

« *Ecrire n'est donc rien. Tout juste un rien de lumière.* »¹

Entretien avec Robert Misrahi.

Nous devons nous retrouver ce jour-là, Robert Misrahi et moi, au bar de l'hôtel Lutétia à Paris. Au téléphone, je lui avais demandé s'il avait choisi cet endroit pour son caractère historique en l'occurrence. (C'est là qu'arrivèrent à Paris à la fin de la guerre ceux qui avaient été déportés. Une plaque est d'ailleurs apposée sur la façade de l'édifice, boulevard Raspail.) Robert me répondit que le lieu était aussi commode, car vaste et plutôt calme, pour y travailler. J'étais un peu en avance. Il arriva peu après, en avance lui aussi, et, comme il le dit, avec joie, à la fin, « nous avons bien travaillé ». Ce fut en effet pour moi, en autres choses, une leçon de philosophie.

Anne Mounic : Je vous remercie, Robert Misrahi, de nous accorder cet entretien. Grâce à votre présence au Comité de la revue *Peut-être*, celle-ci gagne le droit de se dénommer « Revue poétique et philosophique ». C'est donc au philosophe que je vais m'adresser pour tenter de démêler ce qui, dans votre expérience vécue, a induit les deux axes de développement de votre pensée, la liberté et la joie. Je pense qu'il faudrait tout d'abord que nous revenions sur votre enfance et votre adolescence. Vous m'avez raconté, lors de notre dernière rencontre, votre vie à Paris durant l'Occupation et ce que vous avez vécu est tellement exceptionnel qu'il me paraît souhaitable que cela soit connu. Vous m'avez dit en effet ne jamais l'avoir raconté complètement. Tout d'abord, il me semble, vous avez été emmené, avec d'autres enfants dans un château, dont vous parlez dans *Construction d'un château*, puis vous avez passé votre adolescence dans le Paris occupé. Pouvez-vous nous conter les moments saillants de ces années-là ?

Robert Misrahi : Tout d'abord, je vous remercie de votre accueil et de vos questions. Je vais essayer d'y répondre d'une façon aussi brève et complète que possible. Je vais tout d'abord parler de l'enfance des débuts jusqu'à l'âge de quatorze ans. Ce fut une période difficile ; ma mère était souffrante, souvent à l'hôpital ; mon père, émigré – mes parents sont des émigrés – se trouvait souvent au chômage – au moins la moitié de l'année. Puis vient l'année 1939 et la déclaration de guerre, puis l'évacuation. Là, en effet, nous sommes installés dans un château Renaissance avec les instituteurs et les institutrices. Je constate alors une opposition complète entre la vie pénible que je connaissais auparavant, comme fils d'ouvrier vivant dans une famille très atteinte par la maladie et le chômage, et le relatif confort, la beauté et l'affection que je reçois dans ce château construit au dix-neuvième siècle dans le style de la Renaissance.

A.M. : Où se trouvait ce château ?

1 Robert Misrahi, *Construction d'un château : Comment faire de sa vie une œuvre ?* Paris : Entrelacs, 2006, p. 20. Première édition, 1981.



R.M. : C'était à Chalais-la-Poterie dans le Maine-et-Loire, une région tout à fait fantastique, et j'y ai passé un an. Nous, les enfants, nous y avons passé une année, dont je garde un souvenir tout à fait positif et resplendissant, du fait de la beauté de l'environnement, de l'intérêt du travail scolaire et, surtout, des relations parfois privilégiées que nous entretenions avec nos professeurs. Ensuite, en 1940, nous revenons à Paris, et là, je trouve l'Occupation, le danger, la persécution, les arrestations, c'est-à-dire que le malheur que j'avais connu avant mon départ dans le Maine s'en trouvait cette fois-ci accru. Et en même temps, en 1940-44, j'ai vécu d'étranges expériences de chance, pourrait-on dire, dont je vais évoquer quelques-unes.

Tout d'abord, j'avais été averti par des Parisiens, parents d'un jeune enfant auquel je donnais des leçons de rattrapage, des rafles de 1942, et ces gens-là, qui travaillaient à la Préfecture, et n'étaient pas juifs, m'offrirent spontanément de me loger dans un second appartement qu'ils possédaient à Pantin. J'y suis resté huit jours, pendant lesquels eurent lieu, dans ma rue, dans ma maison, ces rafles. J'y ai échappé.

Par la suite, le port de l'étoile m'a valu également quelques grandes aventures. Le premier jour, je descends la rue Soufflot et je vois face à moi venir une dame qui porte un manteau sur le bras gauche et qui, une fois à ma hauteur, découvre son étoile. « Avons-nous raison de la porter ? » me demande-t-elle. « Oui, bien sûr, nous pouvons être fiers », lui ai-je répondu.

A.M. : Mais cette étoile était imposée comme une marque d'infamie.

R.M. : Oui, bien sûr, de la part des Allemands, il s'agissait bien d'une marque d'infamie.

A.M. : Vous opérez donc déjà une conversion.

R.M. : J'effectuais déjà une transformation du monde, mais cela va aller plus loin parce que, les semaines suivantes, j'apprends les différentes déportations, l'arrestation de membres de ma famille, non pas mes parents mais des collatéraux, et je décide un matin de retirer mon étoile. Je décide que ma fierté et ma définition du judaïsme demeureront intérieures, et non pas imposées de l'extérieur. Mais en la retirant je savais ce que je risquais si j'étais arrêté : c'était immédiatement la déportation puisque le port de l'étoile était obligatoire. En effet, puisque nous avions le tampon « juif » sur notre carte d'identité, nous nous trouvions constamment en danger. J'ai constaté aussi que de nombreux Juifs qui portaient l'étoile furent arrêtés. C'est à ce moment que j'ai fait ma conversion, c'est-à-dire que j'ai changé mon regard et que j'ai décidé de ma liberté. J'ai pris la décision d'enlever mon étoile. Je me souviens très bien : je me trouvais au bord de la Seine, sur la berge. Au moment où je l'ôte, où je la découds, un enfant qui passe me demande : « Qu'est-ce que tu vas en faire ? » Et je me rappelle lui avoir répondu : « Je vais la garder, bien entendu. » Et je la mets dans ma poche.

J'assume donc un risque majeur, mais je m'ouvre aussi des chances, car, sans étoile, je peux aussi ne pas être arrêté. Toutefois, je dois admettre que ma décision libertaire frôlait un petit peu l'inconscience. Je dois dire aussi que j'avais été encouragé à l'enlever par une autre expérience, une expérience-limite, pourrait-on dire. J'étais dans le métro et, dans un esprit de révolte non-violente, calme, qui tenait en fait de l'irresponsabilité de la jeunesse, je décide de prendre le premier wagon, qui nous était interdit. Là, je portais encore l'étoile.



A.M. : Je me souviens que vous m'avez raconté ce moment.

R.M. : Vous vous souvenez ? On pourrait écrire un roman.

A.M. : Oh oui, absolument.

R.M. : Je monte dans ce premier wagon et, au bout de quelques stations, je sens que quelqu'un me frappe sur l'épaule. Je me retourne et vois un jeune homme blond qui me présente sa carte d'identité, sur laquelle se trouve la croix gammée. C'était un policier, un membre de la gestapo, qui m'enjoint de descendre. A ce moment-là, je me crois arrêté, sur le point d'être déporté. Et je me dis qu'en effet, je l'avais bien cherché. A la prochaine station, je le précède, je descends sur le quai, je me retourne pour l'attendre, puisqu'il m'avait arrêté, et je m'aperçois qu'il avait disparu. Il m'avait simplement prévenu ; il m'avait demandé de descendre et, en somme, m'avait peut-être sauvé la vie. C'est à partir de là que j'ai décidé de prendre le risque majeur de l'ôter, cette étoile, qui était particulièrement... dangereuse.

A.M. : Bien sûr. Et vous m'avez également raconté que votre père aussi a connu un moment de chance.

Anne Mounic, *Figures de la crainte*, 2.
Pointe sèche, 1997.

2011

R.M. : Oui, lui a eu beaucoup de chance aussi. Il a été pris dans une rafle. Il ne portait pas l'étoile ; il en avait décidé ainsi. Il était aussi inconscient que moi. Un jour, je lui demande que nous partions, que nous quissions Paris, et il me répond, lui qui était à peu près inculte : « Oh, de toute façon, c'est la nature. Si nous devons être arrêtés, que nous soyons ici ou là, nous serons arrêtés. » Toujours est-il qu'un jour, il a été pris dans une rafle, au café Dupont, à Montparnasse. Toutes les issues avaient été bloquées par la police française. A un certain moment, un officier en civil s'approche de lui et lui demande : « Voulez-vous partir ? » Il croit avoir mal entendu, car il était un peu sourd, et l'autre répète, puis le mène vers un escalier de service conduisant à la sortie, lui sauvant également la vie.

