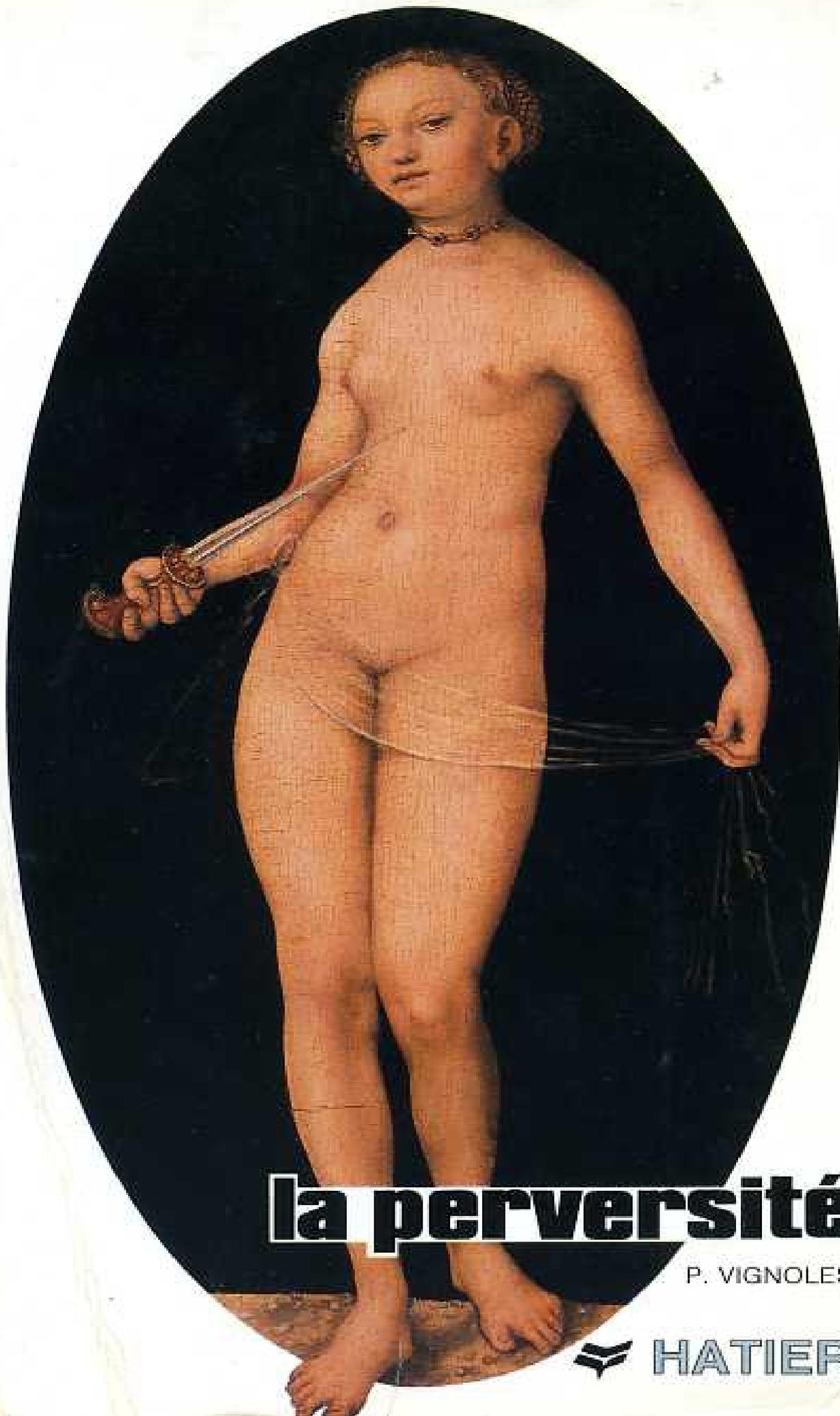


PHILOSOPHER AU PRÉSENT



la perversité

P. VIGNOLES



HATIER

Patrick Vignoles

La perversité

Introduction à la pensée philosophique contemporaine



PhiloSophie, © janvier 2019

« Dans la possibilité tout est également possible, et qui se met à son école a compris le terrible de la vie au moins autant que son aspect enchanteur. »

Kierkegaard, *le Concept d'Angoisse*

Pour François.

ESSAI

Introduction

Le mal : les mots et la chose

Comme la méchanceté, la perversité pose le problème du mal et de la malignité humaine. Les deux notions sont si voisines qu'on tend à les confondre dans l'usage courant. La confusion semble se justifier puisque la méchanceté est une sorte de rapport pervers à autrui et la perversité une disposition « maligne » dont il est *a priori* difficile de chasser l'esprit de méchanceté. Mais cette même confusion est plus gênante quand on la trouve dans la langue philosophique, c'est-à-dire là où la distinction est de rigueur et où l'on attend des clartés sur les termes.

Une ambiguïté significative

De cette hésitation de la langue philosophique entre les termes de « méchanceté » et de « perversité », un exemple frappant est celui des différentes versions de la formule grecque traditionnelle – sur laquelle on reviendra¹ : « Nul n'est méchant volontairement. » Quand Aristote critique cet énoncé, dont on attribue la paternité philosophique à Platon, le mot grec rendu par « méchant » n'est pas *kakourgos* (qui veut dire « malfaisant », « malfaiteur ») mais *ponèros*, que certains traducteurs rendent par « pervers », l'énoncé devenant alors : « Nul n'est pervers volontairement. » Or, *ponèros* ne veut dire ni « méchant » ni « pervers », du moins au sens moderne, mais « misérable » ou « malheureux ». Ce problème de traduction est plein de sens. En effet, la perversité, ou la méchanceté, n'est-ce pas un malheur, c'est-à-dire, étymologiquement, une « malchance » – le méchant est un « méchéant », quelqu'un qui « tombe mal » ou qui est « mal tombé » en tombant dans le mal –, bref une misère de la condition humaine ?

Un auteur contemporain, Jean Grenier, relève l'ambiguïté significative du mot « misère » en français : « La misère aigrit ; le proverbe dit que les chevaux qui n'ont pas d'avoine se battent entre eux. Dire de quelqu'un qu'il est méchant revient à dire qu'il est malheureux... Les « misérables » signifient en français aussi bien les hommes qui sont tombés au plus bas degré de la pénurie que ceux qui sont capables des pires forfaits. »² Tels sont les Thénardier dans *les Misérables* de Victor Hugo.

Mais si l'on est attentif à l'importance relative des deux notions de perversité et de méchanceté, on se trouve devant une dissymétrie remarquable.

D'un côté, la perversité paraît être une variété particulière, spéciale, et même très spéciale, de l'esprit de méchanceté : l'être pervers est un méchant particulièrement « retors ». D'un autre côté, la perversité paraît être une forme de malignité humaine, non seulement différente, mais plus fondamentale que la méchanceté. La perversité signifierait dans l'être même de l'homme une disposition profonde au mal qui ne serait pas accidentelle ni imputable aux seules conditions de la vie en société.

La réflexion philosophique et morale pressent que les mots mêmes de « méchanceté » et de « perversité » ne se distinguent pas seulement par leur signification mais par leur intérêt philosophique. Précisément, la perversité nous interroge et nous inquiète plus que la méchanceté dans la mesure où la première serait la cause de la seconde : la méchanceté ou l'agressivité à l'égard d'autrui serait le produit d'une perversité constitutive de l'être humain. Même si on la découvre dans des actes de méchanceté particulière, anormale, la perversité suggère que le mal, en tant que disposition et en tant qu'acte, est une dimension foncière et, pour cette raison même, angoissante, sinon désespérante, de l'humanité.

Penser la perversité, c'est soulever le problème de la nature et de l'origine du mal ; c'est chercher à comprendre le rapport de l'homme au mal dans ce qu'il a de radical, de plus trouble et de plus profond. En

morale comme en médecine, c'est dans les cas les plus graves que le mal est non pas le plus simple, mais le plus « typique » ou le plus intéressant. Si, entre deux maux, l'action choisit le moindre, la pensée, elle, entre les deux mots du mal, a le droit, sinon le devoir, de choisir... le pire.

Car le risque encouru par la philosophie qui traite du mal est de toujours limiter le problème qu'il pose et de réduire, au nom de l'optimisme moral et du rationalisme, l'irrationnelle réalité du mal, par exemple en le définissant comme un simple défaut de bien, en faisant donc de ce non-bien un non-être, une absence ou un manque. Dire que le mal est le vide du bien, n'est-ce pas le vider de toute effectivité ? L'« évidemment » du mal serait son « évitement ». En voulant mettre le mal à la raison, la philosophie n'assumerait pas ce que Etienne Borne, au début de son livre, *le Problème du mal*³, désigne comme un problème-limite, c'est-à-dire comme un « problème des confins » qui rend problématique la philosophie même, « *Ultima Thulé* », devant laquelle butent ou viennent se briser les armes de la pensée rationnelle. Aborder le mal sous l'angle de la méchanceté, n'est-ce pas une façon de ramener d'emblée l'irrationnel même à une conduite rationnellement explicable et à un vouloir passible d'un « traitement » thérapeutique par la maîtrise des passions ? Or, d'où vient la mauvaise volonté elle-même ? Qu'est-ce qui la rend possible ?

Dans une conférence donnée à l'Université de Lausanne en 1985⁴, Paul Ricœur montre que le problème du mal est paradoxalement ce que la problématisation philosophique du mal escamote, maintenant de la sorte involontairement le mal dans toute sa force, dans ce qui fait que sa « prégnance » est pour la raison quelque chose d'étrangement insaisissable. Les problématiques rationnelles du mal, qui sont en effet des tentatives « gnostiques » pour porter à la lumière les ténèbres du mal, aboutissent à la dissolution de leur objet – la « nuit » du mal se dissipe au « grand jour » du bien selon la raison – et à l'oubli du fond tragique d'où sourd le mal en tant que problème. C'est ainsi, explique Ricœur, qu'à la question : « D'où vient le mal ? » (« *Unde malum ?* »),

les philosophes et les théologiens substituent la question : « D'où vient que nous commettons le mal ? » (« *Unde faciamus malum ?* »). De saint Augustin à Kant, en passant par Leibniz, le mal paraît avoir été traité du point de vue de la méchanceté plutôt que du point de vue de la perversité, ou la perversité est « rabattue » sur la méchanceté.

La perversité : involontaire...

A la différence de la méchanceté, qui suppose une mauvaise volonté ou l'intention consciente de faire le mal, la perversité apparaît comme une disposition naturelle ou du caractère, tendance ou instinct, qui porte inconsciemment l'homme à mal agir. Le méchant se sait et se veut méchant. Le mal est la maladie du pervers, et la perversité, en tant que disposition pathologique au mal, est irresponsable.

Le méchant est responsable devant la société des mauvaises actions qu'il accomplit et, au regard de la morale et du droit, il est coupable. Et, si le méchant est coupable, s'il doit répondre du mal qu'il a commis, c'est parce qu'il a fait intentionnellement du mal à autrui. Est méchant l'homme qui veut du mal à son semblable. La méchanceté « n'est pas solitude, écrit Jean Grenier, elle est relation... Le méchant a besoin d'un autre ; il ne veut pas le mal en général, mais la souffrance d'un être ». ⁵

La perversité dénote un vice plus général et plus grave que la méchanceté, plus diffus aussi, plus impalpable.

Tout d'abord, la perversité donne lieu à des agressions contre autrui mais aussi contre soi-même : être méchant à l'égard de soi, est-ce encore méchanceté ? En outre, la perversité peut ne donner lieu à aucun acte déterminé : je puis avoir l'esprit pervers, « mal tourné », « tordu » ou « tortueux », et ne faire de mal à personne, ne manifester aucune méchanceté active ou « activiste ». Enfin, la perversité – semble-t-il – n'implique pas toujours la volonté délibérée de nuire. Si d'un adolescent qui se prostitue, je dis que c'est un être pervers, je peux sans doute signifier par là qu'il est méchant ou qu'il peut l'être,

mais je veux surtout dire que, s'il fait du mal ou qu'il se conduit mal, c'est plus fort que lui, que ce n'est pas (ou plus) de sa faute si son être est tellement corrompu qu'il ne réalise plus que ce qu'il fait est mal. Un mauvais instinct domine l'être pervers qui aurait un « naturel » vicié « au départ », de sorte que c'est involontairement sinon inconsciemment que ses actes sont mauvais.

Si le pervers est en proie à la maladie du mal, s'il ne sait pas le mal qu'il fait ni à quel point il se conduit mal, alors son comportement est en deçà du bien et du mal. La raison de ses actes lui échappant, le pervers serait un « méchant malgré lui » et, à la distinction du bien et du mal, il faudrait substituer celle du sain et du morbide. La perversité montre précisément que le mal est malsain. C'est en quoi le mal dénote un état de contradiction dans l'être humain : dans *Sous le soleil de Satan*, Bernanos écrit à quelques pages d'intervalle que « l'impuissance aime à refléter son néant dans la souffrance d'autrui » et qu'« il est naturel à l'homme de haïr sa propre souffrance dans la souffrance d'autrui ».⁶

... Ou volontaire ?

Cependant, la distinction que nous venons d'établir entre la méchanceté et la perversité est insuffisante, en tout cas problématique.

En effet, la distinction n'est pas évidente du point de vue du sens commun ; on aurait plutôt tendance à voir dans la perversité une forme extrême de la méchanceté. L'homme pervers est un homme très méchant, extrêmement méchant ; il fait le mal pour le mal, parce que c'est le mal. Il le veut donc. Où se trouve alors l'involontaire de la perversité ?

Le rapport établi plus haut entre perversité et méchanceté paraît se renverser ; la perversité n'est plus en deçà du bien et du mal, elle est au-delà du bien et du mal, dans une « région » où, la distinction entre le bien et le mal une fois niée ou abolie, il ne reste plus que le mal et la transgression infinie de la loi. La perversité n'est pas alors méchanceté inconsciente de soi et involontaire, elle est au contraire méchanceté

absolument consciente de soi, accomplissement du mal en toute lucidité, autrement dit cynisme.

Dans le *Hippias Mineur* de Platon, Socrate provoque ses interlocuteurs en disant d’Ulysse, l’homme des ruses et des stratagèmes, le calculateur « polupragmatos » (jamais à bout de ressources), qu’il est non seulement supérieur à Achille qui représente ici le type du « méchant involontaire », mais qu’il est même meilleur que lui car, sachant le vrai et le faux, ayant l’intelligence de ses actes et la connaissance du bien et du mal, il est justement capable du bien et du mal, du meilleur comme du pire. La perversité n’est-elle pas méchanceté calculée, délibérée, donc absolument volontaire ? Or cette thèse embarrasse Socrate, car elle semble faire le jeu du pervers en justifiant la méchanceté intelligente : « Parfois, il est vrai, je pense l’inverse de cela et, sur ce sujet, mon esprit ne réussit pas à se fixer, manifestement faute de savoir. Mais le fait est que, en ce moment, je suis la proie d’un accès maladif, et que je crois ceux dont la faute, en quoi que ce soit, est volontaire, meilleurs que ceux chez qui elle est involontaire ! » Chez Platon, la solution sera donnée par la formule « Nul n’est méchant volontairement »⁷. Mais l’embarras de Socrate dans le *Hippias Mineur* est révélateur du problème posé par la perversité : le pervers serait plus mauvais et moins mauvais, pire et meilleur que le méchant !

Peut-on concilier l’idée que la perversité est une disposition involontaire au mal et l’idée qu’elle est une détermination systématique au mal ? Peut-on réunir sous l’unité d’un même concept deux aspects ou deux formes aussi diamétralement opposés du rapport de l’homme au mal ?

1 Le scandale de la perversité

En tant qu'elle est une disposition involontaire au mal et une détermination systématique au mal, la perversité s'incarne monstrueusement dans les deux figures antithétiques de l'enfant et du débauché. Accouplement abominable de la pureté et de l'obscénité quand on l'imagine ou qu'il est une réalité de « faits divers », hybride non moins étrange et inquiétant lorsqu'on essaie d'en comprendre l'unité par la pensée. C'est pourtant ce couple pervers qui nous met devant la réalité de la perversité ou, si l'on préfère, devant l'étendue et la profondeur du mal en l'homme.

Le pervers, c'est l'enfant

Depuis Freud⁸, on a coutume de caractériser l'enfant comme un « pervers polymorphe », et de bousculer ainsi quelques idées reçues (qui résistent, comme tous les préjugés), de mettre à mal la bonne conscience (ou la mauvaise conscience) qui ne veut voir dans l'enfant qu'un « adorable chérubin » – ce qui, faut-il le préciser, fait très perversement de l'enfant un objet et un sujet de séduction, bref un portrait d'Éros.

Le christianisme n'a pas ignoré la perversité de l'enfant. Dans ses formes extrêmes, il considérait que l'enfant mort sans baptême était promis à une damnation éternelle, puisque le baptême nous lave du péché originel.

Mais pour la tradition naturaliste bourgeoise qui domine les mentalités depuis le XVIII^e siècle, l'enfant est comme le bon sauvage : il a un « bon fond » ; et s'il est, ici ou là, corrompu ou « infernal », c'est par exception ou à cause d'une mauvaise éducation, en raison de

« mauvais parents », de « mauvaises fréquentations », de « mauvaises influences » exercées sur lui par les adultes eux-mêmes.

Portrait du désir en enfant

En qualifiant l'enfant de pervers polymorphe, Freud ne veut pas dire que l'enfant est méchant mais que le sur-moi, c'est-à-dire l'instance psychique résultant de l'intériorisation des exigences et des interdits parentaux, n'est pas encore formé ; le mal que fait l'enfant – mal qui n'en serait un qu'aux yeux de la famille et de la société – est un effet, un rejeton involontaire de désirs inconscients.

En réalité, l'enfant n'ignore pas absolument l'existence des interdits, puisqu'il « fait des mines », « prend des poses » ou « se donne des airs » (vertueux ou indécents) ; simplement, il ne les a pas « compris » ou « adoptés » ; il n'a pas encore fait sien le domaine de la loi. Précisément, l'enfant est un être de désir et de plaisir « purs » qui n'a rien de spécialement méchant. D'une part, sa « libido », c'est-à-dire l'énergie des pulsions sexuelles, n'est pas encore « barrée » ni canalisée par une conscience morale vers de bons objets ou des objets permis. D'autre part, de par sa situation même et en raison de l'état d'interdiction où se trouve le corps d'autrui, l'enfant est toujours prêt à toutes les formes possibles de jouissance et à toutes les attitudes qui lui permettraient de séduire les autres et de se procurer par eux le plaisir qu'il est contraint de se procurer seul. Freud insiste sur cette solitude infantile qui aboutit nécessairement à la découverte et à la pratique des plaisirs solitaires.

La loi, l'interdit et le tabou sont les ennemis de la libido infantile et, comme les prostituées, l'enfant est prêt à tous les avilissements, à toutes les positions et à toutes les postures du désir. En ce sens, il est un « pervers polymorphe » et cette disposition, ou plutôt, cette prédisposition en dit long sur la constitution fondamentale de l'être humain. Si l'enfant se fait, par exemple, « la putain de sa maman », ce n'est donc pas parce qu'il imite le comportement des adultes débauchés mais parce que toutes les perversions possibles sont dans la structure du désir humain. C'est bien plutôt le comportement des

prostituées et des adultes dépravés qui relève de la « disposition perverse polymorphe » de l'enfant.

Au-delà de ses aspects techniques, la théorie freudienne de la sexualité infantile nous rappelle au bon sens. En effet, d'où vient la sexualité adulte dans ses différentes composantes et ses diverses directions sinon de l'enfance, du désir de l'enfance et de l'enfance du désir ? Le désir est enfant, comme nous le rappelle le petit bonhomme ailé qui décoche ses flèches d'amour au panthéon de la mythologie grecque. C'est le refoulement, activé par les tabous et les interdits, qui nous fait oublier, parce qu'il le fait oublier à l'enfant lui-même au cours de la période de latence qui s'achève avec la puberté, la panoplie virtuelle de perversions qu'est la libido du « petit d'homme ».

En mettant à jour la perversité constitutive de l'inconscient humain, du ça dont la société doit repousser les manifestations anarchiques, Freud voulait résoudre le problème moral de la nature humaine tel que le lui léguait la tradition philosophique représentée par Hobbes et Rousseau : « L'homme est-il naturellement bon ou méchant ? » L'homme n'est pas naturellement bon ou méchant ; il est, s'il est encore possible d'user ici du mot « nature », naturellement pervers. Sans doute devient-il culturellement, c'est-à-dire selon l'éducation reçue, bon ou méchant. Mais il n'y a plus grand sens alors à parler de bonté et de méchanceté. Il faut en effet parler de santé et de maladie, de normalité et d'anormalité. Les « perversions », au sens clinique du terme⁹, ont pour origine ou « terrain » la perversité infantile, et ce sont des souffrances. La méchanceté même, analysée en termes de sadisme, de pulsion de mort et de destruction, tire sa source d'une composante originaire de la libido qui, dans l'histoire du sujet, a fini par s'imposer aux autres pulsions. Le méchant souffre et il est à plaindre, non parce qu'il est malheureux du mal qu'il fait, mais parce qu'il n'a pas de pouvoir sur soi et qu'il est incapable de s'empêcher de faire le mal et de précipiter ainsi le cours fatal de son existence.

Les bons enfants et les méchants enfants

Les « bons enfants » et les « méchants enfants » de la comtesse de

Ségur sont des enfants « bien élevés » et des enfants « mal élevés ». La Sophie des *Petites Filles modèles* est « vilaine » parce qu'elle est élevée par la « vilaine » Madame Fichini, sa belle-mère. L'enfant est elle-même consciente et, par conséquent, « bien malheureuse » de sa méchanceté qu'elle impute à sa mauvaise éducation : « Je sais que je suis méchante, mais je suis si malheureuse ! » Madame Fichini, en effet, n'aime pas Sophie, dont elle se débarrasse autant que possible et qu'elle menace toujours du fouet. « Ah, s'écrie Sophie, après l'épisode des fraises et la scène de réconciliation avec la bonne Camille, si j'avais une maman douce et bonne, je serais meilleure ! Mais j'ai si peur de ma belle-mère ; elle ne me dit pas ce que je dois faire, mais elle me bat toujours. » L'enfant méchant est un enfant avec lequel on est méchant ; le méchant est « enfant de malheur », fils de la méchanceté d'autrui. Et la méchanceté est vengeance, réaction de ressentiment à la frustration (d'amour ou de bonté). Enfant battu, enfant méchant ?

Mais ce schéma est trop simple. Ne faut-il pas expliquer la méchanceté elle-même comme un effet de la perversité ? Quand un enfant « le fait exprès », comme on dit, quand il fait exprès d'être méchant et de faire des bêtises, n'est-ce pas parce qu'il a en lui cette prédisposition à la perversité qui peut le faire agir mal ou « malheureusement » alors même qu'il est « bien élevé », entouré d'amour et de soins ? Les « bons enfants » de la comtesse sont d'ailleurs pervers, « masochistes » quand ils se dénoncent pour ne pas faire punir un coupable, « sadiques » lorsque, par exemple, les petites filles modèles exploitent la sensibilité animalière de leurs chères mamans pour organiser, au nom de la bonté, une expédition punitive chez le garde, le « méchant Nicaise », qui, faisant son travail ou agissant conformément à ce qu'il pense être son devoir, a tué une « maman hérisson » et jeté les « bébés hérissons » dans une mare.

Le conte musical de Ravel et Colette, *l'Enfant et les Sortilèges*, montre admirablement, et dans un langage explicite, que la méchanceté de l'enfant qui fait des bêtises à n'en plus finir est l'effet d'une perversité qui n'a rien à voir avec une bonne ou une mauvaise éducation. « Bébé » est plutôt bien élevé par « Maman » qui s'adresse

à ce qu'il y a de meilleur en lui : « Et songez à votre faute ! Et songez à vos devoirs ! Songez, songez surtout au chagrin de Maman !... » Or l'enfant, resté seul, est méchant dans la mesure où il fait exprès, gratuitement, de mal agir et d'abuser capricieusement de sa liberté. Le texte de Colette dit qu'il est « pris d'une frénésie de perversité » et qu'il s'écrie alors : « Je suis très méchant ! Méchant ! méchant ! méchant ! » La méchanceté revendiquée, traversée de « joie mauvaise », est l'effet d'une incontrôlable perversité.

La méchante action est volontaire, mais la disposition qui rend méchant, la perversité qui est cause d'un déchaînement d'actes bêtes autant que méchants, est involontaire. Le texte parle de « frénésie » : l'enfant n'est pas maître de l'agitation qui s'empare de lui et qui expulse hors de lui le « bon enfant » que sa mère veut qu'il soit et qu'il sait lui-même devoir être en faisant « sagement » ses devoirs de classe.

La perversité est ici plus fondamentale que la méchanceté parce qu'elle est l'en deçà psychologique du bien et du mal volontaires de la morale. C'est pourquoi la perversité se révèle avec éclat dans les comportements infantiles qui ne sont pas encore assumés par la conscience comme des conduites morales ou immorales. L'enfant joue même malignement le rôle de l'être bon : le « lèche-cul » des salles de classe, par exemple, ou celui de l'être mauvais : la « chipie », le « déconneur ».

Les bons et les méchants enfants nous indiquent déjà que la « frénésie » libidinale de l'état de perversité peut se retrouver aussi bien dans la bonté que dans la méchanceté ou que la perversité abolit la distinction d'état entre la bonté et la méchanceté. Faut-il croire sur parole la petite Fadette de George Sand quand, pour se défendre de toute réputation de sorcellerie, elle plaide l'innocence et dit que la même bonté qui l'empêche d'écraser une chenille ou d'arracher les pattes à une guêpe fait qu'on l'accuse d'aimer les vilaines créatures ?

Le pervers, c'est le libertin

« Pervertir » vient du latin *pervertere* qui signifie « renverser ». L'être pervers n'est pas l'être qui ignore la loi mais celui qui veut l'ignorer, ou plutôt qui, sachant très bien (d'un savoir de sentiment ou de raison) quelle elle est, donc en toute connaissance de cause, accomplit systématiquement le mal au lieu de faire le bien, pose le mal comme un bien pour lui. Le pervers méprise la Loi dont il renverse sciemment et, comme on le verra plus loin, savamment¹⁰ les Tables. Il nie le bien et le mal que pose la loi ou qu'elle révèle dans l'universalité (prescriptive ou interdictive) de leur contenu. Ce ne serait plus l'enfant qui incarnerait la perversité, mais Don Juan et plus encore le licencieux ou le libertin absolu des romans de Sade, l'homme en tant que monstre.

Le château du Mal

Si l'on dit que le pervers est un être volontairement et sciemment méchant, alors la perversité réside dans la perversion de soi, ou la suppose. Le pervers est un perversi, et le perversi n'est autre que celui qui pervertit ou qui subvertit l'ordre des valeurs, et qui pervertit les autres en les séduisant, c'est-à-dire en les détournant du bon chemin et en les entraînant par son « mauvais exemple » dans son univers de perversion. Dans l'univers de perversité généralisée du marquis de Sade par exemple.

Les quatre organisateurs des *Cent vingt Journées de Sodome* sont déjà des perversi, et c'est à leur expérience consommée du mal qu'ils doivent d'échafauder le programme exhaustif, réglé jusque dans le moindre détail matériel, des sévices et des supplices qui doivent infliger à la Nature elle-même le châtement de toutes ses possibilités.

La perversité est alors la mise en œuvre absolument consciente de tous les maux concevables. Si la perversité de l'enfant est libido inconsciente de soi, la perversité du débauché est cynisme, « cette forme supérieure de l'aplomb », comme dit Bernanos. Dieu est mort et les exécuteurs sadiens du mal l'ont déjà tué en eux, pouvant ainsi tout se permettre, toutes les combinaisons malignes possibles. La perversité n'est pas seulement dans la conscience mais dans la science

du mal. Les « héros » du « divin Marquis » sont possédés du désir, typiquement satanique, de ce que Georges Bataille nomme la « souveraineté du mal », c'est-à-dire la volonté de puissance par le mal.

La seule loi de l'univers sadien est le « pacte avec la prostitution » dont parle Lautréamont au début des *Chants de Maldoror*. Or le mal est cause de plaisir, en particulier le meurtre qui excite les sens jusqu'à provoquer une « jouissance lubrique ». C'est donc sur la base d'une connaissance théorique et expérimentale des mécanismes du mal et de ses effets de plaisir que le mal va être mis en application. Dressant le portrait du duc de Blangis, l'un des maîtres d'œuvre de l'empire pervers des *Cent vingt journées*, Sade montre un homme qui ne se contente pas de faire sciemment le mal mais qui prétend le produire scientifiquement : « Des meurtres nécessaires, il passa bientôt aux meurtres de volupté ; il conçut ce malheureux écart qui nous fait trouver du plaisir dans les maux d'autrui ; il sentit qu'une commotion violente imprimée sur un adversaire quelconque rapportait à la masse de tous nos nerfs une vibration dont l'effet, irritant les esprits animaux qui coulent dans la concavité de ces nerfs, les oblige à presser les nerfs érecteurs, et à produire d'après cet ébranlement ce qu'on appelle une sensation lubrique. En conséquence, il se mit à commettre des meurtres par unique principe de débauche et de libertinage, comme un autre, pour enflammer ces mêmes passions, se contente d'aller voir les filles. » La perversité est ici la méchanceté poussée à l'extrême ou à son comble, l'au-delà même de la méchanceté.

Au château de Silling, camp de la mort programmée et goulag du plaisir sadomasochiste, le « final » de la libido est la mort, nous rappelant que la logique du plaisir porté à son paroxysme est d'être « plaisir à la mort ». L'extase de la « petite mort » n'est encore que la métaphore de la fin du plaisir qui est la mort même, c'est-à-dire la dépense totale de l'énergie désirante du vivant. De ce point de vue, Sade ne fait qu'exploiter, ou faire s'accomplir par le « dernier homme », expérimentalement si l'on peut dire, avec la plus intense perversité comportementale que l'on puisse imaginer, le châtement

que Dieu inflige au premier homme dans le récit biblique de la Chute : en goûtant aux fruits de l'Arbre de vie, qui est l'arbre de la connaissance du bien et du mal – le mal n'existerait pas avant que soient clairement et distinctement connus le bien et le mal –, Adam se condamne à mort ; et c'est en toute connaissance de cause – il est prévenu – que le plaisir est originellement recherché comme une faute (goûter les fruits de l'interdit) et associé à la curiosité de la mort.

Les damnés

Les amateurs de fin du monde que sont les protagonistes du libertinage sadien préfigurent les « damnés » du nazisme qui faisaient de la tête de mort leur emblème et qui mettaient en système la double institution de la mort et du travail : « La mort est mon métier », dit le Rudolf Lang (Rudolf Höess, commandant du camp d'Auschwitz) du récit de Robert Merle ; il précise même dans sa déposition-confession : « Je me concentrais sur le côté technique de ma tâche » ; et, au procureur qui s'écrie : « Vous avez tué 3 millions et demi de personnes », il réplique froidement : « Je vous demande pardon, je n'en ai tué que 2 millions et demi. »¹¹ Cette exactitude effroyable est d'un industriel de la mort qui disait penser aux juifs « en termes d'unités, jamais en termes d'êtres humains » et qui était chargé de réaliser la Solution finale en appliquant le « principe dialectique » atroce d'un autre cacique de l'Atlantide nazie, Himmler : la régénération de l'homme par le travail conçu comme... moyen d'anéantissement du juif.

L'intérêt du terrible roman sadien est de montrer que la logique du mal est de nous entraîner au-delà des formes connues ou habituelles du mal, que, pour réaliser le mal en sa totalité, il faut aller jusqu'à penser méthodiquement l'impensable même, en construire minutieusement la théorie et en exécuter méticuleusement l'application.

Est-ce que tout totalitarisme (celui de la raison d'État comme celui du principe de plaisir), ou même toute tentative de réalisation historique d'utopie sociale n'obéit pas à la même loi, ne cède pas à la

même tentation, celle de la mise en place d'un ordre dans lequel les êtres sont traités en instruments ou en objets au service d'un Maître et de son souverain « bon plaisir » ? Une conscience absolument cynique du « matériel humain », contrôlant jusqu'au moindre aspect, jusqu'au moindre mouvement de la vie pour tout subordonner à l'ordre (ou au « désordre établi » du désir), ôte à l'individu toute chance d'échapper aux rouages du système des maîtres (des maîtres de l'État, des maîtres du plaisir). Ces derniers, de la même façon que les ordonnateurs du mal dans *les Cent vingt Journées...*, coupent tous les ponts et ferment toutes les issues de la liberté (suppression de la liberté de voyager, de communiquer, etc.), afin de rendre impossible tout retour en arrière et de transformer la précipitation vers le chaos en un processus irréversible. Descente aux Enfers.

