent l'art et la littérature; ou c'est (vantardise en moins?) ce qu'a écrit-vécu le dernier Nietzsche. C'est-à-dire, peut-être, le Nietzsche post-moderne.

C'est la raison pour laquelle tu revendiques une deuxième fois cette mimésis généralisée au titre du paganisme (de la vie en narration). Là encore un exemple suffit. Je le prends dans *Au juste* : après avoir rappelé le schème de la pragmatique narrative en des termes très voisins de ceux que j'ai cités il y a un instant, tu dis :

« C'est un trait qui à mon avis est absolument essentiel au paganisme et qui est probablement ce qui a été le plus détruit dans la pensée occidentale, non seulement dans celle de Platon, mais aussi dans celle de Kant (pour autant qu'il succombe à la fascination de l'autonomie). On est dans un mode de transmission des discours qui se fait en insistant sur le pôle de la référence (celui qui parle est quelqu'un qui a été "parlé") et sur le pôle du narrataire (celui qui parle est celui à qui l'on a parlé). Le sujet de l'énonciation n'entend d'aucune manière revendiquer son autonomie par rapport à son discours, il revendique tout au contraire, et par son nom propre, et par l'histoire qu'il raconte, son appartenance à la tradition »³⁷.

Enfin, une troisième fois — et de façon d'autant plus nécessaire, je crois que la tradition justement est rompue —, c'est encore elle, cette mimésis généralisée que tu revendiques au titre du postmoderne : il y a pour toi une sorte de monde postmoderne (« monde » étant pris ici en un sens tout à fait

37. *Aj.*, p. 65-66.

empirique) qui n'est pas la résurgence du monde païen, encore que la résistance du narratif soit à tes yeux très grande³⁸, mais cet espace libéré par la décomposition des grands récits et où ce qui reste, et peut alors proliférer, se multiplier, c'est ce que j'appellerais volontiers le « récitatif ». Pas seulement pour faire image et chercher un analogon du côté de l'opéra, même si ce monde à la théâtralité ouverte, où la parole circule rapidement et allègrement, où l'intrigue domine et l'effusion (la mélodie) est retenue, peut bien évoquer, mettons, le contraire du « drame musical » : histoire unique, amour impossible, transfiguration métaphysique et mélodie infinie. Même si ce monde, par conséquent, a quelque chose à voir avec le XVIII^e. Mais je parle de « récitatif » — c'est tout de même une concession — pour condenser dans ce mot le libre jeu des pratiques de langage en tant qu'il est commandé, jusque dans l'obligation ou l'archi-obligation de répondre et de prescrire³⁹, par le modèle narratif-mimétique et l'impératif d'avoir à re-citer des récits dont personne n'est l'auteur. C'est du moins ce qui m'explique la turbulence de ce monde, sa rapidité, son intensité. C'est un monde sans propriété ni stabilité. Il offre à jouer, il demande de la virtuosité. Et, comme il est agonale (c'est indissociable de la mimésis), il demande aussi des qualités sévères, mais qu'on peut exercer sans pesanteur, gaiement : le courage (j'entends d'abord : le courage au combat) et la rigueur. Car, lorsque l'Un est pulvérisé et l'identité disloquée, et que règne le *polémos*, c'est alors, contrairement à ce que croient les spéculatifs, qu'il n'est plus question de faire n'importe quoi et qu'il est urgent d'être juste.

D'une autre manière, je dirai : ce monde est un théâtre ; pensant, et ce rapprochement ne te surprendra pas, à la façon dont Diderot en généralise le concept, après bien d'autres mais avec la rigueur « professionnelle » que tu sais, parlant d'un « théâtre du monde » et renversant le rapport de la salle et de la scène, de telle sorte que les acteurs (les vrais, ceux qui savent jouer, c'est-à-dire se construire sans s'identifier) ont tout loisir de s'amuser au spectacle des spectateurs engoncés dans leurs lourdes identifications et le sérieux de leurs rôles.

38. *Ibid.*, p. 68.

39. *Ibid.*, p. 69-70.

Et dire : le monde est un théâtre, tu ne l'ignores pas, c'est un geste moral, même (et surtout) quand il conduit Diderot, dans le contexte politique qui était le sien, à faire l'éloge du grand courtisan. C'est, comme aurait dit Nietzsche qui s'y connaissait en fait de mimétique et d'agonistique, un geste de *probité*.

Pourtant — et dans ce « pourtant », crois-le, il y a un immense sérieux et, pour le coup, un immense *regret* —, le différend est là.

Le différend est là parce que, pour reprendre un schéma connu mais qui n'en est pas pour autant périmé, l'exigence éthique ou praxique (avec tout ce qu'elle entraîne et en particulier tous les partages auxquels elle oblige) me paraît s'enlever sur le fond d'un simple renversement du platonisme. Et du platonisme en l'occurrence défini comme une, ou plutôt *la* mimétologie, puisque au fond il n'y en a qu'une et qu'elle coïncide avec l'un des gestes les plus archaïques et les plus enfouis de la philosophie. Le renversement consiste ici, comme dans Diderot et Nietzsche, à valoriser ce que Platon condamnait. Mais, du coup, et je te demande de me pardonner pour cette « banalité de base », c'est reconduire ce qui était là condamné, à savoir (au moins) une interprétation déterminée de la mimésis, qui n'est sans doute pas seulement l'interprétation platonicienne mais qui, depuis Platon, est assurément l'interprétation philosophique. Et cette interprétation ne tient qu'à, et ne tient sur rien d'autre qu'une très profonde pré-compréhension du partage entre propriété et impropriété.

Je ne veux pas m'engager ici — et je ne sais d'ailleurs pas si j'en aurais les moyens — dans une analyse dont tu imagines la difficulté. Si je le faisais, de toute façon, ce serait à partir de textes, celui de Heidegger en particulier, qui te rebutent un peu. Mais je voudrais simplement dire que c'est à mes yeux cet ancrage dans la mimétologie platonicienne qui explique ton dispositif ou ton montage général, ta manière de réciter la philosophie. Non seulement parce que l'on comprend très bien pourquoi tu sauves les Sophistes ou la pragmatique des Rhéteurs (ou encore l'Aristote qui s'en autorise), mais parce que l'on comprend également pourquoi ton postmodernisme est très profondément nietzschéen — et du reste ne s'en cache

pas. C'est la raison pour laquelle, il me semble, tu es contraint de référer le jugement, la capacité de juger, à la volonté de puissance⁴⁰, c'est-à-dire malgré tout (malgré le caractère insondable de la volonté, l'anonymat de l'archi-obligation, la pré-inscription phrastique, etc.), à du sujet. C'est aussi la raison pour laquelle tu te réclames de Kant, étant donné par exemple l'accent que tu fais porter sur le « comme si » ou sur l'imagination transcendante (« constituante », dis-tu) ou sur l'invention en matière de critères, etc., est plutôt le Kant de l'interprétation nietzschéenne de Kant⁴¹. Non pas seulement le Kant qui permet à Nietzsche de penser le « perspectivisme » mais celui qui, lu d'une certaine manière, lui offre la thématique de la *fiction* (de la « fiction théorique » pour commencer, puis de la « fable », du mythe, etc., tous concepts qui travaillent sourdement ta narratique) et ordonne sa pensée à la conception de ce que Heidegger appelle, renvoyant du reste aussi bien à Platon, l'« essence fictionnante de la raison »⁴².

Or c'est une affaire, là encore, de mimésis — cette fois-ci au sens, légèrement dérivé, de ce que j'appellerai pour faire vite la « modélisation ». Le mode que prend chez toi une telle modélisation n'est évidemment pas le même que celui qu'on trouve dans Platon. Il n'est du reste pas non plus rabattable sur celui de Nietzsche, bien qu'il soit solidaire du renversement nietzschéen. Je sais toutes les précautions que tu prends quant à l'Idée (au sens kantien), toutes les réticences qui sont les tiennes vis-à-vis de la notion de modèle, tous les abîmes que tu désignes sous chacun de nos gestes théoriques, praxiques ou esthétiques, sans parler de ta répugnance à l'égard de l'illusion transcendante. Mais qu'est-ce que le *jugement*, qu'est-ce que l'*essai*, qu'est-ce que l'*expérimentation*, sinon, aussi peu « imagée » soit-elle, aussi appauvrie ou austère, de la modélisation ? Nous sommes dans l'*inventio*. Or il n'y a pas d'*inventio* sans *imitatio*, — serait-elle, comme on le dit de certaine théologie, « négative ».

Cette contrainte mimétologique est d'ailleurs si forte — de la force même de la logique mimétique, c'est-à-dire de la

40. *Ibid.*, p. 33-36.

41. *Ibid.*, p. 36.

42. Pour la délimitation de « l'essence fictionnante de la raison » (Klossowski traduit par « essence poétifiante »), voir *Nietzsche I*, Gallimard, 1971, p. 451 sq.

paradoxe mimétique : *plus c'est A, plus c'est non-A*⁴³ — que, dans une sorte de rapport en chiasme avec Platon, tu es victime comme lui de ce que tu exclus. Platon condamne la mimésis, y compris bien entendu la mimésis comme reproduction, imitation, etc. Il se retrouve avec une ontologie mimétique (celle que tu dénonces), et un texte mimétique, et un porte-parole exemplaire. Tu réhabilites la mimésis condamnée par Platon : non seulement tu subis la surdétermination de son interprétation de la mimésis (c'est-à-dire de sa propre soumission à la contrainte mimétique) mais tu te retrouves avec une pensée de la discrimination et du critère, c'est-à-dire avec une pensée de la justice, fondée sur la catharsis des jeux de langage ou référée, si l'on préfère, à la propriété des phrases. Tu te retrouves avec une *exigence de propriété* : « L'Idée de justice, dis-tu vers la fin d'*Au juste*, consiste (...) à maintenir la prescription dans son ordre "propre" »⁴⁴. Et tu ajoutes un peu plus loin, ce qui rend la chose encore plus claire : « (...) la prescription est toujours transcendante : ce que j'appelais "propre", tout à l'heure. On ne peut jamais la dériver »⁴⁵.

Ce n'est absolument pas une « critique ». On ne se débarrasse certainement pas d'un simple mouvement, fût-il « théorique », de l'exigence du propre, — surtout, comme c'est le cas ici, lorsque cette exigence reconduit à de l'inassignable. Et de toute façon le paradoxe ici à l'œuvre nous contraint tous, d'une manière ou de l'autre. C'est d'ailleurs si peu une critique que je suis d'autre part le premier à me demander si ce n'est pas un tel paradoxe qui est lui-même constitutif du sublime. Ou, mais la référence te plaira moins, du tragique, du moins tel que le pense Hölderlin. Je ne vais pas te faire le coup du « penseur tragique ». Mais, qu'il y ait du sublime dans ta position ou dans ton exigence éthique, cela je peux le dire (j'en ai été témoin), et je le dis d'autant plus volontiers que sur ce que tu as pu dire, faire ou écrire on s'est beaucoup mépris, et gravement.

43. Cette paradoxe est à la fois et n'est pas la matrice de la logique dialectique. J'ai essayé de l'analyser dans « La césure du spéculatif » (in Hölderlin, *L'Antigone de Sophocle*, Bourgois, 1978) et dans « Hölderlin et les Grecs » (*Poétique* 40).

44. *Aj.*, p. 183.

45. *Ibid.*, p. 185.

Mais le différend est là, — je veux donc dire dans cette question, qui ne t'est pourtant pas étrangère *en fait*, de la mimésis. J'ai sans doute une dette, si c'est là le terme qui convient, à l'égard de ta *justesse* éthique et politique. Et c'est évidemment une manière un peu paradoxale de m'en acquitter que de venir ici comme pour te signifier : il y a une urgence *philosophique* à laquelle désormais il n'est plus possible de se dérober, obligation nous est faite de penser ou de repenser la mimésis (ou, si tu préfères, d'un mot que je ne crois pas le moins du monde « usé », d'en *déconstruire* toute l'interprétation), notre tâche est de nous en prendre au *semblant* de monde qu'on nous a légué et qu'on nous fait. Pourtant, lorsque j'ai lu ta « Réponse » sur le postmoderne — j'y reviens —, c'est cela qu'il m'a paru nécessaire de venir te dire. Car pourquoi finalement ta distinction, ou plutôt ta distribution du moderne et du postmoderne, m'a-t-elle fait à ce point question ? Tout simplement, je crois, parce qu'elle implique très profondément une mimétologie qui ne s'avoue pas, ou peu.

Elle l'implique d'abord pour autant qu'elle prend appui, sans recul, sur la très ancienne distinction du contenu et de la forme, dont on pourrait montrer sans difficulté qu'elle s'autorise, au moins depuis Aristote, d'une interprétation mimétologique de la *poiésis* fondée sur le concept d'*homoïôsis* ou d'adéquation. Dans le moderne, dans le « sublime », moderne, toute adéquation est évidemment rompue. C'est même une telle rupture qui le définit. Mais cette rupture n'affecte en aucune manière la structure mimétique elle-même. Elle permet des renversements, comme le renversement nietzschéen qui commande ta démonstration et selon lequel — je cite de mémoire — être artiste c'est percevoir comme forme ce que les non-artistes perçoivent comme fond. C'est sur un tel renversement que se construit du reste l'idée de « style » ou de « grand style » qui insiste beaucoup, même si le mot n'est pas prononcé, dans ton discours sur l'art. Mais c'est un renversement interne, il laisse intacte la structure elle-même, et la rupture de l'adéquation reconduit, négativement, mais reconduit la hantise de l'adéquation. Lorsque tu dis en substance qu'à la différence de ce qui se passe dans Proust, où à un contenu moderne correspond une écriture relativement classique (ce dont je doute un peu d'ailleurs,

s'agissant du contenu), Joyce — après tout, je cite — « fait deviner l'imprésentable dans son écriture même », d'où tu tires que « le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même » (avec tout ce qui s'ensuit : invention permanente et immanente des règles, événementialité des œuvres, temporalité paradoxale du postmoderne régie par le futur antérieur), tu évalues Joyce, et le postmoderne, à l'aune de l'adéquation.

