

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

**LA POSSIBILITÉ DE L'EXPÉRIENCE DANS LE
MONDE CONTEMPORAIN (sur Giorgio Agamben)**
(exposé de Dario De Facendis et discussion)

Séminaire du 12 février 1993

Cahiers de recherche

SÉMINAIRE DU 12 février 1993.

Exposé : Dario De Facendis -

Titre : **La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain**
(sur Giorgio Agamben).

Dario de Facendis : Le questionnement sur la postmodernité n'est pas bien vu en Italie, c'est-à-dire qu'à partir du moment où vous vous présentez comme quelqu'un qui travaille sur la postmodernité, vous êtes d'abord perçu comme une personne qui s'interroge sur quelque chose qui n'est pas évident et qui court-circuite la réflexion véritable que les philosophes italiens pensent mener. Il faut donc un certain travail pour leur faire comprendre que s'interroger sur la postmodernité ne signifie pas prendre des chemins raccourcis mais qu'il s'agit de travailler dans le sens où, eux-mêmes, travaillent.

Jocelyne Majeau : Oui, mais Vattimo en parle! Est-ce une chimère que de penser qu'il y a une école de la postmodernité en Italie?

Dario : Je ferais une distinction parmi les philosophes italiens. Il y a des gens comme Agamben, comme Bodei, comme Quinzio, Perella, Cacciari et d'autres, qui font un travail extraordinaire mais qui ne s'occupent pas de la postmodernité ou plutôt, ils ne s'en occupent que d'une façon médiatisée par toute une autre série de références. En ce qui concerne Vattimo, c'est une autre question : il s'occupe lui-même - ainsi qu'un certain nombre de personnes autour de lui - de postmodernité, mais il n'est pas nécessairement considéré comme un grand philosophe en Italie. Sa pensée n'est pas des plus fortes, à mon avis. Vattimo est certainement, aujourd'hui, le plus connu des philosophes italiens à l'étranger mais je ne pense pas que la réputation qu'on lui fait soit toujours justifiée. Agamben, par exemple, fait des choses beaucoup plus intéressantes que Vattimo ; la même chose pour Quinzio. À part Vattimo et les quelques personnes qui travaillent avec lui, la question de la postmodernité n'est pas abordée de front. D'après ce qui ressort de l'expérience de Jacques Goguen en France, il me semble que la situation là-bas est la même qu'en Italie : il y a résistance de la part de la culture européenne à prendre en charge un concept qui est plutôt considéré comme un raccourci de la pensée que comme un courant de pensée en tant que tel. C'est d'ailleurs ce qui est intéressant dans notre groupe : on essaie de faire le contraire de ce que ces gens-là perçoivent quant à la question de la postmodernité.

Je voudrais maintenant vous parler d'Agamben et je vais vous lire, comme introduction à cet exposé, les six questions que j'ai envoyées à Agamben

quand j'étais en Italie : cela pourra vous donner une idée de mon rapport à sa pensée, ce qu'elle stimule en moi :

1ère question : Mr Agamben, dans vos oeuvres et particulièrement dans Idea de la prosa et La comunità che viene, vous me semblez vouloir surmonter les apories mortelles auxquelles la pensée philosophique a toujours été soumise jusqu'à y succomber. Je parle naturellement de la contradiction constitutive entre «essence» et «existence», entre «transcendance» et «immanence», entre «être» et «étant». Ce que vous proposez, c'est de penser, le «en tant que tel», le «ceci» des choses comme leur unique et irréparable réalité, comme pure présence libérée d'un quelconque renvoi à une transcendance qui leur est étrangère. C'est que dans la chose est le transcendant, c'est l'être de la chose, telle qu'elle est, et cet être tel qu'il est de la chose, est la singularité quelconque qui indique l'être dans sa source et n'a besoin d'aucune identité pour se déterminer mais se détermine dans son exposition sans refuge au milieu de l'être, dans sa limite qui est, après tout, sa proximité à soi-même et à toute autre chose. Cette singularité est la seule qui puisse nous libérer de la malédiction des qualités et des identités de l'État et de tout ce au nom de quoi les hommes se dirigent vers la destruction. J'aimerais, M. Agamben, vous poser la question suivante : ce que vous nous proposez, n'est-ce pas le dernier retrait de la pensée devant la perte irréparable des choses elles-mêmes - non pas de leurs qualités ou signification mais de leur teneur chosale - que cette pensée cherche désespérément à se réapproprier? Si ceci est vrai, ne serait-ce pas de votre part une tentative de sauver ce qui est déjà perdu? Un peu comme la tentative de Kant qui, en voulant sauver la chose en soi, prenait acte du système qui l'abolissait. Ce que vous proposez n'est-il pas l'équivalent de la parabole sur le règne messianique, que vous-même vous racontez, parabole dans laquelle il est dit que le royaume messianique ne sera pas le fruit d'une apocalypse, mais d'un petit changement dans la position des choses, un déplacement si minime et dont l'accomplissement et la mesure sont si difficiles qu'il est impossible aux hommes de l'actuer? Est-ce que ce que vous nous proposez n'est pas, en réalité, une prière à ce Dieu peut-être celui que Heidegger invoquait comme étant le seul qui puisse désormais nous sauver, un Dieu sauvé de sa divinité elle-même et qui se manifesterait dans l'irréparable du «y être», dans la limite, dans l'exposition sans refuge, en un mot, dans l'innocence des choses?

2ème question : Parfois j'ai l'impression que la philosophie se survit à elle-même par peur. Comme vous le dites vous-même - et je m'excuse si je retire la phrase de son contexte avec le danger de la banaliser que cela comporte - : "On a peur toujours et seulement d'une chose : de la vérité". Que serait donc cette vérité dont la philosophie aurait peur aujourd'hui?

Peut-être du silence dans lequel elle devrait se retirer pour penser ce qui n'est pas encore matière de la pensée, mais de sa dissolution. En effet, comment penser la fin du sujet historique et de son identité devenue «impropre et insignifiante»? Quand on pense, on est encore malgré tout déterminé par une telle identité, c'est un peu comme penser la fin de la métaphysique quand, encore et toujours, la question n'a de sens que dans l'horizon métaphysique ; c'est un peu comme regarder en face la réalité sociale sans rester paralysé comme devant un visage de méduse : comment comprendre cette réalité, si, pour ne pas être transformé en pierre, il faut la réfléchir à travers un bouclier d'idéologies, d'idéaux, de sentiments, qui constituent justement un empêchement à la vision de ce qui effectivement est. La peur, alors, à laquelle la philosophie doit sa survivance, n'est-elle pas, finalement, celle du silence - ni mystique ni philosophique - mais du silence mortel de la parole abolie, de l'identité perdue? Un tel silence humble et désespéré ne serait-il pas la seule force encore à la disposition du philosophe, la force d'un travail de deuil et, où, dans la réclamation de son droit à pleurer ses propres morts, il pourrait se poser en réelle contradiction avec le réel aboli?

3ème question : Professeur, la technique pose à la philosophie une énigme mortelle. En elle, la pensée philosophique semble trouver sa plus totale et totalitaire négation. Ces principes rationnels de domination universelle que la philosophie elle-même a rêvé pendant longtemps de conquérir, se révèlent mortels pour elle. En même temps, dans la technique, la philosophie ne peut pas - à moins de se mentir à elle-même - ne pas reconnaître une ontologie appliquée, une forme dégradée de soi-même, un résultat de sa propre histoire. Quel est, selon vous, le rêve philosophique qui s'est concrétisé dans la technique et qui s'est transformé en cauchemar pour la philosophie?

4ème question : Professeur Agamben, la philosophie se trouve aujourd'hui dans une situation paradoxale : d'un côté, on lui demande de déclarer banqueroute, d'abandonner une fois pour toutes une quelconque prétention à la totalité, à la vérité, à l'absolu, et de se contenter de penser seulement et toujours sa propre fin, son impuissance, sa survivance -peut-être sous la forme de l'herméneutique- ; d'un autre côté, on demande à la philosophie de se réapproprier ce que, déjà à sa naissance, elle avait abandonné : la parole ineffable de l'indicible, l'ouverture poétique au monde, la possession oraculaire. Ainsi, si d'un côté on liquide les concepts et les problèmes qui allaient constituer le coeur de la pensée philosophique, de l'autre, on subsume dans la réflexion philosophique des catégories qui en avaient été chassées de façon assez autoritaire. Que l'on suive l'un ou l'autre chemin, quelque chose semble s'être consumé : d'un

côté, l'impossibilité de parler selon les concepts et la problématique de la philosophie classique et de l'autre cette volonté de la philosophie de se réapproprier un langage qui avait été exclu du discours philosophique depuis Platon - c'est-à-dire tout ce langage qui relève d'une parole inspirée, d'une parole qui ne serait pas rationnelle.

5ème question : Professeur Agamben, dans Idées de la prose, vous nous offrez une définition du pouvoir que je partage pleinement même si, à la réflexion jusqu'au bout, elle est désespérante. Cette définition est celle du pouvoir comme accumulation - non pas de force ni de puissance qui ne sont que des épiphénomènes du pouvoir lui-même - mais, de la vraie substance du pouvoir, c'est-à-dire de la douleur. Cette douleur qui aujourd'hui prend une valeur universelle semble devenir le seul horizon dans lequel l'histoire s'est consumée et dans lequel l'humanité, dans sa forme petite-bourgeoise, court à la destruction. D'un autre côté, la philosophie entretient un rapport ambigu avec la douleur : déjà, avec Platon, l'anathème est jeté sur la pensée de la douleur justement parce que la pensée, chez lui, n'est que la volonté de dépassement de la douleur où elle prend sa source. Cette attitude n'a jamais changé par la suite et la philosophie entretient depuis toujours un rapport ambigu avec le pouvoir, rapport ambigu qui résulte de celui qu'elle entretient avec la douleur. Si ceci est vrai, comment la philosophie peut-elle assumer la pensée de la douleur sans assumer en même temps la douleur du pouvoir?

6ème question : Professeur Agamben, dans La communauté qui vient, vous affirmez quelque chose d'extrêmement grave qui, j'imagine, a des conséquences sur toute votre façon de percevoir les problèmes politiques. Vous dites textuellement que, d'un point de vue strictement politique, fascisme et nazisme n'ont pas été dépassés et que nous vivons encore sous leur signe. Cette phrase, déjà terrible, le devient encore plus du fait qu'elle est mise entre parenthèses, c'est-à-dire exclue du flux d'un discours qui concerne la réalité et la destinée petite-bourgeoise de l'humanité actuelle. J'aimerais savoir ce que vous entendez par le «strictement» du point de vue politique, quelle réalité séparée cela désigne-t-il? Comment le signe sous lequel nous vivons encore, selon vous celui du nazisme et du fascisme, marque-t-il notre vie? Un tel signe pose à celui qui sait le déchiffrer une responsabilité politique et philosophique - laquelle ?

Ce sont donc les questions que j'ai posées à Agamben et auxquelles il n'a jamais répondu!

Je ne pense pas qu'il n'ait pas répondu parce que mes questions le gênaient d'une quelconque façon. Je pense qu'Agamben est une personne trop intelligente pour se laisser rebuter par un langage si confus! Maintenant,

j'aimerais faire avec vous une lecture du premier chapitre d'un livre d'Agamben : Enfance et histoire - destruction de l'expérience et origine de l'histoire. Je ne parlerai malheureusement pas de la deuxième partie de ce texte dans laquelle Agamben élabore une théorie sur l'enfance. Je veux seulement vous donner un aperçu de sa façon de penser. Ce qui est difficile avec Agamben, c'est qu'il est un penseur qui, d'abord et avant tout, pense à travers les autres : c'est un commentateur exceptionnel. Les rapprochements qu'il fait entre les différents moments de la culture et les différentes positions philosophiques dans le cours de l'histoire sont absolument surprenants. Si on voulait avoir un modèle de ce que pourrait être une recherche généalogique sur certains concepts fondamentaux auxquels notre groupe a affaire, je pense qu'Agamben pourrait être un tel modèle. Dans ce livre, Agamben commence par établir une donnée, évidente selon lui : il réfléchit (le sous-titre du livre est Essai sur la destruction de l'expérience) sur l'impossibilité de faire des expériences à laquelle l'homme moderne est confronté. Agamben commence par dire que tout discours sur l'expérience doit, aujourd'hui, partir de cette constatation : l'expérience ne s'offre plus à nous comme quelque chose de réalisable car l'homme contemporain, tout comme il a été privé de sa biographie, s'est trouvé dépossédé de son expérience. Peut-être même l'incapacité d'effectuer et de transmettre des expériences est une des rares données sûres dont il dispose sur sa propre condition. Agamben prend comme exemple une citation de Benjamin (Agamben est l'éditeur de l'oeuvre complète de Benjamin en Italie) qui fait état de l'expérience après la Première Guerre mondiale : "Les survivants des champs de bataille revenaient frappés de mutisme, non pas enrichis d'expériences susceptibles d'être partagées mais apauvris, car jamais expériences n'ont été si radicalement démenties que les expériences stratégiques par la guerre de position, les expériences économiques par l'inflation, les expériences corporelles par la faim, les expériences morales par le despotisme. Toute une génération qui était allée à l'école en tramways à chevaux se retrouvait debout sous le ciel, dans un paysage où rien n'était resté inchangé sauf les nuages et, au centre, dans un champ de forces destructrices et d'explosions, les fragiles, les minuscules corps humains". C'est la citation de Benjamin sur la destruction de l'expérience chez l'homme moderne que Agamben met en exergue de sa réflexion. Agamben s'empresse de dire que cette destruction, dont on a fait l'expérience pour la première fois avec la Première Guerre mondiale, n'est pas nécessairement une expérience qui a besoin d'une catastrophe ou d'une tragédie pour se concrétiser, puisque, selon lui, il suffit de vivre dans une ville moderne et d'être soumis à la vie quotidienne contemporaine, pour en faire l'expérience, c'est-à-dire faire l'expérience de la destruction de l'expérience. Une destruction de l'expérience qui est, premièrement,

l'expérience du sens commun. Agamben donne une première idée de ce qu'est, pour lui, la destruction de l'expérience : auparavant, l'expérience était basée sur le quotidien qui renfermait l'essence de l'expérience de l'être humain. C'était donc une expérience entendue comme sens commun. Agamben dit qu'avant cette destruction, l'autorité était toujours accompagnée de l'expérience, et plus encore, que l'expérience était un des facteurs fondamentaux de l'autorité. Il dit qu'aujourd'hui il ne viendrait jamais à l'esprit de quiconque de vouloir s'appuyer, pour confirmer sa propre autorité, sur une quelconque expérience. L'expérience, en tant que source d'autorité, a été complètement effacée. Agamben donne, comme exemple de concrétisation de l'expérience ancienne, le proverbe et la maxime - en tant que concrétisations linguistiques de cette expérience du sens commun, de la chose commune. Aujourd'hui, proverbes et maximes ont été remplacés par des slogans. Le slogan n'est pas le fruit de l'expérience mais justement le fruit de son impossibilité. Agamben donne pour exemple de ce passage de l'expérience à l'impossibilité de l'expérience l'habitude qu'ont aujourd'hui les gens de prendre les "merveilles du monde" en photo, plutôt que d'en faire l'expérience. Il dit qu'une des formes dans lesquelles se manifeste cette condition historique de l'expérience, sont les mouvements de contestation juvénile - encore assez proches au moment où il écrit cela puisque c'est en 1978 - mouvements qui refusent justement l'expérience comme fondement de l'autorité. En 1978, une des choses les plus contestées dans ces mouvements, était l'appel des "vieux" à leur propre expérience. Agamben dit qu'il y a derrière le manque d'expérience une philosophie de la pauvreté ... J'aimerais vous lire un passage : "On n'a jamais vu spectacle plus répugnant que celui d'une génération d'adultes qui, après avoir détruit toute possibilité d'expérience authentique, impute sa propre misère à une jeunesse désormais incapable d'expérimenter. Quand à une humanité effectivement dépossédée de son expérience on prétend imposer, comme Thésée prisonnier du labyrinthe, une expérience manipulée et directive, autrement dit quand il n'y a d'expérience possible que dans l'horreur ou le mensonge, alors le refus de l'expérience peut constituer provisoirement une défense légitime". Pendant la Première Guerre mondiale, on a eu pour la première fois le sentiment de quelque chose qui nous arrivait sans savoir précisément quoi (souvenez-vous de la phrase de Benjamin : c'est le mutisme qui est l'expression directe de la destruction de l'expérience). Cette destruction est celle du lieu commun sur lequel se fondait auparavant la possibilité de l'expérience comme ce qui était quotidien.