Le mal absolu est la prétention de régner absolument. Et le totalitarisme est pervers dans la mesure où il prétend édifier une gestion parfaitement rationnelle des consciences et imposer de force le bonheur qui répond au désir des maîtres, contraindre à la jouissance – c'est le principe du viol généralisé – aussi bien qu'infliger des souffrances – c'est le principe de la torture généralisée. Sade a peut-être écrit le roman d'anticipation de l'univers concentrationnaire (hitlérien-stalinien) du XX^e siècle.

On condamne le méchant ; le pervers est damné, se damne lui-même. L'être qui vit au-delà du bien et du mal partage la damnation avec l'enfant mort sans baptême du christianisme. La perversité fait état de la perte du genre humain ; le méchant se perd ou risque de se perdre ; le pervers est déjà perdu. S'il y a un « bon dieu » pour les voleurs, il n'y en a pas pour les pervers. Le pervers n'est jamais « bonhomme », et l'on ne voit pas de quelle Béatitude il pourrait être l'objet. L'homme est capable d'être absolument mauvais, l'être qui pose les valeurs de devenir un vaurien absolu.

Le mal : un jeu d'enfant ?

La perversité était tout à l'heure un inconscient d'enfant, une

innocence. Elle est maintenant le délire hyper-conscient d'un vieux libertin maniaque ou d'un cynique destructeur d'humanité. Alors, qu'est-ce donc que la perversité ? On sait que les extrêmes se rejoignent, mais comment se rejoignent-ils ? Comment réunir le libertin et l'enfant sur une même photographie de la perversité ? S'il y a un scandale du mal, il est là, dans la nécessité où l'on se trouve de conjoindre l'innocence et le cynisme, l'en deçà et l'au-delà du bien et du mal, et de montrer les entrelacs subtils du bien et du mal dans une même conscience et un même désir. En quel sens et dans quelle mesure Sade et la comtesse de Ségur nous disent-ils la même chose ?

Une dînette sadique...

Il n'y a pas plus enfant que le cynique, et il n'y a pas plus cynique que l'enfant. Comme si le mal était « un jeu d'enfant ». De fait, rien n'est pire que de faire le mal par jeu ou par divertissement. Lisons, dans *les Malheurs de Sophie*, la « grande scène » des « petits poissons ». La comtesse de Ségur nous donne là un échantillon de toutes les contradictions de la perversité et un cas d'espèce qui pose le problème philosophique du mal.

« Sophie prit le sel, en mit sur sa salade ; il lui en restait beaucoup.

« Si j'avais *quelque chose*¹² à saler ? se dit-elle. Je ne veux pas saler du pain ; il me faudrait de la viande ou du poisson... *Oh ! la bonne idée ! Je vais saler les petits poissons de maman ; j'en couperai quelques-uns en tranches avec mon couteau, je salerai les autres tout entiers ; que ce sera amusant ! Quel joli plat cela fera !* »

Et voilà Sophie qui *ne réfléchit pas* que sa maman n'aura plus les jolis petits poissons qu'elle aime tant, que ces pauvres petits souffriront beaucoup d'être salés vivants ou d'être coupés en tranches. Sophie court dans le salon où étaient les petits poissons ; elle s'approche de la cuvette, les pêche tous, les met dans une assiette de son ménage, retourne à sa petite table, prend quelques-uns de ces pauvres petits poissons, et les étend sur un plat. Mais les poissons qui ne se sentaient pas à l'aise hors de l'eau, remuaient et sautaient tant

qu'ils pouvaient. *Pour les faire tenir tranquilles*, Sophie leur verse du sel sur le dos, sur la tête, sur la queue. En effet, ils restent immobiles : les pauvres petits étaient morts. Quand son assiette fut pleine, elle en prit d'autres et se mit à les couper en tranches. Au premier coup de couteau, les malheureux poissons se *tordaient en désespérés* ; mais ils devenaient bientôt immobiles, parce qu'ils mouraient. *Après le second poisson, Sophie s'aperçut qu'elle les tuait en les coupant en morceaux* ; elle regarda avec inquiétude les poissons salés ; ne les voyant pas remuer, elle les examina attentivement et vit qu'ils étaient tous morts. Sophie *devint rouge* comme une cerise. « Que va dire maman ? se dit-elle. *Que vais-je devenir, moi, pauvre malheureuse ! Comment faire pour cacher cela ?* »

... d'une monstrueuse innocence

Le chapitre IV commence par cette phrase : « Sophie faisait souvent des mauvaises choses sans y penser. » Autrement dit, elle ne sait pas le mal qu'elle fait. On peut dire en effet de tous les pervers qu'« ils ne savent pas ce qu'ils font ».

Sophie serait donc irresponsable de la faute dont elle est coupable. De fait, elle est doublement irresponsable. Premièrement, la bonne lui a interdit d'employer le sel qu'elle a en trop pour faire une vinaigrette : que faire sinon « jouer à la cuisinière » et préparer une dînette d'enfant, puisqu'on lui refuse l'huile et le vinaigre ? La bonne n'est pas coupable mais elle est indirectement responsable de ce qui va se passer dans la tête de l'enfant qui cherche « quoi faire ». Deuxièmement, c'est son père qui a donné à Sophie l'arme du crime, « un joli petit couteau en écaille » : à quoi sert un couteau sinon à couper des choses ? Papa n'est pas coupable mais il est responsable des actes de l'enfant – et la loi le tiendra pour tel.

Sophie est-elle même coupable ? D'une part, elle ne veut pas le mal. La préméditation, s'il y en a véritablement une, n'est pas ici la délibération d'un crime ou d'un délit. Au contraire, l'enfant veut préparer un « joli plat ». Certes Sophie « ne réfléchit pas que sa maman n'aura plus les jolis petits poissons », mais on peut penser

qu'elle veut justement faire plaisir à sa maman, « accommoder » les poissons et rivaliser avec la bonne dans l'art culinaire : dans la conscience de l'enfant, l'intention est bonne ou n'est pas mauvaise au départ. D'autre part, y a-t-il justement préméditation ? C'est une association mentale, un « frayage » involontaire de pensée, qui conduit à la « bonne idée » : le mal se fait pour ainsi dire à l'insu de l'enfant, se fait « tout seul », Sophie étant l'agent plutôt que l'auteur de la faute. Enfin, Sophie sait ce qu'elle ne veut pas (« saler du pain ») mais elle ne sait pas ce qu'elle veut : si elle ne veut pas le bien, elle ne veut pas le mal ; elle ne veut précisément ni bien ni mal, elle veut seulement « faire quelque chose », ne pas s'ennuyer.

Or une lecture attentive du texte montre que tout n'est pas si rose dans ce récit de la « Bibliothèque rose » et que l'on peut tout aussi bien affirmer le contraire de ce que nous venons de dire.

Tout d'abord, c'est le point de vue de l'enfant qui nous est ici présenté. Or, n'est-ce pas celui d'une feinte innocence ? Sophie ne montre-t-elle pas d'un bout à l'autre une parfaite mauvaise foi, comme si elle ne voulait pas savoir ce qu'elle sait, c'est-à-dire à quel point ce qu'elle fait est mal ? Mais supposons qu'elle ne le sache effectivement pas. Cette ignorance ne l'innocente pas pour autant. Car, premièrement, la « bonne idée », même si elle est le résultat d'un automatisme intellectuel qui échappe à la maîtrise du petit enfant, est l'idée de Sophie. Il y a un « choix de Sophie », et c'est toute seule, « comme une grande », qu'elle va trouver le mal ; elle ne cherche pas le mal mais elle le trouve ; elle l'invente en cherchant comment s'y prendre pour contourner l'interdit.

Deuxièmement, si petite soit-elle, Sophie connaît la différence entre un poisson vivant et un poisson mort : ne sait-elle pas pertinemment qu'elle va tuer les poissons en les coupant en morceaux ? Elle est assez souvent dans la cuisine pour avoir déjà fait toutes les observations nécessaires. Évidemment, le texte dit qu'elle ne réfléchit pas avant de commettre son forfait et qu'elle ne prend conscience que chemin faisant de sa petite boucherie. Mais, d'une part, est-ce bien vrai ? Elle ne réfléchit pas, mais est-ce qu'elle ne sait

pas ? D'autre part, n'est-elle pas coupable de ne pas réfléchir aux conséquences d'un acte dont elle ne peut pas ne pas savoir les conséquences ? La mauvaise foi est ici de jouer la bonne foi. On se trouve devant l'ambiguïté de la notion d'irresponsabilité : ne suis-je pas irresponsable parce que je me mets en situation d'irresponsabilité ? « Oublier » que sa maman n'aura plus les petits poissons, n'est-ce pas, plutôt qu'une étourderie, un « lapsus de mémoire » qui rend plus aisé l'accomplissement du crime ? Et, si l'enfant tue, n'est-ce pas également par transgression, en toute connaissance de cause ? Une petite fille de la comtesse de Ségur n'ignore pas qu'on ne tue pas les créatures du Bon Dieu. Sophie n'est-elle pas perverse en ce qu'elle veut du mal à des êtres qui ne lui en font aucun ou ne sont coupables que d'indifférence à son égard ?

Ensuite, supposé qu'elle ne soit pas consciente dès le début, Sophie ne peut pas plaider l'inconscience jusqu'au bout. Car, dès le deuxième poisson, elle « s'aperçut qu'elle les tuait ». Pis, « au premier coup de couteau les malheureux poissons se tordaient en désespérés » : Sophie ne s'en apercevrait-elle pas ? Ou elle n'en veut rien savoir ou elle sait parfaitement ce qu'elle fait : dans les deux cas, elle est coupable. La comtesse de Ségur ne parle ici ni de frénésie ni de jouissance mêlée d'horreur et d'angoisse. C'est encore pire, car l'enfant est alors très exactement cynique, c'est-à-dire totalement insensible à la souffrance des petites bêtes qui gigotent sous la torture. Sophie va jusqu'au bout du crime : tous les poissons y passent, doivent y passer. La perversité de Sophie est extrême, car ses monologues sont pleins d'épithètes charmantes (« amusant », « joli », « petit ») qui contrastent avec l'affreuse réalité du forfait. Ajoutons qu'un poisson est une victime facile : il est muet, il ne hurle pas et permet à l'enfant « sadique » de « travailler » en silence la chair innocente – ce qui peut l'exciter davantage encore. La perversité est ici la feinte innocence d'un crime contre l'innocence : Sophie détruit l'innocence en elle et dans les êtres qu'elle torture.

Enfin, Sophie veut cacher le mal qu'elle a fait. Elle ajoute au crime la dissimulation du crime. Elle se sait coupable *a posteriori* et, en vraie

coupable, elle va chercher à échapper à la punition et à se décharger de la responsabilité de son acte sur la nature agressive des poissons (« Maman croira, se dit-elle dans la suite du texte, qu'ils se sont battus, qu'ils se sont tous entre-déchirés et tués »). Après avoir fait disparaître les indices, elle va même jusqu'à faire la petite fille sage : prendre un livre et regarder des images. Autrement dit, l'enfant sait parfaitement ce qu'il faut faire pour être bonne. Si elle ne veut pas le mal, elle ne veut pas le bien non plus. Elle est tout à fait perverse dans la mesure où, pour s'innocenter du mal accompli, elle contrefait le bien, ajoutant à la mauvaise action la « malfaçon », la perversion du bien.

Le péché originel : péché mortel ou péché véniel ?

Peut-être tout jeu est-il vilain. Le jeu est toujours « malin », « malicieux ». Le mot « malice » vient de *malitia* qui veut dire méchanceté ; et l'adjectif « malin » a pour substantif « malignité ». Le clin d'œil, un certain « air » ou sourire, comme celui de *la Joconde*, ce sont les signes légers, à peine tangibles, joués et enjoués, enjôleurs ou cajoleurs, de la perversité et de l'assentiment au mal. Le ludique et le lubrique sont-ils à ce point associés qu'ils relèvent du même tableau tragique de la condition humaine ?

Le péché originel, en quoi se lirait la perversité originaire de l'être humain, n'a-t-il pas été innocemment commis ? Une faute aussi grave accomplie aussi facilement, comme en se jouant, ne montre-t-elle pas un abîme de perversité dans un « presque rien » ?

Adam et Eve sont-ils réellement coupables ? Question sacrilège, mais problème fondamental : le péché originel, dont les théologiens nous rappellent qu'il est le péché mortel, la faute qui a introduit la mort dans l'humanité, n'est-il pas une étourderie, une espièglerie d'enfant dans le Jardin de Dieu, bref un péché véniel puni de mort par un père inflexible ? On remarquera qu'avant le châtement du travail et de la mort, Adam et Eve ne font rien que baguenauder dans les allées du Jardin d'Éden, « passer le temps », un temps qui ne passe pas d'ailleurs, un temps sans durée : ne s'ennuyaient-ils pas ? Et ne fait-on

pas des « bêtises » parce qu'on « s'embête », parce qu'on s'ennuie ou qu'« on ne sait pas quoi faire » ? On est alors livré à soi-même, c'est-à-dire à l'imagination et au désir qui se cherchent des objets. Eve se retrouve en Madame Bovary dont le mal et le malheur naissent d'un provincial ennui, d'une prospérité morose.

Mais l'homme est à l'image de Dieu. Or le portrait de Dieu n'est-il pas celui d'un joueur ? Adam pécheur, bêtise de Dieu lui-même ? Création ou plutôt récréation – « re-crétion » en effet – née de l'ennui du Créateur solitaire devant une nature bien faite mais peu récréative ? Avec l'homme, Dieu se donne un partenaire qui a l'avantage, du point de vue de l'Être Suprême, de perdre toujours au bout du compte et de toujours se prêter au jeu avec entrain ou... nonchalance.

Que l'homme soit responsable ou non de la faute, il semble que la perversité soit saisissable dans le jeu né de l'ennui, du temps vide qu'il faut remplir et qu'on remplit mal parce qu'il nous expose à la tentation.

Dans les « Considérations générales » du début de son roman, le créateur de Lolita¹³ parle de ces « signes ineffables » auxquels se reconnaît « la nymphette démoniaque cachée parmi les enfants bien normales auxquelles elle reste inconnue, ignorant elle-même le pouvoir fantastique qu'elle détient ». Qui est le plus pervers, du narrateur pédophile ou de l'adolescente qui « se laisse faire » en ayant « l'air de rien » ? La suite du roman nous montrera que, « sous la chaste robe de coton » et derrière les lunettes de soleil, le transistor et les Coca-Cola, ce sont d'autres désirs, d'archaïques pulsions, qui se cachent ; l'insolente santé de l'adolescente moderne ne trompe pas longtemps le narrateur. Sous la plage, les pavés de l'Enfer. La première scène érotique entre le séducteur et la nymphette, qui joue avec une pomme et croque à pleines dents le « fruit immémorial », est l'éternel « remake » du scénario de la Chute. L'abandon au temps, vacance de l'être en vacances, nous abandonne au désir, nous livre à la tentation dont nous délivrent le travail et l'esprit de sérieux.

La « sainte nitouche » veut qu'on la touche. Et le « *Noli me tangere* » serait un appel à la tentation, l'expression d'une volonté de séduire et d'être séduit. Le Diable n'apparaît-il pas souvent au saint homme sous les traits du Christ ?

Il est intéressant de noter que l'analyse sociologique de la prolifération consumériste des objets du désir et des stratégies ludiques dans la société contemporaine a finalement conduit Jean Baudrillard à s'interroger sur le principe du Mal, dont il voit la marque, l'effet ineffaçable, dans la dérive entropique des temps actuels, et à redécouvrir, à relire, dans la perspective ontologique rigoureusement négative d'une séduction originelle du monde, le récit biblique de la Chute : « On pourrait soutenir, écrit-il dans *l'Autre par lui-même*¹⁴, qu'avant d'avoir été produit, le monde a été séduit, qu'il n'existe, comme toutes choses et nous-mêmes, que d'être séduit. Étrange précession, qui plane aujourd'hui encore sur toute réalité ; le monde a été démenti et détourné à *l'origine*. » Jeu et séduction, jeu de séduction et séduction du jeu nous interdisent de penser l'histoire comme une procession vers une fin qui serait le bien ; la dénaturation originelle de l'homme serait inscrite dans un jeu divin du monde, dans une « stratégie fatale » de Dieu et de la Nature, qui troublerait si bien l'ordre universel depuis les premiers commencements que la perversité humaine ne ferait que refléter ce jeu pervers de la nature et de la non-nature des choses, bref la constitution dénaturée du monde. Exister, ne serait-ce pas toujours exister pour être détourné de sa fonction propre, voué au « vilain » Jeu du Monde ? Avec l'idée d'un tel Jeu, nous sommes ici aux antipodes du rationalisme optimiste des Lumières ; nous rompons avec l'idée d'un temps ordonné par la Raison, orienté par une finalité constructive.

Le philosophe grec Héraclite comparait le Temps (*Aiôn*) à un enfant jouant au trictrac : « Royauté d'un enfant ! » Sorte de jeu de Dames, avec des Blancs et des Noirs, le trictrac du temps est un jeu avec ou sur les contraires ; je peux jouer blanc contre noir, noir contre blanc. Le Temps est le jeu du monde, le Monde comme jeu. Car le Temps fait gagner pair ou impair, blanc après noir. Le temps est

Enfant-Roi, car il est indifférent. Tour à tour constructeur et destructeur, il est oublié, innocence parce que culpabilité oubliée ; et il fait que nous sommes toujours disponibles pour un nouveau rôle. Traduisons : l'enfant joue avec le bien et le mal comme avec des possibles interchangeable. Pourquoi ? Parce qu'il incarne ce pur temps de loisir qui ne cesse d'oublier ses fautes ou bêtises passées par l'invention de nouveaux jeux. En un sens, l'enfant est au-dessus ou en dehors du bien et du mal, qu'il fait et défait sans cesse pour les refaire. La perversité va se révéler dans la combinatoire des valeurs contraires du bien et du mal.

Peut-on trancher entre la culpabilité et la non-culpabilité du pervers, entre sa responsabilité et son irresponsabilité ? Il semble difficile d'affirmer qu'il ne veut pas ou ne sait pas le mal qu'il fait. Le libertin de Sade est animé de la volonté du mal. Et c'est être la dupe de l'enfant (ou le prendre pour un idiot) que de croire qu'il agit sans savoir qu'il agit mal. Mais il est également difficile de dire du pervers qu'il veut librement le mal et qu'il est véritablement conscient du mal qu'il fait. Le cynique, par exemple, ne doit-il pas son indifférence à une ignorance de la vraie nécessité du bien ? Et l'enfant ne se conduit-il pas mal parce qu'il ne comprend pas cette même nécessité ou ne mesure pas toutes les conséquences de ses actes ? Doit-on dire alors que le pervers veut et ne veut pas ce qu'il fait, sait et ne sait pas ce qu'il fait ? Est-ce un non-sens ou est-ce le mal lui-même qui est absurde ? La perversité n'est-elle pas un état qui nous porte contradictoirement à faire ce qu'on ne veut pas et à ne pas faire ce qu'on veut ?

2 Le mauvais vouloir

La contradiction de la perversité pose de façon aiguë le problème métaphysique et moral du mal : Est-ce que le mal pensé et accompli par l'homme, le mal de la faute et de la mauvaise conduite, est erreur, fille de l'ignorance du bien, comme le pensaient généralement les Grecs, ou bien péché qui relève d'une volonté du mal, comme le pensent les chrétiens ? Est-ce Platon qu'il faut suivre, et la thèse immortalisée dans la formule « Nul n'est méchant (ou pervers) volontairement » ? Ou bien, à la question : « D'où vient le mal ? », faut-il répondre comme saint Augustin et dire que c'est l'homme lui-même, la liberté humaine, qui est responsable du péché originel, de la conception et de l'accomplissement du mal ?

Vouloir mal ou vouloir le mal ?

Mais comment comprendre l'énoncé « Nul n'est méchant volontairement » ? Nous avons vu Socrate affirmer dans *l'Hippias Mineur* qu'Ulysse était meilleur qu'Achille puisqu'il faisait volontairement et sciemment le mal. Or, c'est cette même possibilité de faire le mal volontairement que Socrate va réfuter dans le *Gorgias*, ne se tirant de l'embarras éprouvé devant Hippias qu'en supprimant le problème lui-même : croire qu'Ulysse fait volontairement le mal est une erreur, une illusion, l'illusion même du pervers.

Le tyran ne veut pas ce qu'il fait.

La formule « Nul n'est méchant (ou pervers) volontairement » signifie que c'est par ignorance du bien que l'homme fait le mal : la faute est erreur, manquement, ratage.

Le méchant est le mauvais archer de l'existence ; il rate son coup parce qu'il vise mal ou ne sait pas viser. Il manque le but parce qu'il délibère mal, décide son acte en fonction d'une opinion fausse. Je veux le bien mais je ne le connais pas ou je me trompe sur sa nature, prenant pour un vrai bien ce qui est un faux bien : l'argent, par exemple, ou le plaisir. Je ne peux pas vouloir le mal en tant que tel, je ne peux le vouloir que s'il ne m'apparaît pas comme le mal mais comme un certain bien. Dupe de la *doxa*, qui veut dire en grec « opinion » et « apparence », je fais le mal parce que je crois que c'est le bien pour moi. Dans cette optique, le mal n'est que la privation du bien ; c'est un bien qui n'en est pas un, un bien qui n'en a que l'apparence, non la réalité. En somme, je me trompe ou je me laisse tromper, et je fais le mal parce que je ne me connais pas moi-même, parce que j'ignore ce qu'il en est de la vérité et de la fausseté de mes idées à propos du bon et du mauvais, du beau et du laid.

La méchanceté est alors impuissance. Impuissance du tyran, par exemple¹⁵. Premièrement, le tyran ne veut pas le mal qu'il fait comme une fin en soi : le mal ne peut être qu'un moyen pour se procurer quelque avantage. Deuxièmement, le tyran ne fait pas ce qu'il veut puisque, ne maîtrisant pas ses désirs, il est esclave de ses passions. Troisièmement, le tyran n'obtient même pas ce qu'il veut, car le mal qu'il fait se retourne contre lui ; il est haï de tous et transforme ses amis mêmes en ennemis dès lors qu'il veut s'emparer de tout. Le Caligula de Camus¹⁶ veut « la lune » ; le tyran prend en charge « un royaume où l'impossible est roi ». Incapable de refréner ses appétits, il finit par s'attaquer à lui-même. Et c'est justice : le tyran « ne peut s'en prendre qu'à lui-même ». Un Hitler ne peut que se suicider.

C'est pourquoi, dans le *Gorgias*, Socrate rétorque à ses interlocuteurs qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, que le tyran est malheureux et que « celui qui fait périr injustement » mérite de la pitié. Dans *la Ronde de nuit* de Modiano, nous lisons cette séquence de cauchemar, qui peut paraître choquante mais qui est tout à fait platonicienne : « Vu l'imminence du naufrage, les plus féroces parmi les passagers m'inspiraient de la compassion. Hitler lui-même,

tout à l'heure, viendrait pleurer dans mes bras comme un enfant. »

Le méchant (ou le pervers) est alors irresponsable du mal qu'il fait. Ce n'est pas un mauvais dessein mais un méchant (pervers) destin qui l'égaré. La thèse platonicienne du mal comme ignorance et infortune gêne la conscience chrétienne qui en éprouve l'insuffisance. Mais la notion de péché, pourtant préparée par les morales de la fin de l'Antiquité, aurait heurté tout autant Platon. En effet, si je connais le bien, comment puis-je mal agir ? Pour Platon, c'est que je ne connais pas vraiment le bien.

Or c'est précisément cette aberration de la conduite – vouloir le mal qu'on ne veut pas – qui définit la perversité et que le christianisme va penser pour imputer le mal à la volonté et penser la faute comme péché. Le vers d'Ovide, repris par les moralistes et les philosophes comme l'axiome paradoxal de la faute, définit la perversité de la conscience confrontée au choix du bien et du mal : « Je vois le meilleur et je l'approuve, et je fais le pire. »

Le pervers pouvait ne pas l'être

Cette contradiction n'a pas échappé aux morales post-platoniciennes, par exemple à celle d'Aristote, mais elle n'a pas encore pris l'aspect fatal du péché ; le Grec a confiance en l'homme.

Dans sa critique du « Nul n'est méchant volontairement », Aristote distingue entre l'action accomplie par ignorance et l'action accomplie dans l'ignorance. Actualisons l'exemple qu'il développe, celui de la faute commise en état d'ébriété.

L'homme ivre qui prend le volant s'est bien mis à boire de lui-même. Il a commencé à boire quand il était à jeun, donc responsable de ses actes, et c'est de lui-même qu'il est entré dans ce bar et a demandé qu'on lui serve un alcool, puis un deuxième, puis un troisième, et ainsi de suite. Une heure plus tard, il cause un accident sur la voie publique : il grille un feu rouge et renverse « involontairement » un piéton. S'il n'est plus directement responsable de ses actes, puisque l'ivresse lui a fait perdre le contrôle de soi, il reste

qu'il est indirectement responsable de l'acte dont il est coupable : accompli dans l'ignorance, le mal n'est pas commis par ignorance. L'homme qui s'enivre sait les conséquences de l'état d'ébriété ou plutôt, l'homme ivre savait, quand il a commencé à boire, que l'état d'ébriété fait perdre à l'homme la maîtrise de ses actes. Et si son délit n'est pas volontaire, il n'est pas non plus rigoureusement involontaire : l'homme qui se met à boire sans y être contraint cherche et veut donc l'état d'ébriété, ou prend spontanément le risque de se trouver par sa faute dans un tel état. Bref, le chauffard est responsable, quand il se met à boire, du fait qu'il sera irresponsable quand il aura bu.

Le chauffard « aristotélien » n'a pas délibéré de renverser le piéton, mais il s'est mis spontanément dans la situation de quelqu'un qui peut commettre un tel délit. Même si je ne veux pas l'être, je me choisis chauffard quand je prends le volant après avoir trop bu.

Allons plus loin. Premièrement, celui qui se met à boire sait déjà qu'il risque de trop boire et voit clairement les suites du « trop boire », y compris l'indésirable « gueule de bois ». Comme la cigale qui chante tout l'été, et qui ne veut pas se soucier du souci qui pourrait lui gâcher l'instant – c'est le principe du divertissement –, le pervers est celui qui agit comme si, dans le moment même où il « s'enchanté », il voulait des « lendemains qui déchantent ». Deuxièmement, à moins d'être ivre mort et d'avoir sombré dans un coma éthylique, j'ai encore assez de lucidité pour savoir que j'ai trop bu lorsque je prends le volant, pour savoir que je ne devrais pas le prendre : si je le prends quand même, je suis inexcusable.

Le mal n'est plus ici affaire d'opinion fautive et d'égarement intellectuel. L'erreur et l'ignorance ne sont ni des alibis ni des circonstances atténuantes. Le droit en effet, nous dit Aristote, augmente les amendes et les peines infligées à ceux qui se conduisent de la sorte. La conclusion morale s'impose : « En menant une existence relâchée, écrit Aristote dans le texte auquel nous nous référons¹⁷, les hommes sont personnellement responsables d'être devenus eux-mêmes relâchés. » On ne veut pas vivre mal mais, si l'on

vit mal, c'est de notre faute. Nous nous disons volontiers producteurs de nos vertus ; pourquoi ne le serions-nous pas aussi de nos vices ?

Nous sommes donc responsables en quelque façon de ce que nous sommes, autrement dit de cette disposition pathologique au mal qui nous apparaissait d'abord comme un argument en faveur du caractère involontaire de la perversité. C'est justement au début, ou au départ, qu'il dépend de nous de ne pas être affectés par la maladie du mal.

Citons la fin du chapitre d'Aristote¹⁸ : « En ce qui concerne nos actions, elles sont sous notre dépendance absolue du commencement à la fin, quand nous en savons les circonstances singulières ; par contre, en ce qui concerne nos dispositions, elles dépendent bien de nous au début, mais les actes singuliers qui s'y ajoutent par la suite échappent à notre conscience, comme dans le cas des maladies ; cependant, parce qu'il dépendait de nous d'en faire tel ou tel usage, pour cette raison-là, nos dispositions sont volontaires. »

La mauvaise pente

Mais justement, pourquoi agir de la sorte ? Quand Aristote, prenant l'exemple de l'homme ivre, pose que le mal est imputable à sa volonté (dans la mesure où il pouvait ne pas boire), on peut justement penser que sa perversité se manifeste dès l'instant où la volonté se porte précisément au choix de l'acte qu'il pouvait ne pas accomplir et qu'il savait devoir ne pas accomplir (boire), mais qu'il accomplit parce que l'idée même qu'il pouvait ne pas l'accomplir le pousse, non pas irrésistiblement, mais presque irrésistiblement – là est la faiblesse, là est la misère – à l'accomplir. Commettre une mauvaise action, se conduire mal, c'est faiblesse. Mais n'est-ce pas parce que, par nature, nous sommes faibles, que nous nous laissons aller au mal ? Si je suis faible, n'est-il pas normal que mes forces m'abandonnent dès que je relâche mon effort ? La vie peut-elle être un perpétuel effort contre la faiblesse ? Si la faillite ne l'est pas, la faille n'est-elle pas inévitable ?

L'homme est pervers parce qu'il a en lui un principe de perversion et se trouve, pour ainsi dire, toujours déjà perverti, entraîné sur la

pente du mal. L'homme penche ou incline *a priori*, à l'avance, avant même de le désirer, et en sachant même qu'il est indésirable, vers le mal. Le mot « penchant », au sens où l'on parle de « mauvais penchant », caractérise la perversité ; le « vilain penchant » – peut-être même le bon ! – est l'état corrompu de la tendance : il révèle une dénaturation constitutionnelle de l'être humain, sa « mauvaise nature ». C'est en ce sens que Kant, que l'on peut cependant qualifier d'optimiste dans la mesure où il refuse que l'être de raison puisse délibérément vouloir un acte contraire à la loi morale, et manifester par là une essence diabolique, admet la coexistence en l'homme d'un bon et d'un mauvais principe et pose ainsi, à côté de la prédisposition au bien, une propension naturelle, innée, au mal, un « penchant radical » au vice. Les principaux éléments de la (difficile) solution kantienne du problème du mal se trouvent dans *la Religion dans les Limites de la Simple Raison*¹⁹.

En tant que perversion des besoins ou des désirs naturels chez l'être doué de raison et, par conséquent, de déraison (qui peut donc faire ce qu'il ne veut pas faire et ne pas faire ce qu'il veut faire), le penchant traduit le volontaire en même temps que l'involontaire de la perversité : je m'abandonne volontairement à un penchant, mais il est dans ma nature d'avoir des penchants, d'incliner involontairement mon être vers le bas.

C'est cette idée d'une pente naturelle de la créature humaine qui se trouve au cœur de la notion de péché. Il semble que la doctrine chrétienne du mal soit venue résoudre les difficultés laissées en suspens par la morale antique et dont les distinctions introduites par Aristote sont davantage le symptôme que la solution.

Pécher, c'est flancher

Car pourquoi se mettre sciemment en état d'ignorance ? Pourquoi se mettre volontairement ou quasi volontairement dans un état de non-volonté où l'on sait que l'existence peut basculer dans l'irréremédiable ? Pourquoi agir de façon à devenir passif ? Le mal n'est-

il pas, non seulement quelque chose de réel dans la réalité de la mauvaise action, une fois celle-ci accomplie, mais ce qui fait la réalité même de cette action, le fait de vouloir être mauvais ou de désirer le mal parce qu'on est trop faible pour bien vouloir, parce qu'on n'est pas à la hauteur du bien ?

La peccabilité de l'homme

Comme le montre le texte précédent d'Aristote, les Grecs eux-mêmes ne pouvaient pas faire abstraction de l'intériorité et de l'intentionnalité de l'acte lorsqu'ils le disséquaient pour en chercher la perversité et pour connaître les causes de celle-ci. Les textes de Platon et d'Aristote sur le vice et la méchanceté montrent que nous devons nous interroger sur la force des désirs qui poussent l'homme dans une mauvaise direction, c'est-à-dire dans une direction qu'il sait être contraire, non seulement à sa raison, mais à son bonheur même. Les destins de l'alcoolique, du débauché et du criminel sont tels que pareils types d'humanité n'existeraient plus depuis longtemps s'il n'y avait dans l'être humain cette sorte d'appel du néant ou de goût du mal qui font que l'on ne peut même pas dire que la peine de mort soit dissuasive.

Dans son *Traité des Vertus*, Jankélévitch analyse la différence qui sépare la conception antique et la conception chrétienne de la faute, et il souligne l'insuffisance de la première par rapport à la seconde. Le platonisme oublierait que la mauvaise volonté est désir du mal. En réduisant la faute à la « nescience » du bien, c'est-à-dire à l'ignorance ou à l'erreur relative au bien, il néglige la force propre du mal, l'énergie au travail dans l'accomplissement de la mauvaise action. Bref, Platon ne rend pas compte de la perversité intrinsèque de la volonté mauvaise.