Mais, là où la difficulté s'aggrave, c'est lorsqu'il apparaît que le concept de *sublime* lui-même est au fond responsable de cette implication mimétologique. C'est en lui tout au moins que la surdétermination mimétologique est la plus contraignante, parce que, étant le concept même de l'inadéquation (ou de l'incommensurable), il condense en lui tout l'enjeu de ce que j'appellerai pour faire vite la « métaphysique négative » des modernes : la pensée d'une mimésis sans modèle ou d'une « mimésis originaire ». Tu vois bien la difficulté : tu insistes beaucoup par exemple sur la coexistence, dans le sublime, du plaisir et du déplaisir. Mais ce critère du déplaisir est lui-même formel, il n'a de pertinence qu'eu égard à la question de la forme. C'est pourquoi sous la problématique de l'imprésentable il y a une question autrement plus redoutable, et cette question est antérieure aux distinctions que l'on peut faire (et même, je veux bien, que l'on doit faire) à l'intérieur de l'art. Elle touche à l'existence même de l'art. Elle n'est donc pas, comme tu le maintiens : Qu'est-ce que l'art ? Ou : Qu'est-ce qui est de l'art ? Les œuvres qui ne jouent qu'avec cette question, et elles prolifèrent (c'est l'« avant-garde »), s'autorisent toujours d'une réponse antérieure : elles savent à quoi s'en tenir quant à l'art ou, dans le meilleur des cas, elles anticipent une détermination de l'art. Mais la question est plutôt : Pourquoi l'art ? Ou même : Pourquoi faut-il l'art ? — et les œuvres qui ne jouent plus mais font l'épreuve (triste ou gaie, peu importe) de ce qui défaille aujourd'hui dans cet « il faut » me semblent, elles, réellement démunies et non seulement dépourvues de tout savoir mais encore de toute anticipation de réponse. Elles demandent : Comment se fait-il que *rien* (l'imprésentable en effet) oblige à faire de l'art ? Et surtout pourquoi ? Pourquoi *rien* arrive-t-il dans l'art ? J'avoue que dans ce « pourquoi » il y a la question de l'« origine de l'œuvre d'art » et que le « pourquoi faut-il ? »

est dit en écho au *Wozu ?* de Hölderlin. Mais j'imagine que cela ne nous empêchera pas de nous entendre, je l'espère du moins, même si je te dis, d'un mot que tu détesteras, que tout *grand art* a toujours fait l'épreuve de ces questions.

A de telles questions, tu le sais, on ne répond pas. C'est par définition impossible, et l'art n'est peut-être rien d'autre que cette impossible réponse (qui n'est pas même capable de le définir). Si par conséquent je les substitue aux tiennes, ce n'est pas pour y répondre mais pour cette simple raison que là est notre différend. Lequel, en somme, n'est pas du tout d'ordre éthique mais porte sur l'éthique. Car, ce qu'indiquent ces questions, obscurément, c'est le lieu où, dans l'art, il y va d'une archi-obligation. Si ce n'est pas que l'art, désormais, est le lieu de l'archi-obligation. C'est cela que recèle la problématique heideggerienne du *monde*, comme l'a sans doute un peu deviné Hannah Arendt, même si Heidegger a posé la question de l'art en termes de vérité (mais cette vérité est l'*alèthéia*, ce n'est pas la vérité, et la logique d'une telle « vérité » ressemble à s'y méprendre à celle de la paradoxie mimétique). Heidegger savait en tout cas, ou il a donné à penser, que *rien* serait en effet « rien » (n'importe quoi) s'il n'*obligeait* à lui donner un lieu où s'atteste qu'en étant *là* il n'y *est* évidemment pas (tu dirais : demeurant dans cette présentation même imprésenté), par quoi et selon quoi s'ouvre, mettons, un « habiter » possible. Sans cela, sans cette injonction absolument paradoxale du *rien* (qui n'émane de rien) et sans l'acquiescement, le nôtre, à cette impossible injonction (nul *double bind* plus puissant), c'est l'*immonde*. Et l'im-monde, c'est ce qu'il nous faut aujourd'hui refuser de servir — d'accomplir et d'accompagner.

Cette dernière prescription est négative. Dans ce que je maintiens ici, parce qu'il n'y a vraiment aucun autre mot, sous le nom de *monde*, on ne trouvera ni politique — contrairement à ce qu'a sans doute espéré un temps Heidegger — ni éthique. Pas même une « praxique », à moins de s'entendre sur le terme. Autrement dit, rien n'y sera jamais donné en fait de « rapport » (car c'est bien cela l'objet d'une éthique ou d'une politique ?), mais simplement peut-être, et fragilement, la possibilité du rapport en général : par exemple, la ressemblance et la dissemblance, le proche et le lointain, le même et l'autre. C'est tout, et cela ne fait rien qu'on puisse

agir ou même produire, même si nous y sommes *destinés*. Et même s'il faut, je dirai : s'y employer.

Dans le texte auquel j'emprunte la logique paradoxale qui commande ces propos, dans les *Remarques* de Hölderlin sur ses traductions de Sophocle, il est dit qu'au détournement (historique) du divin, à son retrait ou à l'événement de son retrait dans le Haut, correspond le retournement de l'homme vers la terre. Un tel retournement s'appelle le « retournement catégorique » et il donne la loi de la finitude. Il implique que l'homme soit alors, vis-à-vis du divin, au comble de l'infidélité. Et c'est le comble de la fidélité (de la piété). Ou l'inverse, à tout jamais. Il faut faire avec ça.

Je vous remercie, je te remercie.

Jean-François Lyotard

JUDICIEUX DANS LE DIFFÉREND

Même la guerre, si elle est conduite avec ordre et dans le saint respect des droits civils, a en soi quelque chose de sublime...

Kritik der Urteilstkraft, § 28

I

Kant a soixante-quatorze ans, il se plaint à l'intention de Hufeland¹ de souffrir depuis deux ans d'un « catarrhe épidémique accompagné de *lourdeur de tête* (*Kopfbedrückung*) ». Cet état morbide accompagne la pensée et la rend pénible « pour autant qu'elle est la maintenance (*Festhalten*) d'un concept (l'unité de la conscience de représentations liées) ». Kant a expliqué que l'esprit a le pouvoir de se rendre maître par la seule volonté humaine des accidents morbides qui sont de l'espèce des spasmes, des crampes, la toux, l'éternuement, l'insomnie du soir, l'inhibition hypocondriaque. Mais, dans le cas de ce catarrhe, confesse-t-il, on éprouve le sentiment d'un « état spasmodique de l'organe de la pensée (le cerveau), une sorte d'oppression ». Cet état n'affaiblit sans doute pas la pensée ni la réflexion elles-mêmes (*das Denken und Nachdenken*), non plus que le souvenir (*Gedächtnis*) eu égard à ce qui a été précédemment pensé (*das ehedem Gedachten*). Mais, « dans l'exposé (qu'il soit oral ou écrit) où il faut [Kant omet

1. Troisième conflit des facultés, Kant, *Werke*, Insel-Verlag, hgg Wilhelm Weischedel, VI, p. 389-390 (les références seront faites à cette édition, sauf exception).

ici d'écrire ce où il faut, par un lapsus qui fait preuve du mal dont il se plaint] assurer contre la distraction un solide assemblage des représentations dans leur séquence temporelle, elle [cette céphalée] produit dans le cerveau un état spasmodique qui n'est pas volontaire, une sorte d'incapacité à maintenir l'unité de la conscience de ces représentations dans le changement de leur succession ». • Voici donc ce qui m'arrive, ajoute-t-il : quand je commence, comme cela arrive toujours dans un discours (*Rede*), par préparer (l'auditeur ou le lecteur) à ce que je vais dire, que par une mise en perspective je l'ai renvoyé à l'objet *vers lequel* je veux aller, puis à celui *duquel* je suis parti (double indication sans laquelle il n'y a pas de consistance dans le discours), et que je dois enchaîner (*verknüpfen*) ce dernier objet avec le premier, il me faut soudain (*auf einmal*) demander à mon auditeur (ou à moi-même en silence) : où en étais-je donc ? d'où suis-je parti ? Défaillance qui est moins un défaut de l'esprit ou même du souvenir seulement, que de la présence d'esprit (*Geistesgegenwart*) (dans l'enchaînement), c'est-à-dire une distraction involontaire et un défaut très torturant ; que l'on a bien de la peine à prévenir dans les écrits (notamment philosophiques ; car il n'y est pas toujours si facile de voir en arrière d'où l'on est parti), mais défaut contre lequel avec toute la peine du monde on ne pourra jamais se prémunir complètement. •

Jean-Luc Nancy a analysé cette syncope du discours dans la perspective (comme eût dit Kant) qui est la sienne, celle de l'impossibilité, ou du moins de l'indécidabilité, d'une présentation (d'une *Darstellung*) proprement philosophique, d'une présentation de la pensée. L'argument de sa démonstration, transcrit en termes kantien, est que l'exposé philosophique, si du moins il doit mériter son nom, cherche à fournir une « présentation directe » du système entier de la pensée, mais que, comme ce système entier est par hypothèse un tout, que le tout est l'objet d'une Idée qui ne peut être présenté directement, l'exposé philosophique ne peut qu'*indiquer* cet objet spéculatif qu'est le système. Il peut en fournir un ou des signes, mais non en présenter des intuitions au moyen de schèmes ou d'exemples. Il s'ensuit que, considéré comme œuvre sensible (littéraire ou artistique), la *Rede*, le discours philosophique, oral ou écrit, se trouve en défaut quant à la

présence de l'enchaînement qui assure la maintenance du système, et qu'il est ainsi frappé lui-même d'une condition morbide spasmodique. Le sentiment qu'il suscite en raison de cette torturante distraction semble par conséquent devoir être un sentiment sublime. Le lecteur ou l'auditeur éprouve à l'occasion de ce signe (faut-il dire : de ce symptôme ?) qu'est la crampe discursive, à la fois le plaisir qui procède de la capacité infinie de la raison à former une Idée (celle d'un tout systématique de la pensée), la douleur née de l'impuissance de la faculté de présentation à fournir une intuition de cette Idée dans le discours (l'exposé ou le livre) et le bienfait que ce déréglage entre les facultés suscite. Ce bienfait second (qui n'est pas un bénéfice secondaire, mais l'enjeu ontologique du criticisme) réside en ce que la convulsion dans laquelle l'avant et l'après perdent leur co-maintenance dans l'exposé est aussi un signal qui décourage l'illusion transcendante, celle par laquelle la présentation du système lui-même en totalité, qui est une Idée, se prétendrait réalisée dans un discours oral ou écrit quelconque.

C'est pourquoi ce qui est une maladie et même une torture réservée au patient empirique nommé Kant (patient qui ne pâtit que parce qu'il est passible de cette illusion, surtout comme auteur ou présentateur d'un discours philosophique) est également une « santé transcendante »². Elle est même cette santé ontologique qu'est la critique. Je voudrais commencer par saluer dans l'agitation, emblème de la vie affairée et rythme syncopé de la santé, l'ombre portée de la condition critique dans l'expérience, ce que l'anthropologue appellerait la complexion judicieuse. Juger, qui est creuser un abîme entre les parties, en analysant leur différend, se marque du clair-obscur de ce sentiment complexe, celui que Burke appelait le « délice ».

Toujours, dans le texte kantien sur l'homme, celui de l'*Anthropologie*, celui du troisième Conflit (avec la Faculté de médecine), celui des textes historico-politiques, celui de la critique de la faculté de juger téléologique, la santé du corps, de l'esprit, des institutions nationales et internationales, celle de « l'organisation » en général, est présentée comme un

2. J'emprunte l'expression à Jean-Luc Nancy, *Le discours de la syncope*, Paris, Flammarion, 1976, p. 74.

Wechsel, un échange en alternance, un changement entre deux pôles, une poussée inhibée par un obstacle, un mouvement d'aller et de retour, une course d'ici à là et de là à ici, un *vibrato*, y compris des viscères, une excitation de la force de vie. Au § 25 de l'*Anthropologie*, les causes capables d'augmenter ou de diminuer les impressions sensibles sont hiérarchisées selon des degrés depuis le contraste, en passant par la nouveauté et le *Wechsel*, jusqu'à l'accroissement d'intensité. Au § 79 sur les émotions, il est annoncé au début que, par le moyen de certaines d'entre elles, comme le rire et les larmes, « la nature favorise mécaniquement la santé ». A la fin du même paragraphe, il n'est pas jusqu'au bouffon de cour, le *Hofnarr* chargé de pimenter avec du rire le repas des gens de condition, dont la situation ne soit épargnée par Kant au nom de la gaieté : elle est, écrit-il, « au-dessus ou au-dessous de toute critique, selon qu'on le prend »³.

Or, si l'on se souvient de la « qualité de la satisfaction dans le jugement du sublime » que Kant analyse au § 27 de la troisième *Critique*, on y reconnaît le même caractère d'une agitation extrême, qui dote ce jugement d'un avantage ontologique sur le sentiment du beau. L'agitation est ici à porter au compte du sujet transcendantal, et non de l'individu empirique. « L'esprit se sent *mis en mouvement* (*bewegt*) dans la représentation du sublime dans la nature » alors que le jugement sur le beau s'accompagne de calme. Ce mouvement sublime « peut être comparé à un ébranlement (*Erschütterung*), c'est-à-dire au fait que le même objet tour à tour repousse et attire rapidement »⁴. On sait que dans ce mouvement l'imagination est repoussée comme par un abîme où elle va se perdre, alors même qu'elle est attirée par la raison. C'est ainsi que se signale, par l'insuffisance, l'impotence de la faculté de la présentation, la destination, supérieure à toute exemplification, de l'esprit aux Idées. Dès le début de l'Analytique du sublime, au § 23 de la même *Critique*, c'est encore l'agitation transcendante qui caractérise ce plaisir indirect, ce délice, qu'est le sublime, né, écrit Kant, « d'une inhibition (*Hemmung*) instantanée des forces vitales suivie aussitôt d'un épanchement (*Ergiessung*) d'autant plus fort »⁵.

3. VI, p. 599.

4. V, p. 345.

5. V, p. 329.

L'agitation n'est pas ici un prédicat employé pour distinguer un plaisir d'un autre, tous deux donnés dans l'expérience humaine. Elle est une affection transcendante, une distraction ou une dispersion (c'est le sens strict de *Zerstreuung*) qui, comme sentiment paradoxal (plaisir dans la peine, ou même plaisir par la peine), est une condition de possibilité pour l'expérience humaine du sublime. Le « sujet » qui en est affecté n'est pas un individu humain dans l'expérience, c'est l'entité subjective (elle-même imprésentable, on s'en souvient) à laquelle Kant persiste à rapporter la puissance des Idées et la puissance des présentations comme si elles étaient ses facultés. On peut certes estimer que ce « sujet » est encore beaucoup trop calqué sur l'expérience humaine, et repérer ce qui reste d'analogiquement « humaniste » ou anthropomorphique dans ce qui n'est, après tout, qu'une série, et encore, à peine une série, une dispersion justement, une *Zerstreuung*, de conditions de possibilité pour la sensation, la connaissance positive, la spéculation, l'éthique, le beau, le sublime, etc. Cette persistance de ce que Kant appelait en 1770 sa phénoménologie dans sa stratégie critique ultérieure motive notre différend avec sa pensée, on le verra. Mais on accordera qu'avec le sublime l'accent est mis avec une énergie sans précédent, je veux dire dans la déjà longue tradition, en cette fin du XVIII^e siècle, de la réflexion sur le sublime (elle a commencé au moins lors de la publication par Boileau en 1674 de la traduction du traité du pseudo-Longin), l'accent est mis sur la dispersion de cette entité subjective et sur le paradoxe qui s'ensuit. Ce que Kant appelle le « libre jeu » des facultés, à propos du jugement réfléchissant en général, et qui était dans le cas du beau immédiatement harmonieux, l'est médiatement dans celui du sublime. Le jeu entre imagination et raison est ici, écrit-il au § 27 de la troisième *Critique*, « harmonieux par leur contraste (*Kontrast*) même » et, s'il y a une finalité subjective, elle est, voilà le paradoxe, produite, *durch ihren Widerstreit*, par leur conflit⁶. L'appel au jugement résulte d'un conflit entre des facultés. Deux phrases à régime hétérogène, ici l'imagination et la raison, ne parviennent pas à s'accorder à propos d'un objet (l'objet qui donne occasion au sublime), et leur conflit se signale par un signe, un silence

6. V, p. 346.

éloquent, le sentiment, qui est toujours une agitation, c'est-à-dire une phrase impossible.