Une autre fois, j'ai eu également de la chance après avoir enlevé mon étoile. J'avais l'habitude d'aller voir un de mes copains de classe, avec lequel j'étais très lié, et nous nous raccompagnions l'un l'autre chez l'un chez l'autre, car nous avions de longues conversations. Un soir, nous dépassons huit heures, qui était l'heure du couvre-feu, notamment pour les Juifs de Paris, et je vois s'avancer vers nous une patrouille de la gendarmerie allemande. Là aussi, je crois ma dernière heure arrivée. Et, de façon tout à fait inattendue, les gendarmes, avec leur plaque, ne demandent que les papiers de mon ami, non pas les miens. Une fois la vérification faite, ils nous disent simplement de nous presser, vu l'heure tardive. Je risquais gros, car s'ils m'avaient demandé mes papiers, j'étais fichu, mais ils ne m'ont rien demandé. Nous n'avons rien dit. Je ne sais pas pourquoi ils ne m'ont rien demandé.

A.M. : Ce qui veut dire que tout de même, il existait des failles.

R.M. : Oui, des failles.

A.M. : Ou des gens qui tout de même...

R.M. : Des gens qui essayaient d'agir discrètement.

Donc, la guerre passe et il reste en moi l'idée de réagir à tout ça. Je n'oubliais pas la guerre, ni surtout les déportations, ce qui, plus tard, allait être appelé la Shoah. Ma manière de réagir fut de décider de travailler dans mes études, pour mes examens et mes concours. Et, entre-temps, au moment de la licence, en 1943, je rencontre Sartre. Au cœur de l'Occupation, au cœur de la nuit, je tombe sur un livre, qui m'avait été conseillé et annoncé par mon professeur de philosophie, dans un cours privé laïque, où on me recevait gracieusement : *L'Être et le néant*. Je trouvais là, en pleine Occupation, une philosophie de la liberté qui correspondait un peu à ma propre expérience. J'apprenais que l'on peut tout faire, que l'on peut tout décider. A la lecture de ce livre, je suis enthousiaste et j'écris donc à Sartre. Il me répond dans les huit jours. De cette époque jusqu'au début des années soixante-dix, je le voyais régulièrement, et nous discussions de sa philosophie, de ses actions.

En même temps, avant même la licence et au moment du bachot, donc dans les années 42, j'avais eu l'occasion, toujours grâce à ce professeur de philosophie, que je veux nommer, tant je lui dois, bien qu'il ne le sache pas, et il est mort maintenant. C'était Raymond Polin, qui avait fait une thèse sur la création des valeurs. J'aimais bien son enseignement. Grâce à lui, nous étions préparés à lire Sartre, mais il m'a aussi, involontairement, introduit à Spinoza.

A.M. : Involontairement ?

R.M. : Oui, parce qu'il s'était borné à nous donner comme sujet de dissertation une phrase de ce philosophe sur le remords. C'est de ma propre décision que je lis *L'Ethique*, au moins ce que je pouvais en lire, pour pouvoir faire mon travail de dissertation convenablement. Le professeur ne nous parlait pas de Spinoza, mais la phrase qu'il avait choisie est importante, et à partir de là, je suis entré dans cette pensée pour y travailler jusqu'aujourd'hui.

A.M. : Vous vous souvenez de la phrase en question ?

R.M. : C'était une critique du remords. Je cite de mémoire : Le remords et la pitié sont une double impuissance. Le remords est une double impuissance, impuissance de l'action inadéquate accomplie jadis et impuissance de la conscience présente. Je découvrais donc en même temps la philosophie de Sartre et celle de Spinoza, c'est-à-dire deux philosophies qui correspondaient à mes deux expériences fondamentales – la joie possible et la liberté possible. A partir de là, durant ces époques, je préparais ma thèse, justement, sur le commencement et la liberté.

A.M. : Pour ce qui est de Spinoza, où en était la recherche sur ce philosophe après la guerre ?

R.M. : Spinoza était méconnu. Il n'était conçu que comme l'auteur de la première partie de *L'Ethique*. De sa pensée, on ne retenait que l'ontologie, c'est-à-dire l'unicité du monde, le fait que Dieu est la nature. Dans mes travaux et mes lectures, j'ai mis au contraire en évidence tout l'aspect à la fois psychologique et éthique de son livre fondamental, qui est, justement, *L'Ethique*.

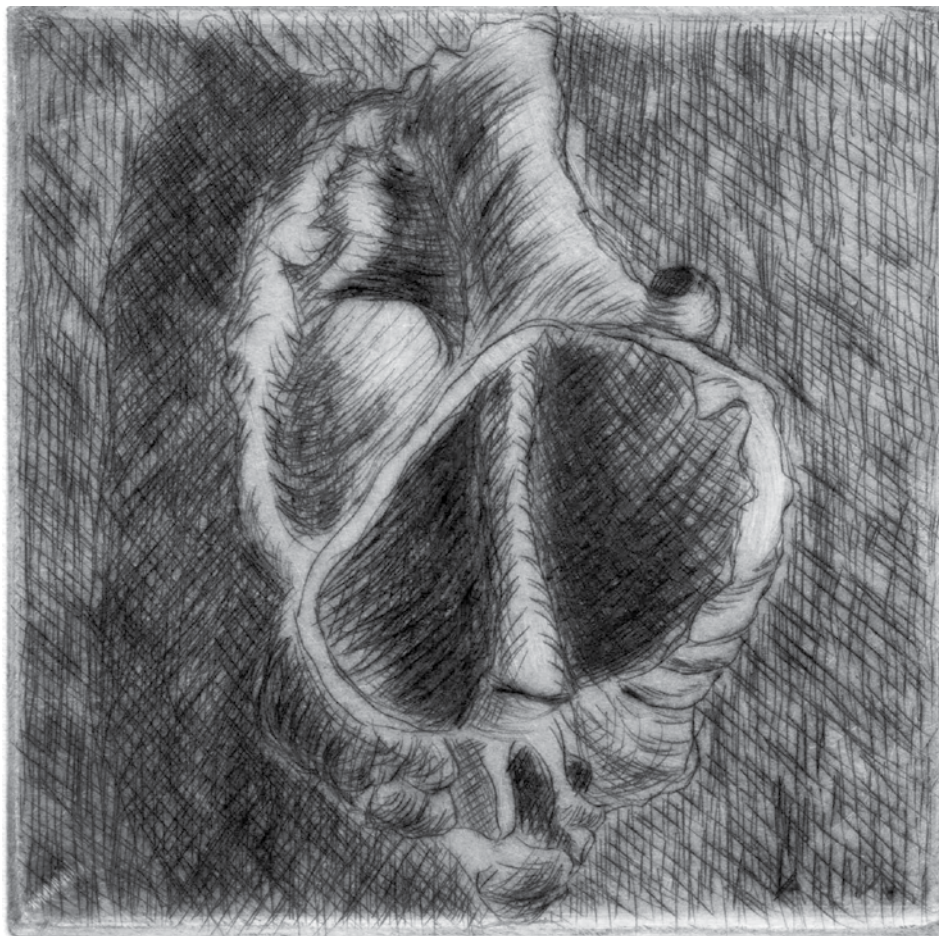
A.M. : Ouvrage que vous avez traduit.

R.M. : Oui, c'est cela. Je l'ai traduit, commenté surtout, et introduit. Je crois que c'est à partir de mes travaux – je peux le dire maintenant étant donné mon âge actuel – qu'une transformation s'est opérée dans la perception de Spinoza. On a fini par comprendre qu'il était aussi philosophe du désir et du bonheur. Je garde toujours un grand enthousiasme pour Spinoza, parce que c'est un philosophe complet, qui fait le choix, fondamental à mes yeux, de la vie heureuse plutôt que de la souffrance et de l'humilité. C'est lui qui a exprimé ces choses avec le plus de force.

A.M. : Mais l'humilité est aussi une vertu.

R.M. : Elle n'est pas une vertu pour Spinoza, justement. Humilité, pitié, remords, charité, ce ne sont pas des vertus. Ce qui m'a plu chez lui, c'est qu'il rompt avec l'esprit traditionnel ; il rompt avec le dualisme et critique la notion d'âme. Il dit à la fois que le désir est l'essence de l'homme et que nous pouvons être conscients de tous nos affects. Je crois que c'est le plus grand des philosophes. La seule difficulté chez lui, c'est la question de la liberté, ce que la pensée de Sartre m'a permis de surmonter.