Pour Jankélévitch, on ne peut pas rendre compte du « Commettre » sans en inscrire la possibilité dans l'« Être », c'est-à-dire dans la nature même de l'être humain²⁰. « La faute en son existence zigzagante, écrit-il dans le texte auquel nous renvoyons, a des hauts et des bas, ainsi que les cours de la Bourse », et il n'est pas

nécessaire que telle ou telle faute se produise ici plutôt que là, aujourd'hui plutôt que demain. Mais ce « graphique convulsif » des crimes et des délits, s'il est irrationnel et accidentel en apparence, ou contingent, s'explique par un manque-à-être ou un mal-être de l'homme qui n'est pas lui-même accidentel ni supprimable comme tel, et que Jankélévitch nomme une « insuffisance ontique ». De même que les maladies, dont on voudrait bien faire l'économie, existent à cause d'un fond de « morbidité » ou de « dolorité » inséparables du vivant lui-même, de même les fautes, les crimes et les délits, dont on voudrait faire l'économie – on se serait bien passé du nazisme ! –, poussent inévitablement sur le « terrain » d'un tragique primordial : la peccabilité de l'homme. « C'est pourquoi nous sommes tentés d'affirmer, par manière de dire, que nous sommes pécheurs avant toute faute, et que la faute en acte se préexiste à elle-même dans la faute en puissance, dans la faute originelle. »

Parlant de « la doctrine grecque que l'on pourrait appeler privative et qui n'a même pas de mot pour le péché », Jankélévitch écrit²¹ : « L'âme perverse de la faute manque à cette faute sans malice ni invention... Il n'y a là aucun mystère parce qu'il n'y a aucune perversité cachée et que la manière de vouloir importe peu. »

C'est pourquoi cette même doctrine grecque ne peut expliquer la récidive, qui est un caractère essentiel du mal et de la volonté perverse, et qui définit proprement ce qu'on appelle « un mauvais sujet »²². La récidive nous montre précisément ce que Jankélévitch appelle, dans le *Traité des Vertus*, l'« étiologie circulaire » de la faute, et qui tient dans la formule suivante : « Le mal est à la fois la cause et l'effet de la faute. » Nous voulions éviter la contradiction du volontaire et de l'involontaire : nous voici devant le cercle vicieux du vice.

Mais ce cercle n'est pas inintelligible. Car, si nous sommes vicieux, n'est-ce pas parce que nous le sommes en puissance ? Qui aurait le front d'affirmer qu'il ne peut pas être mauvais ou que sa volonté est absolument infaillible ? Le vice est comme la maladie : ce n'est pas parce que je suis épargné par la maladie que la maladie est une

impossibilité de mon être. Elle est au contraire, pour reprendre le mot de Georges Canguilhem, une « allure » de la vie et du vivant.

Il faut donc aller voir du côté de la nature humaine et chercher le point de faillibilité qui fait surgir le mal dans le monde ou par lequel le mal, tout le mal du monde, pénètre notre essence. On se trouve alors renvoyé au vieux problème théologique : « Dieu voulait-il le péché originel ? » Dieu avait-il programmé le mal dans la Création ? A-t-il créé l'homme avec une disposition au péché ? Le Tout-Puissant n'a-t-il pas le pouvoir d'empêcher le mal qui répugne à son infinie bonté ? Mais l'omnipotence n'implique-t-elle pas le pouvoir de causer le mal, justement pour manifester le pouvoir absolu de Dieu sur les créatures ?

Dieu ne veut pas le mal...

Pour saint Augustin, qui traite la question au livre VII des *Confessions*, le mal tire son origine de la limitation de l'être créé.

Il eût été absurde que Dieu, qui est absolument et infiniment parfait, créât l'homme aussi parfait que lui-même et, par conséquent, incapable de faillir. L'homme n'est pas Dieu. L'homme est à l'image de Dieu, mais l'image, qui, par définition, ressemble à son modèle – l'homme peut donc être bon –, est aussi, et nécessairement, inférieure à son modèle : l'homme peut donc être mauvais ou ne peut pas ne pas pouvoir pécher. Or, la perfection de Dieu se révèle précisément dans la création de l'être libre, c'est-à-dire de l'être qui peut, par son action, s'élever au-dessus de sa condition naturelle. C'est parce que l'homme peut bien agir qu'il peut aussi mal agir. Un être non libre ne peut pas pécher, puisqu'il ne peut pas vouloir ni choisir son acte. Donc le principe du mal n'est pas dans le Créateur mais dans la créature. La cause « première » du mal est l'imperfection ontologique de l'homme, sa nécessaire infériorité par rapport à Dieu, mais la cause immédiate ou « prochaine » du mal est la mauvaise volonté ou le mauvais usage de sa liberté par l'homme qui choisit contre Dieu.

« Perfection » ayant ici le sens de « réalité » ou de « degré d'être », l'homme pêche parce qu'il a moins de réalité, moins d'être, que Dieu.

L'homme se caractérise par un défaut d'être et de puissance. Parce qu'il est limité, l'être créé combine être et non-être, existence et néant ; ce qui est limité est, en tant qu'il a des limites, et il n'est pas, en tant qu'il est défini par ses limites. L'être fini est en effet déterminé (négativement) par l'infini qu'il n'est pas. Seul Dieu peut dire : « Je suis celui qui suis » : Dieu n'est qu'être puisqu'il est, par définition, un être éternel et infini.

Or l'être de Dieu, c'est l'Esprit. La matière, qui est nécessairement limitée dans le temps et dans l'espace, et qui est soumise à l'altération et à la destruction, répugne à la nature de Dieu. L'imperfection de la créature humaine tient donc à ce qu'elle est alourdie par la matière, par ce néant d'être, c'est-à-dire d'esprit, qu'est la matière comparée à l'esprit. La loi de la matière, donc du corps et de l'âme qui se laisse aller au corps ou porter par lui, est de choir et déchoir : pente, chute et avilissement sont des puissances de l'être qui est un mixte de corps et d'âme, de matière et d'esprit. L'homme agit mal quand il est tiré vers le bas ou se laisse appesantir, « abîmer », par le poids de la partie inférieure de sa propre nature. C'est pourquoi le mot « penchant » est si évocateur de la « pente » du péché. Le corps fait « flancher » l'âme.

Bassesse parce que pesanteur. L'esprit est grâce, l'esprit allège et l'esprit élève l'homme. La matière est pesanteur ; le corps tombe ou succombe, et entraîne l'esprit dans sa chute, le corrompt de sa corruption et avilit l'homme, l'abrutit, c'est-à-dire le fait tomber plus bas que lui-même en le ravalant au rang de l'animal. Le diable est la Bête. Concrètement, l'homme tombe du Paradis en Enfer, et retombe sans cesse du règne de la grâce dans celui de la nature, quand il est entraîné par le corps, ses objets et ses images : le plaisir de la chair, la jouissance de l'or, le goût du cirque et des spectacles violents, etc. La matière étant néant par rapport à l'esprit et le corps étant, chez saint Paul par exemple, corps de mort – c'est l'être-néant de la chair avant la Rédemption – le mal est bien une privation d'être et un retour au non-être, un anéantissement. Le mal est une mort. Et cette « male mort » ou mort du bien est un néant qui n'est pas rien.

Nous sommes pécheurs parce que peccables, parce que notre corps

est dans notre être l'existence du néant qu'est la matière quand elle se détourne de l'esprit ou que l'esprit renonce à soi. « J'ai cherché ce que c'est que le mal, écrit saint Augustin²³, et j'ai trouvé qu'il n'est point substance, mais perversité d'une volonté qui se détourne de la substance souveraine, de vous, mon Dieu, vers les choses basses. »

... mais Dieu permet le mal

De cette inertie littéralement matérielle du corps sensible et du fardeau existentiel qui nous porte au péché, Leibniz²⁴ donne une image empruntée à la physique, plus précisément à la théorie du principe d'inertie qui entre dans la composition du mouvement des corps. L'image est celle du bateau (l'homme) qui descend un courant (Dieu, la vie et l'être) et dont le poids spécifique (le corps, la chair, la charge matérielle) freine le progrès selon l'ordre voulu par Dieu, c'est-à-dire la marche vers le bien et vers le salut : « Dieu, écrit ici Leibniz, est aussi peu la cause du péché que la rivière est la cause du retardement du bateau. »

En d'autres termes, Dieu ne nous enfonce pas dans le mal, mais il nous laisse nous y enfoncer, bien qu'il ne le veuille pas, parce qu'il ne pouvait pas ne pas nous lester de matière, nous créer limités. Puisque c'est nous qui nous enfonçons nous-mêmes en nous surchargeant de choses ou d'objets corporels, c'est à nous de trouver les moyens d'alléger la charge ou de mieux utiliser le courant, bref d'« optimiser » notre nature dans le sens d'un meilleur « rendement » moral de la liberté. Car, si nous ne sommes pas responsables de notre nature, nous sommes responsables de l'usage que nous en faisons, c'est-à-dire de notre existence, puisque nous sommes libres. En nous créant libres, Dieu nous a donné le moyen de ne pas être asservis au corps et à la matière, de nous en libérer justement.

Ce n'est pas de notre fait si nous sommes faillibles, mais c'est de notre faute si nous fautons. La liberté est une création de Dieu, donc une belle œuvre de la sagesse divine (qui en corrige les suites néfastes par sa miséricorde et sa providence), mais le mal est une production de l'homme lui-même, son vilain ouvrage. « L'histoire de la nature,

écrit Kant dans l'opuscule *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*²⁵, commence donc par le Bien, car elle est l'œuvre de Dieu ; l'histoire de la liberté commence par le Mal, car elle est l'œuvre de l'homme. »

Qui est responsable ?

Mais le problème de la responsabilité du péché originel est-il résolu ? Que la faute soit imputable à une mauvaise volonté, on peut le comprendre. Or, du point de vue chrétien, toute faute est une suite du premier péché. L'homme est-il entièrement responsable de la faute originelle ?

Le péché à responsabilité limitée

Se demandant si la faute originelle est l'effet d'un acte absolument libre, Jean Grenier relève dans *l'Existence malheureuse*²⁶ le « résidu de mystère » qui enveloppe la question. Les théologiens eux-mêmes auraient conscience de l'insuffisance de leurs arguments. De la faute originelle, on ne peut pas dire : « C'est la faute à la fatalité ! », car la tentation n'est qu'une tentation et implique le pouvoir d'y résister, engage même la liberté à s'y opposer, la crée. Mais on ne peut pas davantage nier que « dans l'essentiel du mécanisme de la création et de la chute, il y avait une place nécessaire faite à la Nécessité ». Quel serait le pouvoir de Dieu si les choses avaient pu se passer autrement ? Dieu prévoit la suite des temps. Par conséquent, le péché originel s'inscrit dans le plan général de la Création : si Dieu ne l'a pas voulu – car il est bon –, il l'a provoqué ; il a laissé jouer les mécanismes qui pouvaient introduire le mal dans le monde – car il est sage, sage d'une sagesse dont les voies sont impénétrables. Et Jean Grenier conclut son texte ainsi : « Il semble donc... que l'homme ait, même dans une perspective où le mal est la conséquence de la liberté, subi le mal autant qu'il l'a causé. » Dieu, le Grand Pervers ? Oui, s'il y a dans son infinie bonté place pour le surgissement du mal.

En vérité, il faut bien des arguties théologiques pour distinguer, comme le fait Leibniz dans les *Essais de Théodicée*²⁷, entre une nécessité logique et une nécessité morale. Est logiquement nécessaire ce dont le contraire est absolument impossible, car il implique contradiction. Pour Leibniz, est moralement nécessaire ce dont le contraire est possible, donc n'implique pas contradiction (un monde où le mal n'existerait pas, par exemple, et qui réaliserait le vœu de Candide qui réveille si souvent notre optimisme naïf), mais qui n'a pas lieu parce qu'il n'est pas la meilleure option, ne répond pas au « principe d'optimum » qui régit l'économie divine du monde – le maximum de bénéfices au moindre coût²⁸. Ainsi en viendra-t-on à justifier l'existence du mal en disant qu'il est le prix à payer pour cette plus grande perfection de l'œuvre de Dieu qu'est la création de l'être libre.

L'homme est donc responsable du mal, mais ne partage-t-il pas cette responsabilité avec Dieu ? Si la culpabilité de l'homme ne fait aucun doute, sa responsabilité est limitée, ne serait-ce que parce qu'il n'est pas l'auteur de son être et que, malgré tout son savoir, il n'a pas la maîtrise absolue du « cours des choses ».

Or Dieu ne saurait être soupçonné : il est justement l'être absolument insoupçonnable. Pour expliquer l'aberration de la perversité, c'est-à-dire la contradiction de l'homme qui veut et qui ne veut pas le mal qu'il fait, faut-il donc recourir à un tiers, à un Autre, bref au Diable ou à un principe du Mal, c'est-à-dire à une force inhumaine qui, de l'extérieur ou de l'intérieur de l'homme, pousserait l'homme vers le mal ? S'il y a du « jeu » dans la Création, n'est-ce pas à cause d'un tel principe ? Peut-on échapper au manichéisme si l'homme n'est pas absolument responsable et si l'on veut innocenter Dieu lui-même ? La question n'est plus tant celle de savoir si le pervers veut le mal que celle de savoir pourquoi il fait le mal qu'il ne veut pas, si, même, c'est l'homme lui-même qui fait le mal.

Mais comment interpréter la doctrine chrétienne du mal et son institution du Diable ?

Le mal « en chair et en os »

Dans *l'Épître aux Romains*²⁹ de saint Paul, il n'est pas question du Diable ou plutôt, il n'est question que de « cela », que de « ça » ; mais il en est question de façon masquée, à travers les mots de « péché », de « chair », de « concupiscence », autrement dit sous forme de réalité humaine. Portrait du Diable en homme ou portrait de l'homme en Diable ?

Saint Paul use du paradoxe, parce que le paradoxe met en formule ce qui nous est impénétrable, reflète l'aberration de la perversité : faire ce que l'on ne veut pas (le mal), vouloir ce que l'on ne fait pas (le bien).

Le paradoxe du mal est en effet que « je ne fais pas ce que je veux » et que « je ne veux pas ce que je fais » – et, sur ce point précis, saint Paul suit Platon dont il s'écarte dans ses conclusions. Mais alors, ce n'est pas moi qui agis lorsque je me conduis mal : le « je » du méchant « est un autre ». Qui ? Le péché. C'est « le péché qui habite en moi », nous dit saint Paul. Et, quand je fais le mal, « je sais que nul bien n'habite en moi ». Or le péché est-il un être ? Cet « hôte » indésirable est une partie de moi-même, une conduite de ma subjectivité. Comment puis-je parler d'un « autre » ? Je pêche et je suis pécheur. Dire que le péché pêche ou me fait pécher, n'est-ce pas absurde ? Ce n'est même pas comme si je disais : « Ce n'est pas moi qui ai frappé, c'est mon poing » – cette proposition est logiquement soutenable – mais c'est comme si je disais : « Ce n'est pas moi qui l'ai tué, c'est le meurtre. » Cette décharge de responsabilité est trop facile et c'est une attitude de coupable : le coupable nie sa culpabilité ou tente de rejeter sur un autre la responsabilité de sa faute.

En vérité, saint Paul veut dire que l'autre qui est en moi n'est pas un autre que moi, ou plutôt qu'il est moi en tant que je suis un autre pour moi-même, que je suis un être qui peut s'aliéner lui-même ou qui est enchaîné à une partie de son être qui est à lui-même « comme un autre » : le moi que je ne veux ni ne dois être. Mon propre moi est une force qui peut « me mettre hors de moi ». Comment ? Par le désir, ici la concupiscence de ma chair qui s'asservit aux idoles et aux objets

corporels situés hors de moi.

Le texte de saint Paul montre que le mal est une « croix » pour la pensée et qu'il la met dans tous ses états. « Je commets le mal que je ne veux pas », donc c'est bien moi qui pèche, et je suis le sujet actif de mon péché ; or, quand je veux faire le bien, c'est une « loi de péché », une loi « hors la Loi » que je rencontre : « Le mal seul se présente à moi », donc, je suis victime du mal que je fais, je subis passivement mon péché. Le scénario du péché est un fantastique jeu de « Docteur Jekyll et Mister Hyde ». Et ce jeu du double, où le moi se double lui-même, s'abuse en s'amusant, c'est moi. Je suis le mal et je ne le suis pas ; je suis mon propre démon. Quand je fais le mal, je ne suis plus moi-même. Et c'est bien moi qui ne suis plus moi-même. « Je suis ce que je ne suis pas » pourrait être l'équation folle du Diable ! Bref, le Tentateur est en moi le moi qui se laisse tenter, et qui se laisse d'autant plus aisément tenter qu'il se tente lui-même. La perversité vient de ce que je suis le même et l'autre, le bien et le mal, de ce que ma nature (se) joue sur les deux tableaux du bien et du mal.

Malice du Malin

Le christianisme et l'image « populaire » du Diable ne sont peut-être pas indépassables, mais leur signification n'est pas désuète pour autant. Le problème n'est pas de savoir si le christianisme survit ou revit idéologiquement mais de savoir s'il n'a pas saisi concrètement la réalité du mal à travers le Diable. Si le Malin a figure humaine, n'est-ce pas parce que l'homme est le Malin lui-même ?

Loin d'être une représentation naïve ou un épouvantail de sacristie, Satan serait le fond de l'homme, le double faustien de l'être prométhéen, notre monstre à tous : « bon petit diable » ou « grand Satan », le mal est rusé, polymorphe justement : sa personnification montre qu'il est l'inhumain en l'homme, la forme inhumaine de l'homme et la forme humaine de l'inhumain.

Faut-il voir dans le Diable la forme rêvée, ou « projetée dans un autre », d'un « ça » pulsionnel qui nous « travaillerait »

inconsciemment le corps et l'âme³⁰ ou bien la personnification d'une conscience et d'une volonté « mauvaises » dont on se décharge trop aisément sur l'inconscient ? Marthe Robin nommait « Il » cet « Autre » pervers contre lequel combat la sainteté ; et pour elle, Lucifer était beau, la tentation même, le Prince charmant des Ténèbres³¹. Même s'il n'y a pas plus de Diable que de Dieu, il y a le mal, ou le mal est un « il y a » de l'homme. Jean Guilton note que dans le *Pater* on demande à Dieu de « nous délivrer du mal » et qu'il serait plus conforme à l'*Évangile* de dire : « Délivrez-nous du Malin. » Faut-il le déplorer ou penser que le mal sans nom des temps modernes est la vérité du mal, la « contre-révélation » du bien que l'homme affirme vouloir ?

La dissimulation du mal sous les traits du Diable est une « cachotterie » du vrai démon, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'être pervers dont toute la perversité est justement d'accuser l'Autre du mal qu'il fait ou d'anonymer ses crimes, et de jouer les traîtres en disant : « Ce n'est pas moi, c'est lui ! » (Lui Dieu, ou lui Satan) ou encore : « C'est personne ! » En disant « le Diable », l'homme nomme l'innommable, et cette dénomination dénonce l'homme. N'est-il pas significatif que la théologie se soit engagée dans d'interminables débats sur l'imputation à Dieu de ce qu'on rejette sur Satan, à savoir l'origine du mal ? Le coupable cherche un autre coupable.

L'effacement de l'imagerie catholique du Diable laisse place, toute la place, à l'existence anonyme du mal en l'homme, à ce que, dans *Saint Genêt, comédien et martyr*, Sartre, qui considère pourtant que nous ne pouvons vouloir le mal sans contradiction (puisque la liberté instituerait absurdement comme norme de son action ce qu'elle sait être le contraire d'une norme), appelle « l'Autre », et qui est l'Autre sans visage dont l'Holocauste donne la mesure.

Au début de sa *Science de la Logique*³², Hegel, qui ne « substantifie » pas mais ne veut pas non plus « dé-réaliser » le mal, cite le *Faust* de Goethe, en le déformant : « Ils sont délivrés du Malin, le mal est resté. » Dans *Faust*, Méphistophélès dit exactement : « Ils

sont délivrés du Malin, les méchants sont restés. » Déformation significative car « le mal », c'est justement « les méchants », c'est-à-dire nous, les hommes. Hitler, Staline, et bien d'autres encore, nous ont appris, plus décisivement sans doute que les excès de la Terreur et les guerres napoléoniennes, que nous étions, « en puissance » quand nous ne le sommes pas « en acte », le Malin en personne³³.

Conservons donc à titre de métaphore le « moment » catholique du Diable : le subtil trompeur se paierait de sa défaite « ontologique » devant Dieu, en continuant d'être quand il a cessé d'exister, et même en le devenant, en « advenant » dans l'homme (le « surhomme ») de la technique ou de la « science sans conscience », dont Rabelais nous disait à l'aube de l'humanisme qu'elle n'était que « ruine de l'âme ». Le Malin est l'éternel « revenant » du mal en l'homme. Dans un monde où Dieu est mort et où, selon le mot de Nietzsche, « c'est nous qui l'avons tué », l'homme est seul responsable du mal et ne peut plus incriminer que sa propre volonté de puissance. La question du mal revient à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » ; mais elle se pose aujourd'hui sous un jour nouveau et angoissant : « Cette question, écrit Gide en se référant à Nietzsche, c'est : « Que peut l'homme ? Que peut un homme ? » Cette question se double de l'appréhension terrible que l'homme aurait pu autre chose, qu'il pourrait davantage encore... »³⁴

3 La puissance du mal

Rapportée au péché et au Diable, la perversité montre que le mal est une puissance en l'homme et une puissance de l'homme. L'homme fait le mal, non parce qu'il le veut, mais parce qu'il y a en lui une force qui s'oppose à son vouloir, un vouloir autre ou un vouloir contraire qui le détourne de la volonté du bien et dont il n'est pas le maître absolu. « Comment font-ils, se demande Thérèse Desqueyroux, tous ceux qui connaissent leurs crimes ?... Moi, je ne connais pas mes crimes, je n'ai pas voulu celui dont on me charge. Je ne sais pas ce que j'ai voulu. Je n'ai jamais su vers quoi tendait cette puissance forcenée en moi et hors de moi... »³⁵

La détermination à un mal indéterminé

Si le Diable a disparu et que le mal, non seulement est resté, mais tend à se commettre sur une échelle de plus en plus vaste, alors l'homme est en puissance de tous les crimes possibles, c'est-à-dire imaginables et inimaginables. La perversité se montre dans la puissance « pérenne », sinon « éternelle », du mal. Alors même qu'elle est une disposition et peut donc rester latente, il y a plus, il y a plus de mal, dans la disposition perverse que dans l'acte méchant. Si le méchant fait le mal, le mal fait le pervers. Le mal sert le méchant, ou le méchant se sert du mal ; le pervers est au service du mal. Le mal est l'objet de la méchanceté ; il est le milieu ou l'élément de la perversité, l'être pervers vit dans le mal.

L'invention du mal

La méchanceté est toujours liée à des actes déterminés (contre la loi, le bien, le juste, l'honnête), alors que la perversité est un état, une

disposition que l'on peut qualifier d'indéterminée ou qui nous apparaît comme déterminée à n'importe quoi, c'est-à-dire prête à tout.

Les actes du méchant, qui veut intentionnellement tel ou tel mal à autrui, sont déterminés par rapport à des interdictions ou des prescriptions particulières : le vol par rapport à la propriété, le meurtre par rapport au « Tu ne tueras point ! ». La perversité est au contraire la détermination à un mal indéterminé. Si elle révèle l'étendue et la prolixité des formes du mal – le mal est « légion » –, c'est parce qu'elle est une disposition à tout le mal possible. Le pervers – et c'est en ce sens que Sophie est perverse – cherche même quel mal il pourrait bien inventer et c'est pourquoi il invente le mal au-delà des espèces déjà inventoriées du mal. Est ou n'est que méchant l'homme qui a trouvé le mal à faire, et qui l'a trouvé sans difficulté puisque la loi le lui « propose » en le lui interdisant. Est pervers l'être qui cherche le mal qu'il pourrait bien faire. L'enfant est pervers quand il « ne sait plus quelles bêtises inventer ».

En d'autres termes, on peut s'attendre à tout de la part du pervers, donc au pire. Car il est l'homme de tout le mal possible, du mal en tant que possible imprévisible plutôt que l'homme du mal en tant que fait ou cas prévu par la loi. Le jugement de méchanceté est d'ailleurs rétrospectif ; il vient qualifier l'être humain à partir du mal effectivement commis. L'attribution de méchanceté est une imputation ou une accusation qui a son origine réelle dans l'acte effectivement accompli (une « agression caractérisée » par exemple, ou un « vol qualifié »), alors que le jugement de perversité est une supputation et une suspicion portant sur des actes futurs ou des forfaits à venir. C'est pourquoi l'on devinera la perversité d'un être à des comportements qui ne présentent pas, au regard de l'ordre des familles et de la société, une gravité particulière.

La perversité se signale à travers des « peccadilles » d'enfant qui, sur l'échelle du mal, sont minimales, par exemple un petit mensonge, tel celui de Rousseau adolescent, qui, ayant volé un ruban au cours d'un déménagement, fait accuser injustement la servante. La bêtise de Jean-Jacques est méchante, son mensonge est pervers. Déjà pervers

aussi, le fait qu'il dérobe un objet sans valeur alors qu'il pouvait prendre facilement « beaucoup d'autres meilleures choses », autrement dit qu'il vole pour voler³⁶ : « Ce ruban seul me tenta, je le volai, et, comme je ne le cachais guère, on me le trouva bientôt. On voulut savoir où je l'avais pris. Je me trouble, je balbutie, et enfin je dis, en rougissant, que c'est Marion qui me l'a donné... C'est ce qui surprit quand je la nommai. L'on n'avait guère moins de confiance en moi qu'en elle, et l'on jugea qu'il importait de vérifier lequel était le fripon des deux. On la fit venir... Elle arrive, on lui montre le ruban, je la charge effrontément ; elle reste interdite, se tait, me jette un regard qui aurait désarmé les démons, et auquel mon barbare cœur résiste. Elle nie enfin avec assurance, mais sans emportement, m'apostrophe, m'exhorte à rentrer en moi-même, à ne pas déshonorer une fille innocente qui ne m'a jamais fait de mal ; et moi, avec une impudence infernale, je confirme ma déclaration, et lui soutiens en face qu'elle m'a donné ce ruban. »³⁷

Le pire n'est pas le délit, qui est mineur, ni même la culpabilité de fait, mais la dissimulation du mal ; c'est la feinte innocente et la volonté de salir l'innocence qui révèlent l'étendue du mal à venir ou la gravité des fautes qui se trouvent en puissance dans ce « péché originel » de Jean-Jacques Rousseau. En lui-même le péché originel est une peccadille (goûter de beaux fruits). Mais le récit de la Chute veut précisément dire que c'est par une faute vénielle que la mort est entrée dans le monde. Pourquoi ? Parce que la première transgression annonce toutes les autres, rend possibles, donc réalisables par l'homme, toutes les horreurs de l'histoire.

Le bien n'est jamais assez de bien ; le mal est toujours trop de mal. « Qui vole un œuf vole un bœuf ! » Mais, surtout, un rien suffit à distraire l'être humain de ses devoirs les plus sacrés. « Fascinatio nugacitatis » (Enchantement pour la frivolité), dit un verset de la Bible (*Sagesse*, 4,12) cité par Pascal dans ses *Pensées* : l'âme humaine se laisse ensorceler par la niaiserie. Les traducteurs de la *Bible de Jérusalem*³⁸ disent justement « fascination du mal », celle-ci

définissant ce qui, dans le même contexte, est appelé « milieu de la perversité ».

Le mal à l'état de fantasme

Le pervers – et c'est pourquoi il est à craindre – est jugé tel, certes sur la base d'actes déjà commis ou de comportements esquissés qui révèlent une tendance ou une disposition, mais surtout en fonction des actes qu'il n'a pas encore commis, que l'on redoute qu'il accomplisse parce que ses ébauches de mauvaise conduite sont déjà des débauches et que ses débauches ne sont, hélas, que des ébauches. La faiblesse devant la tentation est la volonté de puissance du mal.

S'il y a, par exemple, une perversité du nazisme, c'est au sens où les atrocités qu'il a commises excèdent déjà le répertoire de la méchanceté dans l'histoire et manifestent en l'homme des possibilités proprement inconcevables d'invention, de conception et de réalisation du mal.

Dans *Shoah* de Claude Lanzmann, un historien de l'Holocauste insiste sur la nouveauté radicale du nazisme en matière de mal. Le nazisme n'aurait pas été l'abomination qu'il fut s'il n'avait pas été plus abominable que tout le passé, déjà abominable, de l'antisémitisme : la « Solution finale » est une invention, « car, dès les premiers temps, dès le IV^e, le V^e et le VI^e siècles, les missionnaires chrétiens avaient dit aux Juifs : « Vous ne pouvez pas vivre parmi nous comme Juifs. » Les chefs séculiers qui les suivirent dès le haut Moyen Age décidèrent alors : « Vous ne pouvez plus vivre parmi nous. » Enfin les nazis décrétèrent : « Vous ne pouvez plus vivre. » Le nouveau, le « neuf », n'est pas de tuer les Juifs ; le nouveau, dit le texte, est que le principe de la Solution finale rend possibles tous les moyens d'extermination : à charge pour les subordonnés des camps de la mort d'« inférer », ainsi que le stipulaient les chefs nazis, à partir de « formulations générales ». « C'était une autorisation d'inventer, de commencer quelque chose qui ne pouvait pas jusqu'ici être mis en mots... Tout était neuf. »³⁹

En d'autres termes, le nazisme, qui est déjà le pire, ça aurait pu être

encore pire : il est allé tellement loin dans l'invention des formes du mal qu'il pouvait encore aller plus loin et qu'il serait allé plus loin s'il avait duré plus longtemps. Au-delà de la loi, qui est limite, il n'y a effectivement plus de bornes. C'est le principe de l'escalade : la logique du mal est d'aller de mal en pis.

Le méchant est borné à son acte, « limité » dans tous les sens du terme ; le pervers est illimité. « C'est à l'idée de la mort, explique Cioran⁴⁰, et à la représentation effrayée de son propre cadavre, que le méchant doit de s'arrêter dans ses crimes. » Le méchant présente un « profil bas » du mal : « La figure de ce qui se décompose le rend bon et lâche. » Au contraire, l'appel de la mort et du néant gît au fond de la perversité : le pervers est le méchant que rien n'arrête. C'est pourquoi la guerre menée contre le nazisme est mue par la volonté de tuer cet instinct de mort, de faire mourir le principe de mort. Camus écrivait dans ses *Lettres à un ami allemand* que les nazis avaient choisi eux-mêmes la mort qui devait les anéantir.

Il y a perversité quand on prend un sinistre plaisir à imaginer le mal qu'on pourrait faire. La méchanceté est dans l'exécution. Or l'exécution du mal est « pauvre » comparée à sa conception. Du reste, le mal renaît sans cesse de l'insatisfaction du pervers devant le mal, de l'insuffisance du crime perpétré par rapport à celui qui aurait pu l'être. La perversité montre que le mal, bien plus qu'un fait, ou avant de devenir une réalité, est un possible infiniment varié de l'homme, que l'humanité est en puissance d'un mal infini dont la raison et la loi ne peuvent même pas prévoir, donc prévenir, la prolifération imaginaire. Le mal est d'abord un fantasme.

La *Vénus à la fourrure* de Sacher Masoch commence par un rêve de soumission qui va devenir réalité, et que le roman sadomasochiste assouvit par l'écriture. Chez le pervers, le mal est à l'état de délire ou de fantasme de réalisation. Dans un article de 1919, consacré à la genèse des perversions sexuelles, Freud observe que la vue d'un enfant réellement battu, à l'école par exemple, provoque chez le « voyeur » la répulsion plutôt que l'attraction, alors que le fantasme de fustigation,

c'est-à-dire la représentation (souvenir ou image) de la scène « Un enfant est battu » a une charge libidinale sadomasochiste qui peut s'assouvir auto-érotiquement par la lecture de romans ou d'ouvrages décrivant des scènes de punition, de fessée ou de fustigation. Freud cite *la Case de l'oncle Tom* et les ouvrages de la « Bibliothèque rose ».

⁴¹ La Sophie de la comtesse de Ségur est décidément au programme, à la fois comme sujet et comme objet pervers.

La négation de la forme

Si la perversité qualifie l'état de celui qui est capable d'imaginer toutes les formes possibles du mal, alors la perversité, plus fondamentalement que la méchanceté, montre que le mal est le triomphe sur l'Un et la limite (la loi) du multiple et de l'illimité (le désir), de ce que les Grecs appelaient *l'hybris* – la « démesure », l'orgueil de l'être en qui se déchaîne la volonté de puissance. Le mal est la « chose » sans limites et indéfinie : le mauvais infini. Il est vague et indéterminé : « Nous souffrons de désirs qui n'ont pour objet ni la chair ni l'amour ni la gloire, ni rien qui ait une forme ou un nom » (Lacordaire). Que voulaient les nazis ? Quel était l'objet de leur désir ? Le mal certes, sous la forme de l'antisémitisme. Mais l'antisémitisme n'était-il pas le nom de l'innommable et inavouable, parce qu'inconnu des assassins eux-mêmes, objet de la volonté mauvaise ?