II

Au moyen de ces analogies du transcendantal avec l'anthropologique (critiquables, je l'admets, mais correctement critiques au sens kantien comme le sont les signes, les symboles, les monogrammes), on est conduit à soupçonner que l'activité critique elle-même, celle qui est à l'œuvre dans le jugement réfléchissant, celle qui devrait faire l'objet d'une Critique de la raison critique, laquelle est en vérité faufilee dans les trois (ou les quatre) *Critiques* écrites, — on est amené à penser que l'activité critique s'exerce analogiquement moins sous le symbole de l'action d'un juge ou d'un jury disposant de son corps de lois et de dispositions jurisprudentielles, que de l'agitation d'un guetteur incertain et secoué, toujours en éveil à propos des cas et à propos des règles. D'un veilleur.

L'analogie avec le tribunal est fréquente, on le sait, dans le texte kantien. Sans aller plus loin, elle commande le *happy end* du roman de la guerre des doctrines brossé dans la première Préface de la première *Critique*. L'« indifférence », la *Gleichgültigkeit*, à laquelle les épisodes de la guerre ont conduit l'opinion en matière métaphysique n'est pas toute négative, elle atteste aussi une « manière de penser profonde », une « force de juger », une *Urteilstkraft*, qui prépare (mais comment le sait-on ?) l'institution d'un tribunal ; « or ce tribunal n'est autre chose que la *Critique de la raison pure* elle-même »⁷. Avec l'institution de celle-ci, le champ de bataille ou du moins l'arène (le *Kampfplatz*) où se déroulaient les combats métaphysiques se mue en prétoire. Et le verdict sera rendu « selon (*nach*) les lois éternelles et immuables » de la raison. Le triomphalisme de ce texte de 1781 est tel que juger n'y paraît pas beaucoup plus que subsumer un cas sous un concept déjà déterminé. Quant à savoir pourquoi le criticisme n'est pas venu d'abord, de façon à épargner à la pensée le vain tourment des querelles dogmatiques, le roman de la guerre ne le dit pas, et même ne le

7. II, p. 13.

demande pas⁸. Nous soupçonnons seulement que l'heureuse naissance de la philosophie critique devait être payée au prix de ces malheurs. La Discipline de la raison pure au point de vue polémique suggère quelle est la finalité de ces guerres ou de cette guerre de deux mille ans. Par une excellente disposition de la nature, elles favorisent le développement de la raison investigatrice aussi bien que critique. Une telle finalité devrait suffire à interdire d'exercer aucune censure dans les controverses spéculatives. C'est en ce sens qu'il n'y a, écrit Kant, « à proprement parler aucune polémique dans le champ de la raison pure » : encore une fois la critique vient achever la guerre et la remplacer « par un état légal où il ne nous est pas permis de traiter notre différend (notre querelle, *unsere Streitigkeit*) autrement que par voie de *procès* »⁹. Une petite indication pourtant mérite attention, elle signale un bénéfice criticiste inattendu. Qu'on laisse donc se combattre à loisir les champions des doctrines, non seulement la raison en a besoin pour précipiter sa marche vers la critique mais, si pénible que soit le combat pour les partenaires, nous qui sommes placés au poste critique (si du moins c'est un poste) pour l'observer, nous pouvons le regarder en paix (*geruhig*) et en tirer même un agréable passe-temps (*unterhaltend*)¹⁰. Si juge il y a, le juge kantien prend un plaisir étrange, lucrécien, ironique, à la chicane.

Lancé dans la polémique avec Schlosser quinze ans plus tard, Kant s'abandonne franchement à une humeur qui n'est plus l'ironie matérialiste ou stoïque, mais l'humour criticiste.

8. Le thème de la guerre des doctrines est évidemment depuis longtemps un lieu rhétorique des préambules en général, et des préfaces aux ouvrages philosophiques en particulier. Hume y recourt aussi dans l'introduction au *Traité de la nature humaine*. Mais il n'entend pas y mettre fin par une sentence, il veut tout simplement la gagner, et par un coup décisif : « Au lieu de prendre ça et là un château ou un village à la frontière, foncer directement sur la capitale, sur le centre de ces sciences [les sciences de l'homme], sur la nature humaine elle-même ; une fois que nous en serons les maîtres, nous pouvons espérer obtenir facilement la victoire sur tout autre point » (t¹, p. 59). Cette stratégie du Blitzkrieg n'aura pas exactement le succès escompté, et cela, en grande part, du fait de la riposte kantienne. Mais elle aura un autre succès, un succès moins « éclair » et plus redoutable, l'installation pendant deux siècles (y compris pour une part chez Kant lui-même, on l'a signalé) des sciences humaines à la place de la métaphysique et du positivisme au cœur de la méthode, quelle qu'ait été d'ailleurs la véritable pensée de Hume à ce sujet.

9. II, p. 640.

10. II, p. 636.

La figure de l'instance qui juge prend alors sous sa plume un tour moins judiciaire que jamais. Le portrait a pour sujet le philosophe critique, qui en tant qu'homme relève du domaine de l'expérience. La figure est donc de nouveau anthropologique. Elle appartient à « la connaissance physiologique de l'homme » qui, d'après l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, « tend à l'exploration de ce que la nature fait de l'homme »¹¹. Avec la critique, la nature fait quelque chose de l'homme qui pense, et il doit donc y avoir une physiologie ou une physique de la philosophie qui juge. Voici ce que l'anthropologie physiologique découvre dans l'esprit philosophique : un penchant (*Hang*) et même une poussée (*Drang*) à raisonner ou ratiociner (*vernünfeln*), à disputer et, dans l'emportement de l'*Affekt*, à se quereller (*zanken*). Cette complexion batailleuse de la raison est, on s'en doute, « une sage et bienfaisante disposition de la nature », puisque, à force d'ébranler la validité des arguments des uns et des autres, empiristes et idéalistes, la querelle éveille l'esprit critique et le conduit à l'institution de la philosophie critique. Le schéma connu se répète donc, et l'on peut espérer qu'avec le tribunal la paix remplacera la guerre. Le titre de l'opuscule de 1796, *L'Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, encourage cette attente de façon pressante. Et, de fait, la première section de l'opuscule établit la perspective sereine de cette paix perpétuelle. Mais, avant même d'admettre dans la seconde section qu'avec les Schlosser ladite perspective se trouble, la paix promise offre d'elle-même un aspect moins attendu.

La philosophie critique, écrit Kant, « est un état armé permanent (*ein immer bewaffneter Zustand*) contre ceux qui à contresens prennent les phénomènes pour des choses en soi ». Cet état armé « accompagne sans cesse l'activité de la raison ». Et s'il ouvre bien, autour de l'Idée de liberté, « la perspective d'une paix perpétuelle entre les philosophes », ce n'est pas parce que ceux-ci peuvent parvenir à un consensus au sujet de cette Idée, mais parce que cette Idée ne peut pas être prouvée ni réfutée, alors qu'on a les plus grandes raisons pratiques d'admettre le principe de la liberté. C'est pourquoi cette paix présente de surcroît (*überdem*) un privilège encore

11. Préface, VI, p. 399.

(*noch ein Vorzug*), celui « de maintenir toujours en éveil (*rege*), en état d'agitation, les forces du sujet que des agressions [comme celle de Schlosser] mettent apparemment en danger ». Et, du même coup, cette paix agitée est une façon de « favoriser grâce à la philosophie le dessein de la nature, qui est de vivifier continuellement ledit sujet et de le défendre contre le sommeil de la mort »¹². On apprend ainsi que la philosophie est dans le dessein de la nature un « moyen propre à vivifier (*Belebungsmittel*) l'humanité en vue de sa fin ultime ». Si donc un Schlosser vient attaquer la philosophie, il la met en alerte, en éveil, et l'aide à remplir sa fin naturelle. Il contribue sans le vouloir (il veut le contraire !) au renforcement de la « disposition (ou constitution) combative (*die streitbare Verfassung*) qui n'est pas la guerre, qui peut et doit plutôt l'empêcher », mais qui n'est pas non plus la paix des cimetières.

Du point de vue anthropologique, le bienfait que procure la philosophie est immédiatement physique, c'est tout simplement la santé, *status salubritatis*. Mais, comme la santé humaine n'est à son tour rien d'autre qu'une agitation incessante entre maladie et guérison, l'effet salubre de la philosophie ne relève pas seulement d'une diététique qui protégerait une santé stable contre la maladie, il exige aussi une thérapeutique, qui la rétablit. Kant rappelle que Cicéron raconte que Posidonius le Stoïcien s'est guéri sous les yeux de Pompée d'une violente attaque de goutte au moyen d'une vive controverse (*durch lebhafteste Bestreitung*) contre l'école épicurienne. Une bonne argumentation dialectique sur la liberté, qui croit réfuter l'adversaire — mais la *Critique de la raison pratique* les renvoie dos à dos —, a en tout cas pour effet la salubrité du corps. Kant confesse à Hufeland dans le troisième *Conflit des facultés* qu'avec l'âge il est lui-même devenu sujet à des crampes qui l'empêchent de dormir et qui de l'avis général sont des symptômes de goutte. « On sent alors dans le cerveau une sorte de spasme (quelque chose comme une crampe) ». Pour vaincre ces insomnies, Kant prend l'habitude de fixer sa pensée sur un objet quelconque (« par exemple, écrit-il, sur le nom de Cicéron qui offre beaucoup de représentations associées, *Nebenvorstellungen* »). Le parcours de ces associa-

12. III, p. 409.

tions suffit à détourner son esprit de ces désordres et à lui rendre le sommeil. La fermeté dans cette sorte de résolution (aidée d'une bonne diététique) doit venir à bout des accidents de goutte, mais aussi des convulsions, des attaques épileptiques et même de la podagre¹³.

On pourrait croire, et Kant y incite, qu'il s'agit de la thérapeutique stoïcienne conduisant à l'*apatheia*. Si pourtant apathie il y a, elle serait plutôt sadienne, une apathie agitée. « Le fait de philosopher, écrit-il, sans pour autant être un philosophe, est un moyen pour se défendre contre quantité de sentiments fâcheux, et en même temps c'est une agitation (*Agitation*) de l'esprit, qui introduit dans ce qui l'occupe un intérêt indépendant des contingences extérieures. Cet intérêt est par conséquent puissant et profond de ce simple fait, bien qu'il ne soit qu'un jeu, et il ne laisse pas la force vitale s'assoupir (*stocken*) »¹⁴. Du reste, si l'on n'est pas assez intelligent pour philosopher, serait-ce comme un manoeuvre¹⁵, n'importe quel « amusement futile » rendra le même service thérapeutique, comme par exemple de s'employer à ne jamais faire sonner ensemble toutes les pendules de sa maison. C'était ce que faisait un grand vieillard (de Koenigsberg, je suppose), et cela a bien prolongé sa vie, tout en faisant gagner de l'argent à son horloger. L'amateur de parachronismes, qui procure des crampes au temps des horloges, ranime ainsi ses forces, et prolonge sa vie. De son côté, l'amateur d'abîmes se met à l'écoute des convulsions entre les facultés de l'esprit, ou les provoque, ce qui le tient en éveil. En cherchant des passages (*Übergänge*) là où il n'y en a pas, il vit longtemps et fort, et il accomplit ainsi la fin que la nature poursuit à travers l'état philosophique.

C'est ainsi que l'exercice du jugement peut avoir quelque chose de stimulant. L'esprit judicieux (*gescheut*, racine : *scheiden*, séparer) que décrit l'*Anthropologie* (§ 46) n'offre plus guère l'aspect d'un vénérable magistrat nanti d'un code pour trancher entre les parties. C'est une sorte de guetteur insomniacque, de veilleur, de vigile, qui se défend par la critique de la torpeur qu'exercent les doctrines. Celles-ci envoûtent

13. VI, p. 381-383.

14. VI, p. 377.

15. *Opus postumum*, Liasse XI, fo. V, p. 3.

comme des anticipations de la mort. Le spasme est une bonne maladie parce qu'il secoue la torpeur doctrinaire. Et, si l'insomnie devient à son tour une maladie, alors le sommeil devient inversement le bon antidote critique, mais seulement parce qu'à la faveur de la détente de la force vitale il permet que se poursuive l'agitation dans un autre domaine, celui de l'imagination : le rêve est chez les animaux comme chez les hommes cette agitation que la nature entretient jusque dans le repos pour empêcher celui-ci de verser dans la mort¹⁶. Le veilleur critique est tantôt insomniaque, tantôt rêveur, de même qu'il vit à la ville et à la campagne, fait des récits et des poèmes, travaille et se repose, voyage et séjourne, aime jouer parce qu'il y a et de la crainte et de l'espoir dans le jeu, va au théâtre parce qu'il y éprouve et de l'appréhension et de la joie, fume parce que le tabac fait du mal mais qu'il éveille des sensations et des pensées nouvelles, travaille parce que c'est pénible mais moins que le repos, et, inversement, se repose encore que ce soit pénible mais moins que de travailler¹⁷.

L'agitation est sans fin, sinon qu'on meurt quand même. Mais on meurt malgré elle, non à cause d'elle. Elle fait vivre vieux, ce qui est le seul symptôme objectif de la santé, puisqu'il en est de la santé comme de la voix de Dieu : « On peut certes *se sentir* bien portant (en juger sur le sentiment qu'on a de son bien-être vital), mais on ne peut jamais *savoir* que l'on est bien portant »¹⁸. La santé aussi est l'objet d'une Idée, non d'un concept de l'entendement. Le grand âge du moins permet de dire positivement qu'on *a été* bien portant. Et non seulement le jugement fait vivre vieux, mais, réciproquement, il faut être vieux pour bien juger. Le jugement est « cet entendement qui ne vient pas avant l'âge »¹⁹, qui ne s'apprend pas, mais s'exerce seulement, et son développement s'appelle *Reife*, maturité, parce qu'il est un fruit que la nature cultive dans l'esprit. Le jugement est une indication macrobiotique. Comment juger ? Souvent, intensément. Cela fait vivre longtemps, et donc juger beaucoup. Or, plus on juge, mieux on juge.