Vous vouliez me poser une autre question.



Anne Mounic, *Les petits secrets*, 3.
Pointe sèche, 2000.

A.M. : Justement, considérant les grandes tendances de la philosophie, je voulais vous demander comment vous vous situiez-vous à l'égard du kantisme et de l'hégélianisme, qui sont des pensées centrales ?

R.M. : Kant et Hegel ont été pour moi des objets d'étude sérieuse et approfondie au moment de ce que je pourrais appeler les classes, à l'heure de la licence et de l'agrégation. Je dois dire que j'ai toujours été totalement hostile à Kant, parce que sa morale, qui est une morale du devoir, demeure absolument formelle et conventionnelle ; elle n'est pas apte, et se refuse d'ailleurs, à définir le devoir. La morale de Kant est inutile et dangereuse.

A.M. : Dangereuse ?

R.M. : Oui, parce que n'importe quel groupe social pourra invoquer son devoir pour justifier de l'accomplissement de n'importe quelles actions. Je me souviens avoir assisté en 1960 à Jérusalem au procès d'Eichmann, qui a répondu au président du tribunal qu'il n'avait fait que son devoir et il insistait. Il a dit très exactement : « J'ai lu Kant, Monsieur le Président. » Il a appliqué les ordres ; il a appliqué ce qui est devenu pour lui un impératif catégorique – c'est l'expression kantienne – et a organisé les déportations, en faisant son devoir et en se montrant bon citoyen, bien entendu. Et aujourd'hui, dans les guerres de religion, on s'aperçoit bien que chacun fait son devoir. C'est à celui qui étripera l'autre le premier, mais chacun le fait au nom du devoir. J'estime donc que cette notion est à la fois inutile et dangereuse. Inutile, car chacun la définit à sa façon, et dangereuse parce que chacun l'évoque pour accomplir n'importe quel crime. Pour moi, Kant ne présente qu'une pensée conventionnelle, soumise à l'autorité, et c'est d'ailleurs ce qu'il dit. Il prétend qu'un fonctionnaire doit défendre la doctrine publique, pour laquelle il est payé, et non pas sa pensée personnelle.

J'étais donc anti-kantien, mais j'étais également anti-hégélien, parce que Hegel nie le rôle de l'individu dans la création de l'histoire, et la manière dont il décrit l'histoire est une manière rétroactive qui prétend en déduire des nécessités alors qu'il invente celles-ci après coup. Mais, durant mes études, tout le monde était ou hégélien ou marxiste ; tout le monde était également heideggérien. J'étais également hostile à Heidegger.

A.M. : Oui, je voulais vous poser également cette question.

R.M. : Heidegger fonde une philosophie sur l'attachement à la pensée de la mort. L'authenticité consiste à se diriger vers sa propre mort. Pour ma part, je savais bien par l'expérience que c'est le contraire qui est vrai, que la mort est ce que nous devons combattre. Je joue Spinoza contre Heidegger, si vous voulez. Et puis Heidegger était tout de même inscrit au Parti nazi, ce qui est à mon sens un événement assez grave.

A.M. : Il existe un lien, me semble-t-il, entre cette pensée de la mort et l'adhésion au Parti nazi.

R.M. : Mais naturellement, il y a un lien entre cette fascination pour la mort et l'adhésion au nazisme. Il y a quelque chose d'étrange, c'est la fascination du chef chez un philosophe.

Peu de philosophes donc me satisfaisaient. Sauf Sartre. J'étais le seul sartrien à l'époque.

A.M. : Mais est-ce que Sartre n'a pas été influencé par Heidegger, paradoxalement ?

R.M. : Pas à propos de la mort. Et puis Sartre, allons-nous dire en mettant des guillemets aux mots, « tordait » l'histoire dans un esprit de gauche alors que Heidegger et Hegel « tordaient », eux, l'histoire dans un esprit autoritaire.

- 106 -

A.M. : On trouve aussi à gauche un esprit autoritaire.

R.M. : Bien sûr. Justement. Ce qui m'a déçu à un certain moment chez Sartre, à partir des années soixante-dix, c'est sa complaisance à l'égard de l'U.R.S.S., qui était une dictature, même si elle se disait « de gauche », avec des guillemets. Je me suis alors éloigné de lui. J'ai en effet toujours estimé que son livre de philosophie de l'histoire qu'il appelait *Critique de la raison dialectique* constituait une sorte de trahison par rapport à *L'Être et le néant*. Et il eut l'audace de prétendre contre lui-même que ce dernier ouvrage était abstrait tandis que la *Critique* était concrète. Il s'est laissé obnubiler par l'idéologie réaliste de l'histoire.

Cela dit, sa conception de la liberté était à la fois utile, précieuse, et insuffisante. Dans *L'Être et le néant*, il établit bien notre liberté concrète comme possibilité permanente d'accomplir des actes contingents, c'est-à-dire imprévisibles, et il a raison, mais il ne va pas plus loin, alors qu'à mon sens, la philosophie doit proposer des buts à cette liberté. Chez Sartre, on ne trouve pas réellement de philosophie éthique, malgré ce que lui-même pouvait en dire. La seule morale sartrienne consiste en ce qu'il appelle l'assomption de la responsabilité, qui n'est rien d'autre que l'assomption du fait que nous sommes sources de nos actes. Il n'y donne aucun contenu.

A.M. : Comment vous situez-vous alors ?

R.M. : Pour ma part, je propose une éthique, c'est-à-dire que je mets au centre de la réflexion philosophique le sujet. J'ai été amené à cette perspective à la fois par Sartre et par l'ensemble de la phénoménologie depuis Husserl. C'est là l'apport fondamental de la phénoménologie et de Sartre : une intention portée par un sujet et son pouvoir créateur, mais ils oublient que le sujet est en même temps désir. Dans *L'Être et le néant*, Sartre ne relie pas le désir à la liberté. Le désir demeure un manque, comme chez Schopenhauer, qui ne peut être comblé et qui culpabilise, car il est source pour nous de dépendance.

A.M. : Une conception traditionnelle du désir.

R.M. : Traditionnelle, c'est cela. Pour moi, le désir est à la fois un manque dynamique et une possibilité de plénitude. Il est la seule justification et la seule source de notre action.

A.M. : Penser le désir, est-ce que cela n'est pas aussi penser la temporalité et le devenir ?

R.M. : Oui, bien sûr, mais la question du désir pose surtout le problème de l'autre. Jusqu'ici, on pourrait avoir

une éthique qui dirait, comme le fait Michel Onfray par exemple, que le seul but est la satisfaction du désir – un hédonisme, en d'autres termes. Je m'oppose catégoriquement à cette perspective parce que de cet hédonisme ne peuvent découler que conflits et guerres, chacun estimant que son désir est le plus important et mérite d'être assouvi. Autrement dit, l'observation des difficultés d'une éthique (divergences des désirs, conflits, guerre des consciences) m'a amené à dépasser la conception simpliste de la liberté dont nous disposons jusqu'ici. Il s'agit à la fois d'une conception simpliste du désir. Ce dernier, en effet, n'est pas une force aveugle, mais il est capable de se redoubler et de se transformer grâce à la réflexion. Lorsque celle-ci intervient, nous atteignons à un deuxième niveau de la liberté, qui prend dès lors une autre allure. Je dois reconnaître que je ne vois chez aucun philosophe ancien ou moderne évoquer ce second niveau de la liberté, qui s'avère pourtant essentiel, car lui seul nous donne autonomie et souveraineté. Mon éthique peut donc être schématisée de la façon suivante : l'accomplissement du désir procure une joie, mais il faut avant tout comprendre que ce désir doit d'abord être transformé par la réflexion. Le désir est la conscience elle-même ; je ne fais aucune différence entre conscience et désir. De même que la conscience peut s'élever au niveau de la réflexion, le désir peut devenir réfléchi. On obtient donc une seconde liberté qui va prendre en compte la réciprocité, c'est-à-dire l'existence d'autrui. Il ne s'agit pas cependant d'une injonction morale, comme chez Kant ou chez Levinas.

A.M. : Chez Emmanuel Levinas, le visage de l'autre est tout de même une conscience qui invite à la réciprocité.

R.M. : Oui, mais le visage de l'autre en tant qu'il représente Dieu. Levinas aussi m'a déçu. Je l'ai pourtant bien étudié de près. On trouve toujours Dieu derrière toutes ses affirmations morales. L'homme n'est moral que parce qu'il se réfère à Dieu, ne reconnaît autrui que parce qu'il se réfère à Dieu. Je crois au contraire que c'est sans Dieu qu'on est vraiment ouvert à l'autre. On n'est vraiment ouvert à l'autre que par nous-même et par l'autre, et non par l'intervention d'une puissance tierce.