Le retour à l'indifférencié

D'une manière générale, l'être qui supprime les différences, nie les limites, abolit tout critère de distinction entre les contraires, celui-là est un être pervers. Et, d'une manière tout à fait particulière, la perversion au sens pathologique du terme est une réduction des différences entre les matières, les êtres, les objets, par le jeu des échanges, des substitutions et des déplacements, toutes opérations visant à fabriquer de la matière indifférenciée, de la matière morte, de l'être-néant, bref de l'excrément : « kaka » veut dire en grec « mauvaises choses ». Le malade pervers bâtit un univers anal : « Il s'agit de tout réduire – êtres, idées, zones érogènes, parties du corps,

choses hautement différenciées – à des particules homogènes auxquelles aura été soustraite toute spécificité... Le plaisir lié à la transgression est soutenu par le fantasme d'avoir réduit l'objet à l'excrément, d'avoir, en brisant les barrières qui séparent la mère du fils, la fille du père, le frère de la sœur, les zones érogènes les unes des autres et les molécules du corps entre elles, détruit la réalité et de ce fait même, en avoir créé une nouvelle, celle de l'univers anal où toutes les différences sont abolies. »⁴²

Toute perversité marque le triomphe de la matière sur l'esprit. L'esprit pervers considère l'esprit comme le sujet atteint de perversion considère la matière. On peut dire que l'esprit pervers est une perversion pathologique de l'esprit : il pratique sur les idées et les valeurs ce que le pervers de la pathologie pratique sur les corps et les objets : une scatologie intellectuelle. Tout est matière (s) pour le pervers.

La perversité telle que la décrit et la met en scène Gombrowicz, dans *Ferdydurke* par exemple, est ce qui caractérise la puissance de l'Indéterminé, autrement dit de la Matière livrée à elle-même, délaissant paresseusement, passivement, la Forme, ou se rebellant contre elle. Forme que pourtant elle désire, puisque la matière n'est rien sans la forme ou n'existe que dans la forme qui fait d'elle un individu, un être ou un objet déterminé et dont Aristote nous enseigne qu'elle répond au désir même de la matière. Tout progrès de l'individu est une identification à des formes, de la matière de son désir à des buts ou à des objectifs. Dans la perversité, c'est le progrès de la « matière » humaine vers la « forme » humaine qui est déjoué ou piégé, et avec lui toute l'« œuvre » de l'homme : la civilisation, l'art, la culture. La perversité est la négation, le rejet ou le refus des bonnes formes, des formes positives. Le corps dépravé est un corps avachi, et ce corps est le reflet de son âme.

Le syndrome de l'immaturation

Lorsque, dans sa préface à *la Pornographie*, Gombrowicz parle de sa créature romanesque, « l'homme ferdydurkien », il nous apporte

des éléments essentiels à la compréhension de la perversité comme état d'immaturation. La raison du phénomène pervers est existentielle et elle est sociale.

Elle est existentielle, tout d'abord, parce que la perversité signifie chez l'homme qui se trouve déjà aux prises avec l'idée de la mort et son cortège d'angoisses, la fascination, c'est-à-dire le mixte équivoque de répulsion et d'attraction qu'exerce sur l'esprit cette idée du retour au néant indifférencié. L'appel du néant et le goût de l'informe immaturité sont l'effet de la contradiction existentielle de l'homme qui se sait condamné à mourir et qui, se voyant vieillir, n'accepte pas le verdict de sa condition. A la formule « L'homme veut être Dieu » qui, selon lui, « exprime fort bien les nostalgies de l'existentialisme », Gombrowicz oppose « férocement » cette autre : « L'homme veut être jeune. » Autrement dit, il y a en l'homme un refus de se réaliser parce que toute réalisation, toute « information » de soi est promise à la destruction. Le pervers qui détruit et se détruit avance et devance la destruction finale.

Et, en même temps que le désir de jeunesse qui s'incarne dans l'immaturation, la raison de la perversité est sociale, ou anti-sociale. « Créé par la forme, il (l'homme « ferdydurkien », qui est un portrait de l'homme « moderne ») est créé de l'extérieur, autant dire inauthentique, déformé. Être un homme, cela veut dire ne jamais être soi-même. » La perversité, toute perversité, celle de l'enfant comme celle du libertin, n'est-elle pas révolte contre l'inauthenticité des formes dans lesquelles la famille et la société veulent « mouler » la personnalité de l'enfant ? Le pervers est alors en lutte avec toute forme, « avec sa propre forme », il se débat « sur le lit de Procuste de la forme ». Est-ce pour retrouver ou sauver sa propre jeunesse, sa propre immaturité, que l'homme « mûr » défait sa maturité ou s'abandonne, par exemple, aux productions immatures d'une « culture jeune » ? Est-ce par échec ou impuissance ? Car « il existe aussi une immaturité vers laquelle nous fait basculer la culture lorsqu'elle nous submerge, lorsque nous ne réussissons pas à nous hisser à sa hauteur. Nous sommes infantilisés par toute forme « supérieure ». L'homme,

tourmenté par son masque, se fabriquera à son propre usage et en cachette une sorte de sous-culture : un monde construit avec les déchets du monde supérieur de la culture, domaine de la camelote, des mythes impubères, des passions inavouées... domaine secondaire de compensation ». Qui est pervers, alors, du méchant ou de la société, du vaurien ou du système qui, comme l'explique Henri-Pierre Jeudy⁴³, gère aux fins de sa propre conservation les gestes d'autodestruction (folie, suicide, drogue...) des individus qui en occupent les marges ?

L'adulte impossible

L'informe immaturité s'exprime pathétiquement à travers le « je ne sais quoi » d'attirant et d'entraînant, mais aussi d'inachevé et de puéril justement, qui fait toute la séduction de la jeunesse. La perversité, ou ce qu'il y a de « mauvais » de « torve » ou de « louche » dans les désirs humains, trouve là, dans les plaisirs immatures, une expression, non pas innocente, mais exempte de crimes, quoiqu'elle rende possible le pire, c'est-à-dire le laisser-aller et la déchéance.

C'est à ce mouvement de régression que va céder, par exemple, l'honnête homme. Ce cadre d'entreprise, marié, père de famille, que cherche-t-il quand il profite d'un relâchement momentané de ses structures familiales et sociales pour fréquenter les discothèques ? Toujours est-il qu'il agit de façon perverse, même si sa naïveté est infinie. Sans savoir véritablement le pourquoi de sa conduite, ni même connaître aussi exactement qu'il le croit lui-même l'objet et le but de ses agitations adolescentes, il s'abandonne aux jeux contingents et obscurs du désir et perd son temps à se laisser « déconstruire » par les aspirations vagues ou le désir indéterminé qu'il promène (ou qui le promène) d'un lieu de jeunesse à un autre.

Pervers en ce sens est le quadragénaire joué par Jean-Claude Brialy dans *le Genou de Claire* d'Éric Rohmer : ne sachant ce qu'il désire, ou ne désirant plus aucune forme déterminée (de femme, d'amour, de vie), il est seulement attiré par le « je ne sais quoi » du désir qui l'entraîne dans le sillage d'une adolescente « petite-bourgeoise », parfaitement inintéressante d'ailleurs ; et l'homme « mûr », accaparé

par son fantasme d'immaturation, va réaliser, sans le satisfaire, son désir en caressant le genou de la jeune fille. Pourquoi le genou ? Parce que le désir ne sait pas ce qu'il désire et ne pouvant donc s'assouvir, erre et se fixe sur le n'importe quoi qui résume son absence d'objet : le lisse, le morne et l'informe genou par exemple.

Pourquoi écouter dix fois de suite la même chanson nulle, visionner indéfiniment le même « clip », au point d'y perdre – c'est pervers – le sens de la vue ou de l'ouïe à force d'augmenter la puissance sensible d'un objet qui flatte le désir sans jamais le satisfaire ?

Le pervers n'est pas, ou n'est pas seulement l'enfant qui pratique la vivisection sur des poissons rouges ou qui mélange scatologiquement des matières, de l'herbe, de la boue et du sang, mais plutôt l'adulte infantile qui, par impuissance face aux exigences de la forme, se complaît dans la régression et l'inachèvement. Et la perversité est cette espèce de faiblesse d'adulte qui nous soumet aux forces mauvaises que nous savons persister en nous depuis l'enfance.

Dans *ma Mère de Bataille*, les scènes où se révèlent le mieux la perversité et le caractère illimité-indéfini des fantasmes du mal sont celles où les acteurs (la mère, le fils, la maîtresse, la femme de chambre) se livrent sauvagement au plaisir et s'amuse comme des enfants, font précisément « n'importe quoi », des « bêtises » au milieu du désordre passionnel. Monstrueux enfantillage de l'adulte : le « porc » et ses « cochonneries » sont de ce monstre qu'est l'adulte-enfant, non pas l'adulte resté enfant – l'homme « enfantin » est charmant –, non plus que l'adulte « mal grandi » – l'« infantile » se pardonne –, mais cet autre enfant qu'est l'adulte en tant qu'adulte, l'enfant-qui-sait-comment-on-fait-les-enfants, l'enfant souillé, pollué ou qui se pollue. Enfant qui est déjà là dans l'enfant, comme son autre ou sa partie obscure, l'adulte est précisément l'être chez qui l'intériorisation de la loi ne se parachève jamais en intériorisation à la loi. Bref, il est l'enfant dénaturé, « désenfanté » – le pervers nie sa naissance à la vie par un travail de mort et de plaisir. L'adulte pervers fait l'enfant qu'enfant il ne pouvait être, n'avait pas le droit d'être :

l'enfant sale, le « morveux », le « merdeux », la « pisseuse ».

Le pervers est l'homme qui, au sein même de la négation positive de l'enfance qu'il est devenu (par l'éducation), joue – mais joue-t-il vraiment ? – à régresser, réaffirmant négativement et sur un mode conscient, donc coupable, le « pervers polymorphe » qu'il ne peut cesser d'être complètement. L'informe est une possibilité du polymorphe, c'est-à-dire de l'être capable de prendre toutes les formes, de changer d'aspect, de passer d'un rôle (le bien) à l'autre (le mal), de dire blanc aujourd'hui et de dire noir demain.

La destruction de l'homme par l'homme

Le pervers détruit et se détruit. Il détruit en lui et hors de lui l'œuvre de la famille et de la société. Dans tout comportement pervers, n'y a-t-il pas, outre une dénaturation de la nature, une désorganisation de la culture ? Dans la perversité, la nature refoulée fait retour sous forme de haine de la culture et, par conséquent, de haine de l'homme.

Le nihilisme...

C'est cette haine de l'homme que Jankélévitch⁴⁴ voit essentiellement dans le nazisme, qu'il nomme « perversité » : « Les crimes allemands sont des crimes à tous points de vue exceptionnels ; par leur énormité, leur incroyable sadisme... Mais avant tout, ce sont, dans le sens propre du mot, des crimes *contre l'humanité*, c'est-à-dire des crimes contre l'essence humaine ou, si l'on préfère, des crimes contre l'« hominité » en général... C'est l'être même de l'homme, *Esse*, que le génocide raciste a tenté d'annihiler dans la chair douloureuse de ces millions de martyrs. » La perversité est nihiliste ; le projet du pervers est « d'avilir et de dégrader pour nihiliser »⁴⁵.

Le pervers de la perversité est que l'homme puisse haïr son humanité. Car c'est une véritable inversion ou perversion des mouvements naturels de l'amour et de l'admiration pour tout ce qui est beau ou grand.

La désorganisation de la culture, qui répond à une volonté de puissance anarchique, elle-même inscrite dans la nature ou dans la constitution primitive de l'être humain, est une destruction de l'humanité, c'est-à-dire de l'humanité en tant qu'elle est une construction de soi, et de l'humanité dans ses œuvres. La délinquance, le vandalisme, la manipulation d'autrui ont ce sens.

On définit souvent le racisme par la haine et la peur de l'Autre, par le refus de la différence. L'antisémitisme aurait la particularité de nous révéler que le racisme est en vérité la négation du Même que l'Autre, le rejet de l'identité humaine dans la plus petite différence. Le Juif était le voisin de palier, l'homme dont « on ne savait pas » qu'il était juif ; le semblable caricaturé dans les expositions antisémites, « portraituré » jusqu'au grotesque, était notre prochain par l'essence : visage de l'homme haï de l'homme ?

Si l'homme est, dans sa véritable nature, raison, loi, travail, non pas espèce humaine réductible à un phénomène biologique d'évolution, mais Genre humain, c'est-à-dire phénomène historique de progrès, la corruption générique de l'être humain passe par la corruption des œuvres humaines. Le pire n'est pas que le pervers ignore l'humanité ; le pire est qu'il veuille l'ignorer, qu'il travaille à l'ignorer, qu'il la mette à mort ou à la torture pour en nier la transcendance. Et il y a une logique du pire ; car il n'y a de destruction que parce qu'il y a construction, de mal que parce qu'il y a du bien.

De l'acte gratuit

Que le mal, en tant qu'enfantillage, soit un fantasme soudain de destruction de l'ordre et de l'œuvre humains, d'un immature désir de détruire les formes créées par l'humanité dans sa maturité, et cela sans savoir pourquoi mais en toute conscience de l'acte, le tout premier fragment d'*Élise* de Jouhandeau, « La meule brûlée », l'illustre parfaitement. Sentiment d'impuissance du « petit d'homme » devant la communauté des hommes, défi, désir indéterminé d'« éclat » ou d'« éblouissement », indifférence à la punition capitale : le texte signe le caractère pervers de la future femme.

« Petite, j'errais, non pas à la recherche du mal, mais d'un éblouissement, d'un éclat, et si je n'avais pu m'éblouir que par le mal, je sais bien que je n'aurais pas reculé devant lui. Je ne connaissais ni l'hésitation ni le scrupule. Un soir, je vis une meule de blé frais cueilli qui attendait les batteurs. Elle était plus haute qu'une maison et moi comme trois pommes, une allumette à la main : « Quel beau feu de joie ! me dis-je, et pour moi toute seule. » Je frottai déjà l'allumette contre une pierre, je la jetai sur la paille et j'allai m'asseoir à l'écart pour contempler le spectacle. On me trouva là, illuminée, trop près pour n'être pas, la figure brûlée, convaincue d'avoir commis le crime. « C'est moi », dis-je tout de suite. Je n'ai jamais connu non plus la honte, ni le remords. Et à voir monter la colère de tout ce monde, je crus, mais sans trembler ni pâlir, qu'on allait sur-le-champ me moudre à la place du blé que j'avais cuit trop tôt. »⁴⁶

La perversité est ici absolue : fantasme de plaisir qui prend la forme de la réalisation du mal, c'est-à-dire de n'importe quel possible et, par conséquent, réalisation contingente du j possible, sans « raison suffisante ». (Pourquoi faire brûler cette meule et non pas plutôt éteindre l'allumette ? Pourquoi ne pas écorcher vif un lézard ou piétiner « méchamment » le sol ? Pourquoi le mal plutôt que le bien, et pourquoi ce mal-ci plutôt qu'un autre ?) ; insupportable petitesse qui pousse à détruire toute grandeur ; négation simultanée du Grand Œuvre de la Nature et du Travail humain ; fantasme masochiste de punition et instinct de mort ; amoralité de la coupable qui agit gratuitement, sans hésitation, sans honte ni remords.

Ce texte, comme celui des *Malheurs de Sophie*, dont il se distingue par le caractère criminel de l'enfant pyromane, montre que le surgissement soudain de l'idée du mal, de la « bonne mauvaise idée », correspond à une charge et, dans j le passage à l'acte, à une décharge libidinale de joie mauvaise qui a toujours le sens de la gratuité, du caprice, d'un brusque « dérapage » de la volonté et de la liberté.

On ne s'étonnera pas que l'enfant, qui n'est pas encore l'humain qu'il a à être, qui a même devant lui l'immensité du devoir être humain

et des progrès à accomplir pour devenir un homme, soit l'archétype du pervers : le pervers j est lui-même le prototype de l'adulte impossible, de i l'homme qui ne parvient pas à devenir ce qu'il a à être. Le pervers pratique au sein de l'humanité une sorte d'« en- j trisme » subversif dont le but, ou plutôt l'objectif immédiat, impatient, est de dérouter, de faire dévier l'homme de sa destination proprement humaine. La perversité est un vilain jeu de l'homme avec sa propre humanité.

Consciemment ou inconsciemment, le pervers est un être qui se comporte, non seulement comme s'il voulait le mal, mais comme s'il voulait que le monde entier soit mauvais, que « tout le monde » soit méchant. La perversité est l'état corrompu et corrompateur de l'homme qui désire la corruption du genre humain et qui veut, pour ainsi dire, administrer la preuve que le mal est l'état de nature du genre humain, voire même la nature profonde de la Nature. Je suis pervers quand j'éprouve un « malin plaisir » à me représenter ma propre méchanceté comme la vérité de l'homme, à « voir le mal partout ». Le pervers est « pessimus », qui veut dire en latin « très mauvais », et il est pessimiste : le pessimisme est une attitude méchante à l'égard de la nature humaine, une doctrine qui dit le mal et la fatalité du mal comme si elle le désirait secrètement. C'est justement le pervers qui affirme que l'homme veut le mal.

Misanthropie involontaire mais consciente de soi, la perversité est un aspect de la haine qui se conclut en homicide volontaire. Précisons : le pervers n'agit pas contre tel ou tel homme, contre ceci ou cela que l'homme a créé ; il s'en prend à tout ce qui symbolise l'humanité, aux œuvres comme aux personnes, à l'« idée » humaine. Pour pasticher la formule de Montaigne et souligner que la perversité est un anti-humanisme spécifiquement humain, nous dirons que, dans la figure du pervers que chaque homme peut être, l'homme porte la forme entière de la négation de l'humaine condition. Le pervers « s'amuse » à démolir le monde humain comme s'il refusait d'en faire partie ou comme s'il était impuissant à s'y intégrer.

4 Le malin plaisir du mal

Si le monstre libertin rejoint l'enfant, ou le cynique l'innocent, si l'au-delà du bien et du mal reflète l'en deçà du bien et du mal, c'est en tant que la perversité est un jeu avec les choses et les êtres, un jeu vilain précisément, dans lequel les choses et les êtres n'ont pas de valeur morale mais seulement un intérêt libidinal, un prix dont l'estimation est fonction du plaisir qu'il procure au sujet pervers. Le pervers, qu'il se trompe ou non dans l'estimation de la jouissance qu'il veut retirer du mal, se meut ou veut se mouvoir dans une région où tout est permis pourvu que les êtres et les choses deviennent des jouets entre ses mains. Si le mal n'est pas voulu en tant que tel, il est désiré parce qu'il est le signe d'un plaisir.

La délectation du péché

« Jamais, écrit Pascal⁴⁷, on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que quand on le fait par conscience. » Si la conscience de la mauvaise action est cause d'un sentiment de plaisir, comment ne pas penser que la perversité consiste, non seulement à vouloir le mal, mais à vouloir le mal pour le mal lui-même, c'est-à-dire à faire de celui-ci, non seulement l'objet, mais le but même de tout acte ?

Faire le mal pour le mal

Dans les *Confessions*⁴⁸, saint Augustin rapporte un vol de fruits commis par lui dans l'adolescence et montre qu'à la différence du bandit qui vole ou qui tue pour de l'argent ou pour la puissance, c'est pour le plaisir de voler qu'il a volé : « Ce n'est pas de la chose convoitée par mon larcin mais du larcin même et du péché que je voulais jouir. »

Si le méchant agit sous l'influence d'un mobile ou d'un motif

concernant la fin ou le but de son acte, et qui relève du besoin ou de la passion, le pervers agit sans raison, c'est-à-dire sans autre raison, sans autre but ou finalité, que le plaisir de mal faire, de violer l'interdit. La perversité réside dans la perversion de l'acte qui n'est plus un moyen en vue d'une certaine fin, une médiation entre la volonté et le but qu'elle se propose, mais qui est à lui-même sa propre fin.

Dans le *Gorgias*, Platon nous disait que le méchant veut la fin, non les moyens, son avantage ou ce qu'il croit être un bien pour lui, et non pas les mauvais moyens qu'il met en œuvre pour y parvenir. Il ne nous apprenait donc pas ce qu'est la perversité. Saint Augustin nous montre, sur un exemple autobiographique dont la signification n'est autre que celle de la répétition sans fin du péché originel (voler les fruits de l'arbre interdit), que la perversité est la perversion de la logique de l'action, c'est-à-dire le renversement du moyen en but. Le cas de figure n'est plus ici celui de l'immoralité, autrement dit de la fin qui justifie les moyens, mais celui de l'amoralité, autrement dit de l'absence de fin et de la justification de l'injustifiable, c'est-à-dire des moyens par eux-mêmes. Du reste, la justification de l'acte pervers est-elle possible si un acte n'est justifié (ou justifiable) que par la fin qu'on se propose d'atteindre par l'intermédiaire de cet acte et que le mal ne saurait se justifier par lui-même ? Nous verrons plus loin⁴⁹ que, lorsqu'il y a justification, celle-ci est l'œuvre d'une raison pervertie, d'une pensée sophistique.

Si la perversité se définit par le plaisir éprouvé à faire le mal gratuitement, c'est-à-dire sans raison, nous dirons alors que l'adolescent de bonne famille qui vole à l'étalage est pervers, tandis que le jeune délinquant de la zone, qui agresse une vieille dame pour lui voler ses économies, est méchant, n'est que méchant ; à moins de considérer qu'il n'est pas de faute commise qui ne le soit par goût du péché et que toute méchanceté s'enracine dans un fond de perversité. Dans les deux cas, nous retrouvons à l'origine du forfait l'oisiveté – « mère de tous les vices » – et le désir sans objet des enfants qui s'ennuient et qui traînent, ou qui « galèrent », comme on dit aujourd'hui : « Nous avons prolongé nos jeux sur les places... selon

notre détestable habitude », note saint Augustin. S'il vivait à notre époque, le jeune Augustin aurait cassé une vitrine ou volé une voiture, ou dérobé... des fruits dans un hypermarché.

Le mal est donc bien connu comme mal et c'est comme tel qu'il est désiré. La perversité montre que l'homme est capable de poser le mal comme un bien pour lui. Mieux – ou pire ! –, le pervers est capable de trouver son plaisir dans ce qu'il sait être un mal pour lui-même. Il y a perversité parce qu'il y a en l'homme une possibilité de pervertir les oppositions, de subvertir les contraires. Alors que « ce qu'aimait Catilina, ce n'était point les crimes mêmes, mais les fins que, par eux, il essayait d'atteindre », « j'ai aimé ma déchéance », confesse et s'écrie saint Augustin ; « non l'objet qui en était la cause, mais ma déchéance même, je l'ai aimée ! », « ne convoitant pas autre chose dans l'ignominie que l'ignominie elle-même ».

Le mal est désiré parce que le désir est le mal

Associées dans la réalité des comportements, la méchanceté et la perversité ne relèvent pas du même tableau passionnel. Le méchant est l'homme de la colère ; le pervers est l'homme de la concupiscence, de ce que le Prince du *Guépard* de Lampedusa (porté à l'écran par Visconti) nomme la « volupté de l'anéantissement » et que, désespérant de la vie et du cours de l'histoire, il va chercher, pour y connaître le plaisir et la mort, dans la maison d'une prostituée. « La volupté unique et suprême de l'amour, écrit Baudelaire⁵⁰, gît dans la certitude de faire le mal. – Et l'homme et la femme savent de naissance que dans le mal se trouve toute volupté. »

Mais alors, si le mal est voluptueux et qu'il est recherché pour cette raison, n'est-ce pas parce que la volupté elle-même est le mal ?

Dans son traité *Du Libre Arbitre*⁵¹, saint Augustin, qui prend l'exemple de l'adultère, montre que « c'est la passion (libido) qui est le mal ».

En effet, si l'on cherche en quoi consiste le mal de la mauvaise action, on trouve : premièrement, que la mauvaise action n'est pas

telle parce que la loi l'interdit – c'est au contraire parce que l'adultère est mauvais que la loi l'interdit ; deuxièmement, que la mauvaise action n'est pas telle parce que je ne voudrais pas en être moi-même la victime – car, supposé qu'un homme soit la proie de la folie ou d'une passion telle qu'il consente à livrer sa femme à un autre homme, l'adultère n'en demeure pas moins une faute (surtout si l'époux pervers agit de manière à recevoir en échange la femme de celui auquel il donne la sienne !) ; troisièmement, que la mauvaise action n'est pas telle parce que ce crime est condamné – car un homme peut être condamné pour de bonnes actions, par exemple le chrétien vivant sous un régime qui interdit la pratique de la religion chrétienne.

Autrement dit, on ne trouve pas le mal de la mauvaise action si on le cherche « à l'extérieur ». Le mal est à l'intérieur de l'homme lui-même, dans la « libido » ou le désir. En effet, qu'il soit effectivement commis ou non, l'adultère est un mal dès lors qu'il est désiré. Si je ne trouve pas les moyens de m'emparer effectivement de la femme d'autrui et que je ne parviens pas à mes fins, je n'en suis pas moins pervers du fait que je désire l'adultère, que je suis déjà adultère « en mon cœur » ; de sorte que je suis aussi coupable, comme dit le texte, que si j'étais pris en flagrant délit. Si le droit ne peut rien contre un adultère qui n'est pas consommé, néanmoins le mal est déjà fait du point de vue de la morale. Si la morale condamne les passions ou cherche à refréner le désir, c'est parce que le désir est le mal, ici la *libido* ou la *cupiditas*, qu'il est donc le mal en puissance avant d'être le mal en acte.

Dans *l'Introduction à la vie dévote*, saint François de Sales analyse les degrés de la faute et donne ce qu'on pourrait appeler la « loi des trois états du péché » : « Imaginez-vous, Philothée, une jeune princesse extrêmement aimée de son époux ; et quelque méchant, pour la débaucher et souiller son lit nuptial, lui envoie quelque infâme messenger d'amour, pour traiter avec elle son malheureux dessein. Premièrement, ce messenger propose à cette princesse l'intention de son maître ; secondement, la princesse agrée ou désagréa la proposition et l'ambassade ; en troisième lieu, ou elle consent ou elle

refuse. Ainsi Satan, le monde et la chair, voyant une âme épousée au Fils de Dieu, lui envoient des tentations et suggestions par lesquelles : 1. le péché lui est proposé ; 2. sur quoi, elle se plaît ou elle se déplaît ; 3. enfin elle consent ou elle refuse ; qui sont en somme les trois degrés pour descendre à l'iniquité : la tentation, la délectation et le consentement ; et bien que ces trois actions ne se connaissent pas si manifestement en toutes autres sortes de péchés, si est-ce qu'elles se connaissent palpablement aux grands et énormes péchés. »⁵² Le péché commence avec la représentation agréable du péché, avec la délectation intérieure de la libido qui se conclut en consentement au mal avant même de le commettre. La perversité montre que le mal est la vérité du désir humain, ou qu'il y a, comme le dit Bossuet dans son *Sermon sur l'ambition*, « une certaine malignité qui a répandu dans nos cœurs le principe de tous les vices ». L'esprit du mal est le principe de plaisir, et c'est pourquoi le mal est si difficile à extirper, à « éradiquer ». La morale et l'enseignement du bien reflètent cette « complication » des voies, des tours et des détours de l'esprit humain.

Le principe de tentation

Des contes pour enfants à l'univers de Sade en passant par *Lolita* de Nabokov, la différence est de public, non de contenu : la même « liaison dangereuse » du mal et du désir, de l'innocence et de la curiosité fatale, se retrouve ici et là, nous rappelant, comme l'écrit Kierkegaard⁵³, que « la faute a sur l'œil de l'esprit le pouvoir de fascination que possède le regard du serpent », et que la représentation même du péché, son fantasme, produit le mal, crée paradoxalement le péché.

Liaison dangereuse

Dans la lettre 81 des *Liaisons dangereuses* de Laclos, la marquise de Merteuil raconte à Valmont comment elle se joue de son confesseur en mentant sur les péchés qu'elle vient confesser, en s'attribuant

même plus de fautes qu'elle n'en a commises : « Je m'accusai d'avoir fait tout ce que font les femmes. » Elle se montre perverse en ce que la bonne action, ou ce qui devrait être une bonne action (aller à confesse), a pour but de se représenter le mal et d'en jouir en le racontant, qui plus est, de tromper l'homme de bien (le prêtre) et même, ce qui est le comble de la perversité, de s'entendre dire par l'homme de bien tellement de mal du mal que le mal devienne objet, non de dégoût, mais de jouissance : « ... Le bon Père me fit le mal si grand que j'en conclus que le plaisir devait être extrême ; et au désir de le connaître succéda le plaisir de le goûter. »

Cet extrait montre que ce n'est pas la faute elle-même qui caractérise la perversité, mais le goût du mal : le véritable mal n'est pas seulement dans le contenu objectif de la faute accomplie ou dans le fait de méchanceté lui-même tel qu'il est imputable à la mauvaise volonté, mais dans la jouissance éprouvée à commettre la faute et dans la jubilation que procure la représentation du mal, du mal fait ou à faire.

A la limite, mieux vaut un grand méchant (loup) qu'un petit (cochon) pervers. La perversité se trouve, par exemple, du côté du Petit Chaperon Rouge chez qui la représentation et la proximité du mal éveillent les pulsions voyeuristes et sadomasochistes qui poussent la petite fille à se précipiter vers le mal... Quoi de plus pervers que l'interrogatoire par le Petit Chaperon Rouge du Grand Méchant Loup, couché dans le lit de la grand-mère qu'il vient de dévorer, quand le loup répond à la curiosité de l'enfant et, comme le tentateur, excite son imagination faussement candide ?

C'est pourquoi la connaissance du mal n'est pas nécessaire à la bonne action. Au contraire, la connaissance du mal donne l'idée du mal, en excite ou en réveille le désir. Et c'est un argument pervers que de prétendre instruire la jeunesse en lui faisant le tableau exhaustif de toutes les perversions possibles, sous prétexte qu'un homme averti en vaut deux. Si la prolifération des images de violence à la télévision ou au cinéma, par exemple, peut être considérée comme nocive ou accusée, à juste titre, d'inciter au mal, ce ne serait justement pas à

cause de la « banalisation » de la transgression qui en résulte mais, au contraire, à cause de la « valorisation » et de l'excitation criminelle que de telles images suscitent chez les individus qui, eux, mènent une vie banale et s'ennuient dans l'honnêteté.

Rousseau note dans ses *Observations sur la Réponse qui a été faite à son Discours*⁵⁴ qu'« il n'est pas certain que pour apprendre à bien faire, on soit obligé de savoir en combien de manières on peut faire le mal »⁵⁵. Pour Rousseau, en effet, qui pense qu'un instinct ou une voix naturelle nous dicte le bien et nous fait sentir où est le mal, il en est de la prétendue « connaissance du mal » comme du péché originel : le désir de posséder la science du bien et du mal est l'origine même de la première faute, et la science, mue par la *libido sciendi* (le « désir de savoir »), est déjà corruption de l'état de nature, étouffement de l'instinct qui nous porte immédiatement à rechercher le bien et à fuir le mal.

L'autosuggestion diabolique

De ce point de vue, la créature humaine est seule responsable du péché originel que les Manichéens voudraient faire endosser au Prince des Ténèbres. Si l'homme est pervers, c'est bel et bien parce qu'il s'est laissé pervertir. Mais, comme nous le montraient déjà saint Paul et saint Augustin, il n'a pas été perverti de l'extérieur ; il s'est perverti lui-même en écoutant la suggestion diabolique intérieure de la tentation. L'homme séduit par Satan, c'est l'homme qui fait taire en lui la voix de la conscience quand le « bruit » intérieur du désir et des passions s'empare de son âme et domine les mouvements qui portent naturellement la noble partie de lui-même vers le bien.

Pour saint Thomas d'Aquin⁵⁶, qui impute le péché à la perversité de la volonté humaine, le Démon ne peut pas forcer l'homme à pécher, le pousser nécessairement vers le mal ; il ne peut que l'incliner au mal, le faire pencher, sans l'y précipiter directement, vers l'« abîme de malheur » dont parlent les *Écritures*. Comment ?

