

Les Puissances de l'expérience

Exposé de Gemma Serrano :

Dans un premier temps, Gemma Serrano propose sa lecture du tome I des *Puissances de l'expérience*.

I) Compte-rendu de l'ouvrage :

Le premier tome des *Puissances de l'expérience* propose deux parcours. Le premier part des actes de discernement (« sentir », « agir », « discourir ») et retrace la mise en place des rapports entre le « je », le « tu », et le « il ». La grammaire du langage s'édifie à travers la différenciation des temps, des personnes, des genres, des cas, des voix et des modes, mettant ainsi en évidence les traits de notre monde vécu.

Le second parcours analyse les quatre formes de l'identification:

- L'« identité narrative » est à la fois individuelle et collective. Elle advient par la mise en intrigue d'événements, le récit du vécu, le témoignage, ou encore l'autobiographie.

- Ensuite, vient la compréhension de ce que l'on explique. Le passage de l'événement aux causes et à la législation des faits constitue l'« identité interprétative ».

- Puis, ces deux premières identités deviennent réflexives à l'égard d'elles-mêmes: il ne s'agit pas tant d'expliquer que de justifier ces explications en vue de fonder son discours. L'« identité argumentative » aura la force de rendre problématique l'explication, d'établir de bonnes raisons en faveur du vrai.

- L'« identité reconstructive », enfin, constitue un pas supplémentaire qui élève l'argumentation à une puissance réflexive supérieure, au regard de la raison dans ses contextes historiques. L'identité reconstructive permet alors de se construire dans une expérience qui s'ouvre à celle des autres identités, ainsi qu'à une reconnaissance réciproque.

L'expérience se trouve donc thématifiée dans les discours de l'identité narrative, interprétative et argumentative; puis partagée dans la communication d'identités reconstructives. Ce partage semble possible pour Jean-Marc Ferry, puisqu'il envisage une structure universelle du monde vécu communicable. Ce monde vécu constitue alors l'espace d'un monde commun: un monde de rapports au monde.

II) Questions :

L'expérience du sujet, liée au discours, est engagée dès le premier moment. Alors, que savoir de l'expérience ? Quel est son sens ? La reconstruction semble s'occuper du passé de l'expérience, mais comment faire ré-émerger l'expérience qui sous-tend la description des identités ? Comment saisir quelque chose de façon authentique, si je n'ai pas vu ce qui est en jeu ? Comment se rendre présent à l'événement ? Comment cette identité reconstructive rend-elle compte de la continuité entre les mots, les mouvements, les gestes ? Comment la disposition au partage se construit-elle ?

L'entrée expérientielle par le pragmatisme parle du vécu commun, du monde commun, mais que faire du vécu de l'écoute ? Comment raconter ce que j'ai vécu lorsque quelqu'un m'en a parlé ? En deçà de l'argumentation il y a le vécu, mais en deçà de la raison, que trouve-t-on ?

III) Variations théologiques:

La réalité et l'expérience portent une étrangeté qui invite l'homme à répondre de ce qui est :

Un fait est toujours présupposé, qui détermine l'examen attentif et qui persiste dans et outre toutes les opinions qui peuvent s'exprimer à son propos. Ce fait présupposé est une base incontestable pour chaque dialogue. Mais chaque parcelle de réalité offre aussi quelque chose de plus: un défi, une promesse, un fond qui ne sera ni absorbé ni compris, et qu'aucune grammaire n'épuiserait ni ne fonderait. La référence du discours à la réalité vit sous les coordonnées de ce que dément et défie l'appréhension du monde. L'homme répond à ce qui est, à ce qu'il y a.

L'homme est également présupposé à lui-même: conditionné par diverses formes de préjugés, il voit le monde à partir de son optique. Ce n'est que dans un processus d'éclaircissement qu'il apprend à thématiser ce champ, à en confesser les limites, la fécondité ainsi que la violence. L'homme doit alors apprendre à correspondre avec lui-même: seule une confession humble et fière de son approche du monde et de la réalité peut le préserver de l'idéologie et de la cruelle banalité de nos jugements.