Pour Agamben, la destruction de l'expérience provient de la science. Mais dans quel sens la science a-t-elle posé les bases de cette destruction? La science moderne a essayé de surmonter un des problèmes constitutifs de la pensée ancienne, c'est-à-dire la différence entre la *psyché* et le *noûs*,

c'est-à-dire la différence entre ce qu'on pourrait appeler l'âme et l'intelligence pure. Entre ces deux niveaux, entre la connaissance et l'expérience, il y avait, dans la pensée ancienne, une brisure totale. Brèche qui chez Platon, par exemple, ne pouvait être comblée que par la transmigration des âmes, la possibilité de revenir à travers une épuration effectuée dans l'expérience de la vie concrète à un état avant la naissance, dans lequel l'âme avait connu la pureté de l'intellect. La science essaie de réunir dans un même sujet la connaissance et l'expérience et c'est cette union qui, selon Agamben, est responsable de l'ouverture de l'expérience à un niveau qui n'est pas compatible avec elle. Il dit par exemple que dans l'expérimentation, ce que la science essaie de faire, c'est transposer l'expérience dans les instruments et dans les nombres. Or l'expérience réelle est incompatible avec la certitude. Une expérience qui est devenue calculable et certaine perd son autorité. En annulant la différence entre connaissance et expérience, on élimine aussi le lieu du commun, qui était le lieu de l'expérience détachée de la connaissance. La naissance de la science moderne ne se fait pas à travers un travail de recherche qui poserait d'abord des données vérifiables expérimentalement ainsi que l'accumulation des connaissances scientifiques, mais avec Descartes, dans la redéfinition du sujet humain qui enfermerait en lui-même, dans une totalité, la possibilité de l'expérience et la possibilité de la connaissance. En faisant cela, la science ne fait pas - comme on le dit souvent - que mettre de côté l'irrationalité, mais court-circuite la pensée ancienne basée sur la distinction entre connaissance et expérience et, par là même, poursuit une visée mystique. Cette visée mystique est l'unification de la connaissance absolue et de la connaissance commune, quotidienne. Il faut bien faire attention, selon Agamben, car ce qui est la base de la science moderne, n'est pas la mise en place d'une quelconque méthode scientifique mais, avec la Renaissance et la redécouverte de la culture classique - non pas Platon et Aristote mais le néoplatonisme - la redécouverte de l'astrologie. C'est l'astrologie qui pose la base de cette possibilité de penser la réunification des deux éléments que sont la connaissance absolue et la connaissance commune. Agamben dit qu'il ne faut pas oublier que Kepler et Copernic étaient des astrologues, en plus d'être des astronomes. C'est dans les mystères de l'Antiquité que, pour la première fois, a été avancée cette possibilité de la réunification dans le même sujet de l'expérience et de la connaissance. Les mystères étaient une façon d'aller à l'encontre de la mort, de passer à travers la mort et de renaître. L'expérience ancienne, selon Agamben, dont Montaigne était le dernier représentant était considérée comme une expérience, avant la lettre, de la mort : ce que contenait l'expérience ancienne, c'était la vie humaine vécue comme quelque chose qui a des limites - sa limite extrême étant la mort. Les expériences faites durant la vie correspondaient alors à un cheminement

vers la mort. Les moments les plus forts de l'expérience étaient ceux où on prenait la mesure de la mort. Mais à partir du moment où l'expérience devient l'expérience rationnelle, scientifique, du moi en tant que sujet de la connaissance, la science de l'intellect pur n'a pas de limite et l'expérience qu'on en retire est une expérience qui a perdu la limite de la mort comme moment de synthèse de l'expérience. Ainsi, un des aspects de cette perte de l'expérience est la perte de l'horizon mortel.

Agamben ajoute que tant qu'on avait la possibilité de concevoir l'expérience et la connaissance comme deux niveaux séparés du réel, il était nécessaire d'avoir une médiation entre ces deux niveaux. Dans la pensée du Moyen Age, cette médiation était fournie par la fantaisie. Agamben donne l'exemple des troubadours qui inventent l'amour. L'amour n'était pas vécu dans les termes de la conquête d'un objet, il était conçu en tant qu'expérience fantasmatique de l'objet. C'est seulement dans cette expérience fantasmatique de l'objet qu'on faisait l'expérience de l'amour, ce n'était pas dans la volonté de posséder l'objet. C'est pour cela que des auteurs comme Dante ou Pétrarque voient la femme de leur vie une seule fois et passent ensuite leur vie à écrire des oeuvres sur cette femme. C'est l'expérience de la fantaisie et du fantasme comme étant la médiation absolue entre l'expérience et la connaissance. Au moment où la science et le sujet unifié de Descartes se posent comme éléments fondateurs de l'expérience, la fantaisie est rejetée, elle n'est plus le moment fondamental de la quête de connaissance de celui qui part de l'expérience pour arriver à un niveau transcendant, celui de la connaissance. Une fois cette médiation abolie, la fantaisie se trouve expropriée de ses possibilités cognitives et devient - lorsqu'elle est vécue de façon cohérente - le propre du fou et de l'irrationnel.

Maintenant, qu'arrive-t-il avec cette destruction de la fantaisie - comprise comme catégorie médiévale du *fantasmata*? Il y a naissance du fantasme comme catégorie moderne, lequel s'exprime d'abord et avant tout dans l'oeuvre de Sade. Ici, la fantaisie devient le désir mais le désir qui, déjà à son origine, est marqué du signe de l'impossibilité de parvenir à la possession de son objet. Le renversement qui s'opère à ce moment-là est un renversement déviant car ce qui reste, quand on a enlevé la possibilité de la fantaisie-fantasme en tant que relais de la connaissance de l'objet aimé, c'est seulement l'expérience de l'impossibilité de rejoindre l'objet de son désir. L'expérience de l'irrejoignabilité de l'objet se donne comme destruction de ce dernier. Il s'agit là du pendant négatif de l'expérience médiévale : quand Dante fantasme sur sa Béatrice (laquelle, dans la Divine comédie, devient l'intermédiaire entre Dante qui est perdu en Enfer et la Vierge Marie), il laisse l'objet de son désir totalement inchangé. La non-intervention par rapport à l'objet est totale. Chez Sade, par contre,

l'expérience de l'impossibilité de rejoindre l'objet se résoud dans le changement radical de cet objet, dans sa destruction.

Au moment où tout cela se met en place, il y a une tension qui se crée entre ces deux possibilités : penser l'expérience comme un niveau séparé de la connaissance, et la volonté de la science de poser ces deux éléments à l'intérieur du "je pense" cartésien. Kant représente un des moments forts de cette discussion. Il essaie justement de réintroduire le sujet transcendantal, non pas comme un sujet qui se situerait quelque part dans le ciel, mais comme ce qui ne peut pas être objet d'expérience, parce qu'il est lui-même la possibilité de toute expérience. Le sujet transcendantal est le sujet qui ne peut pas s'expérimenter soi-même. Kant découvre une contradiction chez Descartes, qui est à la base de sa réflexion sur le sujet : on ne peut pas substantiver le "je pense", car ce serait substantiver l'élément même qui permet de dire "je pense". Pour Agamben, la tentative de Kant qui correspond à poser le sujet transcendantal comme un pur vide, qui ne peut être ni objet d'expérience ni objet de connaissance, va être trahie par les post-kantiens qui, de nouveau, vont réunifier le moi transcendantal et le moi qui expérimente. On en revient donc, avec eux, à une situation pré-kantienne.

Celui qui, peut-être, a posé de façon définitive cette unification de l'expérience et de la connaissance est Hegel. Pour Hegel, sujet connaissant et sujet transcendant sont la même chose dans le développement dialectique de l'Esprit qui prend conscience de soi-même. La dialectique se donne comme une destruction de l'objet et Agamben a montré, dans son analyse de la dialectique du maître et de l'esclave, que c'est à travers Hegel que la mort - qui était auparavant une catégorie réservée à l'expérience du lieu commun et qui permettait à l'expérience d'acquérir son autorité - devient l'élément fondateur et central de l'être humain en tant que tel - soit en tant qu'être d'expérience, soit en tant qu'être de connaissance. Cette unification se fait à la lumière de la mort elle-même.

Suite à cela, il y a eu la tentative de la philosophie vitaliste de reposer la possibilité de l'expérience comme quelque chose de donné dans la vie de tous les jours. Ce fut une tentative de saisir l'homme comme un être structuré comme un courant de conscience, qui n'a ni début ni fin. Dans L'homme sans contenu, où il pose la question de l'art aujourd'hui, Agamben montre, toujours se référant à des catégories hégéliennes, comment l'artiste contemporain se trouve dans la perte totale du monde, dans la perte du substrat qui lui permettait d'exprimer à travers son art, les lieux communs de l'être au monde d'une communauté. Par cette perte, l'artiste ne peut exprimer que son pur en-soi. Mais ce pur en-soi qui est à la base du concept d'«originalité» de l'artiste est, en réalité, l'inessentiel. Ce sur quoi l'art moderne essaie de construire sa propre pratique et sa propre essentialité, c'est finalement l'inessentialité d'un sujet qui ne peut extraire

de lui-même que son moment inessentiel. Dans ce renversement, l'inessentiel devient l'essentiel.

Pour Agamben, la poésie moderne - et il prend Baudelaire comme exemple de ce phénomène - ne se fonde pas sur une nouvelle expérience mais sur un manque d'expérience sans précédent. Un manque d'expérience qui confère à l'oeuvre de Baudelaire son étrangeté, une oeuvre qui essaie toujours de rejoindre un lieu commun et représente donc une tentative de dépassement de ce manque d'expérience fondamental. En effet, quand on lit les entretiens de Goethe avec Eckermann, entretiens dans lesquels il est souvent question de poésie, on s'aperçoit qu'il y a une cassure radicale entre la façon dont on pouvait concevoir la poésie jusqu'à Goethe et la façon dont on la conçoit après lui. Goethe dit souvent à Eckermann «vous ne pouvez pas écrire de la poésie en allant chercher les raisons de votre poésie en vous-même, car si c'est ce que vous faites, vous vous trouverez devant le désert!» Goethe ajoute que les jeunes poètes prennent l'expression d'eux-mêmes, de leur propre intériorité, comme la chose la plus importante qui soit et, ce faisant, sont confrontés au désert. Selon Goethe, on ne peut écrire de la poésie que sur des sujets que chacun trouve dans sa vie, sur des paysages vus pendant un voyage, sur une femme rencontrée dans la rue. Ce qu'il faut exprimer, c'est la concrétude des choses ; faire le contraire, c'est mener la poésie à sa perte.

Avec Baudelaire, on passe du côté de l'impossibilité de plus en plus forte de transformer ce qui est le lieu commun, c'est-à-dire ce que nous rencontrons dans notre vie de tous les jours, en une expérience poétique. Dernière chose qui concerne une dimension de l'expérience toute moderne, et dont on retrouve la trace dans deux expériences vécues, l'une par Montaigne et l'autre par Rousseau. Montaigne était à cheval quand il s'est fait renverser par un autre cavalier, tandis que Rousseau s'est fait renverser par un gros chien. Tous les deux s'évanouissent et quand ils reviennent à eux, ils vivent la même expérience, c'est-à-dire que lorsqu'ils rouvrent les yeux, ils perçoivent une lumière étrange qui révèle des objets en même temps intérieurs et extérieurs. Ils ressentent le monde alentour comme étant privé de limite entre l'intérieur et l'extérieur, et ils ressentent cela comme un plaisir absolu. (Comprenez-vous? J'ai aussi vécu ce type d'expérience, mais moi, en bon postmoderne, c'est un autobus qui m'est rentré dedans!! Quand j'ai ouvert les yeux, je n'étais pas dans la campagne, mais dans une voiture de police et en fait de lumière, ce n'était pas celle du jour qui déclinait mais celle des lampadaires!). Pour Agamben, c'est dans cette expérience-là que la culture moderne a puisé pour établir son concept d'inconscient, c'est-à-dire de quelque chose qui se situerait à la marge de l'âme. Ce sur quoi il faut insister dans les expériences de Montaigne et de Rousseau, c'est que le sujet fait l'expérience de quelque chose qu'il sait ne pas lui appartenir. Ce n'est pas le sujet qui a le contrôle

de l'expérience qui est en train de lui advenir, il la subit au contraire, mais il la subit comme un plaisir. Ce n'est alors pas un hasard si l'inconscient est désigné par un pronom à la troisième personne : "es". L' "es" ne traduit pas une expérience subjective du moi. Agamben fait un rapprochement assez intéressant et dit qu'il y a dans cette expérience de l'inconscient une inversion qui se fait dans la culture moderne par la mise en place, avec Freud, de l'inconscient. Si, auparavant, l'expérience avait la mort pour limite et prenait de la valeur du fait de sa marche vers la mort (c'était donc quelque chose qu'on pouvait avoir et non pas seulement faire), aujourd'hui, on peut faire l'expérience mais jamais l'avoir, car il nous manque justement cette limite de la mort. Avec l'inconscient et cette idée d'une marge de l'âme où le sujet ne se possède pas, la limite est renversée, car elle est désormais recherchée du côté de la naissance. Chez Freud, la recherche de l'expérience véritable de l'individu est un recul vers la naissance et non pas une marche vers la mort.

Voilà donc la lecture que je voulais faire avec vous du premier chapitre de Enfance et histoire d'Agamben et j'aimerais faire quelques remarques. Je trouve très intéressant ce qu'Agamben dit à propos de l'expérience. Je dirais que je suis assez d'accord avec lui en ce qui concerne la question de sa destruction. Je suis aussi d'accord avec sa tentative de poser la destruction de l'expérience en termes philosophiques, mais je n'arrive pas à cerner ce qu'est, chez lui, l'expérience. Il donne différents exemples de ce qu'elle peut être : la possibilité d'avoir un commun, un sens commun, à l'intérieur duquel les choses se présentent comme le résultat d'une expérience humaine du monde, un héritage historique : une épaisseur de l'expérience humaine qui se concrétise dans le monde et dans les choses et qui crée le sens commun. Faire l'expérience du monde n'a donc rien à voir avec ce qu'on pourrait appeler une expérience mystique ; ce serait plutôt l'expérience de l'humanité des choses du monde. Agamben parle de Rilke qui est justement un des poètes pour qui la poésie a été une tentative de récupération de cette expérience perdue. Rilke fait état d'un vide sans précédent de l'expérience et, dans sa poésie, évoque avec nostalgie les choses dans lesquelles les hommes accumulaient l'humain, l'humanité. C'est à l'intérieur de cette accumulation d'humanité que les choses étaient rendues vivables et dicibles. Cela Rilke le voit en opposition avec l'apparence des choses, "leur existence dans la vibration de l'argent". Il met l'accumulation d'humanité en opposition avec ce qui vient d'Amérique, là où les choses n'expriment que l'argent. C'est comme s'il y avait une contradiction entre l'accumulation de l'humain dans les choses qui rend le monde vivable et exprimable et les choses comme accumulation de valeur marchande. Quant à moi, je ne suis pas sûr que l'expérience soit nécessairement quelque chose qui ressortit du commun. Je ne suis pas sûr

non plus qu'on doive poser la question de la destruction de l'expérience seulement à ce niveau-là. Qu'est-ce que l'expérience? Qu'est-ce qu'avoir l'expérience de quelque chose? C'est peut-être, d'abord et avant tout, avoir une expérience de l'obstacle, c'est-à-dire de ce qui résiste à notre volonté de puissance, ce qui résiste et, par là même, nous met en face de notre propre limite, à partir du moment où on rencontre la limite de la chose qui nous résiste. Si l'expérience est effectivement celle d'une limite commune, en elle il ne peut y avoir volonté de destruction de la chose, Agamben dit que " (inaudible) renvoie à la chose dans l'infini de la redondance qu'elle provoque en nous comme dans l'expérience de l'amour courtois. La destruction de l'expérience serait peut-être la destruction de l'expérience de cette limite commune qui se donnerait aujourd'hui dans l'apparence de l'apparence telle que posée par la société du spectacle.