Par la persuasion, c'est-à-dire en s'emparant, non de la raison –

que la lumière divine éclaire –, mais des puissances imaginatives et appétitives, autrement dit par un susurrement interne de la libido qui titille et met en mouvement, « agite » en somme, les « périphériques » de l'âme que sont la sensibilité et l'imagination. C'est d'ailleurs parce qu'il est seulement l'instigateur intérieur des pensées de volupté, non leur auteur, non la cause ou le principe premier du mal – les pulsions et les images sensuelles sont créées, tout comme la raison –, que le Diable, l'« ange pervers », n'a pas besoin de se montrer (*visibilter apparere*), qu'il reste tapi, caché au fond de la conscience. Autant dire que le Diable est ici l'inconscient même de l'homme, le « ça » ou « stock pulsionnel » qui s'agite en nous et produit les rejetons de conscience que sont les idées de volupté ou les mauvaises pensées. La suggestion diabolique est une autosuggestion. Saint Thomas parle bien de l'« ange rebelle » dont il fait un sujet actif ou une force agissante. Mais n'est-ce pas là une métaphore ? Le Docteur de l'Église prend bien soin de marquer que « le mouvement seul [des esprits inférieurs qui sont à l'œuvre dans la chair] suffit à lui seul pour rendre certaines formes présentes à l'imagination ». Autrement dit, le péché est un effet « endogène » d'un mécanisme humain dont la cause « exogène » est une façon de parler ou une représentation « populaire » et quasi poétique.

Le mauvais homme de bien

Mais alors, le vice est en nous à l'état latent. Même si nous ne sommes pas mauvais en actes ou en paroles, nous sommes, du point de vue chrétien, pervers en nos cœurs. Et la vertu, la bonté, la sagesse sont le résultat d'une lutte contre le mal et la malignité intérieurs. Le bien n'est pas donné -, il est conquis sur le mal et les mauvais penchants. Il n'est même jamais un acquis définitif. C'est pourquoi la perversité peut se dissimuler sous les dehors de l'honnêteté. « L'honnête homme, écrit Jouhandeau⁵⁷, veut avoir l'air de toutes les vertus qu'il n'a pas et ne veut pas avoir l'air du vice qui est le sien. »

Dans le *Sermon du Mauvais Riche*⁵⁸, Bossuet traque la perversité qui se dissimule sous les dehors de l'honnêteté. On pourrait penser

que le comportement pharisien du mauvais riche qui tire satisfaction, sinon vanité, de la conformité extérieure de ses actes au droit et à la morale, est pervers parce qu'un tel homme nourrit en lui-même les mauvais démons qu'il cache hypocritement sous l'apparence du licite. Sans doute le mauvais riche exploite-t-il sa réputation d'honnêteté pour mieux jouir intérieurement des crimes qu'il ne commet pas extérieurement. Mais ce n'est pas sur ce plan que se situe la prédication de Bossuet. Le mauvais riche est mauvais dans la façon dont il est honnête. Il est paradoxalement mauvais en tant qu'il est un homme de bien qui se précipite avidement sur ce qui est permis et qui, par conséquent, ne lutte pas contre l'interdit mais s'adonne et s'abandonne à tous les plaisirs licites, autrement dit vit selon le désir et la « loi de péché » qui l'attache aux objets non interdits. En vérité, le mauvais riche profite de ce que tout n'est pas interdit pour aimer tout ce qui est permis d'un amour comparable dans sa structure à l'amour du méchant ou du « salaud » pour les choses interdites, et pour dédouaner ainsi sa conscience aux yeux des autres. Le mal réside dans ce que Bossuet appelle « un certain épanchement d'une joie mondaine » qui accompagne l'« abandon aux choses licites ». Du reste, l'honnête homme qui aime les choses permises ne les aime pas tant parce qu'elles sont bonnes en soi que parce que ce sont des choses mauvaises ou non bonnes en soi qui auraient pu être interdites mais qui (compromis avec le désir et la chair) ne le sont pas.

C'est pourquoi le mauvais riche se révolterait contre l'interdiction d'une chose auparavant permise. Aujourd'hui, par exemple, que ferait le « mauvais riche » s'il n'avait plus le droit d'acheter anonymement des œuvres d'art ni la possibilité de faire passer des capitaux dans une banque suisse ? Il se révolterait. Confronté à l'interdit, l'homme qui s'est attaché aux plaisirs permis serait saisi par le désir de transgression.

Se jouer du bien

La perversité est le mal pouvant prendre le masque du bien, de l'innocence comme du crime. On ne s'étonnera donc pas qu'elle se présente à nous comme coupable et non coupable, responsable et irresponsable. Allons jusqu'au bout : la perversité nous trompe ou se dérobe à nous parce qu'elle peut aussi bien se donner pour ce qu'elle est : perversité, méchanceté, etc., que pour ce qu'elle n'est pas : candeur, bonne foi, etc.

La duplicité

Si la méchanceté a son contraire (la bonté), la perversité, elle, n'en a pas. C'est une disposition qui montrerait que le mal est une réalité sans contraire, une fatalité sans providence, qu'il n'y a que le mal et qu'il est sans remède puisqu'il se fait insaisissable. Ou alors il faut dire que les contraires possibles de la perversité ne sont que des masques, qu'ils ne sont pas des possibilités réelles de l'homme pervers. L'innocence, par exemple, est bien un contraire de la perversité. Mais quel est le critère nous permettant de juger que cette innocence est bien réelle, qu'elle n'est pas l'apparence qui cèle une réalité perverse ? La perversité enveloppe malignement, perversement, son contraire dans son propre concept et déjoue les prises de la raison et de la loi.

Ainsi, le pervers ne fait pas nécessairement que de mauvaises ou de méchantes choses. Sa conduite peut avoir l'apparence de celle de l'homme de bien. En réalité, il ne fait pas le bien, il le contrefait ou il le fait dans un mauvais dessein. La perversité peut même être définie comme la disposition constante à faire le mal derrière ou sous l'apparence du bien. Dans « perversité », il y a l'idée de « travers », d'« obliquité » et d'ambiguïté de la conduite. Si le pervers fait apparemment le bien, c'est réellement en vue du mal. Par exemple, je présente comme l'aveu sincère d'une faute un autre mal ou un mal moindre que celui que j'ai réellement commis ; ou j'avoue une faute que je n'ai pas commise pour dissimuler celle que j'ai commise, ou encore je manifeste du respect à autrui afin de gagner sa confiance et d'exploiter celle-ci pour le trahir. La mauvaise foi, en tant que mensonge prenant le masque de la sincérité, de la bonne foi justement, ou fausseté présentée comme vérité, est une conduite

typiquement perverse.

Le méchant est pour ainsi dire sincère et franc dans le mal qu'il fait ; il est même, en tant que méchant, ce qu'il apparaît. Le pervers, lui, n'est pas ce qu'il apparaît. Et il ne se cache pas parce qu'il a honte de ses forfaits ; il se cache par efficacité, afin d'assurer le succès de ses crimes. Le pervers est double. Et la perversité est duplicité. Je suis pervers dans la mesure où je cherche à me montrer tel que je ne suis pas et à dissimuler ce que je suis, à ne pas dire ce que je fais et à dire ce que je ne fais pas. La perversité est de l'ordre du caché : c'est pourquoi on a pu la ramener au Diable ou à l'inconscient.

La flatterie

Perversité, c'est donc Méchanceté prenant le masque de Bonté pour la tourner en ridicule, séduction du bien par le mal. Autrement dit, dans la perversité, le bien, qui devrait être une fin en soi, se trouve ravalé au rang d'instrument, de moyen au service de sa propre destruction. Nous détruisons déjà le bien en en faisant un moyen. L'image du serpent, des torsions et contorsions du Malin, des ondulations du mal, de la sinuosité et de l'« insidiosité » qui vicie l'âme humaine, la font « mal tourner », cette image convient à la perversité davantage qu'à la méchanceté. On le sait, la contrefaçon du bien est une spécialité du Démon. Et la contrefaçon du bien est nécessairement une malfaçon, une façon du mal.

La perversité marque donc bien la dénaturation de l'homme, c'est-à-dire la corruption du principe noble ou « droit » de son être qui serait sa vraie nature. Dénaturation par la *fraus* (la ruse) du désir et de ses artifices, par toutes les combinaisons de la sensibilité et de l'imagination qui soumettent la raison au désir, bref par la substitution de la facticité à l'authenticité.

C'est cette substitution d'un faux être ou d'une mauvaise habitude à l'être véritable et au bon état naturel que Platon nomme « flatterie » dans le *Gorgias*⁵⁹ : flatterie du corps par l'art de la toilette et celui de la cuisine, qui se substituent respectivement à la gymnastique et à la

médecine ; flatterie de l'âme par l'art des beaux discours (la rhétorique) et celui des raisonnements spécieux (la sophistique) – leurs domaines se chevauchent, remarque Socrate, ce qui rend plus pernicieux encore le mal causé à l'âme –, qui se substituent à la politique et à la législation.

Le cuisinier, le parfumeur, le couturier, etc., flattent le corps et l'âme en proie aux désirs sensibles en proposant des choses ou des services qui paraissent bons mais qui sont en réalité mauvais : la bonne chère, le maquillage, les beaux vêtements, etc., corrompent le corps en l'amollissant ou en le trompant sur son véritable état, et prennent la place des « bons objets » corporels, par exemple de la gymnastique ou du régime alimentaire. Bref, la flatterie se définit comme la subversion de l'être et du paraître. C'est pourquoi Platon nous parle davantage de la perversité quand il traite du désir et de la corruption de l'homme par la flatterie que lorsqu'il traite de la méchanceté involontaire. En vérité, la thèse de la flatterie rejoint celle de la méchanceté involontaire puisque celle-ci correspond à une tromperie ou à une erreur sur le véritable bien. Mais la notion platonicienne de flatterie est intéressante en ce qu'elle suggère que, si le mal s'introduit de l'extérieur, par l'entremise des « séducteurs » du corps et de l'âme, c'est parce qu'il a son principe à l'intérieur de l'homme, dans les sens et dans l'« instance » désirante de l'âme qui se laisse guider par les appétits intempérants et intempestifs du corps.

Sous cet angle, on peut dire que le platonisme et le christianisme se rejoignent, le premier parlant en termes de pathologie psychophysique de ce que le second voit comme une culpabilité morale. Chez Platon, la concupiscence est un défaut, n'est qu'un défaut pour lequel existent des remèdes (la philosophie, la vraie politique) ; dans le christianisme, la concupiscence est la faute, un mal qui n'est pas absolument irrémédiable mais qui exige un événement surnaturel de rédemption : l'homme ne peut pas faire son salut tout seul. Si la perversité consiste dans la contrefaçon et la malfaçon du bien, et si le pervers est capable de se donner pour ce qu'il n'est pas, pour le contraire même de ce qu'il est, alors la perversité signifie le mélange et

la confusion du bien et du mal, la négation de la distinction entre les valeurs et leurs contraires. S'il en est ainsi, ce n'est pas seulement dans l'acte de transgression lui-même qu'on prendra la perversité en flagrant délit mais dans le discours qui justifie la transgression et qui trouve toujours de bonnes raisons, non seulement pour mal faire, mais encore et surtout pour faire croire que le mal est un bien, ou que la distinction entre le bien et le mal n'a pas de sens. Bref, la perversité se trahit dans la raison pervertie.

Le sophiste et le casuiste

La sophistique est une perversion de la philosophie en tant qu'elle refuse la distinction entre le vrai et le faux, entre l'apparence et la réalité, entre le bien et le mal. Ce qui est pervers chez le sophiste, c'est la façon pseudo-rationnelle, calculatrice, rusée, dont il utilise la raison pour confondre la raison, faire passer le vrai dans le faux, le bien dans le mal, etc., et réciproquement. Le sophiste prétend justifier le refus de la raison par une réfutation rationnelle du travail de distinction opéré par la raison.

Le pervers est sophiste et le sophiste est pervers : le premier rationalise le crime ; le second commet un crime contre la raison. Miroirs l'un de l'autre, le pervers sophiste et le sophiste pervers sont complices du même crime : le meurtre de la raison. Sade est un sophiste quand il demande : « Enfin, le meurtre est-il un crime contre la société ? Qui eût pu l'imaginer raisonnablement ? »⁶⁰ Et Calliclès est pervers quand, dans le *Gorgias*, il prétend justifier par la nature le droit du plus fort.

Philosophiquement, le mal et la perversité consistent dans la confusion, entretenue au moyen de raisonnements spécieux, du vrai et du faux, de l'être et du non-être.

Dans la perversité, la pensée et le langage viennent à la rescousse du désir, ou le désir s'empare de la raison pour justifier le mal. Telle que la moque Pascal dans ses *Provinciales*, la casuistique jésuite de la direction d'intention est une méthodologie raisonnée et raisonneuse,

ratiocinante, de la passion, du vice et du crime. La perversité se donne là le moyen de croître et embellir en multipliant les cas d'espèce ou les compromis spécieux entre la loi évangélique et l'expérience mondaine. « Les casuistes, écrit Pascal dans les *Pensées* (n° 907), soumettent la décision à la raison corrompue et le choix des décisions à la volonté corrompue, afin que tout ce qu'il y a de corrompu dans la nature de l'homme ait part à sa conduite. »

Là où le méchant, quelles que soient les excuses qu'on peut lui trouver, fait le mal en sachant que c'est le mal mais en ne l'aimant pas nécessairement – il peut même se dégoûter lui-même –, le jésuite pervers, ou le jésuite perverti, fait passer subtilement la perversité de l'acte méchant dans l'argumentaire destiné à prouver la non-méchanceté de cet acte ou sa conformité probable avec le bien selon le Dogme. Il trouve donc des sophismes d'absolution qui anéantissent a priori le principe de la confession et de la rémission des péchés : à la limite, il n'y a plus de péché du tout. C'est ainsi que j'ai le droit de tuer pour prévenir un soufflet ou de proposer au voleur un palais à cambrioler afin de l'empêcher de voler le pauvre, etc. Comme si le bien était relatif et non pas absolu, c'est-à-dire en termes pervers, relativement absolu donc absolument relatif. Nous avons vu le mauvais honnête homme, voici le mauvais prêtre. Il ne faudrait pas croire que la critique pascalienne de l'esprit de la Compagnie de Jésus soit aujourd'hui caduque : des jésuites américains sont actuellement exclus de leur ordre pour avoir cherché dans l'enseignement du Christ un principe de permissivité autorisant les pratiques homosexuelles. Le véritable pervers se joue donc, en pensée et en paroles, du bien et du mal dont il se joue en acte, ou dont il imagine (fantasme ?) se jouer en acte. Car c'est pour s'en débarrasser dans la pratique qu'il invalide en théorie la distinction du bien et du mal établie par la loi. A moins que ce ne soit le contraire et que la perversité aille jusqu'à inverser les rapports de la théorie et de la pratique, du discours et du comportement : le pervers veut nier en lui-même, dans sa pensée, le bien et le mal, se débauchant réellement pour que les valeurs n'aient plus intellectuellement aucun sens.

La perversité de l'esprit, en tant que cause et effet de la perversion de la conduite, est une subversion de la bonté et de la méchanceté. Elle est plus-que-méchante parce qu'elle dissout les rapports logiques, « normaux » d'opposition entre les contraires. La perversité est donc bien le comble ou le passage à la limite de la méchanceté. Car le pire n'est pas de mal agir, mais d'agir indifféremment au bien et au mal, de « s'en moquer », de montrer par son comportement, ses paroles ou ses actes, que les valeurs sont objets de dérision et de jeu. L'absolu du mal n'est pas le mal lui-même, le mal de la mauvaise action par exemple, mais l'attitude négatrice à l'égard du bien et du mal, le cynisme de l'indifférenciation des valeurs et de l'indifférence aux valeurs.

5 Le néant des valeurs

Le crime accompli esthétiquement ou gratuitement, « pour le plaisir »⁶¹, montre que la perversité est le fait de l'intelligence, peut-être même d'une intelligence supérieure qui ne se soumet pas à la loi commune, d'une pensée apte à défier les lois universelles et que n'accompagne aucune volonté bonne. Or, sachant ce qu'est la bonne volonté, le pervers n'hésite pas à démontrer la supériorité du mal, à donner à son vouloir les couleurs d'une volonté non voluptueuse, d'une volonté strictement rationnelle ou intellectuelle.

L'annulation systématique du bien et du mal

Dans *la Philosophie dans le Boudoir*, Sade distingue entre deux formes de méchanceté, l'une bornée, bête, disséminée dans le monde et à la portée de tous, l'autre pure, intellectualisée, devenue spirituelle à force d'être érotisée, sensualisée dans le langage et la culture. La perversité est une méchanceté « au second degré », une méchanceté cultivée et « rationalisée ».

Les mauvaises raisons du mal

Le méchant « vulgaire » est l'homme de la révolte individuelle, de l'insurrection « sauvage » contre la loi et les institutions. Fruste, sa violence est muette. La méchanceté supérieure, « aristocratique », est tout autre. Le pervers sadien est ultra-révolutionnaire en ce sens qu'il travaille à l'institution du mal. Il se fait le législateur de la violation des lois, d'un monde de transgression dont il élabore et proclame la Constitution. Cet « instituteur immoral » développe « scientifiquement » son système, c'est-à-dire expérimentalement, par

l'exemple, indéfiniment réitéré, de toutes les perversions, et rationnellement, entre deux séances de perversion, par la démonstration. Il veut éduquer le genre humain à la perversion, faire sa « dés-éducation » au bien et sa « ré-éducation » au mal. Le « salaud » sadien est bavard.

L'inconduite sadienne produit un système d'énoncés, un enchaînement de preuves et de raisons destiné à justifier le mal, autrement dit à poser que le mal est le bien. Le mauvais exemple n'est plus l'exemple de ce qu'il ne faut pas faire ; il est l'exemple de ce qu'il faut oser faire, la preuve par l'absurde – c'est bien le cas de le dire – de ce qu'il faut faire tout ce qu'il ne faut pas faire.

C'est ainsi que dans le pamphlet qui occupe la fin du « Cinquième dialogue » de *la Philosophie dans le Boudoir, Français, encore un effort si vous voulez être républicains*⁶², Sade prétend fonder en raison, dans la Nature et la nature humaine, une société dont la loi prescrit ce que les lois morales interdisent. La notion de crime n'est pas seulement supprimée, elle est « dialectiquement » dépassée en son contraire pour devenir une obligation de nature. La perversité est alors moins dans la perversion des actes et des conduites que dans le discours de la raison pervertie qui légitime toutes les perversions, qui effectue la négation logique de la perversité des perversions et la conversion subversive du mal en bien. Rien n'est plus pervers que de démontrer que ce qui est pervers ne l'est pas.

Dans le texte auquel nous renvoyons, Sade traite deux cas : la calomnie et le viol ; la première devient une vertu républicaine, le second une liberté naturelle. Comment ? Par une induction abusive de la morale dans le premier cas : calomnier le méchant, c'est dénoncer le mal, et calomnier le vertueux, c'est forcer le bien à se défendre contre le mal ; par une déduction abusive des droits de l'homme et du droit de nature – Sade jouant sur la contradiction du mot « nature » prise comme « essence » et comme « force » ou « puissance » – dans le second cas : violer une femme, c'est agir en fonction du principe selon lequel personne n'appartient à personne et c'est agir conformément à

la nature polygame du mâle humain et à sa supériorité « machiste » sur la femme ! De ces deux sophismes pervers découle une double institution de Terreur : la délation et la prostitution obligatoires.

Reconstruisons l'incroyable syllogisme de la prostitution obligatoire. Un syllogisme se compose de trois propositions, une proposition dite « majeure », une proposition dite « mineure » – formant ce qu'on appelle les « prémisses » du raisonnement –, et une proposition dite de conclusion – et qui est inférée à partir des deux prémisses. Ce qui donne ici : Personne n'appartient à personne (majeure), or les hommes sont plus forts que les femmes et les désirent toutes (mineure), donc toutes les femmes appartiennent à tous les hommes (conclusion). CQFD !

La logique invertie de l'inversion des valeurs

En d'autres termes, la perversité tient dans le discours de la raison qui, pour légitimer la transgression – preuve que le mal a besoin d'être justifié, non le bien –, érige la violation de la loi en loi de la nature et qui, en inscrivant la perversion dans la nature, se livre au petit jeu de la dialectique pour nier la perversité de la perversité : « dépasser » la perversité, c'est-à-dire la supprimer en la conservant, la supprimer pour mieux la conserver socialement telle qu'elle se pratique naturellement et marginalement. La perversité est ici dans la double négation du mal, c'est-à-dire la négation de la négation qu'est le mal. La double négation du mal, le ré-affirme et le raffermir, le ré-affirme pour le raffermir. Et cette double négation est négation de la loi, puisque la loi est négation du mal ou affirmation du mal comme négation. Ce travail de double négation est hélas ! une possibilité du discours : le pervers l'exploite sans scrupule pour « démontrer » que le mal est la loi, que le mal n'est pas le mal. Ou plutôt, le bien est un mal et le mal est un bien, pis encore : la distinction du bien et du mal n'a aucune importance parce qu'elle n'est pas la vérité de la nature ou n'a aucun fondement rationnel. C'est pourquoi Hegel, dans la *Science de la Logique*⁶³, défend Spinoza (qui montre que le bien et le mal n'ont pas d'existence absolue dans le système de la Nature, ne sont pas des choses mais des phénomènes anthropologiques explicables par des

causes naturelles objectives) contre toute accusation de relativisme moral et de nihilisme.

A l'échelle de la conscience et de la contingence de l'action et de l'histoire humaines, il y a le mal : en Dieu, il n'y a pas place pour la scission, la séparation et la différence ; mais en l'homme, « différent de Dieu », il y a justement la différence entre le bien et le mal ; il y a donc le mal qui « n'est que scission », qui n'existe que comme séparation d'avec le bien, différence de l'homme d'avec Dieu, de la conscience d'avec la Substance ou l'Être. Spinoza, qui établit la relativité ontologique du bien et du mal, ne saurait donc être accusé de relativisme ou d'indifférentisme moral.

Le summum de la perversité n'est pas même de fonder le crime dans la nature et de prétendre critiquer ainsi un ordre moral et social fondé sur l'artifice et la convention. Comme le montre Clément Rosset dans *l'Anti-nature*, l'invocation de la nature, chez Sade, se double de l'idée que la nature n'existe pas ou qu'il n'y a même pas de nature : puisque tous les dérèglements sont possibles, il n'y a pas de « lois de la nature », pas même de lois de transgression. Sade joue perversement avec l'idée de nature, se payant le luxe, si l'on peut dire, de fonder dans une nature inexistante ou absente une criminalité gratuite et « artificieuse » qui, précisément, vise à détruire la nature. Le « désir spécifique du naturalisme pervers » de Sade tient dans ce principe : « punir par le crime la nature de ne pas exister »⁶⁴. C'est le paradoxe absolu du nihilisme.

De façon générale, le pervers manie le paradoxe, qui est lui-même violence faite à la logique. Il se livre à une perversion de la tautologie, de l'équivalence du principe d'identité et du principe de contradiction (respectivement : 'A est A' et A n'est pas non-A), L'instituteur immoral de la délation et de la prostitution obligatoires affirme simultanément des choses contradictoires : A est A (la calomnie est bien la calomnie, et le viol est bien le viol, car s'ils n'étaient plus les transgressions qu'ils sont, où serait le plaisir ?) et A est non-A (la calomnie, qui est un vice moral, est une vertu morale ; le viol, qui est une violation du droit, est

un droit). Traduisons une dernière fois : la violation de la morale et du droit est une morale et un droit de la violation ! Renversant renversement.

L'enfant aussi pratique la perversion de la logique en substituant imaginativement des identités et en affirmant des impossibilités logiques (qu'il sait très bien être telles) : « On dirait que c'est un château... », « Toi, tu serais le papa... », « Moi, je serais le méchant... », etc. Telle est d'ailleurs la logique « ambivalente » de la névrose. Au psychiatre Bleuler, un de ses patients disait : « Je suis le Dr A..., je ne suis pas le Dr A... »

Le logicien pervers est digne d'Épiménide le Crétois. Si Épiménide le Crétois dit : « Tous les Crétois sont menteurs », on se trouve devant une déduction infernale. En effet, de deux choses l'une : ou bien la proposition est vraie, ou bien la proposition est fausse ; or, si elle est vraie, elle est énoncée par un menteur, donc elle est fausse – ou l'on ne sait plus si elle est vraie –, et si elle est fausse, celui qui l'énonce ment, donc la proposition est vraie. Dans *Saint Genêt comédien et martyr*⁶⁵, Sartre compare la logique nihiliste du pervers à ce fameux paradoxe : « L'adolescent, écrit Sartre [qui parle ici du Jean Genêt qui s'est choisi voleur], s'est construit une logique du faux, c'est-à-dire une technique de l'unification non synthétique des contradictoires. » Le pervers s'enferme et enferme les autres dans une logique absurde ou plutôt dans un va-et-vient des contraires. Traître à la raison, le pervers « rêve qu'une vitesse infinie fondrait les deux contraires l'un dans l'autre... J'ai nommé tourniquets ces agencements »⁶⁶ (*ibid.*, p. 372). La logique de la perversité est de pervertir la logique et d'abolir la différence logique et morale entre les valeurs et leurs contraires. Cette logique nihiliste est à l'œuvre chez Sade.

Le déni de la loi

Le pervers ne viole pas la loi, il s'en fait le meurtrier. Pour le méchant, le bien et le mal sont nettement tranchés ; le bien est le bien,

et le mal est le mal ; le méchant fait le mal dans l'horizon du bien qu'il ne fait pas. Être pervers, au contraire, c'est établir une équivalence négative entre le bien et le mal. Équivalence négative, puisque le bien et le mal ne figurent plus comme deux termes distincts, qui se posent en s'opposant, mais s'anéantissent réciproquement en se mélangeant « malignement ».

L'indifférenciation des valeurs

Par ses actes, le méchant s'expose à la loi qu'il viole. En la niant, il l'affirme, puisqu'il la force à s'accomplir ; même s'il cherche à s'y soustraire, il reconnaît à la loi le droit de le poursuivre comme son ennemi. Caïn vit dans le remords et l'obsession de la loi ; l'œil de Dieu est sa conscience ; le bien qu'il n'a pas fait et le mal qu'il a fait le hantent jusque dans la tombe. Au contraire du méchant, le pervers signifie, lui, par son acte mais surtout dans le vécu même ou la conscience de son acte, l'absence de la loi – c'est le cas de l'enfant – ou la mort de la loi – c'est le cas du libertin –, sa nullité ou son annulation.

La perversité se trouverait dans le comportement ou la conduite ayant pour fondement le néant des valeurs. Non pas : le bien est le mal, et le mal est le bien. Mais : il n'y a ni bien ni mal, bien et mal n'ont aucun sens parce qu'ils n'existent pas.

Or, quand il n'y a (plus) ni bien ni mal, il n'y a (plus) que le mal. La perversité signifie le triomphe du mal sur le bien ou le règne sans partage du mal. Il n'est donc pas contradictoire de dire que la perversité est une disposition à faire le mal pour le mal, le mal rien que le mal, et qu'elle a le sens de la négation réciproque du bien et du mal. Le véritable mal, c'est justement l'abolition de la distinction du bien et du mal, et au-delà de cette destruction morale du bien et du mal, la négation de toute différence et, par conséquent, le triomphe de l'indistinct et de l'informe. Le monde du méchant, du voleur ou du meurtrier, est le même que celui de l'homme de bien ; c'est le monde du bien et du mal, donc de la loi et de l'interdit ; le monde du pervers est celui du plaisir, de l'absence de loi, du dérèglement et de la licence

(on se permet tout ce qui n'est pas permis), plus précisément peut-être, du libertinage, qui est jouissance d'une liberté liberticide à l'égard d'autrui. Le pire, dans la perversité, n'est pas la transgression de la loi – tout voleur, tout meurtrier pratiquent aussi cette forme de négation – mais l'exploitation de la loi à des fins libidinales : la négation est ici déni de la loi.

La loi au service du plaisir

« La Loi, écrit saint Paul dans l'*Épître aux Romains* (III, 20), ne fait que donner la connaissance du péché » ; elle ne nous incite pas à pécher ; c'est la concupiscence qui produit la faute. Mais précisément, l'esprit humain ne se montre-t-il pas pervers quand il saisit l'occasion de la loi pour faire le mal, quand il tire argument de la loi pour pécher et qu'il va même jusqu'à faire de celle-ci l'instrument de son propre plaisir ?

De la dérision annihilatrice de la loi dans la perversion, le contrat sadomasochiste entre Sacher Masoch et sa femme Wanda est un exemple : violence sexuelle ou libre jeu des pulsions prenant le masque du droit, rapport de forces et de désirs scellé dans des formes contractuelles. La transgression de la loi ne suffit pas au pervers et l'acte de transgression ne suffit pas à définir la perversité. La perversité pervertit la loi et le rapport de la loi au désir, non que le désir devienne la loi de l'action, mais que le désir s'exprime, se pratique et s'assouisse dans les formes mêmes de la loi. Le dérèglement codifié, voilà le comble de la perversité, voilà qui montre surtout le travail de l'intelligence dans la corruption du bien. Le formalisme pur de la loi vidée du bien et du mal qui en sont le contenu devient principe de plaisir, stimulant ou excitant de la libido.

Dans sa *Présentation de Sacher Masoch*, Deleuze montre comment la réduction kantienne de la loi morale à la formule universelle de l'impératif catégorique « Il faut », abstraction faite de tout contenu déterminé de bien et de tout attachement de désir ou d'intérêt pour le bien (le bonheur, par exemple, la philanthropie, l'amour de la vertu et de la sagesse), inaugure un nouvel âge de la loi et du rapport à la loi.

Pourquoi ? Parce qu'il devient alors impossible de trouver dans le monde réel un seul acte de moralité absolument pure. On peut même suspecter d'immoralité tout acte qui se présente comme moral. Bref, la théorie kantienne de la moralité pure, qui exige d'agir par devoir et non par bonté, ouvre paradoxalement le champ de la loi à l'infini des perversions.

Si l'absolu de la loi, au sens kantien, réside, non pas dans un bien particulier pouvant faire l'objet d'un désir mais dans la forme universelle du devoir, c'est le respect formel de la loi qui est moral et qui définit la moralité, quel qu'en soit le contenu ; ce n'est plus l'accomplissement de la bonne action. La seule condition, impérative il est vrai, est que la maxime de mon action puisse être universalisée. A priori, il semble difficile d'universaliser le meurtre. Or, c'est le but de Sade en qui Lacan⁶⁷ voit le double pervers de Kant : avec la doctrine kantienne de la moralité, l'objet de la loi « se dérobe ». De deux choses l'une alors : ou bien tout est pervers, ou bien rien n'est pervers.

Ou bien tout est pervers. Par exemple, le désintéressement tel que l'analyse Nietzsche dans *le Gai Savoir*⁶⁸. Le désintéressement signifie en effet le contraire de ce qu'il prétend être : mon acte désintéressé affirme comme valeur (ou comme maxime universelle du devoir) l'intérêt particulier d'autrui ; par conséquent, mon désintéressement « prêche », sans l'avouer, que l'obligation d'autrui à mon égard est aussi de satisfaire mon propre intérêt « égoïste » de la même façon que je satisfais le sien. La morale du désintéressement est en réalité un utilitarisme pervers. Et si, comme le disait Péguy, la morale de Kant est pure mais n'a pas de mains, on peut justement se demander si Kant n'a pas raison de définir l'essence pure de la moralité de telle manière que celle-ci se trouve exclue a priori des bonnes actions du monde empirique. Les concerts organisés en faveur du Tiers Monde sont-ils absolument désintéressés, dépourvus de tout désir de représentation de soi en homme de bien ou en héros moderne des pays riches ? Une « B. A. » de scout est-elle vraiment morale ? La seule morale qui ait des mains, qui soit donc une doctrine effectivement pratique, ne peut être qu'impure et même perverse, puisqu'elle prétend réaliser l'idéal

de la moralité en établissant des compromis avec le monde empirique des affections et des objets du bonheur. Un seul acte véritablement pur de toute considération psychologique ou esthétique a-t-il jamais été accompli ? Une volonté absolument bonne, c'est-à-dire ne présentant pas le moindre degré de perversité, est-elle autre chose qu'une impossibilité pratique ?

« En fait, écrit Kant dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*⁶⁹, il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. » Même le plus scrupuleux examen de conscience ne peut atteindre jusqu'aux « mobiles secrets » de la bonne action. Et il ne suffit pas qu'une action soit extérieurement conforme au devoir pour qu'on puisse affirmer qu'elle a été réellement accomplie par devoir et pour le devoir. Pas même le sujet de l'action ne le sait de science certaine.

Ou bien alors rien n'est pervers : le contrat sadomasochiste pas davantage que le contrat de travail passé entre l'ouvrier qui vend sa force de travail et le patron qui l'achète. Les deux contrats respectent la lettre, la forme et le formulaire de la loi.