A.M. : Vous m'avez dit un jour : Pourquoi ne pas parler du divin plutôt que de Dieu ? Je suis entièrement d'accord avec vous, et il me semble d'ailleurs que ce dont Kant nous a privés en limitant notre possible connaissance aux phénomènes appréhendables par la raison, c'est de nous-mêmes, de notre capacité subjective de création, en deçà du visible. C'est ce que j'appelle la voix, cette puissance intérieure qui se manifeste dans la parole. C'est en étudiant les poètes que je suis parvenue à ce point de vue. Je voulais vous demander ce qu'en pensait le philosophe. Et je voudrais revenir sur cette question des valeurs. Vous me parliez tout à l'heure de votre professeur de philosophie qui avait écrit sa thèse sur la création des valeurs. On dit souvent qu'une valeur, c'est ce pour quoi on est prêt à mourir, mais j'aimerais bien renverser les choses et dire que c'est une chose pour laquelle on est prêt à vivre.

R.M. : Oui, je vais essayer de répondre, car il y a plusieurs questions. Pour ce qui est du divin, d'abord, je suis sensible à ce qualificatif. Je peux dire « le divin Mozart » ou « le divin Platon », mais cela demeure pour moi une métaphore. Je ne pense absolument pas que nous soyons le reflet d'un Dieu quelconque. J'emploie cette métaphore comme commodité de communication. Aux yeux de la conscience commune, « divin » signifie « intense et parfait ». C'est ce que je veux dire lorsque je parle de joie. Cela ne peut pas être une clef de connaissance. Vous m'avez parlé ensuite...

A.M. : Oui, pour moi, le divin, c'est ce qui peut désigner cette capacité de création que nous avons en nous. En limitant notre connaissance au monde des phénomènes, Kant, me semble-t-il, nous prive de l'accès à cette réalité invisible, ce dont Schopenhauer a fait la critique d'ailleurs, mais Schopenhauer me paraît lui-même critiquable.

R.M. : Si nous relions l'adjectif « divin » à l'idée de création, c'est par une habitude culturelle. Nous croyons encore que qui dit création, dit Dieu.

A.M. : Ce n'est pas cela que je veux dire.

R.M. : En fait, Dieu est une création de l'homme – Dieu, c'est-à-dire l'idée de Dieu. Il faut le préciser. C'est une création qui reste dans l'ordre des idées. L'homme n'est pas capable de créer un dieu réel.

A.M. : Que serait un dieu réel, alors ?

R.M. : C'est un impossible. Un dieu réel est impossible. Ici, je suis, si vous voulez, totalement sartrien. Une des bonnes choses de *L'Etre et le néant*, c'est la démonstration selon laquelle Dieu est impossible, car il est contradictoire, à la fois substance et conscience. Là, je suis bien d'accord avec Sartre.

Venons-en à la création et à Kant. Vous avez raison de dire que Kant nous cache le pouvoir créateur des poètes, mais reconnaissons aussi chez lui – c'est le seul point doctrinal que je dois à Kant – l'attention portée sur le sujet. En fait, dans son idéalisme, il affirme que le sujet crée la totalité du monde puisque c'est par les structures du sujet qu'apparaît un monde phénoménal. L'insuffisance, si j'ose dire, de Kant va consister à figer ces structures, à en faire des catégories. Son inspiration fondamentale – à mes yeux, c'est par là qu'il se situe parmi les grands philosophes – est la centralité du sujet qui pose les formes de l'espace et du temps et définit les concepts et les catégories. Mais on pourrait dire familièrement que chez Kant, « tout cela se fait sans le sujet ». Le mérite de la phénoménologie consiste à montrer que l'action créatrice du sujet se fait avec lui, et par lui réellement.

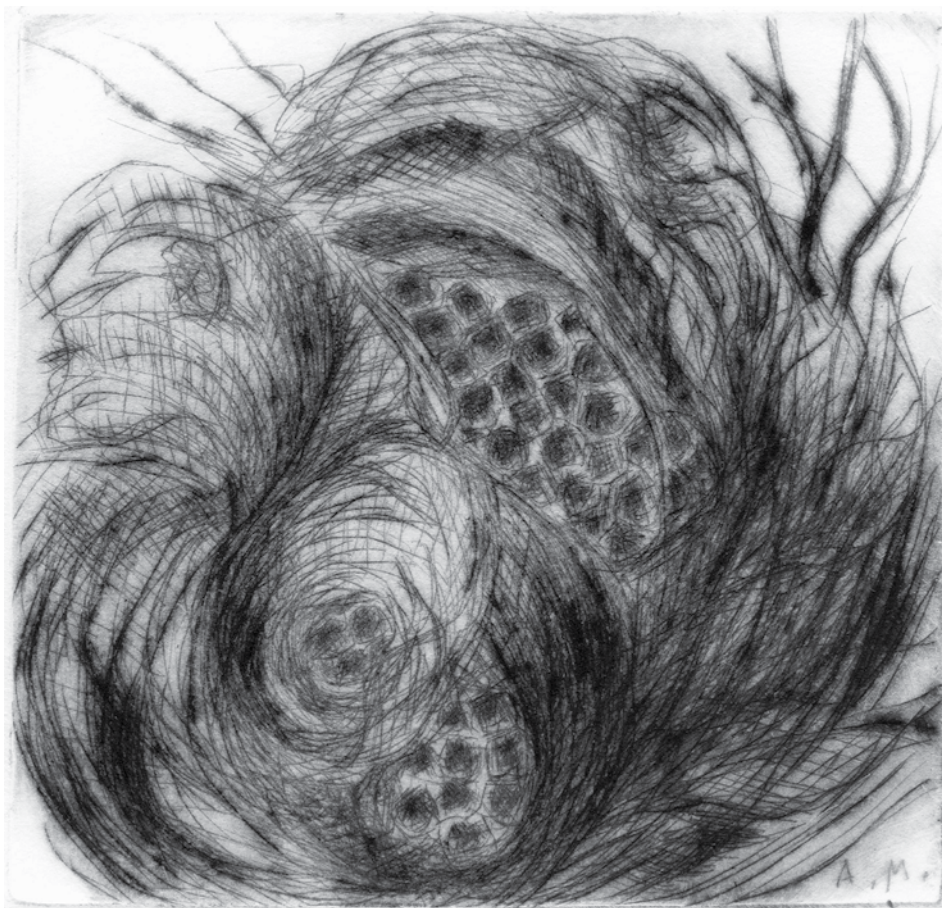
Vous vouliez me parler de Kierkegaard, je crois.

A.M. : Oui, en passant par Hegel, et par la critique qu'en fait Kierkegaard, selon cette formule, par exemple, que l'on trouve dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* : « Mais entre une génération d'hommes et un banc de harengs il y a pourtant une différence, malgré qu'il soit aujourd'hui si distingué de se délecter aux jeux de couleurs du banc et de mépriser les individus qui ne comptent pas plus que des harengs. »² Récemment, j'ai trouvé, dans un livre de Catherine Malabou³, cette citation de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Les blessures de l'esprit se guérissent sans laisser de cicatrices. »⁴ Hegel parle dans ce passage de la « belle âme », c'est-à-dire de « l'esprit certain

2 Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* (1846). Paris : Tel Gallimard, 2001, p. 232.

3 Catherine Malabou, *Changer de différence : Le féminin et la question philosophique*. Paris : Galilée, 2009, p. 87.

4 G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier Montaigne, 1941, p. 197.



Anne Mounic, *Essaim*. Pointe sèche, 1996.

de soi-même », et y décrit la résorption du singulier dans le Tout. A lire ceci, dans le vocabulaire très abstrait, et difficile pour moi, de Hegel, je me suis dit : Justement, le singulier, c'est la cicatrice, et cette philosophie du devenir historique justifie le sacrifice tragique. On peut donc, au nom de l'universel, du Tout, réclamer à un individu le « sacrifice » de sa vie, ce qui s'est produit, particulièrement, en 1914-18. Les valeurs éthiques (on revient sur ce que je vous disais tout à l'heure à ce propos) se fondent, dès lors, sur la mort (ce pour quoi on est capable de mourir), plutôt que sur la vie (ce pour quoi on désire vivre). On se trouve là bien loin de la joie, n'est-ce pas ?