Ce sur quoi j'aimerais vous inviter à discuter est la nature de l'expérience. Si Agamben a raison de dire que nous sommes dans la destruction de l'expérience, alors on peut se questionner sur ce qui, à travers cette destruction, a été détruit. On verra alors que c'est peut-être la possibilité de donner une dimension humaine à l'être humain.

DÉBAT

Olivier Clain : Je ne sais pas si je dois adresser mes remarques à Dario ou à Agamben ...

Dario de Facendis : À Agamben.

Olivier Clain : C'est toujours un peu gênant de parler d'un auteur qu'on n'a pas lu. D'Agamben, je ne connaissais que le thème de la mort de l'expérience. La première réaction que j'ai eue est de dire que ce thème me rappelle celui de la mort du sujet. C'est donc une idée qui n'est pas nouvelle. Je veux bien qu'Agamben amène des points qui ne sont pas du tout présents dans le discours philosophique de Foucault mais l'idée de la mort de l'expérience me rappelle celle de la mort du sujet puisque, dans la destruction de l'expérience aujourd'hui, j'imagine que ce n'est pas l'univers qui a disparu, mais que c'est bien du côté du sujet que se passe cette destruction. Tu as mentionné, Dario, la mort et le langage - la limite commune de la mort et le langage comme condition de l'expérience - ainsi que le caractère définitivement illusoire de la réflexion du sujet sur lui-même et sur sa propre expérience. Il me semble que ce sont les trois éléments à partir desquels on peut penser l'expérience en termes d'expérience humaine.

Je comprends qu'on puisse pousser à sa limite le thème de la destruction de l'expérience mais j'émettrai aussi quelques réserves : les philosophes

partent toujours d'un point radical et, dans le cas d'Agamben, il s'agit de la constatation de l'impossibilité contemporaine de l'expérience. Que, sur le plan historique, il situe cette impossibilité après la Première Guerre mondiale (il cite Benjamin), me paraît quelque chose de très juste sur le plan socio-historique. Mais, sur le plan philosophique, il reste que cette volonté de départ radical pose des problèmes à plusieurs niveaux. D'abord, comme tu l'as constaté, Dario, il n'y a pas de définition de l'expérience dans son oeuvre. Pour le philosophe plutôt traditionaliste que je suis, s'il y a véritablement destruction de l'expérience, il n'y a plus de discours philosophique possible. C'est la même aporie qu'on retrouve d'ailleurs dans le discours de Foucault : quand on dit qu'il n'y a plus de sujet, on dit aussi qu'il n'y a plus de sujet qui puisse parler de la mort du sujet. De la même façon, faire l'expérience de la fin de l'expérience m'apparaît constituer un point de départ pour le moins ambigu. J'ai donc une réserve majeure quant à la signification qu'Agamben accorde au terme "expérience". J'ai aussi le même genre de réserve vis-à-vis de son discours que celle que j'ai vis-à-vis du discours de Foucault, tout en essayant de le comprendre en le recontextualisant historiquement et, à ce moment-là, je peux très bien comprendre que Foucault traduit quelque chose de réel, sur le plan social et historique, quand il parle de la mort du sujet.

En ce qui concerne les conditions de l'expérience qui sont supposées par Agamben :

Tu as dit, Dario, que l'expérience a forcément besoin d'une limite et c'est peut-être cette limite - i.e. l'idée de la mort - qui disparaît. La thèse selon laquelle la mort est une condition transcendantale de l'expérience humaine - et c'est très fortement souligné dans le chapitre 4 de la Phénoménologie de l'Esprit, bien que de nombreux commentateurs l'aient passé sous silence et aient cru pouvoir dire que Heidegger avait été le premier à parler de l'être pour la mort : toute la dialectique intersubjective et, en particulier, le rapport entre le maître et l'esclave, est pensée à partir de la mort. Mais chez Hegel, dans le savoir de la mort, que je la refuse, que je l'accepte ou que je me construis des idéologies qui me la rendent supportable, dans le savoir de la mort, je conquiers la liberté parce que je conquiers le savoir d'une capacité de prendre distance avec l'objet et avec l'expérience que j'ai de l'objet. La mort est la condition ontologique de la distance avec l'objet dont je fais l'expérience. L'interprétation proposée par Agamben, c'est-à-dire la mort comme limite commune de l'accumulation d'expérience, ne me paraît pas prendre le problème par le bon bout.

Deuxième remarque : l'expérience humaine n'est possible qu'à partir du langage. Si on prend la destruction de l'expérience de façon radicale et rigoureuse - on se situe ici au niveau philosophique, il faut donc la prendre de façon rigoureuse et logique -, parler de la destruction de l'expérience revient à présupposer la destruction du langage. Si on pousse les choses à

la limite on peut dire qu'effectivement, virtuellement, il n'y aura plus de langage commun d'ici quelque temps et alors, on pourra dire qu'il n'y aura plus d'expérience. Ça a du sens de dire ça comme ça, mais il reste que pour l'instant on parle et, en dépit de toutes les mécompréhensions qui sont inhérentes à la communication humaine, il y a encore communication. Et tant qu'il y a communication, il y a partage du langage en tant que médium commun à travers lequel nous expérimentons et le monde et nous-mêmes. Parler de la destruction de l'expérience est seulement une manière provocante de dire qu'au fond le langage humain risque de disparaître. D'ailleurs le caractère mutique de ceux qui reviennent de la guerre - tu as dit que c'était une citation de Benjamin à ce propos qui ouvrait le livre d'Agamben - me semble indiquer que c'est précisément ce que veut dire Agamben quand il parle de la destruction de l'expérience. Mais à ce moment-là, il devrait, s'il voulait être un peu moins ésotérique, parler de la destruction du langage pour parler de la destruction de l'expérience. Il faudrait alors discuter de la question de savoir si le langage humain est disparu.

Troisième remarque : Toute expérience, qu'elle soit d'ordre éthique, esthétique, pratique, ou théorique, suppose non seulement un objet d'expérience - que ce soit la nature ou la réalité spirituelle, peu importe -, un sujet d'expérience mais aussi le moment de la réflexion, le moment de la synthèse entre le sujet et son expérience. C'est un moment subjectif qui a également un caractère objectif : c'est le moment de la réflexivité. Il est étonnant que si Agamben veut parler de la destruction de l'expérience, il parle de la mort, il évoque le langage, mais qu'il oublie (ou refuse d'en parler), un peu à la manière de Foucault, ce moment synthétique qui est constitutif de l'expérience comme telle. Il est étonnant qu'il oublie le moment de la synthèse entre le sujet qui fait l'expérience et l'objet de son expérience. Si, pour ma part, je devais dire qu'il y a effectivement un risque majeur de destruction de l'expérience humaine, je dirais que c'est là qu'il se situe plutôt que dans la disparition de la mort comme limite commune à l'expérience, plutôt que comme disparition du langage. Je dirais que c'est surtout la capacité que nous fournit le langage de la réflexion du rapport que nous entretenons avec l'objet de notre expérience, que c'est la destruction virtuelle du moment de la synthèse qui m'apparaît être, en fait, le véritable enjeu, plutôt que la simple disparition d'une condition ontologique qu'est la mort ou du médium commun qu'est le langage.

Quatrième remarque : Je change de niveau et reviens au discours d'Agamben sur la science. J'ai l'impression qu'il pose bien le problème au départ mais que, très vite, il dérape. Il est vrai que le soubassement philosophique de toute la tradition théologique médiévale est le néoplatonisme, la connaissance en tant que connaissance pure, l'intelligence posée comme l'émanation première de l'Un divin et ineffable.

Derrière le Un ineffable qui est le soubassement ontologique de l'univers, l'intelligence gouverne le monde. Une intelligence qui est le savoir non pas d'abord humain mais immédiat : le savoir qui supporte la structure de l'univers et que le philosophe va chercher à rejoindre par un effort d'élévation spirituelle dans le néoplatonisme, par un effort de construction rationnelle à la fin du Moyen Age. Il est vrai qu'il y a une distance entre le savoir pur qui existe en dehors de la pensée humaine et l'expérience humaine. Le travail du philosophe est de montrer le chemin par lequel l'expérience humaine peut rejoindre le savoir pur. Je pense qu'Agamben décrit dans ses propres termes quelque chose qui est vrai dans la philosophie du Moyen Age, qui est vrai dans la philosophie traditionnelle. Il a aussi raison de dire qu'avec Descartes une nouvelle manière de poser le problème apparaît qui consiste à postuler que le savoir est réintériorisé par la subjectivité : il n'y a plus de savoir extérieur à ma subjectivité qui serait la condition de mon expérience et de ma capacité strictement humaine à rejoindre le savoir pur, mais, désormais, le seul savoir qui importe est celui qui se trouve en soi-même, i.e. un savoir purement logique et formel. C'est là une façon très juste de décrire le passage de la philosophie traditionnelle à la philosophie moderne. Mais penser, tout de suite après, la science moderne comme étant, immédiatement dans le prolongement de la philosophie moderne, une des sources de la destruction de l'expérience m'apparaît très problématique. Je dirais, pour ma part, que la science moderne se contente de restreindre le champ de l'expérience à laquelle se réfère le discours reconnu comme légitime : la sphère scientifique. En aucun cas, le discours de la science moderne n'abolit la possibilité de faire une expérience. Au contraire, en dépit du fait qu'elle restreigne le champ de l'expérience qui est reçu comme légitime pour que les discours scientifiques se confrontent les uns les autres, la science moderne est un enrichissement de l'expérience humaine. À cet égard, j'ai l'impression qu'Agamben suit la trace de Heidegger et adopte la même attitude qui consiste à dire que l'apparition de la modernité est la continuation d'une pente qui avait déjà été prise par la philosophie traditionnelle. Faire de la science moderne un des moteurs de la destruction de l'expérience humaine me semble mal situer la place de l'expérience dans le discours scientifique et la manière même dont le discours scientifique comprend sa place dans l'ensemble de l'expérience. La seule chose que fait le discours scientifique est de dire que la seule expérience qu'on reconnaîtra dorénavant comme légitime dans la sphère de la science, c'est l'expérience sensible. Ce n'est qu'une limitation de l'expérience reçue comme légitime et non pas la destruction de toute expérience.

Gilles Gagné : Tout tourne autour du fait qu'Agamben parle de l'expérience subjective.

Olivier Clain : Oui, mais pour le discours de la science moderne, l'expérience subjective se situe ailleurs. Il y a simplement déplacement de l'équilibre interne de la structure de l'expérience ; il n'y a pas abolition de l'expérience. Il y a restriction du champ de l'expérience reconnue comme légitime pour le discours philosophique : ce n'est plus l'expérience dans sa totalité, avec sa composante imaginaire, avec l'importance des *fantasmata* comme dans la philosophie médiévale. Il y a bien disparition de cette dimension mais, par ailleurs, l'expérience subjective se trouve reconduite à un autre niveau, celui de la capacité formelle de construire des concepts. Il est donc faux, à mon avis, de faire de la science moderne le moteur de la destruction de l'expérience.

Dario de Facendis : Il me semble difficile de défendre Agamben et de répondre en son nom, mais ...

À propos de la destruction de l'expérience et de la mort du sujet : je pense qu'Agamben essaie de montrer que le sujet en tant que tel n'est pas une catégorie monolithique, dont on pourrait décréter la mort à un certain moment historique. Il tente de montrer comment ce sujet a été historiquement contruit et comment, à chaque étape, certains enjeux apparaissent, certains mouvements de changement. Je pense que la démarche d'Agamben vise à montrer comment, à différents niveaux, les divers moments historiques provoquent un changement dans la constellation autour de l'être humain. Il s'agit donc de saisir les enjeux qui viennent alors à la lumière comme, par exemple, cette dimension du sadisme qui fait surface à un moment donné dans la société moderne. Cela me semble être un des aspects les plus intéressants à explorer. Il y a un auteur italien, Mario Praz, qui a écrit un livre dans les années 20 qui a été récemment traduit en français : La mort, le diable, la chair dans la littérature romantique. Dans ce livre, l'auteur montre que le passage fondamental qu'il y a entre la littérature jusqu'au XVIIe siècle et après, se caractérise par l'introduction d'un sadisme certain dans la littérature européenne, sadisme qui n'existait pas auparavant. Si on veut distinguer substantiellement deux catégories qu'on pourrait appeler la culture ancienne, d'une part, et la culture moderne d'autre part, on pourrait le faire en posant le moment du sado-masochisme comme le moment de brisure entre ces deux versants de la culture européenne. On ne peut pas, par exemple, comprendre la philosophie grecque si on ne voit pas tout de suite, au moment où on se confronte à cette pensée, qu'un élément manque par rapport à la philosophie moderne : celui du sado-masochisme, l'impossibilité de concevoir le sujet comme un élément qui pourrait, dans

sa recherche même de la subjectivité, aller à l'encontre de la douleur comme moment de sa jouissance, ou comme expérience de la pure destruction de l'autre. Si je donne cet exemple, qui n'exprime pas nécessairement la mort du sujet - parce que le sujet va se redéfinir selon des critères inexistantes auparavant -, c'est parce qu'il traduit une transformation assez radicale de la position du sujet. Sont ici introduits des éléments constitutifs du sujet qui indiquent un total changement de son rapport au monde et aux autres. Il est très difficile de dire où, exactement, se tient Agamben à l'intérieur d'un tel questionnement, que, par ailleurs, il soulève. Il me semble qu'Agamben essaie de montrer qu'au moment où la science produit cette unité de la connaissance et de l'expérience, et que cette dernière devient une perpétuelle fuite en avant d'un sujet connaissant qui a l'infini devant lui (la science est accumulation infinie de savoir qui peut aller jusqu'à l'épuisement du monde), alors la limite de la mort en vient à être escamotée. L'expérience entendue comme ce qui est le propre du sujet connaissant qui réunit en lui-même ces deux moments dichotomiques devient une impossibilité d'en finir. Pasolini disait, en parlant du montage dans un film, que quand il faisait un travail de montage et qu'il choisissait les moments significatifs de tout ce qu'il avait tourné, il faisait le même travail que la mort. Le travail du montage est le pendant cinématographique du travail de la mort dans l'existence. Si nous étions immortels, nous serions immoraux, parce que notre existence ne donnerait jamais prise à la possibilité d'un retour sur soi-même, la possibilité de retenir ce qui fait le sens moral et éthique de sa vie. La question qui entre en jeu ici est celle de l'impossibilité de... : il devient très difficile - voire impossible - pour la philosophie occidentale, de poser le fondement d'une éthique. Quand la mort en tant qu'horizon dans lequel l'humain expérimente sa vie comme quelque chose de fini et, ce faisant, lui donne un sens, disparaît, le problème éthique en vient parallèlement à se poser (comment produire une éthique?). Je vois la démarche d'Agamben comme la possibilité de mettre ensemble des éléments d'une généalogie de la modernité, éléments entre lesquels il établit des rapports et des découpages très étonnants, très créateurs (éléments auxquels il faudrait réfléchir quitte à les critiquer et à les resituer ensuite selon nos propres critères), de mettre en place les lignes de fuite d'un mouvement dont on ne sait pas trop où il nous amène.