16. Troisième conflit, VI, p. 381-382.

17. *Anthropologie*, § 25, § 60.

18. Troisième conflit, VI, p. 374.

19. *Anthropologie*, § 42.

III

De quoi s'entretient la santé du veilleur critique ? La guerre des doctrines est bonne en ce qu'elle est un jeu, un exercice qui entretient l'agitation. Les guerres tout court sont mauvaises, bon seulement leur ressort, qui est la confrontation, la contestation, l'échange, le *Wechsel*. Ce qu'on voit à l'évidence quand elles sont remplacées par les échanges commerciaux. La monnaie est bonne, non pas parce qu'elle enrichit, il faudrait « présumer que la richesse est un bonheur », mais parce qu'elle permet la *Zerstreuung*, la dispersion. (Par exemple celle des « Palestiniens qui vivent parmi nous », comme l'écrit Kant dans une note au § 46 de l'*Anthropologie* : leur diaspora à travers le monde, qui se dit aussi *Zerstreuung*, n'est pas une malédiction, mais une bénédiction. Le manuscrit de la note portait encore : « La perte la plus complète de leur Etat devenait pour les individus le bonheur le plus complet (...) en supposant que la richesse est un bonheur »)²⁰.

La diaspora est une convulsion, elle peut être bonne, elle l'est si l'on ne s'endort pas dans le remède qu'elle comporte (l'argent, par exemple). Le discernement du guetteur ne porte pas sur le contenu des doctrines qui présentent leurs prétentions respectives. Elle est logique, elle porte sur le rapport de la règle (ou du sens) et du cas. Elle se demande à *quoi* prétendent les doctrines : au vrai, au bien, au beau, à l'intérêt de tous ? L'analyse circonscrit l'enjeu. L'enjeu situe un régime de phrases. L'enjeu qu'il y a dans un commandement n'est pas s'il est vrai mais s'il est obéi. Dans une œuvre d'art, l'enjeu n'est pas si elle est éthiquement bonne mais si elle suscite un sentiment de plaisir. L'analyse élabore les conditions fines des enjeux respectifs : les conditions de l'obligation d'obéir à un ordre, les conditions du plaisir que doit susciter une œuvre. On ne trouve pas ces conditions dans l'expérience au sens vague. L'expérience éthique, l'expérience esthétique (qui ne sont pas des expériences au sens kantien strict, mais des effets dans l'expérience de ce qui n'est pas empirique) ne sont possibles dans leur diversité que parce qu'il y a des régimes de phrases divers appelant les validations, donc des cas eux-mêmes divers dans leur mode de présentation. Ce que

20. VI, p. 519.

Wittgenstein appelait des « remarques grammaticales », quand il note par exemple au § 717 des *Fiches* : « Tu ne peux pas entendre Dieu parler à autrui ; tu ne l'entends que s'il s'adresse à toi ». C'est une remarque grammaticale ». Et je remarque que, par un lapsus ou un paradoxe voulu, la remarque est à la deuxième personne.

Le critique s'agite donc entre les règles et les cas, et non entre les doctrines. La vraie guerre, la bonne guerre, est là, le vrai différend, le *Streit* et le *Widerstreit*. Et le différend entre les facultés académiques de 1798 est un différend entre les facultés de l'esprit, c'est-à-dire entre des régimes de phrases hétérogènes. Il faut trouver le cas pour la règle, ou la règle pour le cas, et cela ne s'apprend pas. Cela s'exerce. C'est cela qui s'appelle le jugement. S'il ne s'apprend pas, il ne s'enseigne pas non plus. On comprend pourquoi. Il est « la faculté de distinguer si tel cas est ou n'est pas un cas de la règle », explique Kant au § 42 de l'*Anthropologie*. Or l'enseignement consiste dans la communication des règles. « Si donc il devait y avoir un enseignement pour le jugement, il faudrait qu'il y ait des règles générales d'après lesquelles on pourrait distinguer si tel cas est ou n'est pas celui de la règle : ce qui fait reculer la question à l'infini »²¹. Cet argument était déjà présenté dans l'Introduction à l'Analytique des principes²².

Comment savoir que c'est le cas pour la règle, si la subsumption de ce cas sous celle-ci n'est pas déjà déterminée comme avec le schème ? On ne le *sait* pas, mais on peut arriver à le trouver. « Le jugement, écrit Kant dans l'*Anthropologie* (§ 44), est d'arriver à trouver (*auszufinden*) le particulier pour le général (pour la règle). » Et trouver la règle pour le cas ? C'est, écrit-il, le fait de l'*ingenium*, le *Witz*, que d'« arriver à penser (*auszudenken*) le général pour le particulier ». Voilà deux mouvements dans l'agitation critique. Ils ne sont dus qu'au talent. L'éminence de ce talent est l'acuité d'esprit, *acumen* ; le jugement « remarque les différences au sein d'un divers qui est en partie identique », le *Witz* « identifie un divers qui est en partie différent ». L'un et l'autre culminent à « remarquer les ressemblances ou les dissemblances les plus petites ». Si l'on va très loin dans la petite différence, on a

21. VI, p. 508-509.

22. *KRV*, II, p. 184.

l'esprit exact (*Genauigkeit*); très loin dans la petite ressemblance, on jouit de la *Reichtum des guten Kopfs*, des richesses d'une tête bien faite, qui sont les fleurs de l'esprit. Or avec les fleurs la nature se livre au jeu, mais avec les fruits aux affaires. Et l'on juge inférieur le talent des jeux à celui des affaires. L'inventeur des règles n'est que l'artiste de la critique, c'est celui des cas qui en est le chef d'entreprise.

Cette distribution des rôles est quelque peu contrariée par la hiérarchie forte, militaire, que l'*Anthropologie* (§ 41) établit entre les trois facultés de connaître. L'entendement est droit (*richtig*), la raison profonde (*gründlich*), le jugement exercé (*geübt*). Le premier suffit au serviteur domestique ou politique à qui l'on a donné des ordres formels. Un général en revanche a besoin de la raison, parce qu'il doit arriver à penser (*ausdenken*) la règle pour les cas possibles. Celui à qui il faut du jugement, c'est l'officier subalterne : on ne lui a prescrit que des règles générales, charge à lui de déterminer ce qu'il faut faire dans le cas qui se présente. Cette hiérarchie des talents est reprise au § 43; elle était indiquée en 1784 dans la *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*²³.

Ce classement dans l'intelligence stratégique n'est net qu'en apparence. Arriver à penser la règle pour le cas, est-ce finalement le fait de la raison, ou de l'*ingenium*, encore nommé *Witz*? Et le jugement, pris en tant que jeu sans règle, n'est-il pas aussi à la recherche de la règle, ou faut-il le borner à la recherche du cas? Le jugement du guetteur critique du moins ne se contente pas de discerner les cas qui conviennent à la règle, c'est-à-dire de fournir des exemples ou des présentations ayant valeur d'exemples pour des régimes de phrases divers déjà connus. Il cherche aussi à penser la règle qu'il ignore en présence d'un cas. Par exemple, quelle peut être la règle pour des cas apparemment aussi peu réguliers que l'émotion procurée par une tragédie, ou le pathos politique, ou l'héroïsme intellectuel, ou le sentiment de culpabilité? Si ce sont des cas, c'est que ce sont des phrases, peut-être très complexes, mais qui obéissent à des règles de formation elles-mêmes complexes. Et, inversement, que serait une règle pour laquelle on ne pourrait présenter aucun cas? La question critique présuppose une relation possible entre les uns et les

23. VI p. 55-57.

autres. Tout donné, aussi singulier soit-il, est un cas pour au moins une règle, et l'on sait que cette présupposition, à savoir qu'il ne faut pas négliger les singularités, les existences, donne son ressort à la Critique du jugement téléologique.

IV

Mais il y a différend et différend, et ils ne font pas tous sourire. De quoi se distrait l'observateur des premiers Conflits de l'Antithétique de la première *Critique* ? De la vanité des argumentations dogmatiques de part et d'autre. Cette vanité résulte d'une illusion, qui fait prendre un régime de présentation pour un autre. Le monde a-t-il ou non un commencement, existe-t-il ou non un tout absolument inconditionné ? La thèse et l'antithèse sont consistantes par rapport à la négation, elles ne sont pas contradictoires intrinsèquement. Mais on ne peut pas présenter directement de cas ni pour l'une ni pour l'autre, c'est-à-dire trouver dans le sensible une donnée, un ici et maintenant, qui puisse être montré comme faisant la preuve de la phrase débattue. L'illusion vient d'une confusion au sujet de la nature du présentable. Les phrases de la dialectique de la raison n'ont pas pour objet, nous dirions pour référent, quelque chose qui puisse aussi être l'objet d'une ostension, c'est-à-dire d'une phrase du type : *Le voici*.

Le *Streit*, le conflit qui divise la raison avec elle-même dans son usage dialectique, ne peut pas être tranché (*nicht abzuurteilenden*) devant le tribunal qui en est saisi. On se dispute pour rien (*um nichts*) s'il est vrai que par « quelque chose » on entend l'objet possible d'une ostension²⁴. Au fond, ce n'est pas un véritable différend, si du moins l'on s'en tient aux règles de la connaissance établies dans l'Analytique et qui sont invoquées par l'une et l'autre partie. Il n'est pas véritable parce qu'il peut être dissipé, c'est-à-dire rejeté hors du ressort de la connaissance. Il est dissipé par l'analyse. Le défenseur de la thèse et le défenseur de l'antithèse touchant l'infinité du monde peuvent certes montrer l'un et l'autre un donné, un *ceci*, puis, grâce à ce que Kant appelle la synthèse régressive des conditionnés, un autre *ceci* antérieur au premier, et ainsi de suite. Ils croient ainsi pouvoir remonter la série des

24. *KRV*, II, p. 467.

conditionnés eux-mêmes, l'un affirmant que c'est sans fin, l'autre que non. Ils obéissent en réalité à la règle, prise ici au strict sens kantien de principe régulateur et non constitutif, qui leur dicte de recommencer toujours la synthèse d'un donné avec sa condition.

La position (*Anstellung*) de la synthèse n'est pas dans la série, mais dans l'instruction : *Et ainsi de suite*, qui prescrit d'appliquer de façon répétée une opération à son propre résultat²⁵. L'explication de données empiriques ne fait qu'appliquer à des référents fournis par ostension (« Voici a ») l'opération que Kant appelle synthèse empirique, et qui est l'implication (« Si a, alors b »); et cela de façon répétée (« Voici b ; et si b, alors c »). L'explication est donc infinie (ou indéfinie, je néglige ici cette distinction), en raison du *Et ainsi de suite* inclus dans sa formule. Quant au monde lui-même, s'il est infini ou non, on ne peut pas le *savoir* au sens de connaître. Car il est la totalité des données, donc l'objet d'une Idée, qui ne peut pas être lui-même montré. Et serait-il montrable qu'il faudrait lui appliquer comme à tout objet de monstration la règle de l'explication. C'est ainsi que *ce* différend, que Kant appelle mathématique, est non pas réglé mais simplement dissipé comme issu d'une illusion ou d'une méprise commune aux deux parties.

Quand il s'agit de la causalité par condition et de la causalité par liberté, il n'en va pas de même. On sait comment Kant thématise cette différence entre les différends. Le *Streithandel*, la querelle, peut être écarté (*abgewiesen*) quand il s'agit du monde, parce que son objet, qui est la série cosmologique des phénomènes, résulte d'une synthèse *homogène* à elle-même, et que les deux parties font la même erreur sur la position à donner à cette synthèse. Mais avec la causalité par liberté se trouve introduite dans la série des conditions une position (*Anstellung*) *hétérogène*, et doublement hétérogène si l'on poursuit l'analyse précédente : premièrement, la cause (ou condition), quand elle relève de la causalité libre, ne peut pas être montrée; deuxièmement, l'instruction d'appliquer l'opération à son résultat (*Et ainsi de suite...*), qui est ce que Kant nomme synthèse empirique, est exclue. L'acte

25. Le problème est ainsi posé par Wittgenstein dans le *Tractatus*, §§ 5.251 à 5.254, mais au sujet de la seule synthèse de la série logico-mathématique.

libre ne se montre pas et sa raison ne se répète pas. Ce n'est pas seulement le tout de la série des conditionnés qui n'est pas présentable ici et maintenant, c'est dans cette série un conditionné pour lequel est supposée une condition qui n'est pas présentable ici et maintenant.

Le veilleur, s'il est sensible à la différence des différends (qui sont pourtant classés ensemble sous la rubrique unique de l'Antithétique), cesse alors de sourire et de se distraire, comme lors du faux *Streit* de l'empirisme et de l'idéalisme touchant le monde. En celui-là il a pu discerner ce qui est identique dans ce qui pouvait paraître différent, et même contraire : la même illusion qui place dans le référent ce qui appartient au groupe des règles (ostension, implication, application récurrente). Dans le différend relatif à la liberté, le guetteur discerne ce qui est différent dans ce qui paraît semblable. Les deux parties ne parlent pas le même idiome, bien qu'elles parlent de la même chose. Parce qu'elles ne parlent pas le même idiome, elles peuvent avoir toutes les deux raison²⁶. Cela veut dire que le même *ceci* peut être montré par l'une comme impliqué par un *cela* également montrable et lui-même impliqué, et qu'il peut être montré, ou du moins invoqué, par l'autre comme le résultat d'un *cela* qui *n'est pas* montrable et n'est pas implicable à son tour dans une synthèse régressive.

Si le tribunal est compétent pour les affaires de la connaissance, il devrait décréter l'annulation du procès. Car lui-même ne peut que donner raison au défenseur du déterminisme, qui, parlant l'idiome du tribunal, s'en fait parfaitement entendre. Mais quant au défenseur de la liberté, le tribunal en question, qui a pour règle que les argumentations soient des implications sans libre jeu, que des preuves ostensibles soient montrées, et que le processus d'administration des preuves puisse être répété autant qu'il faut, le tribunal ne peut rien *connaître* de la cause que défend l'avocat de la liberté. Comme l'a écrit Kant, « les principes du droit (*Rechtsgründe*) font défaut (*Mangel*) » au juge²⁷.

Pourtant, comme on le sait, le juge, apprend-on du même texte de la première *Critique*, va « suppléer » (*ergänzt*) à ce

26. *KRV*, II, p. 488, 491.

27. *Ibid.*, II, p. 486-487.

défaut, compléter le droit défaillant, de sorte que le différend « peut être aplani (*verglichen*) à la satisfaction (*Genugtuung*) des deux parties ».