R.M. : Mais naturellement. Avec Hegel, on est loin de la joie. On est loin de la reconnaissance de l'individu. Je suis d'accord avec tout ce que vous dites. La grande lacune de Hegel, c'est qu'il néglige le rôle de l'individu. A mon sens, ce sont les individus qui font l'histoire, et non l'inverse, comme on le croit aujourd'hui à la suite de Hegel et de Marx. Les individus font les institutions en les inventant, puis en les acceptant.

A.M. : Mais justement, dans cette question du devenir historique et de l'universel, je ressens que la tragédie joue son rôle, avec le sacrifice de l'individu.

R.M. : Oui, je suis d'accord avec vous pour refuser le sacrifice des individus lorsque celui-ci est imposé de l'extérieur. Il en va autrement si le sacrifice est librement consenti, donc après réflexion.

A.M. : Mais là, on pourrait vous rétorquer que, pour prendre un exemple dramatique et douloureux, les kamikazes ont décidé de mourir, qu'ils sont volontaires et consentants.

R.M. : Oui, absolument. Une décision individuelle ne suffit pas à se justifier. C'est pourquoi dans mon éthique je fais intervenir la référence à l'autre, c'est-à-dire la référence à la réciprocité, ce que le kamikaze ne fait pas. Cette référence à la réciprocité est une conquête, non pas une évidence. Ce qui est immédiat, c'est la réversibilité, c'est-à-dire l'échange ping-pong des coups ou des accords commerciaux, ou politiques – un échange calculé. C'est la première attitude ; l'éthique doit passer à la seconde attitude, celle de la réciprocité, qui considère la plénitude de l'existence et de la valeur de l'autre.

En ce qui concerne les valeurs, il est clair que jusqu'ici, nos contemporains n'ont pas su les fonder ; ils en restent à des conceptions soit traditionnelles soit anarchiques, à la manière de Sartre. Or nous pouvons les fonder si nous nous référons à la joie et à la réciprocité. Si on ne relie pas les notions de désir, de liberté, de réflexion et d'altérité, on ne peut rien fonder. En dehors de celles-ci, en effet, l'existence humaine perd son sens. Et on se retrouve dans la perspective du premier Camus, de l'étranger face au monde et de l'absurdité de toute chose. Camus ne justifie pas suffisamment le passage à la joie. Il n'étudie ni les contenus, ni les conditions de la joie et du bonheur, mais j'ai pour lui un attachement particulier, car il est tout de même le seul contemporain à s'être soucié, justement, de la joie de vivre, ce que les critiques oublient en faisant seulement de lui une belle conscience morale et politique.

A.M. : J'ai beaucoup aimé, et je le cite souvent, votre livre sur la création, *Construction d'un château : Comment faire de sa vie une œuvre* ? Quelle est la genèse de cet ouvrage ? J'ai l'impression que vous avez fondé votre réflexion sur la

lecture de poètes aussi bien que sur votre propre expérience.

R.M. : Ce n'est pas la lecture des poètes qui m'a conduit à écrire ce livre. J'ai lu les poètes ; je leur rends justice dans *Les Actes de la joie*, qui va être réédité en 2010. Toutefois, *Construction d'un château* découle de ma seule expérience, du passage, dont je vous ai parlé, du malheur à la joie d'être, qui ne peut se comprendre que comme un itinéraire. Ce livre en donne la description, de la persécution et de la solitude à la joie et à la relation positive. Je n'avais pas l'intention de dire, comme l'affirme la jaquette : Comment faire de sa vie une œuvre. Ceci vient de l'éditeur, non de moi.

A.M. : Le sous-titre a donc été ajouté par l'éditeur et ne vient pas de vous. Cela change tout, car il est présenté comme faisant partie du titre.

R.M. : Je sais, je sais, mais cela ne vient pas de moi. J'ai laissé.

A.M. : C'est désagréable, tout de même.

R.M. : Oui, et je n'ai pas eu l'intention de faire de la vie singulière une œuvre à la façon d'un dandy, au dix-neuvième siècle, ou, aujourd'hui, sans nommer Michel Onfray, d'un hédoniste. Ce n'est pas à la structure de soi que je songeais, même si cela peut avoir du sens. Ce dont je voulais parler, c'est de la construction de la joie et de sa propre souveraineté, et, en conséquence, l'édification d'une autre relation à autrui que la guerre, l'instrumentalisation ou la jouissance matérielle. Il reste, comme je le dis dans *Les Actes de la joie*, qui est venu six ans après, en 1987, mon admiration pour les poètes, surtout appelés comme illustration et confirmation de mon expérience. Les véritables signaux indicateurs, pour moi, furent Spinoza et Sartre.

A.M. : Une démarche proprement philosophique.

R.M. : Absolument. Il s'agit essentiellement d'une démarche – et c'est cela qui est paradoxal – eudémoniste et réflexive, existentielle et réfléchie. C'est cela que j'essaie de décrire, l'unité de l'être humain et de notre expérience, une fois le « salut » gagné.

A.M. : Voyez, encore un terme à consonance religieuse.

R.M. : C'est une métaphore, une simple métaphore.

A.M. : Remarquez, que le divin, que Dieu soit une métaphore, cela ne me gêne pas, mais cela dit tout de même quelque chose ; cela exprime que nous avons en nous une force qui mérite de venir à la lumière, de se manifester – notre raison d'être, si vous voulez.

R.M. : Ce qui réside en nous, c'est le souci de la plénitude et celui du sens. En réalité, nous éprouvons le profond

désir, le premier et définitif désir de répondre à la question : Pourquoi vivre ? C'est à cette question que la philosophie doit répondre.

A.M. : La poésie aussi.

- 112 - R.M. : Oui, mais la poésie ne se propose pas de démontrer tandis que le philosophe, j'ose l'affirmer, doit avoir l'audace de proposer des justifications, des argumentations. Faire appel à la liberté de l'autre, c'est en appeler à son intelligence réfléchie, à sa raison. Les poètes expriment des expériences importantes, précieuses et positives, mais ils peuvent aussi exprimer des choses avec lesquelles nous pourrions ne pas être d'accord. Je pense à Cioran, ou bien à William Blake, à toutes les fantasmagories. Le poète ne se soucie pas directement d'une vérité communicable, mais d'une plénitude. La plupart des philosophes ne se soucient pas de plénitude, mais de vérité. Les deux, philosophe et poète, toutefois, manquent le coche, car il faut à la fois jouir de la plénitude et la comprendre. Le seul, à mon sens, qui ait tenté cette aventure, c'est Spinoza.

A.M. : Spinoza serait alors un peu poète.

R.M. : Un peu... Un poète assez paradoxal, puisque sa poésie est toute conceptuelle, mais si on lit une belle traduction de *L'Ethique*, on peut dire qu'elle est construite comme une œuvre d'art. Toutefois Spinoza sait très bien que l'art va consister surtout pour lui à dessiner. Vous savez qu'il dessinait.

A.M. : Non, je ne savais pas.

R.M. : Il avait pris des leçons de dessin. Vers la fin de sa vie, il vivait chez un peintre. On connaît de lui un dessin tout à fait remarquable d'un pêcheur de crevettes, dont il donne le nom, Masaniello, rebelle napolitain ayant mené une révolte contre la domination espagnole, puis exécuté. Ce portrait a donc une portée politique étonnante. Toutefois, les traits du visage rappellent ceux de Spinoza, ainsi qu'on les retrouve dans la représentation de Saul et David par Rembrandt.

A.M. : Dans *Construction d'un château*, vous écrivez : « Nous tenterons de *produire* un être, une œuvre, une image, dont le sens sera tout entier contenu dans le mouvement même de le produire, [...] »⁵ Vous vous opposez en cela complètement à la *Critique de la faculté de juger* de Kant puisque vous vous situez du point de vue du sujet plutôt que de l'objet. Le concept lui-même ne deviendrait-il pas un objet si on cherche à toute force à le soustraire au devenir ?

R.M. : Je ne comprends pas la question ; je ne comprends pas, là, votre emploi du mot « concept ».

A.M. : Il me semble qu'à partir du moment où on a une idée qui se détache de soi, qui devient vérité dans

5 Robert Misrahi, *Construction d'un château : Comment faire de sa vie une œuvre ? Op. cit.*, p. 33.

l'éternité en dehors de toute expérience humaine, on obtient ce qu'on pourrait appeler une forme d'idolâtrie.

R.M. : Oui, et on chosifie ce concept.

A.M. : C'est cela.

R.M. : Oui, c'est exactement ce qui se passe chez Kant. Il chosifie de simples concepts opératoires. Et, d'autre part, à propos de la faculté de juger, il est vrai qu'il a l'air de dire que le Beau se trouve dans l'œuvre objectivement, parce que le Beau est, dit-il, l'équilibre de la matière et de la forme et surtout l'œuvre présente d'une finalité sans fin – un but sans but. J'estimerai plutôt que la beauté est l'œuvre d'une attitude créatrice du spectateur, c'est-à-dire du sujet.