On objectera que la maxime de l'être pervers ne peut pas être universalisée, c'est-à-dire devenir la maxime d'action de tout être raisonnable, et qu'un monde moral sadomasochiste est une contradiction dans les termes. Cependant, si la réalisation de la moralité pure est absolument impossible et que le mal est, chez le pervers, à l'état de fantasme de réalisation, on peut voir dans l'exploitation capitaliste du travail et le totalitarisme moderne des tentatives d'universalisation de ce que Kant appelle des « impératifs hypothétiques » de la raison pratique, c'est-à-dire des buts (autres que la loi morale voulue pour elle-même) qui conditionnent l'action. Les grands systèmes (le socialisme, le capitalisme) drapent leurs objectifs dans des principes universels pour faire triompher des intérêts de grandes puissances. Le capitalisme assure son hégémonie économique

sur les peuples au nom de la liberté et du bonheur individuels. Le socialisme assure l'hégémonie de l'État totalitaire au nom de la défense des acquis de la classe ouvrière et de l'intérêt historique de l'humanité incarné par le prolétariat international. C'est ainsi que, d'un côté, le système de la plus grande liberté est aussi le système des plus grandes inégalités de fortune, et que, de l'autre côté, la « Constitution la plus démocratique du monde » régit l'État le moins démocratique du monde. Dans les deux cas, on dira que les valeurs sont exploitées à d'autres fins qu'elles-mêmes ou qu'elles ne sont pas posées comme des fins en soi.

La morale dans tous ses états

A moins de supposer qu'un instinct ou une « voix intérieure » naturelle (la conscience) continue de nous suggérer où est le bien et où est le mal, ne faut-il pas constater que, d'une moralité fondée sur le bien et le mal à une moralité fondée sur la loi, le passage se fait du monde des bons et des méchants à un monde pervers, d'un univers de perversité restreinte à un univers de perversité généralisée ?

La loi saisie par son contraire

La loi n'autorise-t-elle pas elle-même tout le mal possible dès lors que sa forme est indifférente à son contenu ? La loi a pour « effet pervers » de se transformer en son contraire par son application même.

Dans *la Colonie pénitentiaire*, Kafka nous décrit la loi comme un principe de torture : on y voit une machine sadique d'inscription de la lettre de la loi ou de la formule violée dans la chair du condamné. La loi devient ici la référence perverse du bourreau, tout comme, dans un autre registre, l'angélisation des enfants, le salut de leur âme, pouvait être la « raison » du délire de Gilles de Rais au cours de ses baptêmes sanglants.

La *Généalogie de la Morale* de Nietzsche montre la violence et la cruauté à l'œuvre dans la loi morale et dans son expression juridique.

La loi romaine des XII Tables, par exemple, comportait comme clause de garantie de la bonne exécution des promesses que le créancier pouvait débiter le débiteur en morceaux, chaque morceau (bras, jambe...) correspondant à une partie de l'impayé. Perverse est la loi qui, d'une part, fait de la violence un moyen exécutoire du droit et qui, d'autre part et surtout, préfère à toute forme de gage matériel proportionnel à la dette réelle (prison, confiscation de biens...) une mise en gage du corps du débiteur. Ce procédé, tout à fait digne des jeux cruels de l'enfant quand il « démantibule » sa poupée, est un parfait exemple, nous dit Nietzsche⁷⁰, de « la volupté de faire le mal pour le plaisir de le faire », de « la jouissance de tyranniser » et, par conséquent, de la fondation de la loi dans l'instinct qu'elle a pour fonction d'interdire. Et ce procédé est absurde à tous égards dès qu'on veut l'appliquer. Ainsi, dans *le Marchand de Venise* de Shakespeare, Shylock, usurier qui sait la faiblesse économique d'un pareil gage (que faire d'un morceau de viande humaine ? mieux vaut une livre de bœuf ou de mouton !), n'y a recours que « par manière de plaisanterie » ou par intimidation. Mais, au dernier moment, il se fait « avoir ». Il ne veut que son argent et il répugne à l'exécution de la clause. Il perd finalement la partie car, d'une part, la balance de la justice exige que la « livre de chair » ne pèse pas une goutte de sang de trop – chirurgie délicate ! – et, d'autre part, les lois de Venise ruinent celui qui a voulu attenter à la vie d'un citoyen – c'est le cas de celui qui prend en gage le corps de son débiteur. Conclusion : la Cour attribue au débiteur la moitié de la fortune de son créancier.

Que la loi se trouve saisie par son contraire, le plaisir, on en trouvera l'exemple dans l'ascèse et la mortification chrétiennes qui sont des formes de jouissance masochiste provoquées par l'inscription de la loi dans la chair. Mais aussi chez le « courtelinesque » bourreau d'administration qu'est le parfait petit fonctionnaire. « Nous connaissons tous, écrit Deleuze, des manières de tourner la loi par excès de zèle ; c'est par une scrupuleuse application qu'on prétend alors en montrer l'absurdité, et en attendre précisément ce désordre qu'elle est censée interdire et conjurer. On prend la loi au mot, à la lettre ; on ne conteste pas son caractère ultime ou premier ; on fait

comme si, en vertu de ce caractère, la loi se réservait pour soi les plaisirs qu'elle nous interdit. Dès lors, c'est à force d'observer la loi, d'épouser la loi, qu'on goûtera quelque chose de ces plaisirs. »⁷¹

Si, comme le disait Lacan que nous citons plus haut, l'objet de la loi est ce qui se dérobe essentiellement, c'est parce que la loi est, en tant que forme pure symbolisant tous les interdits, l'objet pur de la jouissance du Maître, du sujet qui décide « formellement » ceci ou cela et qui « se formalise » de ce que ceci et cela ne soient pas respectés à la lettre. Représenter la loi, être, comme le fonctionnaire, le suppôt de la loi ou son applicateur zélé, c'est à la fois s'identifier (sadisme) au Père, au Phallus ou symbole du pouvoir, et obéir absolument au Père, s'identifier (masochisme) à l'objet désiré par le Père. La force des Tables de la Loi vient de ce qu'elles sont la manifestation pure de la puissance du père qui est l'enjeu du désir de l'homme, du Fils.

Lorsque Sade va jusqu'à voir en Dieu le « sodomisateur » du genre humain – l'homme est « sodomisé » et se laisse « sodomiser » par la loi divine : complicité du désir de la loi et du désir pour la loi –, il dit « en noir » ce que Kant dit « en blanc » dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* : la loi doit être désirée pour elle-même, pour la douleur et le plaisir qu'elle inflige, pour la violence même avec laquelle elle interdit formellement le désir. D'une manière générale, l'homme est pervers quand il désire ce qui lui fait du mal ou désire ce qui viole son propre désir. « Dieu tente, écrit Pascal⁷², mais n'induit pas en erreur. » Reste à savoir si Dieu, la Loi, n'est pas le suprême Tentateur. Dans son *Traité de la Morale*⁷³, Malebranche, qui n'a certes pas l'intention de peindre le Tout-Puissant sous les traits d'un joueur tyrannique ou d'un despote cynique, propose tout de même à nos yeux de lecteurs incrédules (ou incroyants) cette incroyable version « sadomasochiste » de la stratégie divine à l'égard de l'homme : Dieu « a permis que le Démon régnât sur le reste du monde afin que son Fils eût des ennemis à combattre et à vaincre, et qu'il fût paraître sa puissance en détrônant le Prince rebelle qui avait assujéti à ses lois toute la terre. Car jamais la puissance du Libérateur ne paraît

davantage que lorsque l'ennemi s'est rendu absolument le maître, qu'on n'a plus aucun pouvoir de lui résister et qu'on gémit depuis longtemps sous sa tyrannie ». Si l'homme est à l'image de Dieu, comment ne serait-il pas pervers ? Comment ne pas comprendre qu'il désire le pouvoir au point de concevoir le projet de soumettre la terre à une loi totalitaire ? Politique du pire que celle du Maître absolu : instaurer la tyrannie de la Loi sous prétexte de susciter le désir de s'en libérer ; l'argument a été avancé par des esprits révolutionnaires. Le problème est qu'à instituer le règne planétaire de Satan, l'homme, qui n'est pas Dieu, n'a peut-être pas le pouvoir de s'en défaire. Et pour cause, puisqu'il est lui-même ce satané roi !

L'ambiguïté du bien et du mal

Le « par-delà le bien et le mal » de Nietzsche inaugure un nouvel âge de l'éthique et des mœurs : celui du soupçon. Le soupçon est systématiquement pratiqué par ceux que *Par-delà le Bien et le Mal* nomme « les philosophes du dangereux peut-être ». La tâche des « nouveaux philosophes », des « philosophes de l'avenir », comme les appelle encore Nietzsche, sera d'opérer la « transvaluation » des valeurs, le renversement du « sacré » de l'humanité en son contraire, de soupçonner la volonté de puissance derrière la volonté du vrai, la force sous le droit, le mal caché sous l'apparence du bien. La question n'est plus : « Qu'est-ce que le bien ? » ou : « Qu'est-ce que le mal ? » ; elle est encore moins : « Qu'est-ce qui est bien et qu'est-ce qui est mal ? » La problématique est devenue : « Que signifient « bien » et « mal » ? Que veut dire « le bien » et que veut dire « le mal » ? Qu'est-ce que cachent les absolus ? »

La modernité se caractérise par le souci de la lucidité. Or, qu'est-ce que la lucidité, ou le réalisme, le refus de se faire des illusions, sinon une forme pessimiste de l'intelligence, portée à l'insinuation « maligne » de la pensée ? Il y a dans la lucidité une tendance à « voir le mal partout », ou à ne le voir nulle part, à ne pas prendre pour argent comptant les valeurs.

Tout devient signe, symptôme ou indice. La pensée, ironie ou

soupçon, se fait réflexion perverse de son objet ; et réciproquement, la bonne conduite se livre avec une sorte d'innocence masochiste ou exhibitionniste au regard sadique-voyeuriste qui cherche à en pénétrer les « dessous ». La pensée moderne mettrait en place un univers double, un système de relations équivoques, transversales, entre les êtres, un monde « paranoïaque » dans lequel les actes ne sont plus ce qu'ils sont, mais sont implicitement autre chose que ce qu'ils sont : tout devient signifiant d'un signifié caché, y compris ce qui voudrait échapper à la signifiante en se présentant comme insignifiant. Plus rien n'est « innocent ». Ce n'est pas le phénomène qui est nouveau, c'est la « lecture » de celui-ci qui est récente et qui se généralise. De la critique kantienne de la morale au soupçon nietzschéen moderne, il y a, sous l'apparente contradiction des textes – ce qui prouve que la lecture « moderne » des textes est... perverse ! –, un passage logique : toute conduite, bonne ou mauvaise, est un comportement « peut-être » pervers.

Dénégation...

C'est ce qu'on pourrait exprimer en recourant, pour en étendre le champ d'interprétation, au concept freudien de dénégation : ce que je dis ou ce que je fais, ne le fais-je pas ou ne le dis-je pas pour faire ou pour dire autre chose, voire le contraire de ce que je dis ou fais ? Et cet « autre chose », je le cache et je me le cache à moi-même. Ce que je dis ou ce que je fais « veut dire » ou « veut faire » autre chose que ce que le « je » dit ou fait.

Pendant le trajet qui le conduit à l'église où le décor, pris de frénésie perverse, va basculer dans son envers, le narrateur de *la Pornographie*⁷⁴ de Gombrowicz soupçonne de perversité la politesse du jeune homme qu'il veut pervertir. Le regard voyeur construit sournoisement l'univers mental dans lequel les choses ne sont plus ce qu'elles sont mais le signe d'autre chose et où tout devient possible sans que pourtant rien ne change en apparence. La réalité se lit « recto/verso » : « Frédéric conversait le plus aimablement du monde avec Madame – mais n'était-ce pas pour dire *autre chose* qu'il soutenait cette conversation banale ?... Frédéric offrit son bras à

Madame après avoir enlevé son chapeau et, cérémonieusement, la conduisit à l'église sous les regards des curieux – mais peut-être ne le faisait-il que pour ne pas faire autre chose ? »

La vérité d'un acte s'obtiendrait alors par la traduction de cet acte en son contraire et par le renversement de l'apparence. Est-ce la traduction qui est perverse ? Ou bien la traduction ne fait-elle que révéler la perversité de tout ? En peignant l'homme civil comme un homme arraché à l'état de nature par les circonstances de son histoire, Rousseau aurait indiqué cette perversité universelle⁷⁵. L'homme civilisé ou aliéné des temps modernes serait en quelque sorte le double pervers de l'homme naturel.

... ou mauvaise foi ?

Dans ses analyses de la mauvaise foi⁷⁶, Sartre nous donne-t-il autre chose à voir que ce que nous cherchons sous le terme de perversité ? Sartre refuse le recours à l'inconscient dans lequel il voit un alibi de la conscience qui se fuit et qui a par nature, étant conscience de soi, le pouvoir de s'échapper à elle-même dans une « conscience seconde », de jouer ainsi avec elle-même. N'est-ce pas la même chose que la pensée contemporaine essaie de comprendre comme inconscient ou mauvaise foi ? Dans l'exemple sartrien, la jeune femme courtisée, qui abandonne sa main à l'homme qui la courtise tout en feignant de ne pas s'en apercevoir (alors qu'en un sens elle « ne pense qu'à ça »), joue perversement et jouit malignement des possibilités de sa conscience pour « néantiser », « oublier » le « quelque chose », le « mauvais objet » dont elle est consciente, et opposer ainsi à l'évidence brutale de ce qu'elle est en train de faire et d'être l'apparence d'« autre chose » : elle ne doit surtout pas avoir l'air préoccupée de ce qui la préoccupe ici et maintenant. La perversité tient ici à ce que la femme, qui désire être désirée, qui désire donc que le désir de l'homme se porte vers son corps, veut en même temps être traitée comme une conscience, comme une liberté qui transcende ce désir qu'elle a et qu'elle est. La femme se met à parler de littérature, de musique ou de cinéma, de sa vie « personnelle ». Ce n'est même plus

le désir qui est pervers, mais la volonté qui, en tant que volonté, est dépassement du désir, élaboration d'un vouloir médiate destiné à transcender le vouloir immédiat du désir. Tout en s'abandonnant au flirt, la femme opère un acte de conscience par lequel elle déserte la situation de flirt et sa conscience immédiate de femme qui s'abandonne au flirt. La femme est perverse, non parce qu'elle fait mal, mais parce qu'elle cherche à passer pour quelqu'un qui est « au-dessus de ça », qui mène la vie riche d'un esprit, et non pas l'existence mièvre, « bête », d'une quelconque « midinette ». Elle veut ainsi gagner sur les deux tableaux du désir : celui d'être désirée et celui de ne pas être désirée comme un être de désir. C'est la conscience qui opère cette perverse alchimie.

La mauvaise foi est ici l'effet du jeu, toujours possible chez l'être conscient, entre la « facticité » (du corps et du désir) et la « transcendance » (de l'esprit et de la liberté), entre la conscience immédiate d'une situation et la conscience réfléchie de cette situation, entre le fait d'être ce qu'on est (telle femme des années quarante à Paris) et l'idée ou l'idéal de soi qu'on veut réaliser (être une femme cultivée, libre, etc.).

Sartre traite en termes de mauvaise foi de ce que Freud nomme « dénégation ». Il maintient dans un champ de conscience un « jeu » existentiel de contraires que Freud ramène au processus inconscient du « refoulement ».

Les deux notions de mauvaise foi et de dénégation font comprendre la dualité de la perversité. Premièrement, rapporter la perversité à une conscience qui se dupe elle-même tout en étant sa propre complice permet de saisir l'élément volontaire et conscient de la perversité, plus exactement le jeu pervers sur le conscient et l'inconscient, sur le volontaire et l'involontaire, sur la responsabilité et l'irresponsabilité. Deuxièmement, rendre compte de la perversité en termes d'inconscient permet de saisir l'origine involontaire de ce même jeu pervers, la détermination non maîtrisée au mal qui caractérise la disposition ou structure perverse, bref d'expliquer pourquoi la conscience joue avec elle-même. En effet, ce jeu n'aurait

aucun sens s'il n'y avait pas quelque chose à cacher, un « ça » refoulé, donc inadmissible.

6 Le règne des moyens

La perversité est à la perversion au sens pathologique du terme (déviation du désir sexuel par rapport à son but) ce que la règle est à l'exception, ou le général au cas particulier. Or, la perversion est caricature, jusqu'au grotesque, de la perversité, faisant ainsi ressortir les traits les plus nets de l'état pervers. Est pervers le comportement qui substitue le désir des moyens à la volonté du but. Les perversions pathologiques portent à l'absurde ce dérèglement de la logique de l'action et montrent que, si la morale vise à l'édification d'un « règne des fins », l'amoralité perverse se complaît dans la construction d'un « règne des moyens ».

Bricolage et machinations du mal

Le registre des perversions sexuelles prouve le « génie pervers », c'est-à-dire l'inventivité ou la créativité dont fait preuve le pervers dans sa recherche des artifices, des moyens et des objets de plaisir. Si « le mal est légion », c'est parce qu'il n'y a pas « trente-six façons » de faire son devoir ou de se conformer au bien, alors qu'il y a « mille manières » de tourner ou détourner la loi et de faire le mal : « Le mal est aisé, écrit Pascal, il y en a une infinité, le bien presque unique. »⁷⁷

Les « bonnes idées » du « malin génie »

Les manuels de sexologie sont remplis de descriptions de perversions toutes plus perverses les unes que les autres, à tel point qu'on peut se demander si le discours prétendument scientifique sur les perversions sexuelles n'est pas lui-même commandé par l'intention perverse de jouir de la représentation et du langage des perversions : le discours sur le sexe, fantasme sexuel ? Nous en avons déjà un bel échantillon chez Sade. Mais la sexologie même serait cette perversion

de la science qui prend pour objet du discours l'objet interdit du discours ou l'objet du discours interdit. Et la perversité serait dans le détournement de la perversion – qui est une maladie – par le contournement de la censure au moyen de la science. La lecture des sexologues, alibi culturel du client « naturel » des sex-shops ? En lisant un récit fait par un pervers de sa perversion, on prend la mesure de la perversité : la perversion-objet du récit passe dans le récit pour engendrer la fonction perverse du texte lui-même dès lors qu'il est écrit ou reproduit pour être lu, c'est-à-dire imaginé, représenté à une conscience que le spectacle de la faute fascine. Un manuel de sexologie rassure le lecteur sur sa propre normalité en même temps qu'il lui « donne des idées ». Notre lecteur est perversément invité à se reporter à la littérature spécialisée ou à un genre littéraire inépuisable, et pour cause ! La description du godemiché que donne Mirabeau dans *le Rideau levé ou l'Éducation de Laure* est digne de la notice de fabrication et du mode d'emploi qui accompagnent la fourniture d'un objet technique.

Les récits extrêmement minutieux que font les malades sexuels de leurs pratiques, montrent que l'univers du pervers est un univers instrumental et « machinique », technique en somme, un monde de moyens et de connexions d'objets d'où l'idée de but n'est pas absente mais « lointaine », où l'objectif de plaisir paraît compter moins que l'ingéniosité des trouvailles.

L'être pervers jubile moins du mal que de sa mise en œuvre. La perversité est dans le raffinement des moyens, dans la sophistication du détail. Dans *les Funérailles de la Sardine*, Pierre Combescot⁷⁸ dresse le portrait d'un véritable Léonard de Vinci des supplices en la personne de Don Michèle et parle « d'une machine de son invention, au fonctionnement assez compliqué pour qu'elle nécessitât plusieurs dessins en coupe et en perspective ».

Du point de vue kantien, le pervers est l'homme de la volonté mauvaise au sens strict. Car il use de sa raison propre pour subvertir la raison universelle et substituer un « règne des moyens » au « règne

des fins ». Comme nous le rappelions plus haut⁷⁹, l'acte est le moyen par lequel une volonté réalise un but et, dans tout acte, les moyens n'ont de sens que par leur subordination à la fin poursuivie ; c'est pourquoi ils ne sont pas voulus pour eux-mêmes. Or les perversions sexuelles construisent le modèle du vouloir pervers : moyens au service d'un but indéterminé, désirés comme s'ils étaient des fins en soi, les dispositifs du malade sexuel révèlent un ingénieur des « mauvais objets » de « la chose » dont le « pur » esprit technologique se retrouve ailleurs. Le terroriste, par exemple, est une sorte de malade pervers. Car, d'une part, les raisons invoquées par les poseurs de bombes nous apparaissent comme des prétextes délirants destinés à rationaliser des crimes irrationnels ou perpétrés pour le plaisir de tuer – pourquoi une bombe ici ou là ? pourquoi ne pas transformer la terre en « boucherie » ? D'autre part, c'est l'ingéniosité « bricoleuse » des moyens de terreur et de mort qui semble motiver le terrorisme « aveugle ». La fin ne justifie même plus les moyens ; les moyens sont une fin en soi. Or, la fin est par définition un terme, un résultat ; les moyens poursuivis pour eux-mêmes ne cessent d'appeler de nouveaux moyens : la logique des moyens est la prolifération sans fin des moyens.

C'est pourquoi le mal, analysé en termes de perversité, est illimité et l'acte pervers ignominieux : il s'aime lui-même en tant qu'invention indéfinie de mauvaises choses. Dans les perversions, la multiplication des détours et des travers ne se solde pas par une jouissance de but mais s'assouvit en des jouissances de moyens sans cesse recommencées. Le *Casanova* de Fellini est typique des machinations et des manigances du désir pervers : l'ingéniosité – il faudrait parler du « génie du mal » comme on parle du « génie civil » – y est la conséquence d'un désir insatiable devenu besoin tyrannique de « montages » toujours nouveaux, de « trucs » inédits.

L'homme, machine à machinations

La perversité se déploie en une collection indéfinie de perversions, de variations perverses, parce que l'homme est un être chez qui le besoin devient désir et le désir besoin, manque perpétuellement

reconduit à travers les jeux (sans joie, souvent contraignants) de compensation destinés à le combler. C'est parce qu'il ne sait plus quoi inventer pour satisfaire sa libido que le pervers s'adonne et s'abandonne à l'ingénieux bricolage des moyens de sa turpitude. « Quel est le fardeau des pervers ? » demande Bossuet qui répond : « C'est le besoin. »

S'il y a une supériorité du pervers sur le méchant, elle est là, dans le fait que le pervers est un véritable ingénieur des bons objets de la mauvaise conduite. Au sujet de Sade, on a parlé de « technologie anale folle ».

La technique au service de la libido, voilà la perversité. La perversité consiste d'ailleurs ici dans le détournement des fonctions utiles des objets techniques. C'est la technique elle-même qui se trouve pervertie dans la perversion. Sur un plan plus général, un monde dans lequel les progrès de la science et de la technique sont mis au service du désir « instantané » ou du caprice et détournés des fins générales que l'humanité se propose d'atteindre par de tels progrès (le bonheur universel, par exemple), n'est-ce pas un monde pervers ? Ne vivons-nous pas aujourd'hui dans un monde pervers, non parce qu'il est technique, mais parce que la technique même est pervertie, c'est-à-dire passée du statut de moyen à celui de but, devenue un cycle sans fin d'auto-production de moyens et d'objets ?

Allons plus loin : la technique au service du plaisir est encore logique, rationnelle, sinon raisonnable. Mais la technique pour la technique n'est-elle pas absurde ? Non seulement, il est pervers de détourner les objets techniques – comme les réalités naturelles – de leurs fonctions spécifiques, mais il est encore plus pervers de fabriquer des choses qui ne servent à rien. La technique n'a de sens que si elle produit des choses utiles. Or le pervers en vient à j satisfaire son « esprit de bricolage » en inventant des machines qui ne servent à rien, en quoi il est nihiliste. Le pervers absolu n'est pas celui qui construit des machines à détruire mais celui qui détruit des mécanismes pour construire des machines qui ne fonctionnent même pas ou qui marchent « pour rien ». Les machines de Tinguely

symbolisent notre moderne perversité.

Deleuze et Guattari montrent dans *l'Anti-Œdipe*⁸⁰ que c'est le désir lui-même qui est « machinique » et qui « machine » les « machines » ou fabrique des « machins » sans raison, sans autre but de jouissance que de connecter, brancher, déconnecter, couper et coupler des flux, démonter des objets utiles pour monter des mécanismes inutiles : « La satisfaction du bricoleur quand il branche quelque chose sur une conduite électrique, quand il détourne une conduite d'eau, serait fort mal expliquée par un jeu de « papamaman » ou par un plaisir de transgression. La règle de produire toujours du produire, de greffer du produire sur le produit, est le caractère des machines désirantes ou de la production primaire : production de production. » Nous manigançons, manipulons et nous livrons à des machinations « diaboliques » parce que nous sommes des machines désirantes. L'homme « machine » parce qu'il est « machin-machine » ou se trouve dominé par ce qui est machine en lui : corps et désir.

La déviation de la raison a justement son principe dans ce que Kant nomme « la faculté de désirer », c'est-à-dire le pouvoir qu'a le sujet d'être, par la représentation, cause des objets du désir. Cette définition kantienne de la faculté de désirer, propre à expliquer le mal comme fantasme libidinal, puisqu'une telle faculté est inventive et suffit à produire les objets du désir, permet surtout de comprendre comment, par l'effet de cette faculté, la réalité, toute réalité devient objet ou moyen de satisfaction égoïste : quand ma raison abdique devant la faculté de désirer, je suis dans l'incapacité de poser comme fin en soi autre chose que l'objet du désir.

Il n'y a pas ici de différence fondamentale entre les jeux pervers des enfants de la comtesse de Ségur et les folies libertines : en deçà comme au-delà du bien et du mal, on invente et l'on s'ingénie à construire des dispositifs purement ludiques, non seulement parce qu'on ne sait pas (ou plus) quoi inventer, mais parce qu'on est devenu soi-même un homme des moyens, un pur agent économique du désir, un

producteur-consommateur de fantasmes, d'objets et de moyens.

On ignore surtout les impératifs de la raison pratique et les fins conformes à l'essence universelle de la volonté bonne. Si l'on peut donner un contraire à la perversité, c'est dans la moralité telle que Kant la définit qu'on le trouvera.

Autrui, matière malmenée du mal

On a vu plus haut que la perversité, rebelle à la contrariété puisqu'elle est elle-même contradictoire, rejoignait diaboliquement la moralité pure, comme si cette dernière lui renvoyait en symétrie inversée la vérité de sa propre image : un vouloir purement formel et par conséquent livré à toutes les tentations, à toutes les « combines ». Or, chez Kant, la loi morale a un contenu : l'homme, c'est-à-dire la personne d'autrui. C'est dans la négation de la personne morale d'autrui, de l'être libre et raisonnable, que la volonté est absolument mauvaise.

Traiter l'autre comme un moyen

Le désir instrumentalise tout, y compris et surtout la personne de l'autre. Et la perversité se manifeste dans la manipulation d'autrui, c'est-à-dire dans la substitution à la relation morale de respect à l'égard d'autrui d'un rapport « technique » d'utilisation et d'exploitation, donc de violence.

Jeux de mains, jeux de vilains, dit-on. De fait, le pervers est l'homme des « manipulations », dans tous les sens du terme. En effet, d'une part, la manipulation est en soi jouissance ; elle peut s'arrêter à elle-même : c'est le plaisir tactile de manier pour manier. D'autre part, quand je manipule quelque chose, je façonne ou je modèle cette chose comme je l'entends, j'impose à la chose, « mon idée », « mon désir », « mon fantasme ». Par conséquent,] e soustrais cette chose à son existence propre et je la dénature pour me l'approprier. Le fantasme du pervers est de possession et de domination. C'est pourquoi l'homme est on ne peut plus pervers quand il manipule autrui, quand

il fait d'autrui sa chose ou son instrument. Car l'autre est alors « entre ses mains » ; il peut donc s'en servir à sa guise, c'est-à-dire lui imposer son propre vouloir, le détourner de sa fonction ou de ses buts et le « brancher » ou le « débrancher » autrement, par exemple le dresser contre ses amis ou le livrer à ses ennemis. Le traître et le menteur sont des pervers par excellence, car ils agencent la vie d'autrui selon les caprices du désir ou les calculs de la volonté de puissance. Pour Kant⁸¹, l'homme, en tant que volonté libre et raisonnable, est une personne, c'est-à-dire une fin en soi. Pourquoi ? Parce que, par nature ou par essence, une volonté libre et raisonnable n'est pas une chose ou un objet, mais un sujet, c'est-à-dire un être qui agit en s'autodéterminant et non pas en étant déterminé à l'action par une force extérieure à lui ou par une autre volonté. Lorsque ma volonté est sous la contrainte d'une force extérieure ou d'une volonté autre, elle tombe dans une dépendance contre nature ; je n'agis plus, je subis et, en tant que je subis ou suis dans la dépendance ou sous la contrainte, je suis nié dans ce que je suis. C'est cette négation que vise le pervers. La volonté est mauvaise quand elle traite la personne d'autrui, non comme une fin en soi, mais seulement comme un moyen, c'est-à-dire, en définitive, comme une chose. La volonté absolument mauvaise travaille à transformer autrui en chose.

Le principe nazi de la « Solution finale » du « problème juif » était très exactement celui-ci : faire passer l'homme du statut de sujet à l'état d'objet. Règne des moyens s'il en fut que le « Grand Reich de mille ans », car la personne humaine devenait non seulement un esclave, c'est-à-dire un instrument de travail, mais un stock de matières premières (cheveux, peau, graisse, etc.). Le projet nihiliste nazi fut celui d'un crime définitif et absolument primitif contre le règne des fins que doit être le monde moral de l'humanité : l'homme hitlérien comme producteur et consommateur d'hommes. Il ne s'agit plus de misanthropie ni même d'homicide mais d'anthropophagie. C'est pourquoi le nazisme est impardonnable et son crime imprescriptible : les camps de la mort ne sont pas un sujet de controverse et n'ont pas à être comparés aux « horreurs de la guerre » : Auschwitz n'est pas l'équivalent du bombardement de

Dresde ou de Hambourg. Comme le dit Jankélévitch dans *l'Imprescriptible*, il n'y a pas lieu d'« ergoter » sur un génocide perpétré contre « l'essence de l'homme ».

Dans ses *Notes pour une redéfinition de la culture*, George Steiner⁸² décrit le système sadien en termes de « chaîne de montage » et de « division du travail » à l'intérieur de la fabrique. Le pervers « usine » le mal ; son outillage est l'autre mais aussi lui-même ; l'homme des machinations sadiennes est lui-même un homme-machine. Je traite l'autre comme un moyen parce que je me considère moi-même comme un moyen. Et réciproquement. Le mépris de l'humanité est indissociablement mépris de soi et des autres. Dégrader autrui, c'est se dégrader.

Or, comme l'affirmait déjà Spinoza, l'âme d'un homme ne peut pas appartenir à l'âme d'un autre homme. C'est en quoi le fait de se vendre à autrui est un « pacte avec Satan » et une perversion de notre nature qui, si elle n'est pas impossible comme le pense Spinoza, est pure folie ou absurdité. Le projet pervers est précisément aberrant : s'approprier ce qui ne peut pas être une propriété, la personne humaine. De ce point de vue, le pervers est condamné à l'échec ; les attentats auxquels il se livre sur autrui ne sont que des tentatives pour aller contre la nature humaine.

Le meurtre sans fin

En réalité, le non-respect d'autrui, la volonté de le dégrader n'est qu'une partie ou le premier temps de la perversité et définit aussi bien la méchanceté que la perversité. La volonté est absolument mauvaise quand elle n'est pas seulement méchante mais quand elle devient perverse, c'est-à-dire quand la méchanceté se retourne contre son auteur. En effet, en niant dans la personne d'autrui la volonté libre et raisonnable, je me mets en contradiction avec ma propre nature ou essence de volonté libre et raisonnable. Car la personne de l'autre est une essence ou une nature universelle : en niant l'autre, je me nie moi-même car je nie l'universalité de l'essence humaine. Le résultat pervers de ma méchanceté est que la destruction de l'autre est destruction de

soi. La négation de l'alter ego est négation de l'ego. La perversité est elle-même châtement du méchant.

« Ainsi se dégage peu à peu, écrit Sartre dans *Saint Genêt comédien et martyr*⁸³, la notion d'une volonté pure qui se veut inconditionnellement mauvaise » et qui aboutit à cette maxime folle : « Agis de telle sorte que la société te traite toujours comme un objet, un moyen et jamais comme une fin, comme une personne. » On aperçoit là que la perversité est retournement contre soi de la méchanceté à l'égard d'autrui et que c'est ainsi, comme l'écrit Sartre, que, pour la volonté qui se veut absolument mauvaise, « tout se tourne en misère ».

Non seulement le sadique, mais l'onaniste même considère l'autre comme moyen et seulement comme moyen. La perversité inhérente à l'utilisation de la poupée gonflable ou du godemiché comme instruments de jouissance ne peut pas se justifier par la solitude d'une pratique égoïste qui ne ferait de mal à personne. Car ces objets substitutifs de l'activité libidinale supposent la visée d'autrui comme moyen et reposent sur une destitution déjà opérée de la subjectivité de l'autre. Il faut avoir nié l'être raisonnable comme fin en soi dans la personne de l'autre et l'avoir renié en soi-même pour en venir à utiliser comme moyen de plaisir la représentation de la personne humaine, pour traiter, lorsqu'on est en situation de carence, le corps de l'autre comme facticité sans transcendance, comme corps désubjectivé, matière sans esprit, âme absente.