En quoi peut consister cette suppléance, ce complément ? Est-ce dans l'institution d'un autre tribunal, qui sera compétent pour la cause de la liberté ? C'est bien ce qui paraît avoir lieu puisqu'une nouvelle *Critique* est instituée pour examiner cette cause. Cette institution exige un complément au droit réglé sur le régime de la connaissance, puisqu'il faut établir (*ausdenken*) la règle selon laquelle le cas de l'acte libre peut être présenté. Or cette règle de présentation n'a aucun rapport, si ce n'est analogique (par l'exigence d'un *type* emprunté à la connaissance, celui de la légalité universelle inscrit dans l'impératif catégorique)²⁸, avec la règle de la présentation du *ceci* permettant de valider la connaissance. En fait, la seule présentation qu'on pourra trouver pour valider la phrase éthique selon son enjeu propre, la juste prescription, ne sera pas un *ceci* ostensible, ce sera un sentiment, c'est-à-dire un signe, dont l'ostension doit rester problématique. Cela veut dire que la question : Est-il vrai qu'il y a liberté ? ne peut pas trouver de réponse dans le régime des phrases de la connaissance, faute d'une présentation directe ; mais, plus encore, que, dans le régime de la phrase éthique, sa vérité elle-même n'est pas ce qui est en jeu, mais son caractère obligatoire. De la première à la deuxième *Critique*, l'hétérogénéité est telle qu'elle porte sur l'enjeu même des phrases. Il semble qu'ici on ne se dispute pas pour rien, mais pour deux « choses » différentes.

Mais cette façon de compléter le droit ou de suppléer à son défaut en matière de liberté n'en est pas une. L'institution d'une deuxième *Critique* capable de prononcer sur ce qu'il en est du juste, bien loin de compléter la juridiction de la connaissance, laisse béant un abîme entre les deux parties, c'est-à-dire entre les deux régimes de phrases, et du même coup entre les deux juridictions. Cette séparation, cette insularisation, qui avec la troisième et la « quatrième » Critiques va proliférer dans ce que j'ai appelé ailleurs un archipel de régimes de phrases, est même le contraire d'une complétion. Or celle-ci est exigée, et malgré les apparences, elle n'est

28. *KPV*, IV, p. 157, p. 186-191.

pas essentiellement ou pas seulement exigée par l'Idée d'un système, elle l'est par la nature de ce différend véritable, et non illusoire, qui oppose la phrase de la connaissance et celle de la moralité. Ce différend est véritable non seulement parce que les deux parties parlent deux idiomes hétérogènes, mais parce qu'elles élèvent leur prétention au sujet du même cas.

La dissociation des régimes de phrases n'est pas nouvelle en elle-même, elle correspond *grosso modo* (admettons-le provisoirement) à la division classique depuis Aristote de la philosophie en plusieurs disciplines. Cette division, à la considérer du point de vue de la doctrine, ne fait que proposer comme tâche au philosophe, du moins moderne, de réunifier ces disciplines en un tout systématique. Mais ici il y a eu entre elles un procès qui lui-même provient d'un différend entre deux desdites disciplines au sujet du même cas. Ce différend suppose donc d'abord une sorte de prétention — on aimerait dire : de rivalité ou de jalousie — qui a pour enjeu de faire passer le même cas sous le régime de l'une ou de l'autre partie. Cette prétention suppose à son tour qu'un même cas supporte de se prêter, au moins avant que la critique y mette bon ordre, à deux (ou plusieurs) législations différentes. Et même une fois les juridictions séparées par la critique, celle-ci ne cessera de demander, comme par exemple Kant le fait dans l'Introduction (la deuxième) à la troisième *Critique* (mais plutôt, je le concède, pour satisfaire à l'exigence du système), que, malgré les abîmes qui séparent les régimes hétérogènes, ce qui se présente comme référent aux diverses phrases qui relèvent respectivement de ces régimes soit au moins compatible avec toutes lesdites phrases, qu'il y ait entre elles une *Zusammenstimung*, une concordance des voix, et que le passage de l'une à l'autre (*Übergang*) soit possible, *ohne Abbruch zu tun*, sans en léser aucune²⁹. Clairement, sinon distinctement, exprimé : « Le concept de liberté doit rendre réel dans le monde sensible la fin imposée par ses lois »³⁰.

Le critique de la Critique doit à son tour prendre garde à cette demande de compatibilité. Elle peut aller dans deux sens tout à fait divergents. Le soupçon porté sur cette divergence

29. L'expression revient souvent pour signifier l'exigence minima de compatibilité entre les régimes. Sa traduction m'est suggérée par Jean-Pierre Dubost.

30. KUK, Introduction, II, *in fine*.

est ce par où se fait sentir notre divergence, notre différend avec Kant. Car la compatibilité demandée, c'est-à-dire la propriété d'un même référent d'être passible de plusieurs tribunaux critiques, peut prescrire soit que l'équivocité forte du référent découverte par la critique ne détruise pas son identité de donnée (un acte humain réel quand il s'agit de la Troisième Antinomie), soit que la dislocation du champ entier de tous les objets en domaines ou territoires séparés par des abîmes trouve à se réparer dans une unité au moins téléologique, dans un mouvement subordonné à une fin dernière. Dans la première hypothèse, l'unité du référent est exigée par la possibilité même de la confusion des régimes de phrases (l'illusion), et donc par la possibilité de leur discernement à l'œuvre dans la critique. Dans la deuxième hypothèse, l'unité du champ, qui ne peut être que postulée comme fin dernière, est exigée par l'Idée de système ; elle ne comporte pas nécessairement que soit reformé, comme chez Leibniz, un monde unique pour toutes les phrases hétérogènes, qui chez Kant reste en fait à l'état de champ, mais au moins que l'hétérogénéité, au demeurant conservée, de ces phrases soit ordonnée à une fin unique, objet d'une Idée.

Or ce à quoi supplée le juge de la troisième Antinomie, l'antinomie dynamique par excellence, ce n'est pas l'identité du référent, puisqu'il est admis par hypothèse qu'une même donnée a pu donner lieu à la controverse sur sa causalité, conditionnée pour l'un, libre pour l'autre. Le juge supplée à l'absence d'un tribunal universel ou d'un jugement dernier devant lequel le régime de la connaissance et celui de la liberté pourraient être, sinon réconciliés, ils ne le seront jamais, mais du moins mis en perspective, ordonnés, finalisés selon leur différence. Cette suppléance est si évidemment de l'ordre d'une réconciliation des phrases elles-mêmes, et non de leurs référents, qu'elle est mise au compte de la nature et non du monde au sens kantien³¹. Or la nature fait l'objet de l'Idée de finalité objective, et celle-ci est elle-même exigée par le jugement réfléchissant lorsqu'il cherche à rendre raison des existences singulières que la légalité du monde déterminé « mécaniquement » n'explique pas. Mais si, inversement, l'activité de discerner, la *Genauigkeit*, l'attention donnée aux

31. *KRV*, II, 408.

différends, qui est à l'œuvre dans la critique, peut se charger de cette suppléance par la finalité objective d'une nature, c'est pour autant qu'elle est un moyen lui-même mis en œuvre par la nature pour préparer sa fin dernière³², laquelle doit être accomplie par l'homme parce qu'il est le seul étant dans le monde qui ne soit pas seulement conditionné.

En résumé, si le veilleur critique pense pouvoir suppléer à l'absence de disposition légale pour prononcer une sentence dans le différend sur la liberté, c'est que l'Idée de fin naturelle autorise la philosophie critique à le faire. Et, maintenant, qu'est-ce qui autorise la philosophie critique à recourir à cette Idée de fin naturelle pour s'autoriser à juger sans droit? Comme il s'agit d'une Idée (celle de nature et donc de fin), le critique ne peut pas présenter un *ceci* ostensible pour valider cette autorisation. Mais il peut présenter un *comme si ceci*, c'est-à-dire un signe. Comme toujours, le signe est un sentiment. Le sentiment qui fait signe (et seulement signe) qu'on peut juger même en l'absence de droit, est-ce le sentiment de se trouver en bonne santé quand on juge ainsi (c'est-à-dire le sentiment de passer vivement de la vie à la mort et de la mort à la vie, le délicieux vertige de sauter au-dessus de l'abîme, plutôt que par-dessus)? Et faudrait-il alors appeler ce sentiment un « signe de jugement », comme Kant parle ailleurs de l'enthousiasme pour la Révolution française comme d'un « signe d'histoire »³³? Mais ce sentiment de santé ainsi décrit est seulement anthropologique, il relève de ce que la nature poursuit dans l'homme empirique jugeant. Il faut encore admettre que le critique peut se servir de ce sentiment comme d'une preuve (*Beweisen*) pour attester qu'il existe un droit de juger en dehors du droit. Il ne peut l'admettre que selon l'Idée d'une nature poursuivant ses fins jusque dans cette suppléance.

La question est donc celle-ci : si seul l'exemple permis par le schème autorise la connaissance en fournissant au concept (à la phrase descriptive scientifique) une donnée sensible au moyen d'une présentation directe, c'est-à-dire en présentant un cas pour la règle, tout autre régime de phrases (dialectique, éthique, esthétique, politique dans le vocabulaire kantien) est

32. KUK, § 84.

33. Deuxième conflit, § 5, VI, p. 357.

voué à ne se valider que par des *analogia* de données sensibles directes, qui chez Kant portent divers noms que je rassemble ici sous celui de signe. Mais la valeur des signes pour le guetteur critique, admis qu'elle laisse libre le jeu du jugement à leur sujet (trouver le cas pour la règle et la règle pour le cas), présuppose bel et bien une sorte d'intention (de finalité) du côté de ce qui fait signe. Il faut admettre, et c'est ce que fait Kant sous le nom de nature, une sorte de sujet, un sujet *comme si* qui signalerait au moins au philosophe, au moyen du sentiment qu'il éprouve la crampe, la syncope, la santé, qu'une quasi-phrase a lieu, sous les espèces de tel signe, dont le sens ne peut pas être validé par les procédures applicables à la connaissance. Peut-on juger sur des signes sans présupposer, même à titre problématique, une telle intention? C'est-à-dire sans préjuger?

V

Ce préjugé ou cette présupposition, même telle qu'elle est modulée par Kant, est à la fois trop et trop peu consistante. Trop peu si l'on souhaite *savoir* comment juger. Car il faut alors établir ce quasi-sujet qui fait signe comme un sujet, il faut que la philosophie critique se fasse spéculative, mais au sens de l'idéalisme absolu : que non seulement la subjectivité de sa pensée se fasse substance, mais aussi que l'objectivité de l'objet se fasse sujet. Mais alors les signes cessent d'être des signes. A vrai dire, il n'y a plus besoin de signes, ni par là de sentiments. Il y a des concepts, et il y a des réalités, et les premiers sont « pour soi » ce que les secondes sont seulement « auprès de soi ». C'est du moins le principe de la pensée spéculative. Dans le fait, la réalité ne sert plus que de réserve d'exemples pour les concepts, comme l'écrit Adorno³⁴.

Mais l'Idée d'une nature qui ferait des signes au guetteur critique pèse d'autre part trop lourd, elle est trop grosse, pour ainsi dire, quand il s'agit d'analyser et d'élaborer les différends. Nous dirions aujourd'hui que cette Idée masque en la refermant trop vite la blessure que le référent lui-même subit du fait de l'ébranlement de l'unité du langage sous les coups de

34. *Dialectique négative*, t.f., groupe Collège de philosophie, Paris, 1978. Avant-propos.

la Critique. Si l'on écarte cette Idée trop consolante, reste la convulsion brute des différends. Sans espérer qu'elle procure la santé, signe de jugement, ou qu'elle marque un progrès vers le mieux, signe d'histoire, on se demande du moins comment elle est elle-même possible. On a dit que les différends n'auraient pas lieu si un même cas n'était pas passible d'au moins deux régimes de phrases hétérogènes (ce que Kant appelle la synthèse de l'hétérogène).

Renversons donc la question, nous pour qui le différend a porté atteinte au référent. Soient deux phrases dont la critique établit qu'elles appartiennent à des régimes hétérogènes. Comment pouvons-nous savoir que, en dépit de cette hétérogénéité, elles se rapportent (comme c'est toujours la supposition dans les démêlés) au même référent ? A s'en tenir à l'univers que présente chaque phrase, par exemple la descriptive : « Cette porte est ouverte », et l'ordre : « Fermez cette porte », ce n'est pas seulement le sens qui subit évidemment une modification quand on passe de l'une à l'autre, ce sont aussi le destinataire et le destinateur. L'entité, quelle qu'elle soit, qui reçoit un ordre n'est pas tenue à enchaîner sur lui de la même façon que celle à qui s'adresse une description. Quant à l'entité, quelle qu'elle soit, qui déclare la porte ouverte, elle n'est pas située par cette déclaration comme l'est celle qui ordonne de la fermer. On n'attend pas la même chose des unes et des autres. Cette attente n'est nullement un état psychologique, c'est une anticipation des phrases ou des actes (admettons provisoirement ce terme) qui normalement suivent la descriptive ou la prescriptive. Cette « normalité » correspond précisément à ce que j'ai nommé le régime de ces phrases, au même titre qu'y correspond le sens (admettons provisoirement qu'il n'y en ait qu'un, un sens « pur » ou « propre ») qui est présenté par (nous disons : qui se dégage de) la forme de la phrase. Par exemple, normalement, c'est-à-dire purement ou proprement, une phrase de forme interrogative (y compris, s'il s'agit d'une phrase orale, la forme de sa courbe intonative) présente le sens d'une question, c'est-à-dire un sens questionné, et ses destinateur et destinataire sont situés en conséquence comme les deux pôles entre lesquels un sens présenté en suspens là devrait être présenté établi ici. Que l'enchaînement attendu selon le régime qui gouverne la phrase soit ou non effectué, et même qu'il soit

ou non effectué le plus fréquemment, cela est une autre question, qu'il faut négliger ici.

Revenons au référent. Comment deux phrases hétérogènes peuvent-elles se rapporter au même référent? Le référent ne subit-il pas le même sort que les autres instances des univers de phrases, le destinataire, le destinataire, le sens, lorsque le régime de la phrase change? Comment établir que la porte à laquelle se réfère la phrase « Cette porte est ouverte » est la même que présente « Fermez cette porte »? Le référent d'une descriptive n'est-il pas lui aussi sollicité par la phrase autrement que celui d'une prescriptive? Être l'objet d'une information, n'est-ce pas une situation tout autre que d'être celui d'une transformation à venir? Un ordre, comme le remarque René Thom³⁵, n'est pas une information. Si le référent est une instance dans un univers présenté par une phrase (et que peut-il être d'autre?), si les instances des univers de phrases ne sont rien d'autre que des pôles sur lesquels s'exercent des attentes dans le sens dit, et si enfin ces attentes sont différentes selon que les régimes des phrases sont hétérogènes, on devrait, semble-t-il, conclure que l'instance « référent » n'est pas la même selon que la phrase qui la présente est, comme dans notre exemple, une constative ou une prescriptive.