A.M. : Du spectateur et, d'abord, du créateur.

R.M. : Oui, d'abord du créateur, bien sûr. Il faut faire attention : si on prend, par exemple, les objets religieux ; le précolombien qui fabrique une statuette de son dieu de la pluie, Tlaloc, n'a pas le sentiment de faire quelque chose de beau. Il croit vraiment décrire la transcendance. La beauté va venir à cette statuette par notre regard. La beauté n'est pas objective : elle tient à notre décision, notre jouissance et notre plaisir.

A.M. : Et si elle devient uniquement objet, comme le « rêve de pierre » de Baudelaire, alors on se sent exilé.

R.M. : Absolument. La beauté est le fruit de notre création et de notre attitude.

A.M. : On rejoint sinon les valeurs de mort.

R.M. : Oui, absolument. La beauté dit la plénitude. L'artiste devrait se donner pour tâche d'inventer les plénitudes de l'avenir ou d'exprimer les plénitudes présentes alors que, trop souvent, on donne à l'art une mission de grand reporter ou de journaliste de gauche, ou de droite, mais l'artiste n'est pas un sociologue ; il est un créateur. Je vous renvoie à un article que j'avais écrit dans un numéro de la revue de Jean Wahl, *Deucalion*, qui portait sur l'art et le jeu. J'y avais défendu un point de vue opposé à celui de mes collègues, qui tous, de mille façons, établissaient un lien entre l'art et le jeu. Pour ma part, je prétendais le contraire. Mon article s'intitulait (je l'évoque parce qu'il représente bien ce que nous disons maintenant) « L'art et son sérieux ». J'y développais que l'artiste non seulement invente un monde nouveau, mais dit en même temps un monde déjà là qui est le monde profond du désir de joie, car telle est la réalité de l'homme. C'est ce que je dirais aujourd'hui, plus clairement. Tout homme désire être heureux quelles que soient les dénégations contemporaines et complices.



A.M. : Justement, cette définition kantienne de l'art qui l'exile du monde de l'utilité, entraîne, me semble-t-il, sa mort, ce à quoi nous assistons à l'heure actuelle.

R.M. : Oui, exactement, on doit pouvoir dire le monde de l'existence concrète, mais en le transmutant, malgré tout, sinon il devient étude. L'art doit dire le concret, mais en le transmutant. On n'assiste pas à une invention radicale, mais à la transmutation d'un réel profond. On pourrait dire en schématisant que l'art devrait dire à sa façon le désir qu'a l'homme d'être Dieu, mais cela, sous ma plume, serait une métaphore trop facile. Pour dire que l'homme est Dieu, il faut en avoir le droit et celui-ci s'acquiert par la réflexion et la démonstration. Et ceci n'est pleinement justifié et mis en œuvre, pour ainsi dire, que par Spinoza. Lui seul a le droit de dire que l'homme est Dieu, et il ne dit pas que chaque homme est Dieu, mais que tous les hommes sont un aspect de Dieu, puisque Dieu, tout simplement, c'est la Nature.

A.M. : Comment la philosophie de Spinoza prend-elle en compte le devenir ?

R.M. : Elle ne le prend pas en compte. Spinoza ne s'occupe pas des choses qui passent, mais des choses qui sont.

A.M. : Mais ce qui est devient.

R.M. : Non, ce sont les institutions qui deviennent. Est-ce que l'homme devient ?

A.M. : Chaque homme, en sa singularité, devient. Il est pris dans le temps.

R.M. : Oui, mais est-ce que l'humanité est différente ? Nous sommes capables de comprendre Aristote et Platon. Il existe une humanité avec des structures permanentes et c'est ce que Spinoza tente d'élucider. Il se préoccupe de l'intemporel : les passions, la raison, l'amour, la démocratie. Reconnaissons que Spinoza n'a pas le sens de l'histoire. Est-ce que Heidegger l'avait, le sens de l'histoire ? Et Sartre ? Je pense plutôt qu'il faut agir sur les individus avant d'agir sur les institutions. Ce sont des individus nouveaux qui devront inventer des institutions nouvelles. Les institutions par elles-mêmes ne font pas l'histoire, pas plus qu'elles ne font les individus. C'est ce qu'avait bien vu Ernst Bloch.

A.M. : Je voulais justement vous demander d'évoquer ce philosophe auquel vous consacrez de belles pages dans *La problématique du sujet aujourd'hui* ?

R.M. : Avec *L'Esprit de l'utopie*, Bloch montre bien que c'est l'avenir qui crée l'histoire, et non pas le passé. Ce sont nos aspirations vers l'avenir, vers un « monde meilleur » (c'est son expression), qui créent le présent. Et il en donne des exemples dans tous les ordres de la culture – art, philosophie, science, cathédrales, pyramides, etc. Ces grandes

réalisations découlent toujours de ce que l'homme se propose dans l'avenir et ce sont ces buts lointains, parfaits, qui créent le passé, qui justifient les actions présentes d'invention.

A.M. : Cela recoupe ce que vous dites sur le désir.

R.M. : Oui, et c'est justement cela – vous avez raison d'évoquer le désir – que je reprocherais à Ernst Bloch : il oublie d'évoquer en détail les forces qui créent cet avenir, et qui sont le sujet, et son désir, ce que j'essaie, modestement, de faire de mon côté. Le souci historiciste risque de nous détourner des réflexions indispensables auparavant sur l'être même de la conscience et de son action.

A.M. : Mais dans vos livres, vous parlez également de Kierkegaard, qui développe une philosophie existentielle s'inscrivant complètement dans la temporalité, dans le devenir. L'individu, chez Kierkegaard, c'est celui qui agit dans l'instant, instant qui se greffe, en quelque sorte, sur l'éternité.

R.M. : Oui, mais l'instant est le lieu de l'éternité. En fait, Kierkegaard, qui nous ouvre à la temporalité et au choix, comme il le dit, se réfère malgré tout à l'éternité.

A.M. : Oui, mais sous le principe du paradoxe, c'est-à-dire que l'individu est l'instant qui va s'inscrire sur cette éternité.

R.M. : Et l'éternité est là pour donner du sens à toute l'entreprise.

A.M. : Et vice-versa.

R.M. : Parce que le christianisme donne sens à toute son entreprise. Il prétend se choisir, mais il ne s'est pas choisi comme chrétien. Il n'a choisi qu'un choix déjà effectué par d'autres. J'ai lu de près tous ces philosophes avec lesquels je ne suis pas d'accord. Je ne sais pas si je vous ai raconté cela, mais j'ai eu l'occasion de faire de la prison.

A.M. : Pour quelle raison ?

R.M. : Je participais, de France, à un mouvement de résistance juif contre l'Angleterre, colonisatrice de la Palestine, et pour la création de l'Etat d'Israël. J'étais un intermédiaire bénévole dans la circulation des armes légères. Cela m'a valu trois mois de prison préventive. Mais, là aussi, j'ai eu de la chance puisque Sartre est venu témoigner en ma faveur lors du procès.

C'est lors de cette « préventive » que j'ai eu tout mon temps pour lire, et notamment, par exemple, Hegel, le crayon à la main. Par la suite aussi, j'ai lu, beaucoup et de très près, Kierkegaard, Levinas, Sainte Thérèse, Platon, et quand je clame mon désaccord avec tel ou tel, j'exprime aussi ma reconnaissance de dette à leur égard. Sans Nietzsche, je ne pourrais pas insister tellement sur le prix de l'amitié, de la fraternité et de la générosité, lui qui décrit tellement le contraire. Sans Heidegger, tellement fasciné par la mort, je ne pourrais pas clamer aussi fort le prix de

la vie. C'est grâce à cela que je peux aller au-delà. Il y a une question que vous ne m'avez pas posée, peut-être par gentillesse ; vous ne m'avez pas posé la question suivante, que parfois on me pose, avec une violence rentrée : Mais, tout cela, votre philosophie de la joie, est-ce que c'est possible ?