En d'autres termes, la perversité à l'égard d'autrui repose sur une négation antérieure de la personne humaine, sur une première perversion du rapport à autrui. La perversité n'a d'autre origine qu'elle-même, c'est-à-dire l'absence ou la mort déjà données d'autrui.

La perversion, explique Deleuze⁸⁴, est le fait d'un monde sans autrui, la réalité humaine d'un monde sans humanité. En fait, le pervers ne désire pas l'autre ; il le défait et ne cesse de le défaire. Il déréalise autrui en le matérialisant, en le manipulant comme matériau de sévices et de supplices. L'autre du pervers n'est justement pas un

autrui, mais un non-autrui, un autrui qui n'existe pas. La perversion est une altération de l'altérité, nécessaire au moi, de l'alter ego, c'est-à-dire un égoïsme absolu qui s'abolit lui-même en ne voyant plus l'autre. Autrui n'a jamais été ou est comme s'il n'était plus quand il n'est plus qu'un assemblage mécanique de pièces ou de lieux ludiques sur lesquels la libido peut jouer ses variations. L'autre du pervers est le corps-jouet qui évoque la poupée sur laquelle l'enfant exerce à la fois symboliquement et réellement sa cruauté. Non pas Carte du Tendre ou géographie de l'amour, mais menu de la libido, d'une libido désaffectée par l'affectivité même et qui ne sait plus désirer, puisqu'il n'y a pas (ou plus) d'autre sujet désirant. Dans la perversion, l'autre n'intéresse même plus le pervers qui joue avec le corps ou l'imgo corporelle de l'autre comme le chat indifférent joue, lui aussi, avec le cadavre de la souris qu'il ne cesse de tuer et de re-tuer. Le pervers n'en finit jamais de répéter le meurtre de l'autre. Il ne cesse, dans l'imaginaire « boucherie » de ses fantasmes, de l'achever.

Le pervers n'en finit jamais d'en finir avec l'autre. C'est ce qu'exprime Sartre quand il analyse le sadisme dans *l'Être et le Néant*⁸⁵ : la tentative sadique pour instrumentaliser la chair de l'autre est contradictoire. Car cette chair que le sadique cherche à s'approprier désespérément pour en extraire ou en expulser la subjectivité, pour faire que celle-ci ne soit plus et n'ait pas été, signifie en réalité l'inassimilable réalité non instrumentale de l'Autre, autrement dit sa liberté, l'enracinement d'un être-pour-soi dans l'en-soi que « fouaille » son bourreau. La chair de l'Autre ressurgit par-delà la torture comme l'incarnation d'un propre inappropriable. « Le sadisme, dit Sartre, est passion, sécheresse et acharnement. » Le sadique est ainsi condamné à tuer tout en différant le meurtre par la multiplication des sévices qui maintiennent en vie et qui humilient, qui conservent et qui suppriment la personne déjà niée de l'autre. Le pervers ne désire pas le désir de l'autre ; il veut l'autre comme chose, comme en-soi.

Le méchant exerce sa méchanceté contre autrui, et la méchanceté s'adresse à autrui. Le pervers se livre à ses travaux de perversion sur

un autrui détruit. Son univers est auto-érotique. Avec ce que les sexologues appellent l'« automonosexualisme », on atteint le comble de la perversion ou de la déstructuration du rapport à autrui : le sujet devient pour soi l'unique objet de jouissance possible ; destituant en lui-même sa propre transcendance de sujet, l'automonosexuel ne connaît pas d'autre pratique sexuelle que celle qui consiste à utiliser ses propres organes pour assouvir le désir. Il est appelé « autiste », au sens étymologique du terme.

Il faut d'ailleurs bien distinguer, à l'intérieur de ce qu'on nomme les « aberrations sexuelles », entre les inversions et les perversions.

L'inversion se dit par rapport à l'objet de la pulsion sexuelle – c'est, par exemple, l'homosexualité ; la perversion se dit par rapport au but ; ce dernier subit une déviation ou une transformation pouvant aller jusqu'à sa propre négation, c'est-à-dire à l'absence de jouissance véritable, ou s'exprimant dans un « travail » libidinal de Sisyphe qui n'aboutit pas au plaisir ; la sexualité est à ce point désorganisée ou l'absence de l'autre à ce point consommée que non seulement le plaisir escompté n'est pas connu mais que le résultat est la souffrance, la souffrance de l'échec du principe de plaisir et de la répétition « compulsive » de la recherche d'un plaisir qui ne vient jamais.

Au-delà du principe de plaisir

Le pervers nous était apparu comme l'homme de la jouissance à tout prix, autrement dit de l'exploitation du corps et de l'esprit d'autrui à des fins de plaisir. Mais, si la perversité se lit dans la perversion, culmine dans la pathologie des perversions sexuelles, il faut aller plus loin, au-delà du désir et du principe de plaisir.

Le désert...

La perversion est une recherche et une pratique libidinales qu'aucun désir de l'autre ne fonde ni ne justifie. Plaisir né de l'absence du désir, donc du désir de désirer, de l'ennui de Robinson sur l'île déserte. La perversion sans fin est ainsi pour Deleuze le sens de la

robinsonnade. En ce sens, le nazisme fut une robinsonnade, la solitude absolue du désir de Hitler et des siens. C'est la solitude du « dernier homme » devant un univers de matière (s) déserté par l'Idée. Sade lui-même parlait de « solisme » à propos de ses personnages, désignant par là le retour épuisé à soi qui achève un travail auto-érotique forcené sur le corps-prétexte des victimes. Rappelons que les victimes « choisies » des libertins sadiens sont toujours moralement détruites avant d'être livrées aux bourreaux de leurs corps.

« Le désert croît », constatait Nietzsche. Ego sans alter ego, le pervers est le tyran d'un monde sans personne. L'homme en proie au vide, à l'ennui, c'est-à-dire exposé à la tentation et au surgissement du démoniaque – Satan se rencontre au désert –, est l'être du « repliement de l'esprit », comme l'écrit Kierkegaard dans *le Concept d'angoisse*⁸⁶ ; le repliement de l'esprit – la « forclusion » du pervers – est la forme qui se réfère à la matière informe, « la forme du vide », « l'ennui, l'ennui mortel qui est une continuité dans le rien », dit encore Kierkegaard. Rapportant un conte populaire dans lequel il est dit que le diable rumina 3000 ans sur la manière de perdre l'homme – 3000 ans de solitude pour l'Ange déchu –, le philosophe danois associe l'ennui, la solitude et le mal : « Ce long espace de temps évoque l'idée du vide cruel et sans objet du mal. » On songera avec effroi à ce qu'eût été un « Reich de 1000 ans ».

Par rapport à l'humanité de l'autre homme, qu'elle reconnait pour la nier, la méchanceté fait sens à l'intérieur du couple de contraires que sont le bien et le mal, valeurs qui n'ont elles-mêmes de sens que dans un monde moral, humain. La perversité est proprement insensée car elle est une forme d'humanité vidée de l'humanité qu'elle nie parce qu'elle la méconnaît ou ne l'a jamais reconnue, et dont le pervers nie en lui-même la valeur absolue parce qu'il ne la reconnaît pas en l'autre.

... et l'« Absurdie »

La perversité ne s'adresse en réalité à personne, ou elle s'adresse à l'anonyme, à un monde a-personnel. Absurde, elle ne veut rien dire ou

peut tout vouloir signifier : pourquoi, et surtout pour qui, collectionner les sous-vêtements féminins ou exhiber ses organes sexuels à la sortie des écoles ? « Se livrer à Satan, qu'est-ce que c'est ? » demandait Baudelaire. Rien peut-être, ou un rien bizarre. On comprend le méchant, le voleur ou le meurtrier, et on le juge a posteriori, car il a des mobiles. On ne comprend pas le pervers ; on l'analyse et on le soigne. Ses pratiques sont a priori condamnées comme anormales ou paranormales.

Le pervers est d'autant plus féroce qu'il exerce son « génie » sans raison, aveuglément, pour rien ni pour personne, semble-t-il. C'est ce qui est si inquiétant chez lui, et c'est ce qui nous fait retrouver l'esprit pervers dans des activités qui n'ont apparemment rien de mauvais. Chez les collectionneurs, par exemple. Le « fétichisme » est une perversion dont le « modèle » se retrouve dans la manie du collectionneur qui fait une vraie maladie de l'objet désiré. Maniaque, le collectionneur ne peut jamais trouver le repos dans l'ultime objet d'une série ; sans cesse, il recommence sa quête, renversant tous les obstacles sur son passage, y compris les valeurs, y compris autrui, se ruinant même ou se vendant, s'il le faut, pour obtenir l'Objet. « On imagine mal, dit Modiano des philatélistes⁸⁷, le machiavélisme et la férocité que dissimulent ces êtres tatillons. Que de crimes commis pour un "surchargé brun jaune" de Sierra Leone ou un "percé" en ligne du Japon. »

La conduite du méchant est encore rationnelle, donc intelligible, même si elle n'est pas raisonnable – puisque le méchant poursuit un but qui est clairement contraire au bien et à la loi. Immoral, le méchant est encore cohérent. Ses actes relèvent de la logique de l'action ; c'est pourquoi ils sont explicables par les conditions d'existence du méchant, par son histoire psycho-sociale. Le méchant est alors en principe ré-éducatif : dans la mesure où il a conscience de sa propre méchanceté, il doit toujours être possible d'agir sur sa conscience. La méchanceté est dialectique ou peut se supprimer en son contraire : la mauvaise conscience ou le remords de Caïn sont déjà dépassement ou révolution de la méchante âme et révèlent que

l'amour du bien n'a pas totalement disparu. « Un cœur vicieux peut revenir à la vertu ; un esprit pervers ne se corrige jamais » (Chateaubriand). La perversité est tragique, fatale. Et le pervers vit sous la contrainte d'une monomanie qui le pousse toujours à mal faire ou à faire le « n'importe quoi » de sa perversion selon un schéma de comportement immuable : le mal ou le mauvais est pour le pervers le scénario définitif de sa vie. C'est pourquoi la fixation et l'exclusivité sont d'après Freud caractéristiques des perversions. La répétition est chez l'être de raison, donc de progrès, régression parce que stagnation par rapport à un devoir-être, par rapport à ce qu'il a à être et à se faire être. Si le pervers retourne à l'état de bêtise, c'est parce que, tyrannisé par le travail des pulsions, contraint de multiplier indéfiniment les moyens de rassasier l'insatiabilité d'un désir qui est toujours le même sous divers travestissements, il met son intelligence au service de ce qui l'empêche de progresser.

Que l'on situe la perversité en deçà ou au-delà du bien et du mal, dans un ça pulsionnel non encore soumis au refoulement, ou dans une conscience envahie par le retour du refoulé, ni dans un cas ni dans l'autre la perversité ne se détermine en fait clairement et distinctement par rapport au bien et au mal, ni même peut-être par rapport à la loi. C'est pourquoi elle est si étrange. Le comportement pervers est sans doute psychanalytiquement déchiffrable ou interprétable. Mais il renvoie justement à une logique de l'illogique, à une logique de l'inconscient qui ignore la contradiction, bouleverse l'ordre du temps et de l'action. Tout se passe comme si les productions et les agissements pervers n'étaient pas imputables à des visées de conscience cohérentes. La perversité est déconcertante. Elle dérouté sa victime et elle dérouté l'analyse : le pervers est a-moral et son comportement est carrément irrationnel. Ce que fait le méchant est illégal ou illégitime mais intelligible. Ce que fait le pervers est a-moral et insensé. La perversité, de ce point de vue, fait signe vers un réel privé de sens ou de raison, de loi et de finalité, vers l'absurde. Elle révèle en l'homme, qui est le lieu de la raison et de l'émergence du sens, l'absence de sens et de raison, la destruction, par l'être de raison et de sens, de la raison et du sens que sa présence déploie dans le

monde.

7 La maladie de l'être libre

En histoire, dans les sciences économiques et sociales, en politique, on parle d'« effets pervers » pour désigner des phénomènes qui ne relèvent pas de l'enchaînement causal qui devrait les produire ou qui seraient normalement produits par des causes contraires. Ne peut-on pas parler d'« effets pervers » en morale ? Est pervers, en effet, l'acte qui va jusqu'à contrarier la loi de causalité des actes humains. Et si la perversité est contradictoire, n'est-ce parce que l'homme est un être contradictoire ou qui porte en lui la contradiction ?

La causalité déficiente

Le mal est imputé par les chrétiens à la mauvaise volonté humaine, c'est-à-dire au mésusage ou à l'abus de la liberté. Or, la liberté est, par définition, la possibilité d'une chose et de son contraire. L'homme n'est-il pas alors une contradiction vivante en tant qu'il est un être libre ? Du point de vue métaphysique, l'existence du mal n'est-elle pas imputable à la contradiction de l'être même ou de la nature qui engendre cet « animal paradoxal » qu'est l'homme d'après Cioran ?

L'homme, un « effet pervers » ?

Dans la problématique chrétienne du mal, l'homme est pervers en tant que pécheur. Or, qu'est-ce que le péché sinon un effet pervers de la Création qui est l'œuvre d'un Dieu infiniment parfait ?

Adam pécheur n'est pas l'être qu'il aurait dû être en vertu de son essence et de sa conformité avec l'image de Dieu. Comme nous le montraient les auteurs chrétiens, il était pourtant nécessaire que cet effet contingent de la nécessité divine se produisît. De l'essence de l'homme à son existence, il y a « quelque chose qui ne va pas », un manque, un écart, une déviation. Les théologiens peuvent dissenter à

l'infini sur la responsabilité du péché originel et sur la question de savoir si c'est loger l'imperfection en Dieu que de penser le Créateur comme le responsable « en dernière instance » de tout ce qui a lieu dans le monde qu'il a produit. Il reste que toute perversion et toute manifestation perverse du comportement humain ont le sens d'une déviation par rapport à ce qui aurait dû être, par rapport à un ordre « naturel » des causes et des effets.

Là où il y a la causalité, disait Lacan dans son *Séminaire*⁸⁸, il y a forcément quelque chose qui ne va pas : « Il n'y a de cause que de ce qui cloche. » La perversité introduit dans le monde ou révèle en l'homme, qui est l'être-au-monde ou la conscience du réel, la « clocherie » de l'être. C'est pourquoi, selon Lacan, l'inconscient, lieu-source de perversité s'il en est – puisqu'il y règne la contradiction et la coexistence des désirs contraires –, a une signification ontologique, celle d'une « béance » ou d'un « trou » inévitable dans l'ordre naturel.

L'effet pervers n'est d'ailleurs pas irrationnel. Car, ainsi que le notait déjà Kant dans *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*⁸⁹, le concept de cause n'enveloppe pas intégralement celui de l'effet. Du reste, il faut qu'il y ait un certain « jeu » entre la cause et l'effet pour que se produise un phénomène ou arrive un événement, sans quoi tout serait « bloqué ». C'est heureux, car sans ce « plus petit écart » ou cette « plus petite différence » qui permet à la liberté humaine de dévier ou de s'écarter du cours de la nécessité, donc de pécher et de commettre des erreurs, il n'y aurait rien à attendre du monde ni rien à espérer de l'homme. Il ne se passerait absolument rien. Les matérialistes de l'Antiquité nommaient *clinamen*, c'est-à-dire « déclinaison », « déviation », ce brusque écart du mouvement des atomes qui permettait d'expliquer la formation des corps mais également la spontanéité du vivant et la liberté humaine. C'est la même déviance de la causalité qui se révèle à la fois efficiente et déficiente, productrice de quelque chose de positif (le bien, par exemple) et de ce quelque chose de négatif qui n'est pas rien (le mal, par exemple).

N'est-ce pas parce qu'il ne se passait rien dans le Paradis terrestre que le premier homme et la première femme ont « créé l'événement » et arraché l'univers à sa morne régularité, à sa torpeur, introduisant du même coup et d'un seul geste le mal et la liberté, la corruption et le progrès ? Allons plus loin : y aurait-il du bien et l'existence pourrait-elle être vécue comme un bien, est-ce que le mieux-être et la conscience des valeurs eussent été possibles, si le mal et ses malheureuses conséquences n'avaient d'abord été produits, « déclenchés » ? Ressentirait-on le mal comme un mal et le bien comme un bien si tout était parfait depuis le commencement ?

Dans le hiatus ou le décalage spatio-temporel entre la cause et l'effet est inscrite la possibilité du déraillement, de la non-production de l'effet, du « bon effet », ou celle de la production de l'effet contraire ou d'un autre effet, d'un « mauvais effet ». L'homme est l'être qui peut « ne pas aller », qui se demande et demande à son semblable si « ça va », « comment ça va », si « ça va bien ou mal ». La possibilité de mener une vie de « détraqué » est un possible de la nature humaine et un risque jamais parfaitement surmonté. La perversité nous montre que l'homme est le *misfit* de la Création et que c'est d'ailleurs en cela qu'il peut progresser, même s'il ne peut supprimer radicalement son défaut d'être.

La volonté détraquée

C'est précisément à une causalité déviante de la volonté, à cette déficience paradoxalement efficiente ou productrice d'« effets pervers », qu'Edgar Poe rapporte une série de comportements inexplicablement contraires à la raison chez l'être doué d'une volonté raisonnable. Dans la première de ses *Nouvelles histoires extraordinaires*, intitulée « le Démon de la Perversité »⁹⁰, l'écrivain nous donne une véritable dissertation philosophique dans laquelle il tente de cerner ce « je ne sais quoi de paradoxal, que nous nommerons "perversité", faute d'un terme plus caractéristique » : « Dans le sens que j'y attache, écrit-il, c'est, en réalité, un mobile sans motif, un motif non motivé. Sous son influence, nous agissons sans but intelligible ; ou, si cela apparaît comme une contradiction dans les termes, nous

pouvons modifier la proposition jusqu'à dire que, sous son influence, nous agissons par la raison que nous ne le devrions pas. En théorie, il ne peut pas y avoir de raison plus déraisonnable ; mais, en fait, il n'y en a pas de plus forte. »

Pœ développe plusieurs exemples caractéristiques, dont celui de l'ajournement, c'est-à-dire de l'acte de pensée et de volonté par lequel nous différons d'heure en heure une tâche que nous savons urgente. Nous sommes conscients, non seulement de la possibilité, mais de la nécessité de ne pas remettre au lendemain ce que nous pouvons faire le jour même. Et pourtant, le lendemain arrive et avec lui l'irréremédiable, le trop tard.

L'acte différé montre que la perversité n'est même pas un désir de mal faire : nous avons justement le désir de bien faire (« Nous brûlons, nous sommes consumés de l'impatience de nous mettre à l'ouvrage »). La perversité est de ne pas faire ce que nous avons à faire, de faire autre chose ou le contraire de ce que nous devons faire, alors que nous voulons le faire.

La perversité est là : rien, ou un « rien », ou encore ce pur néant de la conscience, de l'immatérielle pensée de l'acte à accomplir, suffit à faire qu'on ne l'accomplisse pas. Toute la perversité se résume à cette force « divertissante » du rien. Il s'agit bien, dans la perversité, de relever ce que Pascal entend par « divertissement », qui est perversion et diversion. D'une part, le divertissement est pervers en ce qu'il suffit d'un rien justement, une boule de billard par exemple, pour nous détourner de notre condition et de ses buts, de l'accomplissement des devoirs que l'urgence morale, à quoi la pensée de la mort nous ramène, impose d'accomplir sans délai. Être pervers, c'est aller se divertir au café quand le devoir nous appelle. D'autre part, tout divertissement est pervers dans sa structure dès lors qu'il est écart, déviation, détour, esquivé : le pervers est l'homme divers, qui multiplie les diversions, qui cherche à se divertir de lui-même et à divertir les autres, à les « déboussoler » ou « détourner » de leur chemin. La perversité est diversion des moyens par rapport à un but.

Le méchant oppose la puissance du mal à celle du bien, joue force contre force. Le pervers oppose la force de l'inaction, la puissance de l'inertie à l'énergie qu'exige la réalisation du bien ; il fait ainsi paraître la faiblesse du bien par rapport à tout autre objet du désir. C'est la faiblesse qui devient la force et ce qui exige la force qui montre sa faiblesse.

Perversité de comportement et non pas méchante conduite, l'inaction de Clamence dans *la Chute* de Camus : une jeune femme va se jeter dans la Seine ; l'homme entend le cri, il sait qu'il doit intervenir immédiatement, et il ne fait rien, il fait justement rien, il commet la non-action qu'il sait être le mal dans cette situation d'urgence : « Je voulus courir et je ne bougeai pas. Je tremblais, je crois, de froid et de saisissement. Je me disais qu'il fallait faire vite et je sentais une faiblesse irrésistible envahir mon corps. J'ai oublié ce que j'ai pensé alors : "Trop tard, trop loin... " ou quelque chose de ce genre. J'écoutais toujours, immobile. Puis, à petits pas, sous la pluie, je m'éloignai. Je ne prévins personne. »

L'inaction est ici la paralysie d'une volonté qui ne veut pas ce qu'elle veut ou qui ne peut plus vouloir.

Le néant positif de la pensée

Dans l'état de conscience pervers, la volonté se dissout et laisse place à une inhibition coupable, fabricante d'angoisse et de remords « à l'avance ». Elle se dissout même sous l'effet de l'idée de son propre contenu. La pensée de ma volonté suffit à néantiser le pouvoir de ma volonté. Voilà qui montre que la perversité a partie liée avec la pensée et l'intelligence, et non pas seulement avec le désir et la sensibilité.

Le vertige de la possibilité...

Quand l'intelligence pense quelque chose, elle pose à côté d'elle ou derrière elle, dans le clair-obscur de la pensée même, le contraire, la négation ou l'autre de cette chose, son double ou son envers. Tout choix de l'esprit, disait Spinoza, c'est-à-dire toute détermination ou

position d'objet, est en même temps négation ou exclusion par la pensée de ce qui n'est pas cet objet, de l'autre ou du contraire de celui-ci. La contradiction est dans l'esprit comme le ver dans le fruit. Ce qui indique assez la puissance et la fragilité de l'esprit, la facilité avec laquelle il peut se laisser tenter par la pensée du contraire de ce qu'il est en train de penser ou doit penser, par la pensée du mal, par exemple, qui s'oppose ou vient insidieusement tenter l'idée ou la conscience du bien.

La pensée négative, comme le montre Kant dans *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, n'est pas un néant ou un zéro de pensée mais une négation active qui lutte contre le positif : c'est ce qu'illustre l'exemple de l'ajournement dans le texte de Pœ cité plus haut. « L'existence individuelle, écrit Jean Grenier, est contaminée par le néant, par ceci même qu'elle est conscience et action, par conséquent *dualité*... J'existe à peu près comme je marche, c'est-à-dire en m'empêchant à chaque instant de tomber... La conscience que je prends de pouvoir tomber crée un malaise au sein de ma promenade. »⁹¹

La perversité est perversion de la volonté par l'intelligence même, par le simple fait de penser ou d'être conscient. En posant une chose et son contraire à l'intérieur de la pensée ou de la conscience de la chose, l'intelligence pervertirait le vouloir et, par conséquent, l'action. C'est d'ailleurs une « vérité commune » que les gens intelligents sont les plus pervers ; encore faut-il comprendre pourquoi. La perversité s'inscrit dans la structure même de la pensée qui ne se donne un objet déterminé que sur le fond de sa possible négation. Le meurtre est possible parce que je pense la vie de l'autre, l'autre comme vivant, donc comme un mort possible et sa mort comme une possibilité mienne. Non que l'idée suffise à l'accomplissement du crime, mais elle pourrait suffire, et elle suffit à concevoir la possibilité de sa réalisation ; elle me murmure le meurtre.

... et la fatalité de l'instant

La perversité est tout entière dans la représentation du mal comme

possibilité de la liberté. Vision hallucinatoire du mauvais désir comme possible immédiatement réalisable : un pas, un seul pas qu'il est aisé de franchir, et c'est le saut dans l'irréremédiable.

Dans le *Précis de Décomposition*⁹², Cioran développe le thème du vertige de la possibilité et reprend avec une grande clarté la thèse kierkegaardienne du *Concept d'angoisse* : « Le démoniaque est le soudain »⁹³. Et le soudain démoniaque de la liberté est le vertige de l'instant, de la solution de continuité qui stoppe le temps de l'individualité et fait vaciller la totalité de l'existence, la menace en un éclair de dissolution. Avant la scène de l'inaction fatale, l'avocat de *la Chute* dit : « Je vivais sans autre continuité que celle, au jour le jour, du moi-moi-moi. » Et, dans *Thérèse Desqueyroux*, Mauriac décrit cette fatalité de l'instant caractéristique du comportement pervers de son héroïne, le moment où l'angoisse devant le bien à accomplir se mue en un désir à la fois douloureux et voluptueux de faire le mal, où s'opère la transmutation du bien en mal, c'est-à-dire dans la scène évoquée, du remède en poison⁹⁴. Le plus curieux, qui n'est pas le moins intéressant, est qu'à l'époque de son crime, Thérèse Desqueyroux, simulant parfaitement les exigences de l'esprit de famille, se consacre aux bonnes œuvres. La perversité est dans la double dissimulation dont fait preuve l'héroïne, à l'égard d'elle-même (empoisonner son mari en lui donnant les gouttes prescrites) et à l'égard des autres (devenir criminelle alors qu'elle passe pour une femme de bien).

Kierkegaard rapporte l'irruption du démoniaque à ce qu'il appelle « l'angoisse devant le bien » qui est en même temps « angoisse devant le mal » : le mal est accompli par un passage instantané à l'acte qui lève l'inhibition, la retenue devant le mal et l'hésitation devant le bien, c'est-à-dire en fin de compte l'angoisse devant la liberté. C'est pourquoi le démoniaque à l'œuvre dans la perversité ne peut pas être d'ordre somatique ; car alors, comme un accès de fièvre par exemple, il serait saisissable dans une continuité, déterminable médicalement à partir d'une loi physiologique, et il n'aurait rien à voir avec la liberté.

Le démon est caprice, fantaisie, saut, rupture. Et le démoniaque ne relève pas de la délibération ou de la préméditation, laissant ainsi à la perversité sa forme essentielle d'innocence, laquelle est pure nocivité, nocivité pure de toute méchanceté intentionnelle. Il semble bien que le mal moral soit une fonction psychologique ou une réalité dont le principe soit à rechercher dans la nature du psychisme humain qui inclut la liberté, ce redoutable génie de la possibilité.

L'esprit de contradiction du vouloir

Le narrateur du *Démon de la Perversité* de Poe a commis un crime parfait et rien ne le contraint à l'avouer, pas même sa propre conscience ou le remords. Il en va de même chez Raskolnikov dans *Crime et Châtiment* de Dostoïevski. Or, la simple pensée qu'il peut ne pas avouer, qu'il n'a aucune raison de révéler son forfait, provoque chez le coupable un état de crise qui le conduit à crier son aveu en pleine rue. L'aveu est en soi une bonne action de la part du criminel et, cependant, la bonne action révèle ici une perversité de comportement. C'est le bien même qui est perversion, vice de l'esprit. L'idée suffit parce que la pensée d'une chose enveloppe, comme on l'a dit, la pensée du néant de cette chose, de sa possible négation comme d'une tentation. L'idée de ne pas avouer fait avouer, l'idée d'avouer retient l'aveu ; l'idée de faire son devoir est aussi l'idée que son non-accomplissement est possible, qu'il est un possible de la liberté.

La perversité est donc bien l'esprit de contradiction du vouloir qui se retourne contre soi. Le masochisme, par exemple, est un « retournement contre le moi » du sadisme exercé sur l'autre.

C'est un état du même ordre qu'éprouve – douleur d'un conflit qui n'est pas un cas de conscience mais un combat du désir sensible avec le désir intellectuel – ce personnage, évoqué dans *la République* de Platon, qui passe devant le mur des cadavres : « En même temps qu'un vif désir de les voir, il éprouva de la répugnance et se détourna ; pendant quelques instants il lutta contre lui-même et se couvrit le visage ; mais à la fin, maîtrisé par le désir, il ouvrit de grands yeux, et courant vers les cadavres : "Voilà pour vous, mauvais génies, dit-il,

emplissez-vous de ce beau spectacle ! " »⁹⁵

Mauvais génies, en effet, que les yeux voyeurs excités par le désir du mal et de son spectacle et qui, s'en repaissant, excitent encore davantage le désir. Toute la perversité du genre humain se montre dans la psychologie des badauds, c'est-à-dire des honnêtes gens que la vue du sang ou l'image du vice attirent irrésistiblement. Le péché originel fut aussi un acte de curiosité, une manifestation du goût morbide de la sensibilité pour le sensationnel. Le pervers a le goût malsain du mal. Et ce goût lui vient du désir de voir et de savoir, de connaître et de toucher. Vanité des vanités, la science est concupiscence, péché, œuvre de chair et de mort.

Le pervers travaille à sa douleur en cherchant le plaisir. Traitant de l'avarice, Plutarque note l'absurdité de ce vice qui montre que la richesse est un mauvais objet du désir, un désiré indésirable. Car l'avarice est un « désir qui combat sa propre satisfaction » ; « comme une maîtresse de maison accablante et cruelle », elle « contraint à acquérir et empêche de jouir », détraquant ainsi la logique même du désir qui est d'œuvrer à son assouvissement⁹⁶. Non seulement l'avare connaît les affres de l'insomnie et connaît la malédiction du mal qui est d'être puni par où il a péché, mais il vit en pauvre. Harpagon est l'effet pervers du désir de richesse : la pauvreté !

On pourrait définir la perversité comme une espèce de contradiction inhérente au désir, comme une manifestation d'une contradiction du vouloir, non pas entre le désir de bien faire et le désir de mal faire, mais entre le désir de faire et le désir de ne pas faire, entre la volonté et le néant de volonté qui l'accompagne nécessairement comme la charge négative s'accouple à la charge positive. Pœ décrit très bien l'état de perversité et ses effets : « Nous tremblons par la violence du conflit qui s'agite en nous, – de la bataille entre le positif et l'indéfini, entre la substance et l'ombre. » L'âme perverse devient irascible parce qu'elle est en proie à l'élément concupiscible et qu'elle pressent, en même temps qu'elle y travaille, la défaite fatale de la partie rationnelle. Dans *le Monde comme Volonté*

et comme Représentation, Schopenhauer voit dans le retournement contre soi du mal commis un aspect de la contradiction du vouloir vivre chez l'être mortel, un effet de l'absurde Volonté du Monde qui ne cesse de produire de l'être qu'elle livre au néant⁹⁷.

Le suicide de la liberté

La déviation du vouloir n'est pas le signe d'une liberté positive, créatrice, mais le symptôme d'une liberté négative, destructrice et même suicidaire, bref d'une liberté malade. La perversité est la maladie de l'être libre ; elle signifie la possibilité, inscrite dans la liberté même, de l'auto-anéantissement de la liberté. La licence constitutive de la perversité est bien un suicide de la liberté.

Le retournement contre soi

D'une part, à travers la pathologie du vouloir qui engendre le caractère pervers et la faiblesse devant le mal, la liberté s'anéantit à mesure qu'elle prétend se réaliser au-delà de toute limite. Le tyran, par exemple, est une liberté qui se tyrannise elle-même, qui se suicide en se perdant dans l'illimité de ses possibles, dans le désir indéfini de possibiliser jusqu'à l'impossible, et qui « suicide » avec elle les victimes de son désir.

D'autre part, s'il y a de la perversité dans les perversions, ce n'est pas tant à cause du contenu immoral des actes qu'elle rend possibles qu'en raison de l'accouplement monstrueux des contraires qui caractériserait toujours la structure perverse : « On constate souvent, écrit Freud dans le premier de ses *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité*⁹⁸, que le masochisme n'est pas autre chose qu'une continuation du sadisme, qui se retourne contre le sujet, lequel prend pour ainsi dire la place de son objet sexuel... Ce qui caractérise avant tout cette perversion, c'est que sa forme active et sa forme passive se rencontrent chez le même individu. Celui qui, dans les rapports sexuels, prend plaisir à infliger une douleur, est capable aussi de jouir de la douleur qu'il peut ressentir. Un sadique est toujours en même

temps un masochiste... Nous constatons ainsi que certaines tendances forment régulièrement des couples d'éléments antagoniques... »

Dans le *Phédon* de Platon (60b-c), Socrate se frotte les jambes qu'on vient de lui délier et fait remarquer à ses amis que l'agréable est déroutant, « bizarre au regard de ce qu'on juge être son contraire, le pénible » ; alors qu'ils s'opposent absolument et ne devraient pas aller ensemble, « on n'a qu'à poursuivre l'un des deux, dit Socrate, pour que, forcément, on attrape presque toujours aussi l'autre, comme s'ils étaient tous deux attachés à un unique sommet de tête ». Cet accouplement de la douleur et du plaisir montre l'équivocité du sensible et la contradiction du désir qui traverse la sensibilité : plaisir de la douleur et douleur du plaisir. La remarque ironique de Socrate montre que la perversité est une donnée fondamentale du rapport de l'homme au monde, qu'une chose et son contraire, comme la vie et la mort, le bien et le mal, peuvent être en même temps fuis et recherchés, qu'un contraire peut être controuvé en son autre, bref que la contradiction traverse notre expérience, immédiate ou réfléchie, du réel. Est perverse, déjà perverse, la nature compliquée, contradictoire, conflictuelle, de l'être humain.