La question est plus aiguë encore si l'entité mise en jeu dans des phrases à régime hétérogène ne l'est pas sur la même instance. C'est ici que l'on retrouve l'hétérogénéité dans l'acception kantienne du mot. La porte de l'exemple précédent était dans les deux phrases en position de référent. Mais comment savoir que c'est la même entité dont on dit : « Albert va quitter Marie », à qui l'on dit : « Albert, réfléchis avant d'agir », à l'occasion de laquelle on dit : « Albert, quel courage! », et qui dit : « Je crois qu'il vaut mieux que je quitte Marie ». Ces déplacements d'instance ajoutés à l'hétérogénéité des phrases semblent parachever la dissolution de l'identité de l'entité qui répond au nom d'Albert.

Certes, en nous posant la question de l'identité de cette entité à travers les instances et les régimes, nous prenons à notre tour cette entité comme le référent de notre enquête, et les exemples qui sont appelés ici le sont pour argumenter ladite enquête. Cette situation de référent pour l'enquête

35. *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, 1974, p. 186.

philosophique incite souvent l'enquêteur à admettre sans plus la réalité de l'entité qu'il interroge, et à conclure que les diverses phrases citées font seulement varier le sens que le substrat ou la substance nommée « Albert », dès lors tenue pour réelle, peut admettre. C'est là une illusion. La phrase de l'enquêteur est une n-ième phrase (ici la cinquième), du type : « Qu'en est-il donc de la réalité d'Albert ? », et cette phrase qui obéit au régime interrogatif n'a par elle-même aucun privilège pour doter l'entité nommée Albert d'une identité réelle. C'est une erreur fréquente dans le discours philosophique : son caractère de phrase portant sur des phrases lui fait négliger les valeurs référentielles, comme eût dit Frege, disons : les enjeux, propres à chacune de ces phrases. C'est l'erreur du discours spéculatif hégélien, en particulier, que de placer toutes les phrases, quel que soit leur régime, sous celui des cognitives, en faisant desdites phrases des citations à valeur autonymique. Au lieu de l'ordre : « Fermez la porte », le tribunal hégélien (le tribunal du monde, comme il est dit) n'a à connaître que de l'interro-descriptive : « A-t-il été effectivement ordonné de fermer la porte ? ». La synthèse de l'hétérogène n'a dès lors aucune difficulté à se faire à ce niveau métalangagier³⁶.

Une fois ce recours spéculatif rejeté, l'entité qui porte le nom d'Albert existe-elle réellement ? Référent d'une descriptive, elle relève d'un jugement d'expérience au sens kantien ; destinataire d'une prescription, elle est de la compétence de la raison pratique ; occasion d'une évaluation, elle appartient à l'éthique ou à l'esthétique. Le problème de la compatibilité de ces phrases différentes est posé par Kant, on l'a dit, et dramatiquement, comme un passage au-dessus des abîmes. Mais il faut ici le poser sous sa forme la plus pressante : l'Albert éthique et l'Albert « conditionné », comme disait Kant, sont-ils le même ? Ce que nous appelons référent, Kant l'appelle objet. Les objets sont pour lui toujours des objets de litige, ils sont toujours mis en jeu dans un procès en cours d'instruction. Mais ils le sont pour leur sens, celui que détermine le régime des phrases où ils sont mis en jeu et que le veilleur critique établira. Le sont-ils aussi pour leur réalité ?

36. Cf. J.-F. Lyotard, « Essai d'analyse du dispositif spéculatif », *Degrés*, n° 26-27.

La réalité de l'objet pour Kant est, comme on sait, sous la sauvegarde de la *Darstellung* directe. Cette présentation, au sens kantien du mot, obéit au régime de la sensibilité. Les formes de celles-ci sont des règles qui transforment une énigmatique matière de la sensation en une donnée située dans l'espace et dans le temps. Nous dirions aujourd'hui (non sans approximation, je le sais, je m'y risque) que la présentation directe de Kant, débarrassée de son habillage phénoménologique³⁷, correspond à une phrase ostensive. Elle est un *Voici le cas*. Car, comme le sait Kant, on ne désigne un référent en le posant comme réel que pour prouver une assertion. La phrase ostensive est un épisode indispensable dans une argumentation. Elle en appelle à la réalité pour valider un argument. Il y a, signifie-t-elle, ici et maintenant quelque chose que voici, qui atteste la validité de ce que je dis. Cette phrase implique l'emploi de déictiques ou de leur équivalent. Les déictiques sont des désignateurs de réalité, ils désignent le référent de la phrase ostensive comme étant doté d'une existence « extra-linguistique ». Mais aussi ils rapportent tout l'univers présenté par la phrase où ils sont employés à une « origine » spatio-temporelle « actuelle » (quelque chose comme je-ici-maintenant).

Or cette origine ne constitue pas elle-même une permanence. Présentée ou co-présentée (présupposée) avec l'univers de la phrase où les déictiques sont marqués, elle apparaît et disparaît avec cet univers, c'est-à-dire avec cette phrase. Ce qui tout à l'heure était ici-maintenant est ici et maintenant le *ici-maintenant* de tout à l'heure ; de même pour *je*. Comment dès lors une phrase ostensive pourrait-elle remplir la fonction d'une preuve dans l'argumentation d'une assertion ? Pour que la citation d'un cas ait la valeur d'une preuve, elle doit être accompagnée des moyens de répéter la présentation du cas. Or il ne suffit pas de répéter le même déictique pour citer le même cas. La validation d'une phrase de connaissance, par exemple, exige au moins qu'un référent soit repérable en une place et à un moment inchangés. Elle ne le peut qu'au moyen

37. Dans une lettre à Lambert du 2 septembre 1770, Kant appelle *phaenomenologia generalis* la science « toute négative [...] dans laquelle seraient déterminées la valeur et les limites de ces principes de la sensibilité ». La quatrième partie du *Nouvel Organon* de Lambert s'appelle Phénoménologie.

de référentiels indépendants des occurrences des phrases, qui donc ne sont pas des déictiques. Le *ici*, le *maintenant*, le *je* doivent être remplacés ou du moins complétés par des désignateurs de lieu, de moment et de personne indépendants des phrases qui les présentent.

Or on ne conçoit pas que le problème ainsi posé : trouver un désignateur qui montre toujours le même référent indépendamment du moment, du lieu et de la personne de la désignation, puisse recevoir une solution dans le cadre de la philosophie transcendantale ou phénoménologique, pour autant du moins qu'elle est une philosophie du sujet. Je n'entends pas reprendre ici l'aporie générale, celle du *Ich denke* dans son rapport avec le temps, ni l'énigme du schématisme. Leur élaboration est devenue un classique de la philosophie. Comme il s'agit plus précisément de la *Darstellung* et de la constance possible ou non du référent de la désignation à travers ce que Kant appelle la *Zeitreihe*, la série temporelle, je rappelle seulement que la difficulté est traitée par la première Analogie de l'expérience, qui s'appelle, dans la seconde édition de la *Critique*, le Principe de la permanence de la substance (et non plus : de la permanence, tout court, comme dans la première édition) ainsi que dans la Réfutation de l'idéalisme, qui est aussi une addition de 1787. L'argument de l'Analogie est, on le sait : tout changement dans le temps présuppose le temps comme forme permanente qui ne change pas ; or « le temps, forme de l'intuition interne, ne peut pas être perçu en lui-même » ; c'est donc dans les objets externes que le permanent doit être trouvé, sous le nom de substance. La Réfutation, modifiée par une note de la seconde Préface, dirige cet argument contre l'idéalisme problématique de Descartes : il n'y a pas de détermination empirique de la conscience de soi qui ne présuppose une substance permanente, et celle-ci n'est possible qu'« au moyen d'une chose hors de moi, et non au moyen de la *représentation* d'une chose extérieure à moi »³⁸. Il s'ensuit que la détermination de mon existence dans le temps prouve l'existence des objets dans l'espace.

On a bien le droit d'appeler substance la permanence du référent dans plusieurs phrases de désignation, puisque,

38. *KRV*, II, p. 254-257.

comme le note Kant, « la proposition "la substance est permanente" est tautologique »³⁹. Mais, ce qui n'est pas tautologique, c'est que la substance ou la subsistance soit une *chose*. En disant *chose*, Kant ne peut certes pas vouloir dire chose en soi, mais seulement quelque chose qui n'est pas emporté par la série temporelle des « représentations ». (Nous revoilà au cœur du problème de la maintenance et de la convulsion dans la présentation : l'hystérie, la « lourdeur de tête », après tout, est une crampe du temps aussi et, en ce sens, peut-être un essai ontologique.)

Le problème est donc : étant admis que *je, ici, maintenant* sont des désignateurs dépendants des phrases ostensives qui les soutiennent, trouver des désignateurs indépendants sans recourir pourtant au concept d'une substance permanente, qui ne peut recevoir lui-même aucune validation par ostension.

Encore n'est-ce pas là tout le problème posé par la synthèse de l'hétérogène, c'est-à-dire par la constitution du différend. Tel qu'on vient de le circonscrire, il consiste seulement dans la synthèse des référents de phrases ostensives, et particulièrement dans leur identité à travers leur succession. Cette synthèse correspond, pour l'essentiel, à ce que Kant appelait l'expérience. Mais l'hétérogénéité de régime entre des phrases que nous supposons présenter une même entité, qu'elle soit ou non en situation de référent, paraît devoir porter une nouvelle atteinte, on l'a dit, à l'unité de l'expérience. Comment le même événement, par exemple : Albert ouvre la porte et s'en va, peut-il rester un événement si peuvent lui être attachées les phrases à régime hétérogène que j'ai citées : « Il va quitter Marie », « Réfléchis avant d'agir », « Quel courage ! », « Je crois qu'il vaut mieux que je quitte Marie » et d'autres encore comme le « Tu le regretteras » de Marie, et bien entendu notre « Albert ouvre la porte et s'en va » ?

Or c'est au sujet de *cette* diversité que le jugement doit s'exercer. C'est elle qu'il doit discerner et considérer. C'est l'abîme qu'il y a entre ces phrases, leur incommensurabilité, qu'il doit reconnaître et faire respecter. Le problème précédent, celui de l'identité du référent des ostensives, ici nommé « Albert », n'est à cet égard que préparatoire au problème du

39. Première Analogie de l'expérience, *ibid.*, p. 222.

jugement. Certes, ce dernier ne se poserait pas du tout si l'entité nommée « Albert » n'était pas la même dans les divers univers présentés par les phrases citées. Mais, en montrant qu'elle est la même, c'est-à-dire en résolvant le problème de l'identité du référent nommé « Albert », on ne résout pas celui de la synthèse de l'hétérogène ; au contraire, on ne fait que le rendre plus aigu. Il faut que l'entité nommée « Albert » soit la même, non pas seulement pour que la connaissance soit possible, mais pour que des mondes, ce que Kant appelle des champs, des territoires et des domaines⁴⁰, soient possibles ensemble, qui présentent certes le même objet mais aussi qui en font l'enjeu d'attentes hétérogènes (incommensurables) dans des univers de phrases inconvertibles les unes dans les autres. *Ohne Abbruch zu tun.*

VI

Un trait frappant du discours philosophique, dans la plupart des formes qu'il emprunte (car il les emprunte aux autres genres, littéraires ou non), c'est que par principe il chasse de ses argumentations l'usage des noms propres. Ceux des autorités et des adversaires philosophiques qui cependant persistent sont des noms d'arguments. Je n'examine pas ici les raisons qu'il donne pour justifier cet ostracisme. Le plus souvent, du reste, il n'en donne, je crois, aucune. Il semble aller de soi qu'en philosophie on n'opère pas au « niveau » correspondant à des mondes de noms. Au contraire, le discours historique bien sûr, celui des grands genres poétiques classiques ou romantiques, celui de la géographie, de l'anthropologie, de la paléontologie, de la physique de l'univers, de la biologie générale seraient simplement impossibles sans les noms propres, aussi différent que soit l'usage, comme on dit, que les uns et les autres peuvent en faire. Mais même les sciences « dures » doivent y recourir. Si celle de l'électricité, par exemple, admet une « loi de Joule », ce n'est pas seulement pour honorer le nom du physicien qui a découvert les variables déterminant l'intensité du courant électrique, c'est que ce nom est celui d'un protocole expérimental qui peut

40. KUK, Introduction § II ; II, p. 245.

être répété par n'importe quel *je*, n'importe où et n'importe quand parce que les conditions permanentes de son effectuation sont strictement déterminées et qu'elles ont toujours permis, jusqu'à nouvel ordre, d'observer les mêmes résultats. Or que veut dire « strictement déterminées » ? Que des noms de mesures (durée, étendue, poids, volume, intensité) ayant été fixés et admis, les variables constituant le dispositif expérimental y sont introduites en quantités nommées au moyen de ces mesures. La réitération qui assure la validité de la loi de Joule n'est donc effectuable que grâce à la fixité des noms de mesure (des systèmes d'unité de la physique) qui doivent être considérés comme des noms propres formant des réseaux ⁴¹.

Aucun témoignage, de quelque sorte qu'il soit, ne peut-être admis comme preuve s'il n'est pas accompagné des noms qui permettent de le recommencer. Il ne suffit pas de dire « J'y étais », il faut dire où, quand, et qui, donc donner les noms qui permettent de repérer le *ici* de là-bas dans un monde de noms de lieux, le *maintenant* d'alors dans un monde de dates, le *je* de lui ou elle dans un monde de noms de personne. Et en outre, pour chacun de ces mondes, il faut donner des noms de mesures (au moins de durée et d'étendue) qui situent les noms les uns par rapport aux autres de façon réitérable, de telle sorte que le voyage dans ces réseaux puisse être recommencé à partir du *ici-maintenant-je* de la phrase occurrente.

S'il est vrai que tout référent est litigieux, que juger c'est trouver le cas pour la règle (et sans doute aussi la règle pour le cas), le jugement ne peut pas être prononcé si le cas (l'objet du litige) n'est pas attesté, et il ne peut l'être que par sa mise en place dans un monde de noms, qui permet de répéter le témoignage autant qu'on veut. Tout tribunal a besoin des noms pour établir la réalité du référent. La reconstitution du crime est un modèle pour toute assertion de la réalité d'un référent.