Olivier Clain : Pourquoi Agamben et toi-même dites que l'expérience de la mort n'est plus possible aujourd'hui, que la mort ne constitue plus une condition de l'existence humaine?

Dario de Facendis : De la même façon que Hegel pouvait dire que l'intériorité du sujet en tant que telle est le moment inessentiel de son être

au monde, on pourrait dire que l'expérience de la mort telle que vécue aujourd'hui - c'est-à-dire de façon terrorisante et esseulée- est devenue pour nous la possibilité du mutisme radical. Auparavant, ce n'était pas comme ça. Je travaille en ce moment pour la ville de Montréal à organiser une exposition sur les Italiens d'ici et j'essaie de retrouver les survivances de leur culture d'origine. J'ai rencontré à cette occasion une femme sarde qui, tous les ans, à l'anniversaire de la mort de sa mère, prépare la table et sert à manger à ses morts et mange avec eux. C'est un niveau de l'expérience de la mort que nous avons complètement perdu. J'irai plus loin : ce à quoi nous assistons dans la "postmodernité", c'est à une fuite devant la mort, c'est à une tentative d'effacer la mort. L' "expropriation" de la mort n'est pas seulement une question individuelle, elle correspond peut-être plus à un projet ontologique, et donc nécessairement politique, dont nous sommes les premiers à faire l'expérience (là, c'est moi qui parle! Je ne sais pas ce qu'en dirait Agamben).

Majid D'Khissy : Une première remarque en ce qui concerne la destruction de l'expérience. D'après la façon dont cette destruction a été exposée, je ne l'ai pas comprise comme un fait accompli mais plutôt comme un appauvrissement. Un appauvrissement de l'expérience qui est dû à l'asphyxie du sujet moderne par le cumul des responsabilités qui lui incombent, à savoir, réunir expérience et connaissance. Il s'est ainsi enfermé d'une certaine manière en lui-même et, ne se donnant plus d'espace, il se produit une espèce d'asphyxie qui conduit à un appauvrissement de l'expérience. Il ne s'agit donc pas d'une destruction définitive, mais d'une destruction en progrès.

Autre remarque. J'ai relevé deux points forts dans l'exposé, autour desquels Agamben construit sa réflexion : la mort et l'amour. L'amour est un sujet très difficile parce que trop souvent galvaudé, mais c'est ce thème qui me semble constituer la plus grande richesse de l'exposé qui vient d'être fait. Tu as utilisé le concept de "fantasme", Dario, mais quelque chose me gêne dans l'emploi que tu en as fait. Tu as utilisé le même mot en faisant référence à des choses très différentes bien que se situant par ailleurs dans la même lignée : le fantasme tel qu'on le trouve dans la conception de l'amour chevaleresque et le fantasme tel qu'on le trouve dans l'amour bourgeois, dont Sade est le meilleur représentant. Le fantasme, dans l'amour chevaleresque, est un concept qui m'est familier car il trouve son origine en Orient et son esprit y est encore très vivant. Dans l'amour chevaleresque, le fantasme n'est qu'un prétexte, un support, une image, il est une manière de nommer quelque chose qui est innommable et de cerner quelque chose qui est incernable. En Orient, l'image de Majnoun et Leyla a été un peu à l'origine de l'histoire de Roméo et Juliette. En arabe, Majnoun veut dire "possédé". L'amour n'est pas une

acquisition par la connaissance et l'expérience, c'est une expérience qui se fait par la possession : on est possédé par l'amour comme on pourrait être possédé par des esprits (mais, d'une certaine manière, l'amour est un esprit positif). L'expérience de cette possession en est une qui est immédiatement liée avec l'idée de connaissance : en étant possédé par l'amour, on est en voie d'être possédé par la connaissance. À ce moment-là, l'idée du sujet tel que conçu dans ce rapport à l'amour, est un sujet errant qui, dans cette errance, recherche la connaissance. Majnoun était précisément un amoureux errant. Il y a une belle histoire sur son errance : il est sur une chamelle et il va vers le lieu où se trouve sa bien-aimée. Il est tellement perdu dans la pensée de son amour qu'il ne voit pas que la chamelle revient vers son petit qu'elle avait laissé au village et lui a fait faire tout le chemin à l'inverse.

Olivier Clain : Quand sa bien-aimée se présente, Majnoun ne veut pas la voir parce qu'il veut garder le plaisir du fantasme. Il ne veut pas la femme réelle.

Majid D'Kissy : Le sens du fantasme est celui d'être amoureux de l'amour, le fantasme n'est au fond qu'un prétexte. L'objet est le fantasme et l'amour est ce qui transcende ce fantasme. L'expérience de la connaissance est conçu dans cet esprit comme une expérience amoureuse. D'une certaine manière, le fantasme, l'objet, devient un objet universel. Cette femme pour laquelle Majnoun brûle devient un objet universel et cet amour qui brûle en lui, il le ressent pour n'importe quelle chose qui existe. Il est possédé par un amour qui s'est concentré sur un objet mais qui, en fait, peut se transposer sur n'importe quoi.

Ce détour par l'amour vous a peut-être paru long mais je l'ai fait dans l'intention d'en arriver à un point précis : la politique! Dans l'amour moderne ou bourgeois, tel qu'il a été amené par Sade, le fantasme n'est pas un mouvement de déploiement mais, au contraire, un mouvement de concentration. L'amour bourgeois est un amour d'appropriation, c'est un amour où il y a désir de l'autre dans un rapport qui inclut le pouvoir. Alors que l'amour chevaleresque est un rapport qui exclut totalement le pouvoir, puisque c'est une donation complète de soi, un abandon de soi que, dans l'expérience mystique, on appelle FNAA, c'est-à-dire l'extinction (le sujet se débarrasse de toute sa substance en tant que sujet et devient sujet de la connaissance universelle). Dans l'amour bourgeois, le fantasme est désir et le désir est domination. C'est dans ce sens que se profile ici le rapport politique de l'individu à l'individu : le désir, c'est déjà le désir de pouvoir et, dans l'appropriation, la meilleure preuve du pouvoir est le pouvoir de donner la mort et de détruire. De l'idée de l'amour on en arrive à l'idée de la mort et de la destruction, et donc, à l'idée du rapport politique. Il

faudrait qu'on ait le courage de penser notre rapport à l'amour et, par là même, de repenser notre rapport au pouvoir, à la politique. C'est dans ce sens que j'ai été très impressionné par les idées avancées par Agamben.

Dario de Facendis : J'aimerais vous lire quelques passages d'Agamben afin de clarifier ce qu'il dit par rapport à ça : "L'amour médiéval tel que l'ont découvert les poètes provençaux et le *dolce stil nuovo* (c'est-à-dire le principal courant poétique italien des XIII^e et XIV^e siècles) n'a pas pour objet direct la chose sensible mais le fantasme. En d'autres termes, le Moyen Age a simplement découvert le caractère fantasmatique de l'amour. Mais cela signifie, étant donné la nature médiatrice de l'imagination, que le fantasme est aussi le sujet et non seulement l'objet de l'éros. Dans la mesure en effet où l'amour trouve dans l'imagination son lieu unique, le désir n'est jamais confronté à l'objet dans sa corporalité, d'où l'apparent platonisme de l'éros des troubadours et du "dolce stil nuovo", mais à une image, à un ange, au sens technique que prend ce mot dans la philosophie arabe. Et la poésie amoureuse, l'imagination pure et séparée du corps, *substantia separata*, qui par son désir, met en mouvement les sphères célestes, a une *aura persona* littéralement faite de désir, en qui s'abolissent les limites entre subjectif et objectif, corporel et incorporel, désir et objet. Loin d'apparaître ici comme opposition d'un sujet désirant et d'un objet du désir, l'amour trouve si l'on peut dire son sujet-objet dans le fantasme. Voilà ce qui permet au poète de le définir comme un amour accompli dont la jouissance est sans fin. Mais quand au contraire l'imagination se trouve exclue de l'expérience pour cause d'irréalité et quand elle cède sa place à l'*ego cogito*, devenu sujet du désir, alors, le désir change radicalement de statut, il échappe par essence à toute satisfaction tandis que le fantasme, jadis médiateur garantissant une possible appropriation de l'objet du désir, autrement dit, la possibilité d'en faire l'expérience, en vient à marquer l'impossibilité même de se l'approprier, de l'expérimenter. C'est pourquoi, chez Sade, qu'on peut opposer à Cavalcanti, le "je" désirant, embrasé par le fantasme, ne trouve face à lui qu'un corps, un objet qu'il ne peut que consommer et détruire sans jamais se satisfaire parce que le fantasme lui échappe et se dissimule à l'infini. Couper l'imagination de l'expérience, c'est faire se scinder ce qu'Éros avait uni en sa personne, en tant que fils de Poros et de Penia (Poros est la connaissance humaine, chez les Grecs et Penia, c'est la misère humaine, Éros est celui qui unit ces deux moments incompatibles). D'autre part, le besoin lié à la réalité corporelle, mesurable, est théoriquement susceptible d'être satisfait de sorte qu'il ne puisse jamais coïncider dans le même sujet». On peut voir ici le rapport qui est fait avec la science, c'est-à-dire l'escamotage de l'imagination comme élément de la connaissance et donc ce rapport imaginaire du sujet à l'objet de l'amour qui le rend, au

même instant, sujet. Au moment où, par l'action de l'*ego cogito*, est éliminé de l'horizon ontologique de la science moderne et de la philosophie moderne le *fantasmata* médiéval, le médiateur entre expérience et connaissance, alors la séparation de ces deux niveaux donne lieu à la position sadique qui est l'expérimentation de cette même fracture, une fois qu'on a détruit la possibilité de la médiation. Je pense que c'est là la perspective d'Agamben. Et il s'agit aussi d'un problème politique.

Majid D'Kissy : C'est l'idée que la seule expérience authentique du vrai, dans l'esprit chevaleresque (j'appelle cela l'esprit chevaleresque, mais ça comprend beaucoup d'autres choses), c'est l'expérience amoureuse. On se situe là à un niveau qualitatif et non pas au niveau de l'exactitude (un niveau qualitatif du vrai dans le sens d'une expérience de plénitude).

Dario de Facendis : En ce qui concerne l'expérience du sens commun et l'expérience de Montaigne et de Rousseau, je dirais qu'il y a, dans la mécanique par laquelle ceux-ci parviennent à ce type d'expérience nouvelle, deux aspects : le premier, c'est l'irruption brutale du réel sous forme d'un objet animé (le cheval dans le cas de Montaigne et le gros chien dans celui de Rousseau). Le sujet est renversé, il revient à lui après un renversement opéré par un réel qui a complètement détruit l'espace qui séparait le sujet de l'expérience qu'il fait. C'est au moment où il revient à lui que le sujet a une expérience. Elle se donne par une lumière d'abord diffuse, et ensuite, elle se donne comme une impossibilité d'établir la distance entre soi et le monde et dans cette concomitance du réveil de la conscience et de l'apparition du monde : il y a la jouissance. Cette expérience n'est pas à mettre à côté de l'expérience du commun mais on a quand même quelque chose qui est la possibilité de la manifestation du monde comme ce qui nous abolit sans nous faire mal. À l'instant où ils ont mal (Montaigne a une hémorragie interne, etc.) mais ne souffrent pas, ils jouissent. La différence qu'il y a entre la possibilité de faire une expérience et la destruction de l'expérience, c'est le moment où ce qui nous rentre dedans et qui nous renverse, ne se propose pas à nous sous la forme de la réconciliation du sujet et de l'objet à l'intérieur d'une lumière diffuse qui pourrait signifier l'universalité de notre communauté avec le monde (comme ce fut le cas pour Montaigne et Rousseau) mais, au contraire, sous la forme de l'abolition du sujet et du monde. C'est à ce niveau-là qu'il faudrait poser la question de la Première Guerre mondiale et de l'expérience des gens qui reviennent de cette guerre inhumaine. Ils ont constaté l'abolition du monde, le monde leur est rentré dedans : ils ont vécu l'abolition de soi et de l'autre dans la catastrophe.

Michel Freitag : On peut parler d'une perte de l'expérience à deux niveaux, en fonction d'idéaux ontologiques opposés. On peut le faire dans la perspective hindoue d'une recherche de la dissolution de la conscience et de la volonté subjectives, tant symboliques et réflexives qu'affectives et sensibles. C'est alors toute une expérience humaine de faire ainsi l'expérience de la perte de l'expérience à travers une ascèse individuelle radicale. Mais ce n'est sans doute jamais dans ce sens qu'en parle Agamben, pour qui il s'agit d'une réalité sociale et historique, d'un phénomène de société et de civilisation non formellement voulu ou recherché comme tel. Ce qu'il en dit, comme je l'ai compris à travers l'exposé de Dario, me paraît intéressant et enrichissant pour notre réflexion sur la postmodernité, mais je trouve aussi, avec Olivier, qu'il en parle d'une manière beaucoup trop générale et beaucoup trop vague conceptuellement. Il faudrait une définition de l'expérience, et pour y arriver, on doit accepter de s'engager dans une description phénoménologique et ontologique de la nature de l'expérience humaine, de ses modes et de ses formes, de ses dimensions, de ses degrés et niveaux, de ses modalités de spécification et de synthèse. Tout cela, s'agissant de la dimension symbolique de l'expérience, revient à s'interroger sur la médiation du langage, de la culture, de la technique, des oeuvres, des institutions dans le rapport entre l'individu et la société, l'individu et le monde, la conscience symbolique et la conscience sensible. Dans un sens, on peut alors dire avec Olivier que le langage, comme médiation constitutive de l'expérience, sera sans doute la dernière chose qui disparaîtra dans l'humanité, et que dans ce sens l'humanité est condamnée à l'expérience, même si certains individus, comme dans l'hindouisme, peuvent s'en libérer dès avant la mort. Mais il faut ajouter cependant que le langage en tant que médiation n'est pas à l'abri d'une profonde mutation, comme celle qui s'opère sous nos yeux, dans son mode social dominant, à mesure que s'opère la réduction du symbole représentatif en simple signe opératoire, *the supersedure of meaning by function*, comme dit Zijderveld; à mesure que sa fonction communicationnelle, informationnelle, pragmatique, signalétique, déictique l'emporte sur sa valeur ontologique et épistémique de représentation du monde et de structuration synthétique de ... l'expérience (justement); à mesure, que de médiation qu'il était il se transforme en médium, en médias, en systèmes opératoires de toutes sortes. Je demanderais donc à Dario si Agamben, lorsqu'il parle de la perte de l'expérience, parle de tous ces problèmes, s'il les pense conceptuellement, philosophiquement, sociologiquement, historiquement?

Il y a une autre chose qui me gêne dans ce que j'ai compris, c'est la manière d'avancer des jugements à valeur ou portée historique et sociologique, tout en évitant de penser la société, l'histoire et l'historicité.

C'est peut-être une caractéristique de presque toute la philosophie post-hégélienne, mais elle n'en reste pas moins inacceptable philosophiquement.