A.M. : J'allais y venir. Vous vous souvenez que quand j'ai écrit cette note de lecture, dans *Temporel*, sur votre livre *Le travail de la liberté*, j'ai parlé de David et Goliath. Il me paraît en effet que si nous disposons dans notre société d'une grande liberté, ceci est déjà moins vrai dans le monde du travail, où beaucoup de gens sont contraints d'agir contre leur conscience. On y instaure la méfiance à l'égard des individus. C'est ce que nous vivons actuellement à l'Université, comme vous le savez, avec ce que l'on nomme « évaluation », qui va consister à classer les dossiers des chercheurs selon une hiérarchie A, B et C – belle humiliation en perspective. Et puis, les Etats eux-mêmes deviennent ou bien impuissants à l'égard de la finance, ou bien serviles. On a donc l'impression qu'en dépit du fait qu'on n'enferme pas les gens à l'heure actuelle pour délit d'opinion, de toute façon les opinions comptent peu. On s'en passe bien pourvu que nous soyons tous les bons instruments nécessaires au système. J'ai vraiment l'impression, de nos jours, d'une fuite en avant dépourvue de toute pensée et oublieuse de toute forme d'éthique. Même les livres sont devenus des objets qui doivent se vendre, et les ingrédients du succès commercial sont le sexe, la Shoah et la phrase courte. En ce qui concerne la Shoah, la propension commerciale à transformer l'horreur en spectacle, esquivé la question éthique fondamentale : quel type de société et de pensée mène-t-il à ce qu'on pourrait appeler l'inhumain ? Est-ce qu'il n'y a pas dans tout cela quelque chose de choquant pour l'auteur de *La problématique du sujet aujourd'hui*, où vous parlez d'ailleurs si bien de Kierkegaard ? Ces lignes sur Kierkegaard m'ont vraiment beaucoup éclairée et confortée par rapport à ce que je ressens quand je lis ce philosophe, même si je ne suis pas croyante. Il me semble qu'on peut lire Kierkegaard sans être chrétien.

R.M. : Mais naturellement. On peut lire Thérèse d'Avila sans être chrétien. Et Kierkegaard surtout. Je vais essayer de répondre à votre question sur ce que nous allons appeler d'un mot : l'aliénation dans notre société – les dépendances, les souffrances. Dans un premier temps, vous avez raison de procéder à toute cette critique et cette dénonciation. Et tous ceux qui aujourd'hui expriment cette critique, ont raison, mais je constate aussi que, lorsqu'on émet ces critiques, on a le sentiment de décrire des forces extérieures qui nous oppriment. On se situe dès lors hors jeu, comme victime. Dans l'Université, dans une entreprise quelconque, si l'on se sent aliéné, on se présente comme dépendant, et victime. On peut généraliser ; il en va ainsi de toute la société. Si l'on prenait un à un, par exemple, tous les journalistes d'une chaîne de télévision, ou bien tous les ouvriers d'une usine et qu'on leur demande s'ils sont aliénés, ils répondraient tous que oui, ils le sont. Et tous accuseraient tous les autres, moins un, puisque tous sont victimes. On se demande alors d'où vient l'oppression. Mon idée est qu'on se livre là à des descriptions erronées. L'aliénation est en effet le fruit d'une complicité et d'un consentement.

A.M. : Il existe aussi tout de même des éléments de chantage décisifs : les licenciements, par exemple, le chômage.

R.M. : C'est à ce moment de réflexion que nous devrions faire intervenir le temps et l'histoire. Pour reprendre

votre exemple : le chantage au licenciement dans une entreprise n'est pas un fait brut. Au lieu d'être une menace considérable, il peut n'être plus qu'une menace dérisoire si des syndicats s'unissent et décident d'une action à longue haleine. Si les syndicats, c'est-à-dire les syndiqués, les individus syndiqués, et ce que j'allais appeler les partisans, les membres individuels des partis, se mobilisaient, ils pourraient changer les lois. D'ailleurs c'est ce qui se produit souvent. Prenons un exemple simple. L'impact des questions écologiques sur les programmes politiques est le fruit des actions individuelles des écologistes, qui ont agi sur l'opinion. Celle-ci, ignorante au départ, s'est, à bon droit, laissé convaincre. Et maintenant, on pense à des lois ; on organise des congrès internationaux, et des débats, sur la question. On ne fait plus n'importe quoi. Qui a fait cela ? L'opinion. Quand l'opinion veut quelque chose, elle l'obtient. Si l'opinion ne change pas le capitalisme, c'est qu'elle y tient.

A.M. : On pourrait vous rétorquer que l'opinion est un concept flou.

R.M. : L'opinion, ce sont les gens qui ont une opinion, qui agissent ou n'agissent pas ensemble.

A.M. : Oui, mais du singulier au multiple, il y a un pas. L'opinion, c'est aussi une sorte d'abstraction qu'on manipule.

R.M. : Elle se laisse manipuler. Je dénonce la complicité générale, la passivité générale.

A.M. : Oui, je comprends bien.

R.M. : On nous dit par exemple que nous sommes écrasés par la publicité à la télévision, mais est-ce qu'on ne dispose pas d'un bouton pour baisser le son ou pour éteindre ?

A.M. : Vous parlez à quelqu'un qui n'a même pas la télévision.

R.M. : Vous n'êtes pas victime, comme cela.

A.M. : Mais cela, c'est bénin tandis que quand il y a chantage à la survie, cela devient autrement plus sérieux.

R.M. : Croit-on par exemple que l'attachement des Français à leur modèle social – Sécurité sociale, retraite, congés payés, etc. – soit tombé du ciel et relève d'une pure passivité ? Il n'en est évidemment rien. Cet attachement est l'expression de l'activité de l'opinion sur ces questions. Personne ne veut renoncer à la Sécurité sociale, à la différence des Américains qui ne veulent pas de la Sécurité sociale.

A.M. : A l'inverse.

R.M. : Oui, à l'inverse. C'est bien l'opinion qui risque de faire tomber Obama. Et c'est bien l'opinion en France qui vote. Alors on défend à la fois un système démocratique dans lequel l'individu est souverain puisqu'il vote, tout

en expliquant que nous sommes passifs de tous les côtés. C'est absurde ; ce n'est pas vrai. Nous ne sommes pas passifs. Nous sommes ignorants ou consentants. Et j'ajouterai ceci : il ne suffit pas, comme issue à une menace de licenciement, que les syndiqués se réunissent. Pourquoi ne pas songer à recréer une entreprise ? Pourquoi les ouvriers licenciés ne reprennent pas l'entreprise pour en faire une coopérative ?

A.M. : Cela se fait quelquefois, effectivement.

R.M. : C'est donc possible. Pourquoi ne crée-t-on pas davantage de coopératives ? La limitation de cette forme d'organisation tient au fait que, pour y parvenir, il faut, comme on dit, « s'y coller ». C'est la preuve de la complaisance des victimes. On détient pourtant là une solution, sur une vaste échelle, bien sûr. Et il faudrait sans doute inventer de nouvelles formes juridiques. Peut-on transformer Citroën en coopérative ? Qu'est-ce que cela veut dire ? Quelle différence avec les nationalisations ? Ne peut-on inventer d'autres choses ? La vérité, c'est qu'il existe tout un terrain à explorer pour la liberté. On se satisfait malheureusement de doctrines toutes faites, traditionnelles, un marxisme de 1848, avec une absence consternante d'imagination contemporaine chez les responsables politiques – absence d'imagination qui confine à l'absence de courage.



A.M. : Nous arrivons là justement à la dernière question que je voulais vous poser. Je voulais pour terminer vous soumettre ce passage de *ou bien... ou bien...* de Kierkegaard, que je cite très souvent, car il me paraît capital : « Le choix fait ici deux mouvements dialectiques à la fois, ce qui est choisi n'existe pas et n'existe que par le choix, et ce qui est choisi existe, car autrement il n'y aurait pas de choix. Car si ce que je choisis n'existait pas, mais devenait absolu par le choix, je ne choisirais pas, mais je créerais ; mais je ne me crée pas moi-même, je me choisis moi-même. »⁶ Et bien sûr, ce choix, c'est la liberté. Celle-ci donc est de notre responsabilité. C'est ce que vous disiez tout à l'heure. Se dire libre constitue quasiment un énoncé performatif puisqu'il s'agit de choix. C'est ce qui a échappé à Schopenhauer (d'ailleurs, tout à l'heure, vous ne l'avez pas dit, mais vous me l'aviez dit la dernière fois, l'ouvrage d'un philosophe allemand que vous aviez avec vous dans le premier wagon, interdit, du métro, c'était un livre de Schopenhauer), qui raisonne à partir de la mort, selon une sorte d'impossible transcendance, alors que Kierkegaard pense selon la vie dans l'instant, prônant d'ailleurs l'humilité. Peu important, dès lors, pessimisme ou optimisme : là n'est pas le problème. Ce qui compte, c'est l'œuvre de chacun dans l'instant. Je voulais vous parler là de Bloch et du *Principe Espérance*, mais nous avons abordé plus haut cette question.