C'est pourquoi le roman policier qui a pour héros le criminel essayant d'effacer les repérages par les noms (les dates, les lieux, les personnes, les mesures) constitue, comme

41. Saul Kripke, *La Logique des noms propres*, t. f. Jacob et Recanati, Paris, 1982, p. 42-44.

le suggère Kracauer⁴², une forme archétypale de la question ontologique à l'âge moderne et postmoderne. La tragédie l'était à l'âge classique. Ce qui distingue la modernité, c'est que la destruction des identités et l'assassinat de l'expérience par l'effacement des noms propres soient le fait de la volonté. Il faudrait aussi examiner l'enquête psychanalytique sous cet aspect. La passion de Freud pour les inscriptions à énigme, les *rätselhaften Inschriften*, qu'il déchiffrait le soir dans les *Fliegende Blätter*, a beaucoup plus gouverné le style, il faudrait dire le genre, de la *Traumdeutung* que la relecture d'*Œdipe* ou d'*Hamlet*. Faire oublier les noms propres, amnésie qui est aussi le signe des premières atteintes de l'âge, est le crime parfait parce qu'il interdit la reconstitution du crime. C'est la criminalité de l'inconscient, la mise en solitude, qui à la fin s'ignore elle-même, quand le soi devenu sans nom ne peut même plus se prendre pour un autre dans la pseudonymie encore salvatrice, fût-ce un instant, d'un Nietzsche, d'un Hölderlin, d'un Wilde, et qu'il s'endort dans l'anonymie. Et si les mesures sont aussi des noms propres, l'Assassinat doit être considéré parmi les beaux-arts comme celui que l'inconscient préfère. Thomas de Quincey fut aussi celui qui veilla auprès des derniers lapsus de Kant, dans le *Kantswake*⁴³.

Je serais tenté de penser qu'en aveuglant le nom propre et sa fonction dans l'établissement de la réalité le discours philosophique se place dans l'alternative d'être ou dogmatique parce qu'il doit présupposer une chose permanente ou quelque témoin absolu (ce qui est un non-sens, entendez *unsinnig* au sens de Wittgenstein), ou autistique parce qu'il ne peut pas franchir le pas qui conduit du déictique de la phrase ostensive à la réalité du référent. Cette dernière impuissance est notable dans l'impossible schématisme kantien qui ne fournira jamais que la possibilité de l'expérience et non l'expérience, ou dans l'impossible constitution d'autrui au cours de la cinquième *Méditation cartésienne*, de laquelle on ne tirera jamais qu'un *lui* ou un *toi* dépendants de la visée constitutive du *je*.

Ce sont là des manières, sommaires comme des exécutions,

42. Siegfried Kracauer, *Le roman policier*, t. f. Rochlitz, Paris, 1981, p. 38 sq.

43. *Les derniers jours d'Emmanuel Kant*, t. f. Pierre Leyris et Marcel Schwob, Paris.

des jugements derniers, de mettre fin au procès de la réalité. Mais ce procès est sans fin, sans somme et sans sommeil. Cependant, s'il est vrai qu'il en appelle nécessairement à des noms propres, il ne s'ensuit pas que l'administration de ceux-ci mette fin au différend. C'est le contraire. Car les noms sont des désignateurs rigides, comme Kripke aime à les qualifier⁴⁴, des quasi-déictiques constants et, en ce sens, des *analogia* pour parler comme Kant, mais des *analogia* de déictiques, et non pas des équivalents sémantiques de données. Les noms propres sont vides, et ils le sont deux fois, pour ainsi dire. Ils sont vides de sens ou trop pleins de sens, ce qui revient au même, et ils sont également vides de réalité.

Le nom n'est pas une preuve de la réalité du référent qui le porte. Comme l'observe Louis Marin, fidèle à l'héritage du nominativisme pascalien, on dit : « C'est César » quand on rencontre l'homme qui porte ce nom, mais aussi quand on voit son profil sur une monnaie⁴⁵. Un univers de fiction est un monde de noms où le plus souvent tous les repérages des référents nommés peuvent être effectués de façon satisfaisante au moyen des noms des uns par ceux des autres. Il n'y manque parfois qu'un nom pour que l'effet de réalité soit complet (la longitude et la latitude de l'île d'Utopie dans le récit de Thomas More). Ce nom peut même y être : Waterloo, Napoléon dans *La Chartreuse de Parme*. Cela prouve au moins que le même nom supporte un repérage dans le monde des noms de la fiction stendhalienne et un autre dans celui des noms attestés par les moyens de la science historique sans léser l'une ni l'autre. Cet empiètement donne un bon exemple de différend : Napoléon empereur des Français, Napoléon Idéal de la raison politique pour Fabrice ou pour Julien ? On juge que le référent du nom est réel quand on peut adjoindre à la phrase nominative : « C'est Rome », une phrase ostensive : « Et la voici ». On ne peut certes pas se contenter de l'ostension mais on ne saurait non plus s'en passer.

Mais, par ailleurs, je le rappelle, la phrase nominative « C'est Rome », quelle que soit sa nature (reconnaissance, baptême) est toujours appelée par la recherche de la validation d'un sens, c'est-à-dire par une argumentation dans un procès.

44. *Op. cit.*, 36 sq.

45. *Le portrait du roi*, Paris, 1981.

Il n'est pas nécessaire que ce sens soit introduit par une phrase relevant du régime des descriptives. On répond certes par l'ostensive : « La porte que voici » à la question : « De quelle porte s'agit-il ? ». Mais cette question peut s'enchaîner sur des phrases aussi hétérogènes par leur régime qu'une descriptive : « La porte est ouverte », une exclamative : « Quelle porte ! toujours ouverte ! », une interro-narrative : « Est-ce qu'il a ouvert la porte ? », une narrative : « C'est alors qu'il ouvrit la porte ». Ce qui est certain, c'est que la réponse : « Cette porte-ci », qui est une ostensive, n'apporte pas une preuve suffisante de la réalité du référent de ces phrases, il faut que s'interpose entre ladite ostensive et la ou les phrases citées une nominative du type : « Vous savez, la porte de la maison d'Albert à Villeurbanne qui donne à l'est ».

Le cas est clair dans l'exemple d'Esope ou de Plutarque passé en maxime : *Hic Rhodus, hic salta*. *Salta* présente le sens sous le régime de la prescription, *Rhodus* donne le nom, *hic*, qui ici fait cheville, marque l'ostension (et donc l'urgence, parce que c'est une prescription, celle de sauter, qu'il s'agit de valider). De sorte que la question de la réalité du référent n'est jamais résolue par une seule phrase, obéissant à un régime chargé de cet office, mais toujours par un jeu, un libre jeu, de trois phrases, l'une chargée du sens, l'autre du nom et la troisième de ce que Kant appelle la présentation. Ce complexe des trois phrases ne va pas sans poser bien des problèmes. Mais encore une fois la question de la réalité du référent n'est qu'un moment dans le problème qui nous occupe ici, celui du différend. Je ne m'attarde donc pas à la question. Quant au problème, j'observe seulement que, à la différence d'un concept (ou essence) ou d'un déictique, le nom propre peut être placé sans modification de sa valeur de désignateur (et c'est sa rigidité) sur toutes les instances des univers de phrases et sous les régimes les plus hétérogènes. On l'a vu pour Albert. Il se trouve par exemple situé sur l'instance du sens (comme prédicat) dans une descriptive : « Elle a cessé d'aimer Albert », ou sur celle du référent (sujet de l'énoncé ou argument) dans une interrogative : « Est-ce qu'Albert était là ? » ; on peut le trouver en situation de destinataire dans une prescriptive : « Va-t'en, Albert », ou de destinateur dans une narration : « A ce moment, j'ouvris la porte » (dans le Journal ou les Mémoires d'Albert). C'est parce

que sa valeur de désignation reste fixe que le nom propre se prête éminemment aux différends.

Sa plasticité est évidemment bornée par son appartenance à un ou des mondes de noms, par la place qui lui est attribuée constitutivement parmi d'autres noms selon des écarts spatiaux, temporels, anthroponymiques, eux-mêmes nommés (des kilomètres, des décennies, des générations et des parentés). Et cette place ne cesse pas d'être agitée. Reste que, à l'intérieur de ces bornes, un essaim non déterminable de sens peut venir s'abattre sur un nom sans changer sa valeur de désignation. Certes, dans cet essaim, les sens attestés seront sélectionnés, grâce à la mise en rapport de ce nom avec les autres noms et aussi grâce à des ostensives. Cependant, même ainsi, l'essaim des sens possibles reste à chaque instant volumineux. Surtout, il ne sera jamais achevé. On ne pouvait pas déterminer en 1932 que Karol Wojtila serait pape, ni vers — 340 que l'un des sens attestés du référent nommé Aristote est qu'un philosophe français à la fin du XX^e siècle montre que l'ontologie contenue dans sa *Métaphysique* n'est pas une science, mais une dialectique. Autrement dit, les noms s'accommodent bien de la contingence du futur, et de l'équivocité, de la polysémie, voire de la contradiction, parce qu'ils ne sont pas des essences définissables et qu'ils ne désignent pas des essences (contrairement à ce que pensait Leibniz et encore quelque peu Kripke). Ils ne désignent que des points de repère, qui marquent des protocoles de réitération, mais par là même permettent aussi l'institution ou l'essai d'institution de nouveaux réseaux dans lesquels ils seront inclus.

La phrase nominative présente donc le double avantage de correspondre à un moment nécessaire des procédures d'établissement de la réalité du référent et de rendre possible une infinité de différends au sujet de ce dernier. La *Darstellung* kantienne, l'ostension, ne suffit pas à la première tâche, établir la réalité, et elle paraît faire obstacle à la seconde, favoriser les différends. Kant est condamné, du fait de son esthétique transcendante, qui est phénoménologique, à distinguer la présentation directe et la présentation analogique. Cette distinction lui fait accorder un privilège excessif, et du reste inexplicable comme l'est le schématisme, à la phrase de la connaissance et en même temps, quoi qu'il s'en défende, elle envoie flotter en dehors du sensible tous les « objets » qui ne

sont pas ceux de la connaissance. De sorte que la question du différend n'est pas posée dans tout son tranchant, et peut être émuoussée dans l'Idée d'une fin réconciliatrice.

VII

La question du différend n'est pas anthropologique mais langagière. Les différends n'ont pas pour enjeu, quoi qu'il paraisse, la satisfaction d'intérêts ou de passions « humains ». On ne pourrait l'admettre qu'au prix de supposer une nature, humaine ou pas, de toute façon finalisée, et c'est une idée, je l'ai dit, beaucoup trop grosse, trop pathétique ou trop héroïque, pour rendre compte des différends. Il serait également vain de remplacer l'anthropos par le logos si c'était pour prêter derechef à celui-ci une « nature », qu'elle soit expressive, communicationnelle, « poétique », qui en assurerait l'unité finale. Il n'est même pas suffisant de dire comme Wittgenstein que « le langage (*die Sprache*) est un labyrinthe de chemins (*ein Labyrinth von Wegen*) », parce que c'est encore supposer au moins que quelqu'un y marche, même pour s'y perdre. Ce que Wittgenstein ajoute touche de plus près, si l'on peut dire, au différend : « Vous venez d'un côté, et vous vous y retrouvez ; vous venez d'un autre au même endroit, et vous ne vous y retrouvez plus »⁴⁶. C'est le même verbe, *sich auskennen*, qui sert au § 123 des *Recherches* à présenter le problème philosophique : « Il est, écrit Wittgenstein, de la forme : "Je ne m'y retrouve pas". » Kant disait : « Où en étais-je donc ? d'où suis-je parti ? » Le spasme dans le labyrinthe des plaidoieries atteste que le langage n'est pas « quelque chose d'unique »⁴⁷, au sens où il est fait de phrases à régime hétérogène, qui devraient interdire qu'on reconnaisse « le même endroit », le même référent.

Mais il ne faut pas dire non plus que nul ne sait que ceci est le même endroit que cela. La possibilité existe d'identifier un référent non certes par une présentation directe mais par les procédures qu'on a indiquées rapidement, et qui sont des tracés fixes de parcours dans le labyrinthe, des morceaux de carte. Cette identification est requise par la validation des

46. *Philosophische Untersuchungen*, § 203.

47. *Ibid.*, § 110.

phrases cognitives, elle ne cesse d'avoir lieu du moins comme exigence. Pourquoi? Pour mettre fin aux différends, qu'ils soient théoriques ou pratiques. Or c'est justement en espérant y mettre fin, en transformant la guerre en procès et en prononçant un verdict destiné à régler le litige, qu'un différend peut se déclarer. Il se déclare par un sentiment. Le dommage même réparé peut éveiller un tort, semble-t-il, irréparable. La finalité se déjoue ainsi elle-même, la paix restera un état armé.

J'appellerai tort un dommage accompagné de la perte des moyens de faire la preuve du dommage. Vous reconnaîtrez dans ce *tort* le mot de Marx en 1843 : « Une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier mais un tort tout court (*ein Unrecht schlechthin*) ».⁴⁸ Pourquoi il me faut introduire ce mot ici, ce serait trop long, interminable, à dire. Il est de toute façon détourné de la portée, encore feuerbachienne, c'est-à-dire humaniste, et luthérienne, et peut-être encore dialectique, qui est alors la sienne. Mais il marque de la façon peut-être la plus décisive, la rupture (que rien n'a retourné ni « relevé » encore et c'est en quoi « le marxisme n'a pas fini »)⁴⁹, la rupture avec la philosophie hégélienne du droit et, indirectement, même avec une pensée de la médiation qui réconcilie, avec l'Idée kantienne de la *Zusammenstimung*. Ce qui subit un tort est une victime. Il est d'une victime de ne pas pouvoir prouver qu'elle a subi un tort. Car de deux choses l'une, lui dit le juge, ou vous êtes victime d'un tort, ou vous ne l'êtes pas. Si vous ne l'êtes pas, vous vous trompez ou vous mentez en témoignant que vous l'êtes. Si vous l'êtes, puisque vous pouvez témoigner de ce tort, comme c'est le cas puisque j'en suis informé, ce tort cesse d'être un tort, c'est un dommage, et vous vous trompez ou vous mentez en témoignant que c'est un tort.

48. Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, t. f. Molitor modifiée, Paris, 1952, p. 105-106.

49. Cf. J.-F. Lyotard, « Pierre Souyri, le marxisme qui n'a pas fini », *Esprit* 1, 1982.

Faurisson se plaint qu'on l'a trompé sur l'existence des chambres à gaz. Pour identifier qu'un local est une chambre à gaz, je n'accepte, déclare-t-il, qu'un « ancien déporté capable de me prouver qu'il a réellement vu, de ses propres yeux, une chambre à gaz »⁵⁰. Or il ne doit y avoir, selon Faurisson, de témoin direct d'une chambre à gaz que sa victime, et de victime que morte, sinon cette chambre à gaz ne serait pas ce que l'adversaire de Faurisson prétend. Aucun local ne peut donc être identifié comme chambre à gaz, faute de témoin oculaire.

L'argument nommé dilemme, connu des Sophistes, de Protagoras notamment, donne son ressort à la maxime épicurienne : si la mort y est (à Auschwitz), vous n'y êtes pas ; si vous y êtes, elle n'y est pas. Dans les deux cas il vous est impossible de prouver que la mort y est.