Je pense aussi avec Olivier qu'il n'est pas convainquant de mettre unilatéralement le problème d'une éventuelle perte de l'"expérience" en relation avec le développement de la science moderne, puisque celle-ci s'appuie elle-même systématiquement sur l'"expérience", et qu'on ne peut nier qu'elle ait réalisé, selon sa propre compréhension de l'expérience, un extraordinaire élargissement et même un approfondissement de l'expérience. La question est de nouveau de savoir de quelle expérience il s'agit. A cet égard, une chose doit être relevée de toute façon. C'est qu'en créant une nouvelle relation entre l'expérience subjective et le monde objectif, et en revendiquant pour l'expérience scientifique le monopole de la prétention à l'objectivité positive, la science moderne n'a pas supprimé l'expérience ni sensible ni symbolique : elle en a unifié formellement le mode et élargi la portée, tout en en appauvrissant ou aplatisant substantiellement le contenu tant subjectif qu'objectif. Mais à mesure que la science moderne élaborait, instituait et légitimait le nouveau mode formel d'expérience objective qui lui était propre, ce qu'on peut nommer sommairement "le reste de l'expérience" n'a pas simplement disparu au niveau de la civilisation - et c'est de cela je pense que nous parlons et que parle aussi Agamben. Ce "reste" - si l'on peut parler ainsi - a au contraire été cultivé de manière complémentaire (et peut-être aussi compensatoire) notamment sous la forme de l'art. On s'est donc retrouvé, dans le domaine de l'expérience humaine, avec un dédoublement entre une forme d'expérience cognitive, objective, positive, "vraie", et une expérience expressive ou esthétique subjective, riche, complexe, "sublime". Et il faudrait ajouter encore l'autonomisation de l'expérience éthico-politique, ainsi que, s'élevant désormais au-dessus tout cela, la recherche et la possibilité de reconnaissance d'une expérience existentielle individuelle "totale", instantanée, fulgurante, "absolue", comme l'a entre autre mise en valeur le culte romantique du héros solitaire, incompris, etc. Cette nouvelle "structure de l'expérience" fondée sur la division et institutionnalisée dans la division à travers toute la structure sociale-historique, bien sûr pose problème, mais les problèmes qu'elle pose sont bien mal appréhendés à travers la simple notion de "perte de l'expérience", d'autant plus que ce qui maintenant pose encore problème, ce n'est plus l'existence et le déploiement d'une telle structure, caractéristique de la modernité, mais justement sa disparition progressive avec l'avènement de la postmodernité. C'est une raison de plus pour justifier notre approche historique idéal-typique, et notre critique des amalgames continuistes et conceptuels.

Il faut donc examiner le problème de la perte de l'expérience à différents niveaux, selon la diversité de ses modes et de ses champs, d'une part, mais aussi selon la variété des "logiques de développement historique" dans lesquelles elle s'inscrit. Je viens de parler de la séparation de la science et de l'art dans la modernité, après la Renaissance qui la refusait encore. Mais il y subsistait un lieu d'unité transcendantale, qui était celui de l'universalité transcendantale du sujet humain que la modernité avait saisie (ou construite) essentiellement au plan religieux puis éthico-politique, ou encore idéologique. Cette unité normative se reflétait aussi bien dans l'expérience scientifique (le caractère normatif de l'exigence de reconnaissance de l'évidence aussi bien sensible qu'intelligible comme fondement régulateur de la "république des savants" (un point qui a été mis en évidence par le caractère normatif de l'épistémologie jusqu'à Popper), que dans l'expérience, l'expression et la création esthétique (l'unité "transcendantale" de l'espace représentatif qu'assurait le principe de la perspective depuis le Quattrocento jusqu'au commencement de l'art moderne). Or ce lieu d'intégration objective a priori de l'expérience esthétique est justement répudié dans l'art moderne au nom de la liberté de l'expérience et de l'expression subjectives, de la même manière que le moment d'intégration subjective a priori de la connaissance scientifique se défait - ou est formellement répudié - dans le tournant kuhnien ou paradigmatique de la science, au nom de l'efficacité pragmatique "objective" et de la liberté de l'expérimentation, de la modélisation, de l'opérationnalisation. Je n'ai pas à élaborer ici sur ce double éclatement, cette double perte d'une référence transcendantale, a priori, puisque ce thème est bien connu dans ce séminaire.

Cela m'amène à faire une dernière remarque qui ne concernera plus tellement l'exposé que Dario nous a fait sur Agamben, que l'intervention d'Olivier, lorsqu'il dit que la perte de l'expérience ne peut concerner que le moment subjectif de l'expérience, du moment qu'il est évident que ce n'est pas l'univers qui a disparu. C'est sans doute évident au sens où il est question de l'univers tel qu'il est compris par la science physique. Mais - si l'on se réfère justement à cette structure de séparation entre une pluralité de modes d'expérience - cela ne signifie rien en ce qui concerne ce que nous pouvons appeler tout à fait globalement notre expérience du monde, en tant qu'elle est médiatisée par l'ensemble des structures en même temps toujours synthétiques et toujours déjà infiniment diversifiées des médiations sensibles et symboliques à travers lesquelles s'accomplit subjectivement et objectivement notre "être au monde" (notre *in-der-Welt-sein* concret, et pas seulement notre *Dasein* abstrait). Je n'ai pas besoin d'insister ici sur le fait que l'unité synthétique de ces structures extrêmement diversifiées qui assurent la médiation entre notre subjectivité

et le monde objectif, et qui inscrivent notre existence subjective dans le monde objectif tout en assurant la distanciation réflexive dont celle-ci jouit essentiellement à son égard, est elle-même le produit synthétique d'un développement continu dont le procès remonte aux origines les plus insaisissables de la vie. Ce sur quoi je voudrais par contre insister, c'est qu'avec les développements civilisationnels que nous connaissons, le monde objectif qui est le nôtre tend de plus en plus à se réduire à une bulle d'artificialités éphémères, discontinues, étrangères les unes aux autres dans leur formes et destinations, et même dans leur matière. Avec le repli de l'esthétique sur la pratique séparée de l'art, les simples produits fonctionnels éphémères ont remplacés les "oeuvres expressives durables" (Arendt) dans la constitution créative d'un monde humanisé, en même temps que les ressources, utilités, fonctions et paramètres tendent à se substituer aux êtres autonomes de la nature en tant qu'objets habituels de notre expérience et fréquentation quotidiennes. Et plus profondément encore, tout notre univers symbolique tend à se convertir en un univers médiatique, informationnel, opérationnel (etc. !), qui perdant toute valeur et puissance de médiation, prend directement pour nous valeur de réalité positive, tant subjective (il se substitue à notre propre activité de perception, de pensée et de réflexion - voir Gehlen) qu'objective (il devient directement l'objet de notre perception, de notre conscience, de notre action, et peut-être même, de notre désir). Alors "cela" (comment nommer ce qui n'est ni acte ni chose, ni sujet ni objet?) vient aussi faire écran (comme tous les écrans lisses de télévision font écran entre nous et le monde rugueux) non seulement entre nous et le monde des "formes vivantes" qui étaient pour nous en même temps "fraternelles" et "mystérieuses", utiles et menaçantes, puisque notre être même, nos organes et nos sens, et toute la construction et la mobilisation des signes et symboles que nous avons établis entre elles et nous, s'était développé dans leur immémoriale fréquentation. Il vient finalement faire écran encore entre nous et la Nature même des physiciens, de la même manière que la "voûte du ciel étoilé" disparaît (pas seulement conceptuellement) dans la fluorescence des nuits urbaines ou derrière l'opacité d'une atmosphère polluée. S'il y a donc un problème de perte de l'expérience, il ne se pose donc pas uniquement au niveau des modalités et des formes subjectives de cette expérience, mais aussi à celui du mode de constitution et d'existence du monde objectif, et de l'objectivité elle-même du monde. Et là, plus encore que dans l'examen de la dimension subjective du problème, nous entrons clairement dans le postmoderne : quel monde sommes-nous en train de produire en tant que monde et horizon de notre expérience objective commune?

Dario de Facendis : Quand ce sera possible, je vous ferai un exposé sur la conception du langage chez Agamben, car elle est essentielle. Il n'escamote pas du tout la question du langage, c'est même un point fort de son oeuvre. Je pourrais vous dire quelques mots sur ce qu'il dit de l'enfance et de la naissance de l'histoire. Agamben fait une analyse du langage et établit la différence entre l'aspect sémiotique et l'aspect sémiologique. Il constate une fracture, qui a été un des plus gros problèmes que la linguistique ait dû affronter : comment est-il possible que du niveau sémiotique, du niveau de signes qui, en eux-mêmes, ne veulent rien dire, nous puissions passer au niveau sémantique, c'est-à-dire à la production du discours? Dans cette fracture, Agamben voit quelque chose de substantiel, c'est-à-dire la fracture inhérente au rapport de l'homme au langage. Les animaux ne disposent pas du langage. Agamben dit que les animaux ont un langage dont ils ne peuvent absolument pas s'échapper. L'homme, au contraire, est un animal qui n'a pas de langage inné et auquel le langage se présente toujours comme quelque chose d'extérieur : il y a un hiatus entre l'homme et le langage qui est surmonté par l'apprentissage, dans l'enfance, qui est moment où l'homme acquiert ce qui, en réalité, ne lui appartient pas, c'est-à-dire le langage tel qu'il est vraiment possédé par les animaux. L'enfance est l'expérimentation de ce hiatus et de ce moment de vide dans lequel les choses apparaissent en dehors du langage, au moment même où celui-ci nous appelle du dehors.

Michel Freitag : Il ne faudrait pas mélanger les termes! Que le langage humain comporte cette fracture, oui, mais elle fait justement partie du langage humain. Je pense qu'il faut garder le mot langage précisément pour cette structure.

Dario de Facendis : Il ne s'agit pas d'un problème de mots (chacun peut les choisir comme il veut, à la limite, quitte ensuite à se faire comprendre). Le problème est de voir la pensée qui se trouve derrière ce qu'Agamben dit.

Mais je voudrais revenir à ce que tu as dit Michel, sur l'opposition entre philosophie et sociologie : tu poses comme différence, comme écart entre les deux, un rapport à l'histoire. La philosophie ne serait pas véritablement capable de nous renvoyer à l'histoire ...

Michel Freitag : ... je suis d'accord avec ce que tu dis mais seulement en ce qui concerne la philosophie contemporaine, parce que la philosophie classique a abouti à Hegel et puis après, on a arrêté de faire référence à la sociologie. La philosophie, après Hegel, a créé cette scission entre sociologie et philosophie. La sociologie est elle-même aussi à moitié responsable de cela car elle s'est complètement détournée de la philosophie. Le gros

reproche que je ferais à Agamben (d'après ce que tu en as dit), est qu'il reste dans une philosophie qui fait comme si on pouvait encore faire de la philosophie sans penser l'histoire d'une manière effectivement historique et donc, en intégrant la sociologie.

Dario de Facendis : Je pense qu'Agamben essaie de le faire d'une certaine façon. Il est appelé par la philosophie au sens fort du terme, sans pour cela perdre le contact avec ce qui se passe dans le concret historique et sociologique. Il essaie en même temps d'ouvrir son discours à autre chose qu'une exégèse philosophique, platement historique. En tant que philosophe, Agamben ne peut pas ne pas constater qu'il existe une discontinuité entre histoire et philosophie, et cette discontinuité est constituée par l'histoire même de la philosophie, c'est-à-dire qu'il y a une réalité de l'histoire de la philosophie qui est trans-historique dans la mesure où elle pose des questions qui, avec les différents moments de synthèse, de crise, etc., sont quand même des questions constitutives de la philosophie en général. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on peut parler d'une histoire de la philosophie. Les idées philosophiques suivent une logique propre à la philosophie, qu'on ne peut pas confondre avec le mouvement de la société hindoue ou de la société des aborigènes australiens! La philosophie, ça nous concerne et il faut y faire face, quitte ensuite, à nous renvoyer à quelque chose que nous assumons comme altérité radicale par rapport à cette expérience avec laquelle nous sommes pris. Agamben travaille à ce niveau-là et, ce faisant, il ne peut que constater que le moment de scission entre monde commun, expérience et expérience de la pensée, est présent à l'intérieur de la philosophie. On peut se demander si nous nous rendons compte que la philosophie est née comme négation de l'expérience et du monde commun. Nous rendons-nous compte que les présocratiques, par exemple, qui représentent le moment inaugural de la philosophie occidentale, ont construit tout leur discours en brisant le commun, c'est-à-dire en brisant l'unité ontologique, qui était posée par la cité grecque, entre les fondements subjectifs de l'individu et les fondements politiques de la cité? Les présocratiques renvoient le sujet et son expérience au sujet de la connaissance, c'est-à-dire au divin. Et Socrate, que fait-il sinon mettre en doute les fondements mêmes de l'expérience commune et du lieu commun, et donc de l'histoire? Et que fait Platon, lui qui ouvre à la philosophie le champ dont elle n'est jamais sortie depuis, que fait-il sinon construire un monde autre que celui de l'expérience et du lieu commun?

Olivier Clain : Cette rupture était déjà là avant! Tu ne peux pas en rendre les présocratiques responsables. Ils ne font qu'enregistrer cette rupture.

Dario de Facendis : La question n'est pas de rendre les présocratiques responsables de quoi que ce soit. Cette rupture existait peut-être avant eux, mais ils l'expriment dans un langage que nous allons ensuite définir comme étant le langage philosophique et ce, jusqu'à aujourd'hui.

Olivier Clain : Dans ce cas, il faut aller jusqu'au bout : le monde commun, on le perd quand disparaît la société tribale et qu'apparaît déjà une distance entre le pouvoir du chef, la parole du chef, et la parole commune. À ce moment-là, on a déjà perdu le monde commun.

Jacques Goguen : Je voulais mettre en doute l'idée d'une perte de l'expérience et, à ce propos, Michel a pas mal tout dit. Je veux aussi mettre en doute l'idée d'une perte d'un sujet synthétique de l'expérience. Il me semble que la première partie de ton exposé, concernant l'expérience que tu as faite en Italie, est un superbe démenti de la thèse d'Agamben et de l'idée qu'on ne puisse pas partager des expériences en commun!

Ce que tu nous dis sur l'amour, Dario, me semble insatisfaisant. Quand tu dis par exemple qu'avec la mise en place du rationalisme cartésien, la fantaisie qui se trouvait au coeur de l'amour des troubadours tend à disparaître, il me semble qu'au contraire, l'amour se développe parallèlement au rationalisme. À partir des XV, XVI, XVIIe siècles, le discours de l'amour se développe. Je ne comprends pas ce qui t'étonnes dans le fait que ce soit l'amour fantasmatique qui fasse le plus parler les poètes. L'objet favori des poètes est tout de même l'amour. L'amour est une invention qui a besoin d'être poétisée. C'est parce que l'amour n'est pas une réalité mais un fantasme qu'il a besoin d'être poétisé.

Sur la question de l'expérience disparaissante maintenant. Je pense qu'Agamben confond deux types différents d'expérience. L'expérimentation scientifique, d'une part, qui serait objective et dans laquelle le sens commun ne permettrait pas une véritable compréhension. Ce sens commun serait l'équivalent, chez Gadamer, des préjugés. Et à côté de cela, il y aurait l'expérience subjective du sujet particulier. Ce qui me porte à croire qu'il y a confusion chez Agamben, c'est quand il dit que les jeunes, dans les années 70, ont rejeté l'expérience. C'est faux, c'est exactement le contraire qui s'est produit. Les jeunes rejettent l'expérience au sens des préjugés chez Gadamer. Ils rejettent les traditions pour vivre l'expérience par eux-mêmes : l'expérience du sexe, l'expérience hallucinogène, etc., ce sont toutes des expériences subjectives très fortes. Il me semble que la modernité, que l'époque contemporaine, permettent, contrairement à ce que dit Agamben, qu'on vive plus d'expériences et ce, par nous-mêmes. On n'est plus handicapés par des préjugés, on peut vivre des expériences par nous-mêmes et les communiquer en faisant abstraction des traditions. C'est pour cette raison que je mettrais en doute

et l'idée de perte de l'expérience et l'idée qu'il y ait perte du sujet synthétique, ce qui rendrait impossible la communication de nos expériences subjectives.