6 Sören Kierkegaard, *ou bien... ou bien...* (1843). Paris : Tel Gallimard, 1984, p. 507.

R.M. : Oui. Tout d'abord, je vous redirai le soin que j'ai pris à lire Kierkegaard. Il est l'un de ceux qui a introduit l'idée de choix dans la philosophie, rendant possible, par conséquent, la philosophie de Sartre – liberté et choix. Reconnaissons donc cette dette à l'égard de Kierkegaard. Cependant, si on relit lentement le passage que vous citez, on s'aperçoit qu'il oppose radicalement choix et création et cette opposition se fait sous sa plume par la définition suivante du choix : le choix choisit entre des choses qui existent déjà.

A.M. : Il montre justement le paradoxe, en disant que c'est cela et que ce n'est pas cela simultanément. Il dit que ce qui est choisi existe, mais n'existe que par le choix, ce qui instaure une sorte de paradoxe dialectique.

R.M. : Alors, on ne sait pas où il est. Le choix est réalité et non réalité, si je comprends bien. On choisit et on ne choisit pas. Le choix est absolu et n'est pas absolu. Vous avez raison de souligner l'ambivalence. C'est ce trait qui va marquer toute la philosophie contemporaine, notamment chez Lacan, se référant à Freud et à l'ambivalence, ou la pseudo-ambivalence des passions. Mais je crois que, une fois notre dette reconnue à l'égard de Kierkegaard, on peut tout de même prendre une distance et s'apercevoir qu'il y a quelque chose qu'il ne choisit pas, qui est le christianisme et l'affirmation de l'immortalité. Il accepte cela. Autrement dit, à mes yeux, il vit des expériences traditionnelles du christianisme, mais il les vit dans la transe, un peu comme Pascal, qui croit et ne croit pas. Kierkegaard, lui, croit. Il est plus dogmatique que Pascal. Au fond, la philosophie de Kierkegaard consiste à dire aux pasteurs de Copenhague : ce n'est pas comme cela qu'il faut faire, mais c'est bien cela qu'il faut faire. Autrement dit, pour lui, comme pour Thérèse d'Avila, il faut reconnaître que ces auteurs, d'une part, sont de très grands écrivains, d'autre part qu'ils nous apportent des lumières sur des structures de la conscience, inaperçues jusqu'à eux, et qui mènent pourtant au-delà de ce qu'ils accepteraient eux-mêmes de considérer.

A.M. : Je trouve tout de même que, quand on lit Kierkegaard, on se trouve face à un art de la dialectique et de la subtilité qui est absolument confondant.

R.M. : Oui, confondant, je suis d'accord. Il y a une perspicacité...

A.M. : Oui, une finesse d'esprit...

R.M. : Parfois, on se dit qu'il est dommage qu'il n'en tire pas toutes les conséquences.

A.M. : Je trouve qu'il tire déjà pas mal de conséquences tout de même, sur l'individu, si l'on songe à toute cette critique de Hegel... Le passage que je vous ai lu sur les harengs, par exemple... En plus, c'est drôle.

R.M. : Oui, oui, ce qu'il met en évidence, c'est l'importance de l'individu, l'importance de l'existant. On n'en a jamais eu autant conscience avant Kierkegaard. C'est certain.

A.M. : Kafka avait d'ailleurs lu Kierkegaard et trouvait qu'il assumait sa singularité, ce que lui-même avait du mal

à faire. C'est dans son Journal qu'il dit cela, en associant Flaubert et Kierkegaard.

R.M. : Flaubert et Kierkegaard ? Bon !

A.M. : Oui. Est-ce qu'il y a autre chose que vous voudriez dire, pour conclure ?

- 120 -

R.M. : Oui, pour conclure, j'aimerais insister sur le fait que les idées font toujours leur chemin. Il existe toujours des individus dans le monde, des inconnus, qui peuvent se montrer sensibles à l'apparition d'une idée nouvelle. Ce n'est pas parce que leur progrès se fait d'une façon anonyme que ce ne sont pas des individus qui portent ces idées. C'est ce fait qui peut nous donner confiance, puisque nous devons faire une part à l'histoire, sachant justement que le progrès des idées prend du temps, et que ce sont elles qui transforment la société, si les individus les reprennent à leur compte et y consentent.

A.M. : Il y a peut-être encore une autre question que je voudrais vous poser ; elle a trait à la relation entre votre pensée et la perspective du judaïsme, qui me paraît être également, à certains égards, une pensée de l'individu, s'opposant à la clôture tragique et à la dualité du sacrifice. Il semble que se dessine dans les textes la recherche d'une unité d'être. J'ai mis en valeur également, dans mon étude sur la figure de Jacob, l'importance de la voix, comme puissance intérieure, puissance d'être, permettant la décision personnelle. C'est pour cela que j'associe cela à Kierkegaard. J'ai lu récemment des écrits de Benjamin Fondane, dans lesquels il qualifie le philosophe danois de véritablement juif.

R.M. : Cela, c'est intéressant. Par rapport au judaïsme, je retiens surtout la lutte contre le tragique et le choix de la vie et de la joie. Je pense aussi bien aux Psaumes qu'au Cantique des Cantiques ou au mouvement hassidique. Il y a dans le judaïsme un primat de la vie terrestre et de sa joie, ceci devant être vécu dans la légalité.

A.M. : C'est aussi le primat du langage, de la parole, avec sa vertu réparatrice. Par rapport au tragique inhérent à la vie humaine, sans parler de la clôture de la tragédie, la parole va nous permettre de nous élever à un autre niveau et de réparer, et c'est bien aussi ce qui fonde l'œuvre d'art, ou le poème, cette aspiration réparatrice.

R.M. : Oui, c'est vrai dans toute poésie. Je suis d'accord. Je n'emploierais pas le mot de « réparation », car je lui trouve une connotation trop nettement religieuse. On parle presque d'absolution.

A.M. : Je comprends plutôt ce mot, grâce à la parole émanant de la puissance d'être, et à la réflexion dont elle découle, comme conversion, en soi, de ce qui nous échappe, de sorte que cela ne nous empêche plus d'avancer. Le tragique, lui, arrête, bloque, tandis que la parole, c'est l'avenir.

R.M. : Oui, c'est-à-dire que la parole est efficace parce qu'elle est l'une des formes importantes de la réflexion.

A.M. : Oui, c'est cela.

R.M. : Je suis d'accord, mais pour qu'il y ait parole, à mon avis, il faut au moins qu'il y ait deux consciences, ou plusieurs. La parole en tant que telle ne peut pas se suffire.

A.M. : Deux consciences ?

R.M. : Deux consciences qui se parlent.

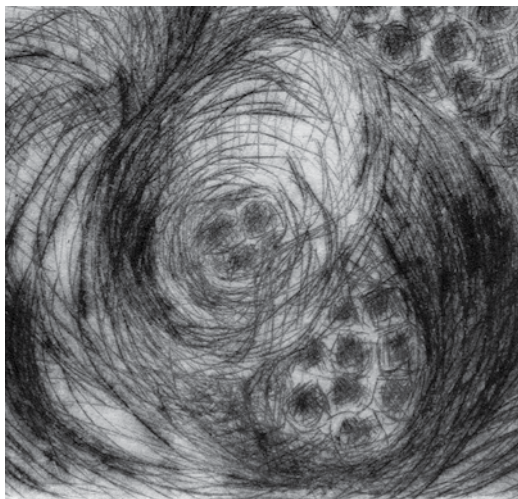
A.M. : Oui, vous voulez dire un Je/Tu, comme le dit Martin Buber.

R.M. : Oui, c'est cela. Il ne suffit pas qu'une parole soit proférée ; il faut aussi qu'elle soit offerte et reçue par quelqu'un. Je ne comprends pas, par exemple, ce concept de « cellule psychologique », que l'on institue après un drame, pour dire aux gens : Parlez, parlez. On ne parle pas à n'importe qui, en premier lieu, et puis ce n'est pas en parlant dans le vide qu'on dépasse une souffrance. Il faut prendre garde à l'inflation verbale.

A.M. : Dans le vide, on assiste à du bavardage.

R.M. : C'est cela. Du bavardage. Nous pouvons conclure comme cela, en revenant à Spinoza, même si ce n'est pas exactement sa formulation. C'est en tout cas son idée. « Chacun est la source (j'allais dire « responsable », mais ce n'est pas le vocabulaire de Spinoza) de son malheur et de son bonheur. »

Paris, le 3 mars 2010.



Anne Mounic, *Essaim, détail*. Pointe sèche, 1996.



Anne Mounic, *Chat*. Pointe sèche, 1996.