Cette expérience renvoie à la finitude, la mienne propre et celle de mon monde. Si elle est mienne, privée, elle va cependant au-delà de moi, on ne peut lui faire confiance, elle délimite ma personne et me rend impersonnelle, elle fait reconnaître la réalité comme plus grande que chacune de mes expériences, elle accueille ce qui est étranger et étrange comme *quo maius cogitari nequit*. Le sens de l'expérience nécessite cette prise de mesure de la réalité et de son expérimentation.

Chaque dialogue veut éveiller un goût, une des saveurs de la présence de la vérité:

Ecouter et parler, penser et expérimenter sont mis l'un au service de l'autre. Plus l'entente sera à l'œuvre entre les interlocuteurs, plus ils devront faire face à la différence de mondes, de styles, d'attitudes. Chaque dialogue éveille une des saveurs de la présence de la vérité, car il lui est dédié.

La pensée pourtant doit être mise à nu. Elle n'existe que comme pensée qui est allée au fond de soi, qui a perdu le propre fondement de manière douloureuse, et qui s'accepte à partir de ce lieu où surgissent la pesanteur et la grâce. La pensée se trouve alors renvoyée à ce qui est inaccessible mais aussi possible, elle devient réceptive et hospitalière. Cette conversion de la pensée et de l'expérience sont les lieux de l'épreuve du penser qui permettent d'être à la hauteur de la différence et de la présence. La pensée vient à l'homme par cette épreuve et sans elle le chemin n'est qu'un lieu clôturé par les grammaires.

Le travail théologique, est fait de cela, « c'est tout un, pour la raison humaine, de devenir transparente de la lumière transcendante dont la condescendance lui échappe et de se faire lucidement et rigoureusement critique de ses incohérences et de son inadéquation à son objet (...) Mais la nuit de l'Esprit et l'effort de validation scientifique se rejoignent dans un même appel à un surcroît qui nous comble qu'en déterminant précisément les limites mortifiantes de nos langages d'hommes »¹.

La pensée doit être le prologue et l'épilogue d'une parole qu'elle ne peut pas se dire à elle-même, mais seulement écouter una tantum :

« Cette parole qui se profère en nous comme Don de l'Esprit ne nous révèle pas seulement Dieu. Elle nous révèle à nous-mêmes en même temps qu'elle nous unifie et structure nos libertés. Du même mouvement où elle nous fait pénétrer les profondeurs de Dieu, elle nous initie à notre mystère d'homme »².

Les rythmes fondamentaux de cette vie en présence de Dieu font de la théologie un parcours d'annulation de ses propres catégories, une route dans laquelle peuvent être dépassées, de manière constructive et modeste, les positions déjà existantes. En effet, la naissance du Logos dans la pensée peut advenir dans n'importe quel lieu et en chaque homme.

Réponse de Jean-Marc Ferry à Gemma Serrano :

L'écriture des *Puissances de l'expérience* a été motivée par une question princeps : que doit-il s'être passé pour que nous en soyons là où nous en sommes, concernant notre identité personnelle? Elle m'a amené à formuler plusieurs hypothèses :

Tout d'abord, la grammaire fondamentale constitue le noyau universel de cette identité. Mais je ne parle pas de la grammaire comme d'une réalité linguistique. Suivant la distinction kantienne, je l'entends au sens d'un concept cosmique (*Weltbegriff*) et non scolastique (*Schulbegriff*). La grammaire constitue donc une réalité ontologique, elle

1 A.CHAPELLE, *L'objet et la méthode de la théologie*, IET, Bruxelles 1975-1976, 209.

2 A.CHAPELLE, *L'objet et la méthode de la théologie*, IET, Bruxelles 1975-1976, 206.

exprime la différenciation de nos rapports au monde.