Gilles Gagné : Ce qui est visé par Dario et Agamben, derrière la notion de perte de l'expérience, me semble assez crédible. Comme Olivier l'a remarqué, quelqu'un qui dit "perte du sujet" alors qu'on le comprend encore parler, c'est problématique, c'est comme dire "perte du langage" ou "perte de l'expérience". En termes absolus, ça ne se peut pas. Mais en termes de modification historique, de point d'inflexion, on peut saisir dans le mutisme de ceux qui revenaient de la guerre quelque chose qui est nouveau ou, au moins, signale un danger. On ne peut pas dire, de façon absolue, "perte de l'expérience" ... Il est certain que le monde commun était déjà perdu au sortir de la tribu, mais la question est de savoir sous quelles modalités et par quelles médiations on le retrouve et, si on le retrouve sur le mode purement paradigmatique, est-ce qu'on le retrouve vraiment ce monde commun? Ce à quoi Agamben réfère comme structure de l'expérience est manifestement l'expérience au sens de la société traditionnelle où la connaissance de ce qui va être expérimenté est toujours déjà là dans l'humanité accumulée. Quand on dit "laissons les jeunes faire leur expérience", on sait bien ce qu'ils vont trouver! Mais ils ne peuvent pas le connaître autrement qu'en le trouvant par l'expérience. Ce qu'ils vont trouver est déjà là, accumulé dans l'humanité qui est devenue. Il me semble que c'est précisément ça l'idéal de l'expérience du monde commun qu'a Agamben : l'expérience en tant qu'exploration, découverte, etc. Quand la modernité place la connaissance au terme d'une expérimentation de type universaliste commune, elle transforme la notion d'expérience. Dans l'exemple du mutisme des soldats, il s'agit d'autre chose encore : que dire? Comment faire de son vécu une expérience si personne ne sait quoi en dire? Les gens qui sont revenus de Dieppe ne savent pas encore, aujourd'hui, si c'était une erreur, un ballon d'essai, une trahison, ou quoi encore? Alors, qu'ont-ils vécu? Personne ne peut le dire. Est-ce qu'ils ont fait une expérience? Est-ce qu'ils ont découvert quelque chose sur le monde? Est-ce qu'ils ont personnellement progressé dans ce processus? Rien du tout! Le langage était toujours là, mais il n'y avait plus rien à dire du vécu. Le vécu ne mène pas à une connaissance, pas plus qu'il ne procède d'une connaissance. Je suis donc d'accord pour dire que, prise absolument, la notion de "perte de l'expérience" ne veut absolument rien dire, mais il me semble que dans le contexte du discours d'Agamben, elle signifie quelque chose. J'ai l'impression que le paradigme qu'il choisit est celui de la société traditionnelle. C'est peut-être une saisie un peu radicale mais on ne peut pas dire, en tout cas, que sa recherche ne mène nulle part. Autre exemple : dire que la mort est disparue, c'est aussi radical! Mais c'est

quand même un fait "empirique" : à 55 ans, les gens deviennent des personnes qui tombent en vacances non pas pour 4 semaines mais pour 30 ans! Ce sont des vacanciers qui représentent 80% de la clientèle chez Walt Disney! Ils ne sont plus orientés vers la mort, la mort n'existe plus : ce sont des gens qui ont du temps et qui, tout à coup, n'en ont plus! Tout ça pour dire, qu'empiriquement, la mort a effectivement disparu. Techniquement, par la prolongation artificielle de la vie et, sociologiquement, comme condition. Il y a des experts qui ont une connaissance technique de la mort mais il n'y a plus, dans la société, une orientation vers la mort que chaque individu ferait sienne et qui structurerait son expérience. La constatation de la disparition de la mort est, en fait, celle de la tentative obsessionnelle de l'éliminer.

Dario de Facendis : Il n'y a qu'à voir la place de plus en plus importante qu'occupe, dans nos sociétés, la notion de distraktion. C'est un concept nouveau et distraire signifie "détourner le regard de". Dans la distraction, posée aujourd'hui comme élément fondamental du processus social, ce dont on détourne le regard, est la mort.

Jean-François Côté : Je pense qu'il y a une erreur dans la manière dont Agamben semble poser le problème de la perte de l'expérience, quand il dit, par exemple, qu'auparavant, il y avait impossibilité pour la philosophie de réunir les deux moments que sont l'expérience commune, la pratique, et la connaissance, la théorie. En réintégrant ces deux moments, la philosophie moderne aurait provoqué, selon lui, une espèce de rupture entre le monde commun et celui de l'expérience. C'est une erreur à mon avis, car même dans la philosophie antique, ces deux dimensions de l'expérience que sont la métaphysique et l'esthétique coexistent. La dimension proprement métaphysique est peut-être justement le fondement de l'expérience qui est inatteignable par l'expérience commune et est garantie par une transcendance extérieure. Mais l'esthétique joue aussi un rôle de médiation entre la pratique et la théorie. Il me semble d'ailleurs que l'anathème que Platon jette sur l'art n'est pas indifférent au fait qu'il voit très bien que se manifeste dans l'art, la médiation non seulement entre la théorie et la pratique, mais vis-à-vis de la transcendance. Un malaise habite la philosophie : comment penser l'esthétique? À la fin de la modernité, Kant pose clairement dans sa Critique de la faculté de juger, la possibilité d'une réunification des deux dimensions de l'expérience qui, jusque-là, avaient été tenues séparées l'une de l'autre : la pratique et la théorie. Au niveau de la critique du jugement, on a une dimension synthétique qui paraît pouvoir fonder une unification possible de l'expérience transcendantale et de l'expérience commune (chez Kant, il est d'ailleurs assez clair que c'est au niveau du sens

commun que la question de la faculté de juger se pose). Quant à ce qu'Agamben dit à propos de la destruction de l'objet dans la conception de l'expérience chez Hegel, là encore il y a une erreur : le moment de la destruction est seulement le moment négatif de la définition de l'expérience. Mais il y a aussi un moment positif puisque la conception hégélienne de l'expérience repose sur le mouvement de la dialectique : en même temps qu'elle annihile l'objet ou, plutôt, qu'elle pose un nouvel objet après lui avoir négativement soutiré son être intérieur (cf. dans la Phénoménologie de l'Esprit : "en tant que devant elle, le nouvel objet vrai en jaillit") la conscience lui redonne un être, son être propre, le mouvement de sa propre expérience précisément.

Dario de Facendis : Dans le passage de l'en-soi de l'objet à l'en-soi du sujet, il y a le moment négatif de l'appropriation du sujet pour lequel l'objet se présente, non pas dans les termes de l'en-soi de l'objet, mais dans ceux de l'en-soi du sujet. Ainsi, l'élimination de l'objet est totale. L'objet ne se représentera plus comme étant l'objet qui était primitivement posé ...

Jean-François Côté : ... non, il va se présenter comme l'objet subjectivement constitué ...

Olivier Clain : La vraie définition philosophique de l'expérience ne peut être que celle-là : l'expérience de la transformation de mon objet.

Jean-François Côté : Chez Kant, il y a réunification des deux dimensions de l'expérience dans la dimension synthétique du jugement, dimension qui est, finalement, celle de l'esthétique. Le problème chez Hegel vient de la manière dont il pose l'expérience et qui semble ouvrir la porte à une redéfinition de la possibilité de l'esthétique, à la limite, dans la poétique, c'est-à-dire la façon de créer de nouveaux objets. Ça semble être possible au niveau de la dialectique et de la connaissance, mais ça ne semble plus être possible au niveau de l'esthétique parce que dans son esthétique, en même temps qu'il donne une nouvelle définition de l'expérience, au niveau de la connaissance, il annonce la mort de l'art, d'une certaine manière. À partir de ce moment-là, il me semble qu'on se trouve justement devant le problème de la définition contemporaine de la dimension esthétique telle que l'a posé le développement de la modernité esthétique à partir de Baudelaire. Même pour Baudelaire, la question de la création esthétique n'est pas l'affirmation du sujet sans l'expérience d'un objet esthétique. Pour Baudelaire, la modernité esthétique se définit de la manière suivante ou à peu près : toute modernité devrait être digne de devenir antiquité. Il y a un mouvement de dédoublement du geste esthétique, de la création esthétique, qui, à mon sens, renvoie à une anthropologie. Il me semble que

le développement de la modernité esthétique travaille au moins en partie dans ce sens-là.

Dario de Facendis : C'est ce qu'Agamben veut dire quand il souligne une chose que Proust avait découverte chez Baudelaire et qui ne cessait pas de le tracasser : alors que Baudelaire avait introduit cette rupture dans la poésie, il en venait tout de même à vouloir reconstruire le lieu commun. Le lieu commun dans le sens où on l'a compris ici mais aussi dans le sens de banalité.

Mais étant donné qu'elle était au centre du débat, je vais vous lire la citation de Hegel dont Jean-François parlait, il s'agit de la définition de l'expérience : "Ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *en tant que devant elle l'objet vrai en jaillit* est proprement ce qu'on nomme expérience. (...). La conscience sait quelque chose, cet objet est l'essence ou l'*en-soi* ; mais il est aussi l'*en-soi* pour la conscience ; avec cela entre en jeu l'ambiguïté de ce vrai. Nous voyons que la conscience a maintenant deux objets : l'un, le premier *en-soi*, le second, l'*être-pour-elle* de cet *en-soi*. Ce dernier paraît être seulement d'abord la réflexion de la conscience en soi-même, une représentation non d'un objet, mais seulement de son savoir du premier objet. Mais comme on l'a montré précédemment, le premier objet se change ; il cesse d'être l'*en-soi* et devient à la conscience un objet tel qu'il est l'*en-soi* seulement pour *elle*. Mais ainsi, l'être pour elle de cet *en-soi* est ensuite le vrai ; c'est-à-dire qu'il est l'essence ou son objet. Ce nouvel objet contient l'anéantissement du premier, il est l'expérience faite sur lui. (...). Les choses se présentent donc ainsi : quand ce qui paraissait d'abord à la conscience comme l'objet s'abaisse dans cette conscience à un savoir de celui-ci, et quand l'*en-soi* devient un *être-pour-la-conscience* de l'*en-soi*, c'est là alors le nouvel objet par le moyen duquel surgit encore une nouvelle figure de la conscience ; et cette figure a une essence différente de l'essence de la figure précédente. (...). C'est par cette nécessité qu'un tel chemin vers la science est lui-même déjà *science*, et selon son contenu, est la science de l'*expérience de la conscience*."

Olivier Clain : Ce que Hegel explique, dans ce passage, c'est qu'à un certain niveau de l'expérience, mettons de l'expérience sensible, l'objet de mon expérience est le fait d'être de quelque chose. La conscience se déploie en trois moments autour de l'objet : elle fait l'expérience de l'objet (le fait d'être), il y a aussi le sujet qui fait l'expérience et, enfin, il y a l'expérience que le sujet fait de son rapport à l'objet. Hegel explique que le troisième moment est celui où la conscience réfléchit le rapport qu'elle-même, en tant que sujet, entretient avec l'objet. Dans ce moment synthétique, la conscience fait l'expérience de la réflexion du rapport entre le sujet et

l'objet et cette expérience devient maintenant le nouvel objet de l'expérience. Une fois que je me suis donné un nouvel objet de l'expérience, qui, cette fois, est l'objet de la perception : j'objective le rapport sensible à l'objet dans sa multiplicité : je fais l'expérience de la relation de l'objet table avec ses qualités. Dans cette nouvelle expérience, celle de la relation entre l'étant et ses qualités, le moment subjectif particulier est différent du précédent. La visée subjective est alors nécessairement différente de la précédente car je ne suis plus un pur moi qui vise un fait d'être, mais un moi qui construit un système de déterminations différentielles afin de pouvoir saisir les différences de qualités de l'objet. Ensuite, il y a un nouveau moment de synthèse - la fonction théorique -, qui est le moment de réflexion du rapport entre le moi qui construit les concepts et l'objet. Ce moment devient, à un autre niveau, celui de l'entendement. Tout ceci est précisément ce à quoi Hegel fait référence dans le paragraphe que tu as lu, Dario.

Dario de Facendis : Voilà donc ce qu'Agamben dit, qu'il y a chez Hegel une unité de l'expérience et de la connaissance qui n'existait pas, auparavant, dans le lieu commun.

Les météorologues (qui étudient les objets célestes) grecs, par exemple, comme Anaximène, Anaximandre, etc., se rendent compte que ce que nous percevons par expérience ne correspond pas à ce qu'est effectivement le phénomène. L'expérience que nous avons de la chose n'est pas du tout le fondement d'une connaissance que nous pourrions en avoir.

Olivier Clain : ... chez Platon aussi, il y a l'idée que la connaissance vraie ne correspond pas à l'expérience commune du monde. J'aimerais revenir sur plusieurs choses qui ont été dites et, d'abord, revenir sur cette citation de Hegel parce que c'est la définition philosophique de l'expérience. L'expérience que le sujet fait du monde ne peut pas être pensée seulement du côté du sujet, contrairement justement à la vision moderne et idéaliste de l'expérience selon laquelle le sujet travaillerait indéfiniment sur lui-même. Ce serait une expérience strictement subjective. Le monde dont on ferait l'expérience, lui, ne changerait pas. Ce que dit Hegel et ce que n'a pas compris Agamben, ne concerne pas la question de réunir savoir et expérience (une idée qui, d'ailleurs, existe déjà chez Kant : cette idée qu'on ne peut pas faire une expérience concrète sans un savoir a priori qui en est la condition). Ce que découvre Hegel est qu'une vraie expérience est précisément l'expérience de la transformation de l'objet. Faire, pour le sujet, l'expérience de quelque chose, signifie que ce qui lui apparaissait au départ de son expérience lui apparaît différemment à la fin.

Dario de Facendis : C'est là que se situe la brisure avec tout ce qui précédait et même en art. Pour les Grecs, l'art est le moment d'une vérité contenue dans la chose elle-même et qui vient à la lumière. Une vérité de la chose qui n'a rien à voir avec le sujet, avec l'artiste, qui, par son génie, la produirait en quelque sorte. L'art, pour les Grecs, est une venue à la lumière de la chose elle-même dans sa vérité. Par rapport à cela, il y a l'aspect du travail, de la *technè* dans le sens de "technique", par laquelle est opérée une transformation sur l'objet. Ce qu'Agamben montre dans son livre sur l'art (L'homme sans contenu), c'est cette brisure par laquelle l'art ne se donne plus comme la venue à la lumière de quelque chose qui serait extérieur à l'homme mais, à la limite, comme la venue à la lumière de l'inessentiel, c'est-à-dire de quelque chose qui est intérieur à l'homme, et que l'homme - l'artiste - produit par soi-même. Dans la pensée occidentale, on passe alors de la *poiésis* à la technique. Le monde n'est plus conçu que comme un faire de l'homme. Deuxièmement, la philosophie moderne devient une philosophie de la volonté. Finalement, l'objet a perdu la possibilité de se montrer en soi-même dans sa vérité ; il faut le produire...

Jean-François Côté : ... mais non, ce n'est pas de l'objet qu'il s'agit mais du sujet transcendantal qui se manifeste à travers lui.

Dario de Facendis : Je comprends la citation de Hegel de la façon suivante : il n'existe rien dans le monde qui ne soit l'oeuvre de l'intervention du sujet.

Olivier Clain : Il n'y a pas plus de sujet que d'objet chez Hegel! Il n'y a que le rapport sujet-objet. Dans la description de la Phénoménologie de l'Esprit, le sujet est parfaitement vide et c'est précisément l'en-soi, le vrai en-soi, celui des Grecs et celui de la philosophie traditionnelle, qui se manifeste à travers la succession des moments-objets de l'expérience humaine. Hegel prétend qu'à travers sa description des moments de l'expérience et de leur succession logique, se dévoile ce qui est si cher à la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire l'en-soi indépendant du sujet, car le sujet n'a pas plus de poids ontologique que l'objet de chacun des niveaux de son expérience. Le seul poids ontologique est celui conféré au rapport sujet-objet, dans sa structure diachronique et synchronique.