Ce *double bind* fait aussi le ressort de l'argumentation des procureurs dans les grands procès politiques, Berlin, Moscou (si vous êtes communiste, vous êtes d'accord avec le bureau politique ; si vous n'êtes pas d'accord avec le bureau politique, vous n'êtes pas communiste. Dans les deux cas vous ne pouvez pas prouver qu'il y a un désaccord communiste). Mais aussi le *double bind* livre la clé du positivisme dans sa généralité : n'est réel que ce qui est validable sous le régime des cognitives. Si, pour une raison ou pour une autre, vous êtes privé des moyens de la preuve du dommage subi par vous, alors votre juge ne peut pas le « reconstituer », c'est-à-dire procéder à la réitération du cas par les procédures admises, et vous êtes débouté de votre plainte. Etendu à toutes les phrases, ce critère s'appelle performativité. Il met en demeure tout plaignant de faire la preuve du dommage dont il se plaint selon les règles des cognitives, c'est-à-dire de la techno-science. Si le régime des phrases qui est le sien est hétérogène à celui des cognitives, et donc des tribunaux auxquels seuls il peut en appeler, il est assuré de perdre son procès. C'est par exemple le cas de la philosophie dont le régime des phrases, s'il en est un, ne peut pas par hypothèse être le seul régime cognitif. Dans *Le conflit des facultés*, Kant, en repérant sa position d'impossible témoin des différends,

50. *Le Monde*, 16 janvier 1979, et Serge Thion, *Vérité historique ou vérité politique?*, Paris, 1980.

la position judicieuse, assume pleinement de ce fait l'infériorité qui en résulte auprès des disciplines nanties d'un code.

Entre Kant et nous, ce qui interdit tout « retour » au premier, c'est le capital, la puissance d'indifférence. Marx est lui-même un nom sur lequel beaucoup de différends ont pris naissance et qui donne encore matière à procès et à vengeance. Mais quelque chose dans le marxisme n'a pas fini d'être critique, et d'exiger qu'on soit judicieux. Le différend y a rencontré une écoute à la fois fine et brouillée. Fine parce que le marxisme a accueilli un sentiment répudié, la haine de classe, et cherché à inventer l'idiome dont cette passion est en peine; mais l'écoute se brouille quand Marx s'obstine à fournir les preuves d'un tort dont personne ne peut montrer un cas, et de surcroît comme si le tort était le seul dont la réparation, par la révolution, pût mettre fin à la plupart des différends (et, dans sa version stalinienne, à tous).

Les contrats et les accords passés entre partenaires socio-économiques n'empêchent pas, au contraire ils supposent, que le salarié ou son représentant a dû et devra parler de son travail comme si celui-ci était une cession temporaire d'une marchandise, le « service », dont il serait propriétaire. Cette « abstraction », comme dit Marx (mais le terme est illusoire, quel « concret » allègue-t-il ? quelle réalité plus réelle oppose-t-il à la réalité prouvable du salariat ?), cette « abstraction » est exigée par l'idiome dans lequel se règle le litige, le droit économique et social « bourgeois », le langage du capital. A défaut d'y recourir, le travailleur n'existerait pas dans le domaine que régit ce régime de phrases (il serait par exemple un esclave). En l'employant, il peut devenir un plaignant. Mais il ne cesse pas d'être par là-même une victime. A-t-il en effet les moyens d'établir qu'il subit un dommage non pas du fait que les conditions du travail salarié ou du salaire sont injustes, mais du fait du salariat lui-même ? Aucun moyen. Comment même peut-il ou peut-on *savoir* qu'il est autre chose que le propriétaire d'une capacité dont il loue l'usage à son employeur dans les conditions de la législation sociale ? Comment le magistrat prud'homal pourrait-il entendre que l'« être » du travailleur, son Idée, est une force créatrice de plus-value et que son vrai nom est prolétaire (comme le pense Marx) ? Le magistrat prud'homal n'a pas à connaître de ce qu'est le travailleur, de son Idée, mais de ce qu'il a et qu'il

échange. Il lui paraît impossible qu'il n'ait rien, puisque son employeur lui achète quelque chose. Du reste, ajouterait Kant, le référent force de travail fait peut-être l'objet d'un concept mais, comme aucune intuition ne peut lui être subsumée, ce concept est un concept de la raison ou Idée. Il n'y a pas de présentation directe possible d'un cas qui puisse valider ce concept ou la phrase qui le signifie, et le défenseur du travailleur n'en fournira jamais la preuve.

L'arrangement entre les parties aménagé par les prud'hommes (sans même supposer aucun déni de justice de leur part) ne peut faire droit à l'autre phrase, appelons-la marxiste, relative pourtant au même nom, celui du salarié. Le régime auquel cette phrase obéit n'est pas celui des phrases par lesquelles le jugement est rendu. Il y a donc tort, et victime, du seul fait que le procès du salarié est jugé dans un langage dont le régime exclut que l'Idée d'une force de travail créatrice de valeur puisse être associée au nom de salarié.

Comment sait-on que le nom du salarié est aussi celui d'un prolétaire, au sens de Marx ? On ne connaît pas de prolétaire, on peut en former le concept, on ne peut pas en montrer un cas. Le prolétariat est l'objet d'une Idée. Cette Idée s'élabore réflexivement à partir de signes. Ceux-ci, comme Kant le démontre à propos de la Révolution française⁵¹, sont des sentiments. Mais, pour signaler qu'un régime de phrases non cognitif s'attache à des noms donnés dans des mondes de noms, un sentiment doit être inexplicable, comme un acte libre. La haine de classe, telle du moins qu'on l'entend d'habitude, est explicable. Ce qui échappe à l'administration de la preuve cognitive, et peut valoir comme signe d'une phrase d'un autre régime, c'est le sentiment de la solidarité que manifestent des spectateurs non engagés avec les acteurs du combat de classe. Le même Marx de 1843 paraît abonder dans ce sens quand il écrit : « Il n'est pas de classe de la société bourgeoise qui puisse jouer ce rôle [d'émancipation], à moins de faire naître en elle-même et dans la masse un élément d'enthousiasme, où elle fraternise et se confonde avec la société en général, s'identifie avec elle et soit ressentie et reconnue comme le représentant général de cette société »⁵².

51. Deuxième conflit, § 5 et 6; VI, p. 356 sq.

52. Contribution..., *ibid.*, 102.

A défaut de cette solidarité, enchaînerait Kant, il n'y a pas de signe que le prolétariat soit l'objet d'une Idée. L'institution empirique d'une Association même internationale des travailleurs ne peut pas tenir lieu de ce sentiment de solidarité. Kant dirait que l'Association obéit comme tout organisme au principe d'une finalité technique.

Voilà du moins comment jugerait le veilleur critique, après un grand siècle de marxisme. Mais il ajouterait : d'autres objets d'Idée sont possibles, qu'il faut construire réflexivement à partir de signes qui ont lieu à l'occasion d'autres noms. Quel est, par exemple, l'objet de cette Idée dont les mouvements de 1968 éveillèrent le signe en provoquant la solidarité et l'enthousiasme de beaucoup qui n'y avaient aucun intérêt et en étaient à bonne distance ? Cet objet n'a pas été élaboré réflexivement. On a seulement expliqué le mouvement, on l'a mis en jugement sous le régime de la preuve. Le tort dont il essayait peut-être de témoigner n'a pas trouvé son idiome.

Ce qui pour le philosophe critique du moins a péri avec ce grand siècle de marxisme (et de hégélianisme), c'est le principe spéculatif du *Resultat*. Entre deux phrases de régime hétérogène attachées au même nom, il n'y a pas de contradiction, elles peuvent être « vraies » toutes deux, elles peuvent même ne pas avoir du tout le vrai pour enjeu, et leur synthèse, le résultat, ne peut pas faire l'objet d'un concept, le principe même en est absurde. Quand de surcroît le procureur de la synthèse prétend en administrer les preuves, l'absurdité prépare la terreur.

Ce qui a péri par là même avec ce marxisme, victime de l'illusion transcendante, c'est le principe qui est symétrique de celui du *Resultat*, le principe de l'origine, qui reconnaît comme seul fondamental le différend qui a le travail pour enjeu. Le veilleur se demande : les Algériens, qui ne sont pas le prolétariat, n'ont-ils pas été victimes d'un tort du seul fait qu'ils ne pouvaient pas exprimer le dommage qu'ils subissaient d'être français, ni dans le droit constitutionnel français ni dans le droit public international ? Ou les Québécois, qui ne sont pas le prolétariat, du fait d'être canadiens ? Ou les femmes, qui ne sont pas le prolétariat, du fait d'être, au mieux, placées sous les mêmes régimes juridiques que les hommes ?

Un marxisme objecte à cette Idée d'une multiplication des différends : aucun n'est fondamental, le capital s'accommode

tant bien que mal de tous, et les transforme tour à tour en litiges, qui se jugent par le critère de la performativité, au moyen d'une mesure universelle applicable à toutes les entités, quel que soit le régime de phrases dont elles relèvent, la monnaie. C'est ce qu'on voit avec les nouvelles technologies du langage, qui ont leur mesure correspondante, le bit d'information. On répond à cette objection par l'argument que la totalité des phrases, comme en général le tout, est une Idée. C'est pourquoi le capital ne peut être la totalité des phrases qu'« en puissance », comme il est dit. La folie du capital, ou sa raison, son illusion transcendante, c'est peut-être que l'énigme de la volonté, qui est l'infini (depuis Descartes), cherche à se transformer en expérience. Confusion des régimes de phrases. La tâche du veilleur critique est claire : toujours dissiper l'illusion ; et obscure : cette dissipation peut être une illusion.

Il y a caché dans les litiges et les verdicts un tort qui peut menacer (mais ce n'est pas sûr ; il y a, on le sait par l'Antithétique, de faux différends, dont il suffit de sourire). Des phrases, donc des sens, se trouvent par ces litiges et ces verdicts, fixés à des noms, et de ce fait, d'autres phrases hétérogènes, attachées aux mêmes noms, peuvent être déboutées de leur appel. Les noms propres sont en effet, sinon les voies de passage, du moins les points de rencontre entre les régimes hétérogènes. Cette menace d'un tort poussée à ses extrémités promet de rayer de l'histoire et de la carte des mondes entiers de noms : extermination des Communards, extermination des révolutionnaires oppositionnels, extermination des Arméniens, Solution finale. La finalité que le XX^e siècle a connue ne consista pas, comme l'espérait Kant, à assurer des passages fragiles au-dessus des abîmes, mais à les combler, au prix de la destruction de mondes entiers de noms. Une histoire polonaise dit que, quand le gouvernement et le peuple ne sont pas d'accord, il faut changer de peuple. Le capital est ce qui veut un seul langage et un seul réseau, et il ne cesse d'essayer de le présenter, en réduisant les différends au moyen de ce que Marx nommait la *Gleichgültigkeit*, l'indifférence de l'argent. Ce valoir-le-même cache la plus-value comme l'égalité cache les différends.

La jalousie, la vengeance rôde autour des noms. Elle ne précède pas les procès, elle les suit. Elle ne peut pas invoquer

un droit, qui est toujours celui d'un tribunal, unique et qui veut des preuves, des noms, des mesures. Ce qui crie vengeance, ce sont des phrases interdites de plaidoirie, qui ont subi un tort parce qu'elles ne peuvent en appeler qu'à des sentiments. Un différend a la forme d'une guerre civile, d'une *stasis*, comme disaient les Grecs⁵³, d'un spasme. L'autorité de l'idiome dans lequel les cas sont établis et réglés est contestée. Un autre idiome et un autre tribunal sont exigés, que l'autre partie conteste et rejette. C'est la guerre civile du langage avec lui-même. Le guetteur critique surveille cette guerre, il la veille, et il y veille. Le nom de Palestine appartient à plusieurs mondes de noms. Et, dans chacun de ceux-ci, plusieurs régimes de phrases se disputent le nom de Palestine. Voilà un analogon du langage : pas seulement la complexité d'une grande ville, comme le pensait Wittgenstein ou Descartes, mais celle d'une grande ville où l'on se fait la guerre. En 56, à Budapest, on changeait les noms des rues pour tromper les blindés soviétiques. Le gouvernement ne change pas de peuple, le peuple change les noms. Clandestinité. Voilà ce qui exige de la philosophie qu'elle reste en armes. L'état armé, qui est la paix philosophique, ne procure pas la santé aux hommes ni aux philosophes, il est la santé du langage.

Dans le différend, quelque chose crie à propos d'un nom, demande à être mis en phrases et souffre du tort de ne pas pouvoir l'être. Cette affection comporte le silence, le sentiment, qui est une phrase exclamative, mais elle en appelle aussi, par des points de suspension, à des phrases possibles parce qu'il le faut. Les humains qui croyaient se servir du langage comme d'un instrument de communication et de décision apprennent, par ce sentiment de peine qui accompagne le silence de l'interdit, qu'ils sont requis par le langage, et le « délice » qu'ils éprouvent du fait de cette requête ne vient pas de l'esprit d'accroître ainsi leur puissance, mais seulement de permettre d'autres phrases, hétérogènes peut-être.

53. Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris - La Haye - New York, 1981, p. 200-204 et Index : *Stasis* ; « L'oubli dans la cité », *Le temps de la réflexion* I (1980), p. 222 sq.

AVERTISSEMENT

Jean-Luc Nancy. — DII

Vincent Descombes. —

DENTALES

Jacques Derrida. — PRÉJU

Garbis Kortian. — LE DROIT

CONTROVERSE POLITIQUE

Philippe Lacoue-Labarthe.

Jean-François Lyotard. —

REND

COLLECTION « CRITIQUE »
créée par Jean Piel

LA FACULTÉ DE JUGER

Juger, c'est trouver l'exemple qui atteste la loi. Et, inversement, quand on n'a pas la loi d'abord, c'est imaginer la règle que recèle et qu'exige le cas.

Le juge dispose d'un code, le cas à juger y est traité. L'arrêt se termine alors, en principe, par application de l'un à l'autre. Mais en fait le juge doit encore juger que le cas est bien tel cas prévu par le code. Ou pire, si le cas n'y est pas traité, le juge doit en juger sans règle pré-établie, et son jugement peut faire jurisprudence. Cette « prudence » est la vertu de se bien guider sans boussole. Avant l'institution.

Déboussolés autant et plus que nous le sommes, six philosophes examinent ici comment juger quand la loi manque. L'occasion leur en est donnée par les écrits de l'un d'eux, Lyotard, lors d'un colloque à Cerisy en 1982.

Le présent titre fait allusion à Kant. La force de juger ne fait pas seulement l'objet de la critique, elle est ce qui tend son ressort. Elle s'exerce et se réfléchit dans l'éthique et la politique, dans l'évaluation pratique ou esthétique, dans l'invention littéraire, scientifique, artistique. Elle est peut-être toute l'énergie du philosophe, sa faiblesse invincible.

ISBN 978-2-7073-1016-3



9 782707 310163

AUX ÉDITIONS DE MINUIT