Cette différenciation résulte d'une histoire pragmatique de l'esprit humain, faite de désillusions, de désenchantements et de frustrations. Nous apprenons, par exemple, que certains êtres ne répondent pas à nos adresses : ils ne sont pas des « tu » (seconde personne), mais uniquement des « ils » (troisième personne), ou des choses. Des millénaires ont été nécessaires à l'humanité pour effectuer ce laborieux apprentissage. La grammaire ne comporte pas seulement les personnes, mais également les modes et les temps, avec cette particularité qu'elle se déploie, chaque fois, de manière triadique. Je ne saurais expliquer le pourquoi de cette structure, mais elle est indépassable et constitue notre véritable ontologie au sens transcendantal: condition de notre partage de l'expérience, la grammaire est le medium qui permet la traduction des langues les unes dans les autres, autrement dit la communication des cultures par-delà la différence des langues.

La grammaire se déploie ensuite à travers les registres différentiels du discours : narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Mais le discours n'est pas une puissance première. D'abord vient le « sentir », puis l'« agir », et enfin le « discourir ». J'ai essayé de penser le passage de l'une à l'autre de ces puissances, en m'appuyant sur un présupposé continuiste. En effet, je m'oppose à l'idée d'une théorie des facultés : les facultés ne représentent, pour moi, que des hypostases rétrospectives. Cela répond aussi à votre question: que trouve-t-on en deçà de la raison? Je reprends à Hegel l'idée d'un concept large de la raison, qui ne commence pas avec l'argumentation. La raison se trouve alors toujours déjà là, dans le processus qui fait que l'esprit se retourne sur lui-même. Elle n'a pas d'en-deçà à proprement parler. Le corps des sensations est premier, puis il met en résonance les sensations présentes avec des sensations passées, produisant ainsi une profondeur réflexive : la mémoire sensible. Cette mémoire qualifie ensuite les sensations et les range en réseaux, où elles se redoublent en tant que sentiments de plaisir et de peine. Ce redoublement donne naissance au désir, qui ouvre la voie de l'agir. Puis, nos rapports au monde se décentent selon l'orientation des trois personnes pronominales.

Un même élément se retrouve au fond de toutes vos interrogations: dans ce livre, je ne parle pas de ce que manque l'expérience, ni de ce que la parole ne peut pas dire. En effet, je m'appuie sur un principe méthodologique d'effabilité, selon lequel il n'existe pas d'indicible. C'est pourquoi je n'aborde pas le problème de ce qui transcende l'expérience. J'aurais pu poser la question du sens d'une expérience singulière, qui fait signe vers un au-delà de l'expérience donnée. On peut, par exemple, s'intéresser aux indices, aux intuitions, aux expériences du sublime, etc. Mais tout cela est encore en programme dans mon travail : même dans *la Religion réflexive*, je ne fais que suggérer cette problématique. Je pense qu'on ne peut l'aborder qu'après avoir effectué un certain choix d'existence, par postulation purement pratique. En effet, il est d'abord impossible de savoir s'il existe un au-delà de l'expérience. Nous nous trouvons donc dans une situation d'agnosticisme théorique. Mais en pratique, nous devons choisir entre athéisme ou fidéisme. Si nous choisissons la seconde option, par postulation purement pratique, nous nous mettons ensuite dans une disposition particulière: nous entrons dans des anticipations perceptives qui nous permettent d'accueillir certains indices, qu'un choix existentiel athée ne nous aurait pas permis d'accueillir. A partir de ces indices, nous pouvons alors construire une croyance.

Exposé de Arnaud Leclerc :

Le premier tome des *Puissances de l'expérience* expose une philosophie du discours, dont le second tome développe les conséquences dans le champ de la morale, de l'éthique et de la politique. Arnaud Leclerc rend-compte de ces développements à travers six questions:

- 1- Les actes de discernement (« sentir », « agir » et « discourir ») forment les différentes strates d'un processus de communication, tendanciellement orienté par l'idée d'une réflexivité croissante. Or, ce schéma pourrait être interprété comme celui d'un cadre, orienté par un certain type de raison. En quoi est-ce qu'il en diffère?
- 2- Le même type de question se pose concernant les registres de discours (« narration », « interprétation », « argumentation », « reconstruction »). Bien que l'on puisse imaginer des périodes où l'un des registres ait primé sur les autres, ces quatre niveaux sont co-présents en tout temps, et ne correspondent aucunement à la description de quatre époques. Il faudrait alors préciser la manière dont cette théorie diffère d'une vision développementaliste.
- 3- Le chapitre sur l'identité morale m'a posé un réel problème à la première lecture. Depuis le christianisme jusqu'à Kant, la notion de personne, postulée dans les raisonnements moraux, se fonde sur une présupposition ontologique. Jean-Marc Ferry propose de renverser ce processus. Le fait de la communication doit être posé en premier: je commence par m'adresser aux êtres de manière indifférenciée, puis je peux éventuellement qualifier de « personne » ceux avec lesquels je parviens à communiquer. Ce n'est plus l'imputation d'un attribut au sujet qui prime, mais la relation. Cependant, ce renversement a des implications morales qui demandent à être précisées.
- 4- Certains discours, en France ou en Europe, ont posé l'existence de plusieurs visions du monde absolument hétérogènes, et soutenu qu'il était difficile, voire impossible, d'établir un dialogue entre ces visions. C'est le cas de Foucault avec les « épistémè », ou encore de Castoriadis et des visions du monde enserrées dans une histoire. Or, selon l'approche développée par Jean-Marc Ferry, le discours implique des schèmes et des règles transversales,

permettant un dialogue et une inter-compréhension possible. Il s'agit donc d'un dépassement des limites de l'herméneutique. Les conséquences morales et politiques de ce dépassement me semblent pouvoir être développées.

5- L'identité proprement reconstructive diminue le poids du rationnel: elle fait appel à des vécus, y compris des vécus traumatiques, afin de les reconfigurer. Il s'agit d'une idée innovante, en phase avec des logiques comme celle de la réconciliation. Le dialogue peut avoir lieu dans un langage religieux, mais des réconciliations politiques ont aussi su se développer. Je pense, par exemple, au comité *Vérité et Réconciliation* en Afrique du Sud. Cependant, il existe différents modèles d'identités reconstructives, dont tous ne correspondent pas à celui que développe Jean-Marc Ferry. Il y a donc là quelque chose à creuser.

6- A propos de l'identité politique, *les Puissances de l'expérience* dégage deux pôles : d'un côté, un pôle républicain ordonné autour de la souveraineté populaire (à la manière de Rousseau); et de l'autre, un pôle libéral centré sur les droits. Pour les articuler, il est nécessaire de penser un espace public actif, seul outil susceptible de faire émerger une culture politique commune. Cette proposition est intéressante, mais j'y vois toutefois l'un des aspects les moins aboutis de l'ouvrage. Il contient des présupposés non explicités. Cela pose la question de l'avenir des *Puissances de l'expérience* dans le reste de l'œuvre de Jean-Marc Ferry. Le premier volume me semble être resté intact, bien qu'il ait été complété par *les Grammaires de l'intelligence*. En revanche, les analyses du second volume (les applications morales et politiques) ont été approfondies par la suite, et parfois même modifiées.

Réponse de Jean-Marc Ferry à Arnauld Leclerc :

Depuis les premiers actes de discernements jusqu'à l'éthique reconstructive, un processus semble se dérouler vers de plus en plus de réflexivité. Il s'agit d'un schéma hégélien que j'assume. A mon avis, il est impossible de concevoir la formation de l'identité personnelle indépendamment d'une réflexivité croissante. Je me réfère notamment au Hegel de la deuxième *Philosophie de l'Esprit*. Son explication du « procès de l'intelligence » part de la chose en direction du moi, suivant une logique de la réflexivité absolument autonome: la seule réflexion sur un acte posé entraîne un nouvel acte, sans aucun donné exogène. Il m'est apparu qu'une « vie de l'esprit » passe nécessairement par le questionnement et la révision. Le travail du négatif nous fait sans arrêt gagner en réflexivité. Évidemment ce processus pose la question du développement et de l'histoire: ne conduit-il pas vers un mécanisme déterministe ? La question se pose d'autant plus que les philosophies d'une histoire universelle sont largement passées de mode.