Dario de Facendis : Si le sujet n'existe pas en tant qu'élément empirique d'un corps biologique, il existe quand même le sujet de la philosophie, le sujet ultime, le sujet absolu...

Olivier Clain : ... mais non !!

Michel Freitag : Hegel décrit pendant 500 pages l'advenir du monde comme rapport sujet-objet, l' "advenue" du monde comme monde objectif. Mais pour qu'il puisse être objectif, il faut bien qu'il y ait un sujet en face du monde. Au début, il n'y a pas de séparation. Sujet et objet ne sont pas séparés et, dès lors, ils n'existent pas (mais qu'est-ce que l'essence sans l'existence?). Il y a une advenue de la subjectivité dans le monde dans un rapport qui est toujours rapport au monde. La première apparition, visible rétrospectivement, de la subjectivité, est peut-être celle de l'amibe! On ne peut pas parler d'un monde objectif qui se manifesterait sans sujet, l' "avant" subjectivité. Il y a deux solutions : soit on a un sujet concentré, soit une subjectivité diffuse. Un sujet concentré si on pose une personne : dieu (il y a alors un monde-objet pour dieu). Une subjectivité diffuse du monde comme dans la conception animiste où tout être est subjectif dès qu'il est distinct d'un autre être. Mais il y a un moment où cette vision animiste du monde ne fonctionne plus : un oiseau chante mais une pierre ne parle pas, alors il y a le fantasme de faire parler la pierre. Il arrive un moment où il faut bien reconnaître que la subjectivité, aussi loin qu'on retourne en arrière, est liée à la vie. Il n'y a aucune alternative à cela : on ne peut pas parler d'un objet qui serait antérieur à toute subjectivité ni d'une subjectivité qui ne comporterait aucune des modalités existentielles de la vie - encore une fois, moléculairement concentrée, ou alors spatialement diffuse. Soit c'est dieu qui a tout créé, mais ce n'est pas encore le point de départ de la pensée, car son point de départ est l'humanisation de tout. Dans la tribu primitive, on ne parle pas du monde mais de l'homme qui se projette sur le monde et qui voit des volontés, des forces, etc., partout. On ne part pas d'une absence du sujet, mais il y a effectivement l'idée que le monde parle parce que l'homme accorde sa propre parole au monde. Ensuite, il y a le lent processus de séparation de la parole humaine et de l'absence de parole du monde. Hegel observe ce processus à travers différents moments. Il ne coupe pas la subjectivité humaine de la subjectivité animale. Aussi loin qu'on puisse retourner en arrière, il y a déjà du vivant et donc, il y a déjà un sujet et un objet et il y a construction de leur rapport à travers différentes figures. C'est faux de dire que Hegel élimine l'autonomie de l'objet au profit du sujet.

Dario de Facendis : Entre le sujet et l'objet, il pose l'expérience de la dialectique comme pure négativité. De mon point de vue, Hegel n'est qu'un moment - peut-être le plus définitif - de la mise en place du mouvement dans lequel nous nous trouvons encore aujourd'hui : un mouvement qui coupe radicalement l'homme du monde.

Olivier Clain : Tu ne peux pas dire ça, Dario!

Dario de Facendis : ... je pense qu'en général, on prend bien à la légère la dialectique du maître et de l'esclave. En tant que processus dialectique de formation de la subjectivité, il me semble que c'est une des choses les plus terrifiantes que j'aie jamais lues et qu'on a pris l'habitude de donner comme allant de soi, sans essayer d'aller voir ce qu'on a mis en place comme machinerie de la terreur. C'est ce que je vois d'abord et avant tout chez Hegel et c'est ce qui me le fait rattacher à Sade.

Olivier Clain : Faire l'expérience de quelque chose, c'est faire l'expérience suivante : ce qui m'apparaissait au début de l'expérience, m'apparaît différemment à la fin. En même temps que je transforme ma subjectivité dans l'expérience, l'objet qui m'apparaissait comme l'objet de mon expérience, l'en-soi, m'apparaît comme un nouvel en-soi. C'est la seule définition sérieuse qu'on puisse donner de l'expérience et elle touche à la fois la subjectivité et l'objet de l'expérience.

Tu as mentionné, Dario, la façon dont Agamben parle du langage et le fait que le sujet animal reste collé au langage. Tu rajoutes que, par contre, l'homme est un être qui reste à distance du langage. C'est tout à fait vrai, mais Michel avait raison de souligner qu'il ne faut pas jouer sur les mots. C'est la question de la double articulation (voir la définition que donne Martinet du langage humain). L'animal ne peut pas signifier son acte de communication, il peut seulement communiquer. L'abeille est tout à fait capable de communiquer l'endroit où se trouve le pollen, mais elle n'est pas capable de communiquer son acte de communication. La capacité de communiquer son propre acte de communication est précisément la distance dont parle Agamben à propos du langage. La capacité, pour le sujet, de signifier qu'il signifie est la création de la distance vis-à-vis du langage, distance que l'enfant intériorise : il commence par entendre des sons et, à un moment donné, se pose la question de savoir quelle est la volonté qui se cache derrière ces sons. Quelle est l'intention qui se trouve derrière les sons? Tout enfant fait cette expérience, celle de la prise de distance avec un système de sons qui sont de purs signes au sens de la communication animale. Ça pose pas de problème, il n'y a aucun mystère là-dedans.

J'aimerais revenir sur une remarque qui t'a été faite à propos de ce que tu disais sur l'amour dans le monde moderne. L'amour est quelque chose de central quant à la définition de l'expérience humaine. Dire que Sade incarne parfaitement la vision de l'amour moderne me semble être problématique. Il me semble qu'il est plus juste de dire que Sade est au contraire l'extrapolation limite de la théorie kantienne. On a vu que Kant définit le mariage comme un contrat portant sur l'usage réciproque des parties sexuelles, et on peut dire que Sade pousse cette définition à sa limite en faisant sauter le caractère contractuel de la chose et en mettant à

la place du contrat liant des subjectivités, la loi de la nature, la loi du plus fort. Dans un de ses articles, Lacan montre très bien que Sade, au fond, n'est que l'envers de la morale kantienne. Sade peut revendiquer une moralité parfaite en disant que ce qu'il fait est parfaitement universalisable (tout le monde peut faire comme moi, donc c'est moral : c'est là la définition de la morale bourgeoise). En ce sens-là, Sade est bien l'incarnation de la morale bourgeoise, mais il n'est pas celle de l'amour moderne -i.e. l'amour qui évolue à partir des poètes du sud de la France et, avant eux, des poètes arabes de la période pré-islamique. La société pré-islamique est celle où, pour la première fois, la femme est posée comme un être divin et donc, comme méritant l'amour qui jusque-là était réservé à Dieu. À la place d'aimer Dieu, on se met à aimer la femme. Ce mouvement traverse toute la période de l'islamisation du monde méditerranéen. Le mouvement même de l'amour moderne fait passer d'une idée de l'amour où l'objet est parfaitement indifférent quant à ses particularités, quant à ses singularités (dans ce sens-là le fantasme est bien le point de départ de la tradition moderne de l'amour) à la vision romantique qui est, fondamentalement, la singularisation de l'objet. Avec un moment de transition : l'amour baroque dans lequel ce qu'on aime est encore l'amour, c'est-à-dire le lien amoureux, dans son abstraction, dans son universalité. Mais progressivement, au fur et à mesure qu'on avance dans la modernité, il y a singularisation de l'objet de l'amour. Chez Sade, il n'y a pas singularisation de l'objet. Amant et aimée - au sens physique du terme - sont parfaitement réversibles, toutes les positions sont réversibles. Celui qui domine peut devenir le dominé, etc. Il n'y a absolument aucune singularisation de l'objet mais seulement un fantasme purement mécanique. On ne peut donc pas dire que Sade soit un représentant de l'amour moderne. Il est une extrapolation de la vision moderne du contrat portant sur l'usage du corps de l'autre, tel que crûment expliqué par Kant, mais il n'est pas une incarnation de l'amour moderne car, et je maintiens la thèse que j'ai soutenue lors du dernier séminaire, l'amour moderne ne se développe pas du tout à l'intérieur du mariage, en tout cas pour ce qui est de la tradition catholique. C'est la singularisation absolue de l'objet qui permet de comprendre la nature de l'expérience subjective de l'amour moderne. Elle est, en ce sens, très différente de l'expérience traditionnelle de l'amour tel qu'il commence déjà à exister dans la société traditionnelle et en particulier dans le monde islamique. Si j'insiste là-dessus c'est parce que ça permet de comprendre le rôle de l'imagination comme moment de synthèse entre l'expérience sensible et l'expérience de l'entendement. L'imagination, dans l'amour, est effectivement absolument centrale (l'amour se fonde sur le fantasme), mais ce n'est pas une imagination qui travaillerait de façon purement abstraite et décollée du monde sensible. Dans l'amour moderne, l'imagination travaille à partir d'une réalité

sensible, singulière, particulière. En ce sens, l'imagination est le coeur de toute l'expérience humaine. Contrairement à ce que semble dire Agamben, chez Hegel, l'imagination est vraiment conçue comme le moment de synthèse absolue entre la certitude sensible et l'entendement. C'est à partir de l'imagination que se différencie le niveau de l'expérience sensible et le niveau de l'expérience de l'entendement. L'imagination est le premier moment et il n'est pas supprimé tant et aussi longtemps qu'il existe un langage commun puisqu'il est structuré par le langage commun.

L'équation désir = pouvoir, c'est toute la thèse de Foucault mais Foucault est un sado-masochiste! Cette équation lui vient de son expérience personnelle des bordels de San Francisco. On ne peut pas partir de là pour comprendre la nature du désir.

Dernier point, sur le problème de la mort. Je ne suis pas d'accord avec Gilles quand il dit que la disparition de la vision traditionnelle de la mort correspond à un constat empirique. Je ne pense pas du tout qu'Agamben parte d'un point de vue empirique. Un philosophe ne part jamais d'un point de vue empirique mais toujours d'une thèse un peu radicale : la destruction de l'expérience, la disparition de la mort, etc. À mon sens, la crainte de la mort existe dans toutes les sociétés sans exception. La tentative de déguiser la mort, de se cacher la mort, existe aussi, à mon sens, dans toutes les sociétés. L'idée d'humaniser la mort existe depuis que l'homme existe. Il existe des tombes depuis 40000 ans et Hegel a très bien vu que rendre hommage aux morts sert, aux vivants, à sublimer la pure disparition d'un être biologique et à réintérieuriser l'individualité du mort ainsi que la totalité de son expérience. Ce n'est jamais le mort qui totalise l'expérience, la mort ne permet pas au sujet de totaliser son expérience ; c'est à ceux qui contemplent la mort d'un proche qu'est rendu, par le biais de la mort, le service de leur capacité à totaliser ce qu'il a été. Hegel dit quelque part que l'être d'un individu ne se révèle qu'une fois qu'il est mort. Tant qu'il n'est pas mort, on ne peut pas dire ce qu'il est parce qu'il n'y a pas de point final à sa vie. Ce n'est que ceux qui restent qui peuvent dire ce qu'il était. À travers le rite funéraire le sens commun fait exactement la même chose : il donne une identité à celui qui est mort en arrachant l'identité définitive d'un individu à sa pure dissolution corporelle. Dans toutes les sociétés, l'identité définitive d'un individu appartient aux autres, à ceux qui restent. Sur le plan existentiel, on ne peut pas dire qu'il y ait eu de transformation à ce niveau-là, ce qui a changé, historiquement, c'est le risque qu'on prend par rapport à la mort. Dans son très beau roman Tous les hommes sont mortels, Simone de Beauvoir montre qu'on ne peut avoir aucune expérience esthétique, éthique ou amoureuse si on est immortel. Tous les hommes sont mortels est l'histoire de l'expérience fictive de quelqu'un qui, au XVII^e siècle, avale une quelconque potion et devient immortel. C'est l'expérience de la

déstructuration progressive de son expérience à travers le fait qu'il est immortel et qu'il est le seul à voir tous les autres mourir autour de lui. Au bout de quelques siècles, toutes les femmes finissent par se ressembler. Il ne peut plus y avoir le fantasme de la singularité absolue et c'est la déstructuration totale de son expérience. Simone de Beauvoir rend cela d'une manière géniale à partir d'une thèse qui est fondamentalement hégélienne, qui a été reprise par Heidegger et Sartre.

Michel Freitag : J'aimerais faire quatre remarques.

Il me semble qu'on peut très bien comprendre la totalité de la phénoménologie de Hegel en partant du moment de la synthèse esthétique chez Kant. L'art s'inscrit comme une des figures de l'esprit. La première, c'est l'art, la deuxième, c'est la religion, la troisième, c'est la connaissance.

Jean-François Côté : Mais ça ne veut pas dire qu'il y ait disparition de la dimension esthétique.

Michel Freitag : Chez Hegel, il n'y a pas du tout disparition de la dimension esthétique ; il y a disparition de son cloisonnement dans la pratique séparée de l'art, et l' "art" (c'est-à-dire la dimension esthétique), lorsqu'en lui s'accomplit, comme en Grèce, le moment de la synthèse en tant que première figure historique de l'esprit absolu, n'est justement pas, dans l'esprit de Hegel du moins, un art séparé.

J'aimerais aussi faire une remarque sur l'amour. Il ne me semble pas qu'il soit correct de faire de l'amour courtois le point de départ de l'amour moderne. L'amour courtois est une synthèse de l'amour traditionnel qui est la condition de possibilité de l'amour moderne. Mais l'amour moderne, en tant que tel, naît avec la singularisation absolue de l'objet aimé en même temps qu'apparaît, avec cette singularisation, une dimension de l'amour moderne qui est l'exigence, par l'objet de l'amour, d'une reconnaissance. Dans l'amour courtois, il n'y a pas cette exigence de reconnaissance et surtout de réciprocité. Il y a une rupture entre l'amour moderne et l'amour courtois, exactement comme il y a une rupture entre la cosmologie de la Renaissance et la science moderne. La cosmologie est un moment de synthèse qui s'inscrit dans la dynamique de la tradition sans négation de l'ontologie de la tradition. Ensuite il y a rupture entre des gens comme Michel Ange, par exemple, et Galilée.

À propos de la parabole du maître et de l'esclave. Premièrement, si Hegel construit comme il le fait le rapport maître/esclave et que le rapport, qui a pour enjeu ultime non pas la destruction de l'autre comme dans la satisfaction du besoin animal, mais la reconnaissance du sujet par l'autre et l'établissement par delà l'altérité d'un rapport d'identité absolu avec lui, ce qui comporte alors la mise en jeu de la vie et le risque de la mort, ainsi que

la mise en suspens de l'amour particulier. Il ne faut pas oublier que Hegel a le christianisme derrière lui, ainsi que le sujet absolu de Kant. Pour Hegel, il s'agit de fonder la valeur absolue du sujet humain. Après le christianisme, où le sujet humain est fondé dans l'absolu à travers la reconnaissance divine qui a elle-même valeur d'absolu, et après l'absolutisation du sujet chez Kant (sujet transcendantal qui repose encore sur le postulat d'un Dieu absolu), Hegel ne peut pas dépasser en même temps la religion et la philosophie qui le précèdent en se contentant d'un sujet empirique, en construisant une dialectique entre un sujet empirique particulier, occasionnel, et un monde empirique. Hegel est tenu de fonder quelque part un moment absolu de reconnaissance. Or, ce n'est plus Dieu, comme sujet préexistant, substantiel d'une certaine façon, qui peut reconnaître la valeur absolue du sujet humain. Cette valeur absolue ne peut résulter que de l'inter-reconnaissance dont l'enjeu est la mort. Il faut que le sujet mette en jeu, dans la reconnaissance, au delà de tout ce qui peut lui être, d'une manière ou d'une autre, particulier, ce qui lui est essentiel. Le rapport maître/esclave n'est donc pas seulement un déploiement de violence, c'est une mise sous condition dialectique de l'accession de l'homme à la dignité absolue. Mais ce n'est pas Hegel qui invente cette exigence de dignité absolue, elle est déjà là chez Kant, elle est déjà là dans le christianisme.