Sur ce point, j'approuve les critiques de la raison historique. Cependant, je considère que leurs radicalisations dans les gestes déconstructionnistes a abouti à une espèce de conception surréaliste de l'histoire, faite d'images du monde se succédant sans ordre ni raison. La déconstruction ayant eu lieu, il est maintenant nécessaire de reconstruire la raison historique. En effet, il existe indéniablement des séquences sémantiquement irréversibles, dans l'histoire de la musique, par exemple ; ou des sciences ou de la philosophie, ou tous domaines de l'esprit en général. La cohérence ne réside pas simplement dans la synchronie des structures, comme le pose le structuralisme. On la rencontre également dans la diachronie des processus. Il faut alors se demander de quelle manière elle advient. Il existe un troisième terme, pour penser l'histoire, entre causation et création: l'illocution. Le lien de la raison historique n'est pas de l'ordre de la causalité, mais de celui de la question et de la réponse: des propositions de sens sont données par des structures historiques, sur lesquelles nous nous appuyons pour les discuter et y répondre.

Je distingue nettement la problématique d'une philosophie de l'histoire universelle de celle d'une théorie du développement. Chaque identité singulière peut avoir effectué un développement complet, du moins en principe. Le monde grec ancien, par exemple, a connu son moment narratif avec l'époque des épopées, des moments interprétatifs avec la construction de grandes visions du monde cosmocentriques, puis un moment argumentatif avec les Lumières grecques (Socrate), et enfin une ébauche de moment reconstructif avec les premières théories du langage (Aristote). La logique de la réflexivité peut être menée à terme dans chaque forme. Le processus historique est différent: il relève de la prise de communication entre ces formes. La première moitié du XIXème siècle allemand a donc fait erreur en voulant comparer les âges du monde aux âges de la vie individuelle. On ne doit pas fusionner théorie du développement et philosophie de l'histoire, mais nous pouvons très bien concevoir des processus de communication entre des mondes qui effectuent chacun un développement complet.

Quant à l'identité morale, le chapitre que j'y consacre dans « Les Puissances de l'expérience » propose en effet ce renversement : ce n'est pas parce que j'impute telle ou telle qualité à un étant que je le respecte moralement et que je le traite comme une personne, mais c'est à l'inverse dans la mesure où j'ai pu établir avec cet être une forme de communication que je suis appelé à me demander s'il ne mérite pas qu'on lui impute les qualités de la personne. D'un point de vue méthodologique, je pose donc un primat de la relation sur la qualité pour penser la genèse du respect.

Je suis également d'accord avec ce que vous avez dit du registre reconstructif. Il diminue le poids du rationnel, entendu comme argumentatif. Cependant, il doit s'appuyer sur le socle de l'identité argumentative, sinon il risque de s'assimiler à une régression sentimentaliste. Il importe de ne pas abandonner la perspective du juste et de l'injuste, du vrai et du faux. Je dis simplement que cette perspective ne constitue pas le tout de la résolution des questions

pratiques de conflits.

En ce qui concerne l'identité politique, je distingue, en effet, un pôle républicain ou « pôle du commun » et un « pôle de l'universel ». Le premier correspond à l'autonomisation de la volonté générale et à l'auto-législation. Le second est libéral et correspond à l'exercice des droits fondamentaux, ainsi que de la justice politique. Les questions qui se posent actuellement portent surtout sur la contradiction éventuelle entre ces pôles. L'Etat de droit démocratique a réussi à gérer cette tension, mais il se trouve aujourd'hui déstabilisé par la mondialisation, ainsi que l'incapacité de l'Europe à jouer tout à fait son rôle de protection des Etats. Il me semble alors important de réfléchir aux conditions qui ont rendu possible la gestion de cette tension. L'espace public constitue l'une de ces conditions. Il peut être envisagé sous deux aspects : l'aspect kantien de formation de l'opinion à la raison, ou formation du commun à l'universel ; et l'aspect hégélien des « abstractions usuelles », par lesquelles les principes du droit rationnel se schématisent au sein des traditions nationales. Ces deux aspects comportent un intérêt, et ne s'excluent d'ailleurs pas l'un l'autre. Il faut se demander comment promouvoir un espace public à hauteur de la construction méta-nationale que nous devons envisager aujourd'hui.

Débat :

Denis Müller :

Tout d'abord, quand Gemma Serrano a évoqué la Vérité, vous n'avez pas répondu directement. N'y a-t-il pas une téléologie de la pensée vers la Vérité ? Quel est le statut de la Vérité dans votre philosophie, pas seulement au niveau de l'argument et de la réfutation, mais au niveau du concept de vérité lui-même ?

Ensuite, dans un numéro de *Libération* de mars 1992, Paul Ricœur fait la recension des *Puissances de l'expérience*. Il affirme que l'« on sent la plume du philosophe trembler », quand vous évoquez la Rédemption et la religion. J'ai, quant à moi, l'impression d'une évolution entre la fin du deuxième volume des *Puissances de l'expérience* et *l'Ethique reconstructive*. En effet, dans les *Puissances de l'expérience*, l'identité narrative est finalement qualifiée d'« égocentrique ». Mais cette qualification n'est pas reprise dans *l'Ethique reconstructive*, et l'identité narrative y joue un rôle beaucoup plus important.

Enfin, j'aurais une question à propos du statut de la personne. Le chapitre sur l'identité morale pointe avec justesse les origines trinitaires et théologiques de cette notion. Il me semble alors que la notion de personne ajoute un élément synthétique supplémentaire à la grammaire du « je », du « tu » et du « il » : un élément substantiel fondamental. N'est-elle pas un transcendantal synthétique, qui ajoute un élément ne se trouvant pas dans la grammaire, et qui devrait alors être réfléchi dans une théorie philosophique de la vérité ? La notion de personne possède, elle-même, une identité narrative. N'est-on pas obligé philosophiquement de prendre en compte cette dimension, qui impliquerait d'établir un dialogue entre philosophie et théologie ?

Jean-Marc Ferry :

Il existe une téléologie de l'agir, parce que l'action possède un but. Mais y-a-t-il une téléologie de la pensée ? Pour répondre, je ne peux m'empêcher de considérer deux voies. La première est phénoménologique, au sens hégélien, et repose sur une logique de la vérité : le mouvement des révisions déchirantes ne se fait pas autrement qu'en fonction de la vérité. Dans ce cas, on trouve peut-être une téléologie, puisque la vérité constitue le véritable sens du « processus de formation ». La seconde voie est kantienne, au sens de la raison critique. La vérité constitue un horizon indépassable et indispensable à nos actes de paroles, en particulier assertifs. Dans ce cas, nous tombons sur des transcendants, et il n'y a aucun telos.

Au moment où j'ai écrit que l'éthique reconstructive présenterait une structure religieuse plutôt que juridique, non, ma main ne tremblait pas. En effet, l'esprit du droit moderne suppose l'égalité originaires entre les personnes. Au contraire, l'éthique reconstructive part du constat que les relations ne sont jamais originaires, ni indemnes de passif : elles sont asymétriques et émaillées de souffrances. Cette éthique fait donc signe vers une sollicitude qui considère la vulnérabilité des personnes, davantage que vers un respect qui s'indexe sur le droit des individus. Je pense qu'il s'agit d'une précision indispensable. Ma seule crainte est que l'on en oublie le socle de l'identité argumentative et de l'esprit du droit : il faut se garder d'une régression molle.

Quelle est la place de l'identité narrative ? Ricœur développe un concept enrichi d'identité narrative, et juge le mien étroit et pauvre. Cependant, quand je dis que l'identité narrative est « égocentrique », je veux dire qu'elle est centrée sur ce qui nous est arrivé et que l'on veut raconter. Il ne s'agit pas d'une condamnation. Par contre, cette identité peut devenir problématique au moment où elle s'idéologise : son histoire est censée faire droit, or il y a parfois deux histoires concurrentes, ou même davantage. Par exemple, celle des victimes des nazis et celle des victimes du régime soviétique, sur un même site. Il devient alors nécessaire d'argumenter, afin d'établir un ordre du souvenir, ainsi qu'on l'a fait à Buchenwald, et de sortir de la stricte logique narrative. D'un point de vue méthodique, je pense donc qu'il est préférable de limiter le concept de narrativité, afin de faire place à d'autres registres de discours. Chez Ricœur, le concept de narrativité, que de façon symptomatique Ricœur a voulu pousser jusqu'à la notion « d'hyper-narrativité », est finalement si dilaté qu'il inclut jusqu'à l'argumentation. Une telle indistinction nuit à

l'intelligibilité.