Sur la question du rapport sujet/objet chez Hegel, maintenant. J'aimerais expliquer pourquoi nous pensons, Dario, qu'Agamben tel que l'as présenté et toi-même comprenez mal Hegel. Cela n'a aucun sens de parler d'un monde objectif, ou de l'existence d'un objet quelconque, s'il ne se présente pas dans l'horizon d'une subjectivité quelconque qui l'objectivise, qui ne serait pas au foyer de sa constitution objective. En ce sujet, bien sûr, ce peut toujours être nous-mêmes qui objectivons le "passé" du monde rétrospectivement. Mais dès avant nous, le monde objectif peut déjà être phénoménologiquement institué, soit par les ancêtres qui ont ordonné le chaos et qui ont autonomisé, particularisé, des objets, soit par la subjectivisation immanente des forces de la nature qui, à ce moment-là, sont dotées de volonté, de puissance (ce ne sont pas seulement des forces physiques déchaînées, mais des orientations, des intentionnalités, qu'elles soient diffuses ou concentrées), ou encore, en imaginant après coup un moment avant l'humanité où il y avait des animaux qui avaient déjà une expérience du monde, et qui produisaient - *pro-ducere* - une multitude d'objectivations locales de leurs "environnements" respectifs, tous ces foyers d'objectivation étant par ailleurs, de l'intérieur déjà reliés entre eux dans leur propre philogenèse (l' "arbre de la vie"), ainsi qu'en extériorité les uns aux autres par l'interférence horizontale de tous les rapports "communicationnels" (Portmann) qu'ils entretiennent sans cesse entre eux de proche en proche jusqu'aux ultimes horizons du monde de la vie. Sinon,

parler d'objets ne veut rien dire. C'est une conquête de la philosophie, déjà chez les Grecs. Mais les Grecs jouaient encore avec une ontologie à trois étages : tout en haut, le cosmos qui reste divin donc subjectif ; ensuite les dieux en tant que médiateurs entre le cosmos et les hommes et, finalement, les hommes qui sont sujets. Pour les hommes, le monde est vivant, bien sûr, puisqu'il y a des sujets dedans ! Ce n'est pas un monde où les objets seraient seuls. Ta démarche visant à ressusciter, comme réalité ou vérité première, un monde purement objectif qui se dévoilerait, qui se révélerait à la lumière, ne mène pas loin : la seule lumière dans laquelle le monde peut se révéler est celle du sujet, que ce soit une amibe, que ce soit Dieu ou que ce soit l'Homme, ou encore, la subjectivité immanente à un monde panthéiste. Et en arrière de ça, on ne peut imaginer, négativement alors, que l'éternité a-temporelle de l' "Etre" indéterminé et in-existant, qui est aussi Néant si on ne comprend pas celui-ci comme la négation de l'être mais seulement comme l'absence de toute détermination existentielle, à la manière du *Purusa* ou du *Brâhman* neutre hindouiste. Il est impossible de sortir de cela et Hegel construit le seul schéma philosophique qui permette d'éviter l'animisme (la diffusion de la subjectivité dans tout) sans pour autant l'éliminer puisqu'il en fait au contraire un point de départ : avant l'animal, avant la vie repérable, le monde était purement spatial - et non pas temporel car la temporalité est un moment de retour sur soi qui marque un arrêt par rapport à un point fixe et qui implique donc la subjectivité. Le mouvement prend valeur de temps. Hegel dit que l'espace c'est le sommeil de l'Esprit, mais l'Esprit est dedans endormi. En ce sens, Hegel pose bien comme point de départ ce qui est, au fond, une représentation animiste du monde. Il se trouve qu'on n'est pas resté dans cette représentation et qu'on ne peut pas non plus y retourner. Cette rupture dont tu parlais, Dario, on est dedans, et tout ce qui existe objectivement est aussi en elle, dans l'espace et la distance qu'elle a ouverts créativement, dans l'espace de la séparation en autant qu'il est alors aussi l'espace d'une médiation qui relie et qui reconstitue l'unité des termes séparés sans impliquer l'abolition de leur relative autonomie.

Dernier point. Le langage humain qui nous donne accès à une expérience de nos formes d'expérience sensible, c'est une expérience de deuxième degré. Le mode de cette expérience de deuxième degré est ce qu'on appelle le concept. C'est-à-dire qu'on ne se représente pas des choses (l'animal, lui, se représente des choses) mais on se représente des représentations des choses. Et donc, les représentations se détachent des choses. C'est ainsi qu'on peut fermer les yeux et penser quelque chose. L'homme peut penser ce qu'il veut mais l'animal ne le peut pas : il est immédiatement absorbé, perdu, dans l'expérience. Vouloir critiquer cela, ne veut rien dire d'autre que "bien sûr, on souffre de ne pas être des animaux" ! Dans l'instant où on n'est plus un animal, on affronte la mort (l'animal affronte la mort

physiquement, il a une terreur devant la mort, mais il ne pense pas la mort, il l'éprouve, il ne vit donc pas dans l'horizon de la mort, et la mort n'est donc pas non plus constitutive de son être comme "être-pour-la-mort" - Heidegger). Il me semble que c'est jouer sur les mots que de vouloir faire une critique de notre société qui comporte, si on la prolonge, l'abolition de l'humanité du monde. Premièrement, il y a abolition de toute la modernité, c'est-à-dire d'une certaine forme de reconnaissance de l'individualité humaine comme ayant une certaine valeur d'absolu. L'être humain entre dans la dignité de l'absolu de la subjectivité. Ça ne veut pas dire que chacun puisse dire "moi, je", "je suis l'absolu", n'empêche que l'être humain s'élève au niveau d'un absolu. Il est donc difficile d'abolir complètement la modernité. C'est encore plus difficile d'abolir complètement l'humanité en abolissant le langage. Et puis, il n'y a aucune raison de s'arrêter là. Dans la vie animale, il y a déjà l'abolition de l'être immédiatement à soi du monde non-subjectif, c'est-à-dire du Brahmane, du Purusa, ce vers quoi la pensée hindoue oriente la vraie réalisation du soi lorsque le soi veut sortir du déchirement de la séparation de la subjectivité et de l'objectivité. Ça ne nous aide pas, ce genre de spéculation hyperbolique sur la séparation et la non-séparation, sur l'oubli de l'être dans l'étant, qu'on retrouve déjà chez Heidegger et chez de nombreux philosophes contemporains.

J'insiste encore un peu sur Hegel, car il me semble que la plupart des références, surtout négatives (mais aussi parfois celles qui se veulent positives, comme celle de Fukuyama) font l'impasse sur le moment de la synthèse, ou bien alors ne voient dans l'exigence de la totalisation synthétique hégélienne qu'une affirmation d'un totalitarisme immédiat et substantiel. Si le moment de la subjectivité s'affirme et se confirme réflexivement dans la rupture vis-à-vis du monde immédiatement donné, dans la négation de ce monde tel qu'il est donné positivement, et dans la transformation de ce monde et donc la production d'un monde objectif dans lequel la subjectivité reconnaît son oeuvre propre et donc où elle se reconnaît elle-même - de la même manière que Dieu se reconnaissait dans son oeuvre, c'est-à-dire dans la création -, l'Esprit absolu ne se réalise que dans un troisième moment qui est celui de la synthèse, où se trouvent intégrés les moments antérieurs de l'affirmation immédiate et de la négation, en même temps qu'ils sont "dépasseés" dans la mesure même où dans l'Esprit, le moment subjectif se reconnaît lui-même dans le monde objectif en même temps que le monde objectif accède à la parfaite conscience de soi, c'est-à-dire où l'un comme l'autre parviennent à la plénitude de l'existence. Pour Hegel, l'art, la religion et la science (la philosophie) représentent les trois figures dans lesquelles s'est successivement réalisée cette synthèse, d'abord sous l'égide d'une prééminence du monde objectif, ensuite sous l'égide d'une prééminence de

la conscience de soi subjective projetée dans le sujet divin, et enfin, dans le dépassement dialectique de leur opposition substantielle, puisque seule la philosophie (hégélienne) parvient à la conscience de la nature propre de l'esprit dans la rétrospection du devenir historique de l'esprit à soi-même et de sa réalisation dans le monde objectif. Cette synthèse est le moment de la reconnaissance de la "participation de ..." et de la "participation à ...", qui reste médiatisée par le détour réflexif et critique du deuxième moment. Alors, si l'on veut rapporter la dialectique ontologique hégélienne à des formes d'expression philosophique antérieures pour en interpréter la signification historique, ce n'est certainement pas dans la prolongation de la philosophie de Descartes qu'il faut la situer, mais plutôt dans celle de la Renaissance - et tout particulièrement de Nicolas de Cuse - et dans celle de la Cité grecque. Nicolas de Cuse comprend en effet le rapport de Dieu au monde et du monde à Dieu à travers les catégories d'*explicatio* et de *complicatio*, où Dieu d'un côté s' "explique", se "déplie", se "déploie" sous forme objective et empirique dans le monde de la création, et où, de l'autre, ce même monde, sans rien perdre de l'autonomie empirique qui est la sienne, reste, en tant que créature, "impliquée", "comprise" dans Dieu (ce Dieu qui, pour le cusain, le dépasse infiniment) : elle participe de Lui, comme Lui participe en elle.

Dernière remarque : le pragmatisme philosophique américain s'est présenté, surtout chez Dewey, comme une philosophie de l'expérience, une sorte d'existentialisme de l'expérience, et on sait ici que le pragmatisme pratique représente pour nous un des caractères essentiels de la postmodernité. Ainsi, le pragmatisme pratique postmoderne doit être associé à cette perte de l'expérience dont parlent Agamben et Dario, et que nous devons je crois reconnaître - en en spécifiant le sens et la portée - en tout cas en ce qui concerne la postmodernité. Cela nous amène à dire que la philosophie de l'expérience a participé, sinon au développement du moins à la légitimation d'un procès global de perte de l'expérience. Il y a là de quoi réfléchir sur la signification réelle du pragmatisme philosophique, et sur la signification philosophique du pragmatisme réel. On a déjà connu ce genre de problème avec le socialisme, théorique et réel.

Dario de Facendis : Je n'accepte pas les intentions qu'on me prête! Et puis même, si telle était ma position, il n'y a aucune preuve a priori que cette abolition dont tu parles soit nécessairement quelque chose de négatif, de mauvais. J'aimerais simplement mettre l'accent sur le fait que ce sont les catégories mêmes que vous employez qui nous ont amenés là où nous sommes. Si ce point d'aveuglement n'est pas regardé pour ce qu'il est, on ne verra pas que Hegel (et les catégories qu'il utilise) est un des moments de la mise en place de ce que nous essayons ici de déconstruire. Est-ce que

ces catégories sont des catégories pures ou étaient-elles déjà biaisées au moment même où elles sont mises en place, un peu comme une pomme contenant un vers qui la rongerait de l'intérieur? La pomme peut toujours dire qu'elle n'a rien à voir avec le vers mais quand même... Il faudrait essayer de voir où ce vers s'insinue et qu'est-ce qu'il ronge. Si sa possibilité d'exister est donnée par le fait qu'il y a la substance de la pomme! Si c'est en fonction de cette substance que le vers a pensé son existence en tant que vers! etc. Je pense que l'intérêt de quelqu'un comme Agamben tient justement à ce qu'il pose ce genre de questions. Ce que je lui reprocherais, contrairement à vous, ce n'est pas qu'il soit trop radical, mais au contraire, pas assez. À chaque fois qu'Agamben amène son discours jusqu'au bout, à chaque fois, comme par magie, à l'intérieur de l'horreur et de l'enfer qu'il dévoile dans son oeuvre, il sort un lapin de son chapeau qui fait en sorte que le fin fond de l'enfer où nous nous trouvons se transforme, par l'épuisement de l'expérience du mal, en paradis. L'épuisement du mal serait l'ouverture d'un moment enfin pacifié de l'être. Sa tentative est très belle mais elle est aussi très innocente. Ce qui me frappe le plus chez Agamben, c'est sa volonté d'innocence qui le pousse à toujours retourner la négativité en positivité et c'est une telle position d'innocence qui me le fait aimer.

Pour revenir à la question de Sade. Personne n'a jamais dit que Sade est le représentant de l'amour moderne. Pour terminer j'aimerais me référer à Freud qui a contruit toute son oeuvre sur le rapport entre un sujet troué de toutes parts et un objet indéfinissable. Freud dit que le bébé, quand il tète, est dans l'expérience la plus totale qu'il puisse jamais faire de toute sa vie : celle de l'abolition de soi et de l'objet dans une jouissance totale. Une jouissance totale qui peut aussi être totalement hallucinée. Dans le développement humain, il y a un moment où le bébé, qui jusqu'alors ne voyait que les yeux, le sein, etc., de sa mère, fait un saut qui marque le moment de rupture avec la possibilité d'expérimenter à la fois la satisfaction totale et l'hallucination totale de l'objet. C'est le moment où il découvre l'objet total, le visage de sa mère, et il le reconnaît comme visage de l'Autre. À ce moment-là, la mère existe comme objet total; et le bébé perd la jouissance totale et hallucinée qui s'étaye sur le sein maternel, entendue comme l'objet partiel élevé à la totalité. C'est seulement à ce moment-là qu'on peut placer une éthique. Or, nous vivons en une société qui ne fonctionne que par la répression imposée au sujet : non pas qu'elle voudrait nous traiter en enfants, mais en êtres qui reviennent en deça de l'apparition de l'objet total, éthique, en deça de l'apparition de l'Autre, que ce soit une chose, un animal ou un autre être humain. Cela est mis en oeuvre et en mouvement par la construction compulsive de tous les objets partiels que nous avons érigés en essence même de notre vie aujourd'hui, objets partiels qui s'offrent à nous par toutes les échappées possibles que

représente le spectacle, la distraction; tous des objets partiels qui nous donnent une jouissance totale et sur laquelle nous pouvons construire une expérience hallucinatoire. C'est dans la critique de cette destruction systématique de l'Autre que réside pour moi la seule possibilité d'exercer aujourd'hui une pensée critique par la déconstruction de ces objets partiels, afin qu'ils puissent faire place à l'objet total, l'objet éthique par excellence, l'Autre, qui résiste à tout investissement partiel. Cela signifie réintroduire la possibilité de faire l'expérience des choses en tant qu'objets totaux, en arrivant jusqu'à l'Autre qui se concrétise devant nous dans un rapport amoureux, amical, ou simplement social et humain, «naturel». Ce que je vois, dans la dialectique du maître et de l'esclave qui est l'âme cachée de toute la modernité et de la postmodernité, c'est l'aperception même d'un objet total qui en vient à être réduite à un objet partiel. C'est cela la perversion. Nous nous trouvons actuellement dans une mécanique de la perversion qui ne nous laisse plus aucun objet total - i.e. qui résiste - mais seulement des objets partiels sur lesquels nous brancher pour une satisfaction immédiate et hallucinatoire qui, effectivement, est la destruction de l'expérience.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben*. (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.

SOMMAIRE

**La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain
(sur Giorgio Agamben). Exposé de Dario De Facendis et discussion**