Je reconnais une origine théologique, patristique et scolastique, à la notion de personne. On trouve chez Dun Scott, par exemple, des développements extrêmement intéressants à ce sujet. Il en résulte que la personne est un concept relationnel. C'est une proposition fondamentale, et je pense que nous aurions beaucoup à perdre à nous contenter d'études modernistes. Maintenant, en ce qui concerne le lien entre la personne et la vérité : est-ce que l'élément est seulement dans la grammaire ? Je pense que non. Elle déborde la grammaire à la fois en aval et en amont. Au niveau du devoir moral, elle présuppose le choix du caractère intelligible, ou de l'Esprit. Ce choix est au-delà de la grammaire : il est fondamental et transcendantal. En amont, au niveau de l'éthique comme sollicitude, la capacité d'empathie s'exerce envers tout être capable de souffrir et d'aimer. Ce phénomène peut donc inclure des animaux et révèle ainsi les limites du partage humaniste.

Graziano Lingua :

Peut-on considérer votre notion de « reconstruction » comme une réponse à la tendance déconstructive ? Elle chercherait alors à reprendre le sens de la déconstruction, mais en le transformant de l'intérieur.

Jean-Marc Ferry :

En effet, j'adhère à ce schéma. Mais il n'est pas nouveau. On le retrouve, par exemple, dans la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*. La dialectique transcendantale relève de la déconstruction, mais aboutit à un élément que l'on sauve : les idées régulatrices. Cette démarche classique peut être actualisée à plusieurs niveaux, bien au-delà de la question de l'histoire. Dans le domaine moral, l'ontologie des prédicats, qui distingue des êtres dignes de respect de ceux qui ne le sont pas, mérite d'être déconstruite. Il en va de même pour la religion, comme je le montre dans la *Religion réflexive*. On pourrait également tenter d'appliquer ce schéma à la connaissance.

Antoine Arjakovsky :

Je souhaiterais revenir sur la question du statut de la personne. Dans la désignation de la personne, vous posez la relation comme première ; mais vous évoquez aussi la personne en tant que transcendantale. D'autre part, il me semble difficile de penser la relation sans sujet relationnel.

Jean-Marc Ferry :

Il faut distinguer deux niveaux différents. Dans *les Puissances de l'expérience*, je me situe au niveau éthique. Dans ce cas, on trouve au départ une intuition spontanée : je ne peux pas écraser purement et simplement ceux qui se trouvent devant moi. Cette intuition précède la classification des êtres en humains/non-humains. Elle peut s'appliquer à des animaux, ou même des végétaux : je peux éviter de marcher sur une plante, par exemple. Ensuite seulement, je m'interroge sur cet acte, je me demande s'il est justifié et pourquoi.

Pour s'inclure dans le monde des personnes, avec son caractère transcendantal, il faut déjà présupposer que nous sommes entre êtres ayant fait le choix de l'existence intelligible. Cette situation advient donc au sein d'un milieu spécial : celui de la communauté éthique, où l'on communique sur les catégories du juste et de l'injuste, du vrai et du faux. Dans ce cas, il y a bien une transcendance. J'avais été frappé par la notion de « banalité du mal » qu'avait proposée Hannah Arendt : elle révèle en creux la possibilité singulière de ne pas vouloir vivre en esprit, de ne pas vouloir assumer la responsabilité morale de ses actes. Entrer dans la communauté éthique, c'est à dire choisir l'existence intelligible, ne va pas de soi. Mais c'est une condition nécessaire pour qu'il y ait une vraie transcendance de la personne. Dans ce cas, elle peut même être accompagnée d'une présupposition de l'idée déconstruite de Dieu.