Pour Nietzsche, « l'homme est la maladie de l'homme ». En effet, ainsi qu'il l'explique dans la *Généalogie de la Morale*⁹⁹, à l'origine de la conscience et de la mauvaise conscience, dans laquelle le bien et le mal font leur co-apparition, il y a ce qu'il appelle « l'intériorisation de l'homme », c'est-à-dire le retournement « en dedans » des instincts « qui n'ont pas de débouché » ou « que quelque force répressive empêche d'éclater au-dehors ». La liberté est malade parce qu'elle est la liberté d'une conscience ; elle est faiblesse car elle est hésitation de la force ; la force se retourne contre elle-même dans l'expérience du choix, de l'alternative, du cas de conscience. Et la perversité est interprétable comme l'effet de l'autocensure que l'homme exerce contre sa propre nature dès lors qu'il pense.

Éros et Thanatos

Le péché lui-même n'est-il pas un mixte de plaisir et de déplaisir ?

Kierkegaard observe que l'angoisse devant le mal porte au péché, preuve que le plaisir, non seulement n'est pas dissociable du déplaisir, mais qu'il peut encore être désiré à travers le déplaisir que procure son idée même.

La perversité consiste bien dans l'état, tout à la fois cause et effet d'une aggravation entropique de lui-même, de l'être en qui s'anéantit l'ordre naturel des choses, où ce qui ne devrait pas être vient à la place de ce qui devrait être ou se confond monstrueusement avec lui. Pour Freud, si les perversions sexuelles ne sont pas des désordres de la nature, c'est précisément parce que la sexualité est une déviation de l'ordre biologique du besoin, parce qu'il n'y a pas de nature à proprement parler mais une structure humaine originaire telle que la libido n'obéit pas aux lois biologiques mais les défie sans cesse. Si l'Église a tant insisté sur la concupiscence dans la production du péché, n'est-ce pas pour avoir vu et su que la sexualité est sédition contre l'ordre naturel et le désir désordre ?

Le pervers est un méchant, méchant contre lui-même ; il se fait du mal en se faisant du bien, et réciproquement, de même qu'il fait le mal en ayant l'air de faire le bien. On retrouve la pulsion de mort, ne serait-ce que dans cet abandon au temps que l'on sait irréversible. Chez l'être qui sait sa finitude, qui connaît d'intelligence le caractère irrémédiable de la mort, la sienne et, de science de plus en plus certaine, celle de l'univers, la perversité apparaît comme le complément de la conscience du néant ou du rien, de l'équivalence « en fin de compte » de l'être et du non-être, donc de l'illusion des idéaux de la raison, de la caducité du sens et du bien que la raison dresse contre le mal comme on dresserait un barrage contre l'océan. Le désespoir de la tentation est tentation du désespoir, de la passivité de la volonté chez l'être intelligent que la pensée, l'expérience et l'action confrontent à l'angoisse de la mort et du temps.

Pour Kierkegaard, le désespoir est péché, oubli de l'Esprit ou révolte contre Dieu, et le péché est désespoir : tout péché est commis contre l'espérance du salut ou d'un monde meilleur. Le bien étant, par définition, un avenir ou le retour dans l'avenir d'un paradis perdu, la

négation à venir du mal présent, le mal est bien le symptôme du désespoir, du refus de croire le bien possible. Et la perversité postule que le bien n'advient pas, qu'il n'y a et ne peut y avoir que le mal et la perpétuation du mal. C'est le sens de la révolte de Job contre sa propre naissance, « naître » signifiant « n'être que pour ne plus être ».

Dans la perversité s'annonce et se joue intérieurement, se simule « en petit », la débâcle de tous les ordres humains, sur le fond de la grande débâcle thermique des univers. On en trouvera un exemple dans *la Pornographie* de Gombrowicz¹⁰⁰, où le regard du narrateur perçoit la messe comme une cérémonie de fin du monde. La « prière perverse » de Frédéric fait basculer les êtres et les choses dans le néant et brise l'égalité tautologique du monde avec lui-même – « travail du négatif » qui fait de l'intelligence un principe pervers. De fait, un rien suffit, quelque chose d'imperceptible que la pensée introduit entre le réel et la représentation du réel, et tout change, rien n'est plus du tout comme il est et il n'en est plus rien de ce qu'il en était l'instant auparavant.

Dans une page cruelle, mais pleine d'un désespoir tonique, Cioran¹⁰¹, qui veut « désapprendre l'extase », voit en l'homme une contradiction non dialectique et dans son histoire un désastre inévitable dont l'invention maléfique de la mort nucléaire exige qu'on prenne la mesure : « Il n'est pas au pouvoir de l'homme de ne pas se perdre. »

La perversité est alors vérité privée de sens, mais vérité de la condition humaine. Le pervers jouit en son être même de la négation de l'être, du mal qui est devenir-néant de la nature en la nature humaine comprise comme liberté. La jouissance du mal, qui définit la perversité, est plaisir pris à la douleur, en soi-même comme en l'autre, jouissance d'une liberté liberticide (suicidaire et altruicidaire). Si la liberté comporte la possibilité de sa propre négation quand elle se détermine au mal, la perversité est décadence et déchéance de l'être libre : précipice, chute, abîme au bord desquels se tient toujours l'humain. Tout péché, tout penchant pervers a le sens de la mort. Éros

et Thanatos, *Éros est Thanatos*. *Pravitas*, qui signifie « perversité » en latin, aurait pour étymologie *pereo*, *perere*, qui signifie « périr » avec l'idée d'aller jusqu'au bout, jusqu'à la limite au-delà de laquelle il y a l'illimité absolu de la mort. En interdisant des possibles et en prescrivant d'autres, la loi sauve la liberté et la vie du sujet, empêche le « je suis » de s'engloutir dans l'« il y a » du Réel brut, massif, de toute différence abolie que serait la réalisation de tous les possibles. La fin poursuivie par le pervers est sa mort.

La vérité de l'homme qui boit

Sans doute n'est-ce pas un hasard si Aristote voit dans l'état d'ébriété l'exemple même de l'état de perversité, de la malheureuse condition de l'être qui sait et qui veut son propre malheur, de la *mochtéria* – on a envie de jouer sur les mots et de dire « mocheté » – et de la *ponèria*, qui est misère, peine, pauvreté absolue.

Ce dénuement face au réel trouve son dénouement dans la déchéance et la mort. Pourquoi ? Parce que l'homme sait, comme l'écrit Scott Fitzgerald, au tout début de la nouvelle intitulée *la Fêlure*, que « toute vie est bien entendu un processus de démolition » et que ce ne sont pas tant les choses et les autres qui sont imputables, responsables, que cette faiblesse qui est au-dedans de nous, la fêlure (*the crack-up*) qui va s'élargissant dans le bloc d'existence que nous sommes. L'auteur de *la Fêlure* buvait. Mais pourquoi boire ? Pourquoi accélérer l'irréversible même, hâter irréparablement l'irréparable ? L'homme qui boit, comme le Consul de Malcolm Lowry dans *Au-dessous du volcan*, donne la clé de compréhension de la perversité à travers ce que Clément Rosset appelle « idiotie »¹⁰². Idiotie du réel et idiotie devant le réel. Idiotie du réel car le réel est à la fois « quelconque », déterminé et indéterminé, quelque chose et n'importe quoi ; étant partout et nulle part, quelque part (*anywhere, somewhere*), le réel est ce qu'il est – et c'est tout –, et il aurait pu ne pas être ou être autre – et ce n'est rien. Idiotie devant le réel car, face à cette absurde identité du nécessaire – ceci, cette bouteille par exemple, ne peut pas ne pas être, étant là devant moi qui suis impuissant à faire qu'elle n'existe pas – et du contingent – cette bouteille est mais aurait

pu ne pas exister –, l'intelligence est impuissante et balbutie d'inintelligence ; prise d'angoisse ou de vertige devant l'incompréhensible existence, elle cherche à s'oublier elle-même en sombrant dans l'imbécillité et l'autodestruction.

On boit toujours par désespoir et pour échapper à l'angoisse de l'équivalence de l'être et du non-être. On est pervers parce qu'on désespère de l'être ou qu'on n'aime pas la vie du monde, la vie universelle étant un travail de mort. Le néant est l'abîme vrai où va toute réalité, quel que soit le « double » idéal que la raison lui accroche comme un postiche dérisoire. Le malheur de l'homme qui boit est d'être la douleur du monde devenue consciente d'elle-même. Le réel étant « la mer à boire », j'en fais mon deuil !

Dans la double vision de l'ivresse, qui n'est pas une double vue, Rosset décèle une sorte de symbiose de l'esprit et de la duplicité idiote du réel qui est unique et cependant absolument relatif, défini et indéfini, et qui reste ce qu'il est en se dupliquant : l'être et l'apparaître, la réalité et l'apparence ne sont, en fin de compte, qu'une seule et même chose : le *Sein* est *So-Sein* de lui-même : toute chose est sosie ou jumeau d'elle-même, et c'est dans sa « sosification », dans la répétition du même en son semblable pour nous, que la chose s'anéantit, que s'opère la liquéfaction – vérité de l'alcool bu et du verre, du vide qu'il faut continuellement remplir – de la choséité des choses, que devient impossible la preuve de leur solidité. C'est et ça n'est pas d'être seulement ce que c'est. Du moins cet anéantissement qui relève du pouvoir de néantisation de la conscience est-il une menace de chaque instant pour l'être qui sait le temps irréversible et le néant certain de tout.

L'acte pervers nous montre que la victoire de l'Esprit sur le Chaos est constamment menacée, jamais définitive, et qu'il faut peu de chose, extrêmement peu de chose pour que resurgisse, pour un nouvel engoutissement, l'Atlantide, la « Shoah » du « Chaos ». Exposant brièvement le sens de la pensée d'Anaxagore dans ses *Abrégés pour les Aveugles*, Alain touche quelque chose de cette vérité de la perversité telle que la vit l'homme qui boit. Il cite le fragment : « Au

commencement tout était ensemble, mais l'Intelligence vint, qui mit tout en ordre » et commente :

« Ainsi, dit Aristote, parle un homme à jeun au milieu de gens ivres. On peut entendre par cette formule la création par le dieu, mythe sans grandeur et sans vérité. Mais je soupçonne qu'Anaxagore l'entendait déjà mieux ; car le chaos est de tous les instants ; il suffit que l'homme boive,

ou seulement s'enivre à rêver ; mais l'esprit fait et refait l'ordre ; non pas une fois et pour toujours, ne nous y fions pas. Le courage de la veille n'assure pas celui du lendemain. » ¹⁰³

La perversité révèle donc bien la profondeur sans fond de l'être où menace de s'abîmer l'intériorité, où elle peut, dans l'instant fatal de la faute, se dissoudre dans la pure extériorité froide de la mort. Si l'homme fait la guerre à l'extérieur de lui-même, c'est parce qu'il porte la guerre en lui-même : la perversité est inhérente au conflit, constitutif de la liberté même, du désir et de la raison. La liberté est précisément licence ou autonomie ; elle est le principe de l'Alternative. Le pervers est l'homme qui choisit le mauvais côté de la liberté, c'est-à-dire son délire, parce que la liberté est bien un principe pervers, la possibilité de tout possibiliser, y compris l'anéantissement de toute possibilité, le pouvoir de choisir contre soi : le suicide est le terme logique de la vie perverse parce que la perversité est une agression de l'homme contre lui-même. C'est de soi-même qu'il faut avoir peur, comme le dit (étymologiquement) *l'Héautonti-morouménos* des *Fleurs du Mal* : « Ne suis-je pas un faux accord/ Dans la divine symphonie ? (...) Je suis la plaie et le couteau ! / Je suis le soufflet et la joue ! / Je suis les membres et la roue, / Et la victime et le bourreau ! » Satan est la figure et le nom sadomasochistes de l'agression métaphysique de l'homme contre l'homme.

L'homme est pervers parce que la liberté est la fonction de tous les dysfonctionnements et de tous les dérèglements possibles. En ce sens, la perversité est bien une disposition pathologique naturelle ou constitutionnelle. Pour Freud, les névroses sont des « perversions

negatives ». Commet-on un non-sens en renversant les termes, comme c'est l'usage ? Le mal (le manquement à un devoir qu'on veut accomplir), y compris celui qu'on fait à autrui (par ce manquement), est toujours un mal qu'on se fait à soi-même. D'un point de vue kantien, ma mauvaise action est méchante en ce qu'elle nie l'universalité, et elle est perverse en ce que cette négation se retourne contre moi, supprime effectivement l'idéalité de ma propre personne morale. Manquer au devoir envers autrui, être méchant donc, c'est manquer au devoir envers soi-même, et c'est là que réside la perversité et que le pervers perd son âme. La perversité est le dedans, et le dessous, dont la méchanceté est le dehors.

Conclusion

Le mal, pouvoir de l'impuissance

Maladie de l'être libre, la perversité est donc le malheur de la condition humaine. Effet pervers de la Nature ou de la Création, l'être libre est en puissance le héros et l'anti-héros de l'Être, celui qui, parce qu'il peut s'élever au-dessus de sa condition naturelle, peut aussi s'avilir et passer au-dessous de celle-ci. Qui veut faire l'ange fait la bête : si cette formule dit vrai, alors la perversité est la vérité de l'homme. Chevalier à la triste figure, le pervers est « en acte » le « pauvre type » « en puissance » qu'est l'homme. Pauvre type ontologique en effet, que celui que la Nature laisse dans l'indétermination quant à son être et qui, enfermé dans une « finitude » dont il est conscient, se trouve porteur d'un bagage infini : la liberté, qui signifie toutes les possibilités et qui signifie le néant de toutes les possibilités. La perversité est l'envers ou le revers, le « pervers » justement, de la liberté. L'essence de la liberté étant de rendre également possibles des possibilités contraires, d'être en puissance d'une chose et de sa négation, du même et de l'autre, l'être libre est celui qui porte en lui la contradiction, non pas la contradiction dialectique dont le résultat est progrès, mais la contradiction tragique, incommensurable, du zéro et de l'infini. « Contradiction, note Pascal¹⁰⁴ : mépris de notre être, mourir pour rien, haine de notre être. »

La rage de ne pas comprendre

Lorsque, dans le *Gorgias* (508 a), Socrate reproche à Calliclès de mépriser l'ordre et la mesure, c'est-à-dire la géométrie, il le taxe de perversité, de démesure et d'excès, autrement dit *d'hybris* – terme que l'on peut traduire par « orgueil ». Or « le commencement de tout

péché est l'orgueil », et l'orgueil, précise saint Thomas, signifie en particulier le « mépris de Dieu », l'amour de soi qui édifie la cité de Babylone. L'orgueil n'est rien d'autre qu'une sédition de la partie contre le tout, un « acosmisme » insensé. Y aurait-il de la perversité si l'homme n'avait pas conçu le projet technico-scientifique, prométhéen-faustien, de dominer la nature, de la dénaturer pour se l'assimiler ? Qu'est-ce que le mal sinon le fait de prétendre assimiler la matière à la forme de son propre désir ?

A travers l'innocence perverse de l'enfant, la perversion du malade sexuel et le système pervers du libertin, ce n'est pas tant la même structure psychologique et comportementale qui s'effectue que le même scénario métaphysique qui se joue : la perversité de l'homme signifie la mort de Dieu par le meurtre de la Nature dans notre propre nature et de notre propre nature dans celui de la Nature.

La perversité est sans doute duale dans ses manifestations, mais elle a toujours le même sens : violence faite à l'être en l'existant auquel il s'offre, compensation du défaut d'être qu'est l'existant. Comment ? Par la dénégation de l'être et de ses propriétés, par la transformation enragée de l'être en un avoir. Le pervers veut que l'Autre « se fasse avoir ». La volonté de puissance, de souveraineté par le mal ou par le vice, est l'expression même de l'impuissance et des tentatives sans cesse recommencées pour s'approprier ou s'assimiler le réel en le réduisant ou en le détruisant. Vérité de la consommation : s'approprier un objet en le supprimant. C'est le cycle sans fin de la drogue, de l'alcoolisme, de la prostitution, de la violence.

Le mal n'existe que par l'être qui est une conscience de soi et de sa propre finitude. Le péché, ou le vice, ne peut survenir que sur le fond d'une conscience et d'un désir d'absolu par rapport à quoi se mesure l'imperfection de la créature pensante et désirante. La perversité n'est-elle pas l'effet d'une contradiction, éprouvée comme injuste par l'être qui pense, entre l'idée de perfection qui est en lui et le fait de l'imperfection qu'il vit comme une réalité indépassable et qu'il doit en même temps dépasser ? Dans l'état d'esprit et dans l'acte pervers, j'effectue en moi-même et hors de moi-même la négation de

l'impossible affirmation de mon être comme absolu, infini, parfait. Se détruisant, le pervers détruit Dieu, l'Être. Et réciproquement.

La sophistique nous était apparue comme perverse. A cela, il y a une raison profonde : le sophiste affirme que « l'homme est la mesure de toutes choses, de ce qui est et de ce qui n'est pas ». En d'autres termes, la conscience et le désir humains s'arrogent le droit de décider de l'être, ne respectent pas ou plus l'être tel qu'en lui-même il se donne et se déploie. Or, c'est parce que l'être se révèle incommensurable aux forces humaines que l'homme « se venge » de sa finitude et de sa misère ontologique en s'attaquant à la souveraineté de l'être, en l'usurpant. La démesure, *l'hybris*, est la prétention de mesurer l'infini à l'aune du fini : comment cet orgueil ne désespérerait-il pas de se satisfaire et ne dégénérerait-il pas en violence ? La violence est la tentation-tentative d'enserrer l'infini dans le fini. L'attentat contre les absolus, celui de la personne humaine par exemple, est révolte impuissante de l'impuissance contre l'impuissance même, le misérable refus de la misère chez celui qui veut être grand.

Il est alors nécessaire d'établir une corrélation entre l'impossibilité pour la raison de s'approprier intellectuellement la réalité en soi autrement que de façon illusoire et la tentative perpétuellement réitérée du sadique pour s'approprier charnellement, physiquement, la personne absolue, absolument non physique, de l'autre. La perversité est dans le regard voyeur et non pas contemplateur, scrutateur et non pas admirateur, agitateur ou « fouilleur » et non pas pénétré de respect, par lequel l'être fini cherche à entrer de biais, par derrière ou par en dessous, dans cet en deçà où l'être demeure en retrait, dans la clôture, insupportable au curieux, de son être en tant qu'être. Le secret de l'être est insurmontable autrement que par la destruction ou la dérision qui prétend vainement en signifier la vanité. Le pervers est animé de ressentiment à l'égard de ce qu'il ne « saisit » pas : l'être en tant qu'autre ; il se venge en se saisissant d'autrui pour le mettre à la raison et le tenir à sa merci.

De ce point de vue, la perversité est bien l'effet de l'ignorance. Mais l'ignorance dont il s'agit est radicale : c'est une ignorance qui,

justement, se sait, ne se sait que trop, l'ignorance de l'être chez qui la conscience et le désir de l'être ne sont pas connaissance et possession de l'être. La possibilité du sens et de la vérité, leur exigence même, est inscrite dans la conscience, mais la finitude de cette même conscience signifie le caractère insurmontable de l'impuissance à comprendre absolument le sens, à connaître totalement la vérité, alors que cette compréhension et cette connaissance sont urgentes. Le scandale de la perversité répond alors peut-être à un autre scandale : celui de la vanité de la raison. Pourquoi la raison, si la raison, non seulement ne nous donne pas le sens et la vérité de l'être, mais encore nous met devant son absurdité ?

Le mal, c'est vengeance, aveu d'une terrible impuissance. « Tuer, écrit Lévinas dans *Totalité et Infini*¹⁰⁵, n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. » La volonté de souveraineté par le mal est désir de l'homme en mal de souveraineté et se révèle pour ce qu'elle est : volonté de nullité. Dans *la Littérature et le Mal*, Bataille montre comment la tentative de Genêt pour devenir une volonté absolument mauvaise échoue parce qu'elle est refus de toute communication, de toute œuvre communicable.

Le pervers est et n'est que l'homme de la négation, c'est-à-dire de l'affirmation impuissante : le dément qui, en mai 1972, s'attaque à la *Pietà* de Michel-Ange en criant : « Je suis Jésus-Christ » se venge de son échec sur l'œuvre qui symbolise la souffrance transfigurée par le génie humain et qui communique aux hommes le bien par le beau. Et le plus terrible est le cri du vandale qui s'identifie à la victime émissaire de tous les pouvoirs et qui avoue ainsi que le mal qu'on fait a la signification impitoyable d'un mal qu'on se fait à soi-même. « Le seul terme imaginable, écrit encore Bataille à propos de Sade¹⁰⁶, est le désir que le bourreau pourrait lui-même avoir d'être la victime d'un supplice. »

La volonté d'impuissance

La perversité est donc bien à la fois volontaire et involontaire, c'est-

à-dire prédisposition involontaire au mal en même temps qu'« *habitus* » acquis de la pensée et de l'accomplissement de l'acte mauvais.

On pourrait même se demander si la double caractérisation possible de la perversité comme volontaire et involontaire, spontanée et réfléchie, n'est pas constitutive de son essence : être pervers, n'est-ce pas, soit feindre l'innocence et l'irresponsabilité d'un mal dont on est coupable, et le seul coupable, soit revendiquer comme une méchanceté calculée, délibérée, un mal commis par faiblesse, par impuissance de la raison et de la volonté ?

La perversité peut bien être définie comme cette involonté de la volonté qui appartient à l'essence libre du vouloir de même que la maladie appartient au corps (dont l'essence est pourtant la bonne santé) et qui est en même temps volonté d'involonté. C'est en ce sens qu'elle est une disposition malade au mal. Faut-il encore parler de « mauvaise volonté » pour caractériser la perversité ? Oui, si le mal est conçu comme maladie de la volonté, comme le fait et l'effet d'une volonté qui ne veut plus vouloir, qui ne sait plus et ne peut plus vouloir.

Mais il est de l'essence du vouloir « tout court » d'être un « vouloir-vouloir », au point que cette prétendue réflexivité du vouloir, si l'on y introduit une césure qui diviserait le vouloir d'avec lui-même, est fautive, illusoire et surtout paresseuse : la volonté n'est plus volonté dès lors qu'elle est « nolonté » ou « velléité » ; elle n'est plus qu'« aboulie ». Et l'on sait, comme le rappelle Descartes dans le *Traité des passions* (§ 170), que l'irrésolution est une passion « fort mauvaise » et même, comme le dit Alain commentant Descartes, « le pire des maux humains »¹⁰⁷. Une volonté qui hésite et laisse passer le temps quand l'urgence commande d'agir n'est plus un principe d'action ; elle devient passion, passion la plus passive puisque tout entière faite de passivité.

L'existence d'un vouloir-vouloir, outre le fait qu'il s'agit là d'une construction « en abyme » où se perd nécessairement le vouloir en

même temps que le voulu qui est toujours objet voulu, a toujours le sens de la mauvaise volonté ou de l'amoralité. Inertie et pesanteur qui, au lieu de la grâce toujours présente et qui nous presse dans le temps exact et allégé de la décision, tirent l'homme vers le bas, dans la région du morne et de la « délectation morose », de la *derelitta* et de la *morbidezza* qui font le péché, qui font chuter l'homme de l'ange à la bête à force de se pencher et de suivre ses penchants.

Si le texte de Pœ et la description qu'il fait de l'ajournement nous ont paru exemplaires, c'est parce qu'ils illustrent parfaitement le point de vue de Jankélévitch dans *le Je-ne-sais-quoi et le Presque Rien*¹⁰⁸ : « Le vouloir ne nous a pas été donné pour oublier le voulu en voulant le vouloir lui-même, mais pour oublier ce vouloir lui-même en nous abîmant, d'une perdition extatique, dans l'altérité du voulu... Vouloir le vouloir est une étrange aberration et un transfert contre nature qui détourne la volonté de son objet primaire. Mais le vouloir vouloir ? ne serait-ce pas là, dans certains cas, le mystère insaisissable de la liberté ?... Le vouloir vouloir, lui, n'est qu'une velléité formelle et un petit vouloir de quatre sous, une volonté pour timides et fanfarons. Toujours ailleurs, toujours un autre, c'est-à-dire, en somme, toujours plus tard ! Car l'éloignement même du voulu revêt la forme temporelle de l'ajournement. Le vouloir vouloir, reculant à l'infini dans l'avenir l'échéance de la décision, et, par conséquent, de l'exécution, fabrique du temps grâce à ses manœuvres et prétextes dilatoires : le vouloir vouloir est donc principe de temporisation. »

Ce texte fait comprendre la perversité comme involonté malheureuse de la volonté selon le processus suivant, qui conjuguerait la faute antique et le péché chrétien : la volonté veut le bien, ou le bien est le voulu du vouloir ; or le véritable bien n'est pas connu dans sa vérité ; donc, la volonté, ne sachant ce qu'elle veut, se cherche, se veut elle-même ; d'autre part, et dans le même mouvement de dispersion des possibles bons objets du vouloir entre lesquels elle hésite, elle se détermine ou plutôt se laisse incliner à n'importe quoi, au plus facile, c'est-à-dire aux biens apparents ou aux objets désirables qui se présentent comme les plus accessibles -, et, lorsqu'elle désespère

(enfin) de trouver son véritable objet, elle s'anéantit d'elle-même en son propre vide, s'ennuie. C'est de ce vide, et pour emplir le rien de quelque chose et le néant de la volonté d'un voulu quelconque, que surgit le mal sous la forme de la tentation de transgression.

Nul en effet n'est méchant volontairement. Car nul ne peut vouloir la destruction de sa propre volonté. Mais la perversité est autodestruction de la volonté livrée à elle-même. Le sens de la perversité est alors celui de la perte de temps : « C'est un grand mal que l'abus du temps », écrit Rousseau dans le *Discours sur les Sciences et les Arts*¹⁰⁹. Et le temps mal occupé est un temps occupé au mal. C'est pourquoi la perversité est jeu, divertissement. Et le temps perdu a le sens de l'irréremédiable, qui est le naufrage de la volonté. Ce naufrage résulte de l'abandon de l'homme à l'irréversibilité du temps qui passe et qu'il est plus facile de passer en faisant (le) mal qu'en travaillant à l'accomplissement du bien. « L'exemple de la chasteté d'Alexandre n'a pas tant fait de continents que celui de son ivrognerie n'a fait d'intempérants. »¹¹⁰

La perversité nous apprend que le mal est la facilité du laisser-faire ou du laisser-aller, l'abandon de l'existence à son imperfection dans le désespoir de la finitude, et que le bien est la difficulté du faire et de l'agir, tension de l'imparfaite nature vers le perfectionnement.

C'est pourquoi la facilité à accomplir le bien conforme à la morale et au droit (par philanthropie ou bonne éducation) n'est pas en elle-même un bien mais une forme sournoise, molle et « pantouflarde », de la morale et de la vertu. Dans *Mars*, Fritz Zorn¹¹¹ analyse, dissèque le mal « rampant » que représente à ses yeux la morale de la bourgeoisie aisée. Le mal est justement l'oubli du péché par l'existence confortablement installée dans ses « idées élevées » (sur le sexe, par exemple). Il est mal de ne pas se donner de mal pour le bien. L'absence d'effort est mauvaise volonté et l'inaction qui se croit désengagée du mal, l'est aussi du bien et se trouve inconsciemment engagée sur la pente du mal. Tapi dans les idéaux des militants de la « bonne cause » et les convictions claironnées par les bonnes consciences, le mal est

par définition là où l'on ne s'attend pas à le trouver : dans les vertus revendiquées et dans les bonnes mœurs. L'Enfer est pavé de bonnes intentions.

Habilité de Satan : caché dans les chuchotements et les non-dits de la conscience tranquille, le mal est dans les apparences du bien et l'on a raison de dire qu'il est partout. Les vraies leçons de morale sont difficiles à apprendre. Non seulement, comme le disaient déjà les Anciens, une chose est de devenir sage, une autre de le rester, mais le christianisme nous a enseigné que la sainteté était la débauche vaincue, que le bien était le mal surmonté : pour s'élever, il faut avoir vu le fond et l'avoir touché.

Remarque finale sur le problème du mal

Si le mal prend en défaut le principe de raison suffisante ou qu'il pose un problème qui n'a pas de solution rationnelle satisfaisante, est-ce que cela a encore un sens, tout particulièrement en ce siècle, d'être optimiste ou pessimiste ? La lucidité n'exige-t-elle pas qu'on soit ou qu'on reste foncièrement sceptique devant l'indécidabilité du problème du mal ?

Chez Kant, dans *la Religion dans les Limites de la Simple Raison*, l'optimisme se fonde sur le fait que le penchant radical au mal n'est justement pas un principe ou une cause première mais une cause nécessairement seconde, dérivée, c'est-à-dire une sorte de trébuchement de la causalité originelle. Le penchant au mal est, n'est que, l'altération de la tendance au bien qui, seule, est imputable à la nature. Sans la propension antérieure au bien, le mal ne pourrait se produire. La fonction du mal est de détruire. Or, pour qu'il y ait destruction, il faut qu'il y ait déjà quelque chose à détruire : un monde, un ordre, une nature. Donc le mal n'est pas ontologiquement premier. « Radiciel » est le mal ; mais où pousserait-il ses racines, dans quoi ses « rhizomes » proliféreraient-ils, sinon dans le terrain d'une Nature déjà existante ?

C'est pourquoi la problématique kantienne du mal demeure tributaire des théodicées et de l'eschatologie qu'elle critique. En effet,

c'est précisément parce qu'il est « racine » au début de l'humanité que le penchant au mal, chute et rechute vers l'arrière, vers ce qui n'est pas ou ce qui n'est plus, vers le néant même qui est son destin, se trouve condamné dès l'origine, et quelles que soient la puissance et l'étendue de ses manifestations, à céder devant la réalisation progressive du bien à quoi tend l'espèce par destination. Le mal n'a pas d'avenir, car il est, non pas originaire, mais archaïque. Anachronique et, pour cette raison, anti-téléologique, il ne peut rien contre l'Idée, c'est-à-dire la finalité de la Nature. Même si la Providence connaît des cahots ou des hésitations, sa ligne directrice est l'attraction du bien en tant que but et la répulsion du mal en tant qu'origine sans avenir ou retour en arrière historiquement impossible. Le mal est impuissance ; il ne peut déployer sa puissance qu'à révéler son impuissance : si le monde avait été livré à Satan, il n'y aurait pas de monde. Le point de vue de Kant pourrait être ramené au syllogisme hypothétique suivant : « Si "Satan", alors "non-monde", or "monde", donc "non-Satan". » Satan trouve en Kant ce que le Capital, autre Diable, trouvera en Marx : la loi de la baisse tendancielle de son taux de profit.

Certes Kant, qui veut souligner que le mal « existe » et n'est donc pas un *nihil privativum* mais un *nihil negativum*, reprend, dans la première partie de *la Religion*¹¹², la symbolisation algébrique en « +a », « 0 » et « - a » de *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Mais l'histoire du monde est l'histoire de l'Être, donc de la réduction à néant du néant et de l'anéantissement de la Bête, de la « négativité » effective qu'elle est et qu'elle doit rester en le devenant de plus en plus manifestement dans le temps du monde. Car c'est dans le temps téléologiquement ordonné de la Nature que s'annule graduellement le négatif et que se résout, par conséquent, au profit de la raison et des Lumières, le problème du mal : au fur et à mesure de la réalisation de « +a », « - a » tend vers « 0 ». Le penchant s'épanche en se dépensant ; le principe de délabrement se délabre, selon la loi d'autodestruction de ce qui ne construit rien.

Or, n'est-ce pas là une figure nouvelle, très sophistiquée – perverse ? – de l'« évitement » du problème du mal par la raison

philosophique ? Car le problème posé par Plotin demeure : Quel est donc cet étant qui n'est pas une substance, ce principe qui n'en est pas un ? Qu'est-ce que le mal s'il est et qu'il n'est pas un être ? Car le problème du mal, comme le dit Plotin, est que « le mal ne consiste pas en un défaut partiel, mais en un défaut complet de bien »¹¹³. Le problème de la dynamique du mal, de sa productivité infernale, n'aurait-il donc pas d'autre solution que manichéenne ? Le problème du mal nous montrerait en tout cas que les problèmes métaphysiques du néant, du hasard et du désordre, plus actuels que jamais, ne sont pas de faux problèmes et que, s'ils sont mal posés, cela ne vient pas de ce qu'ils sont abstraits mais de l'impuissance de la raison à les bien poser. Depuis toujours, la réalité du mal moral met au supplice la raison philosophique spéculative (ou l'entendement ratiocinateur). En sonnerait-elle aujourd'hui le glas ?

Textes

1. S. Freud, *trois essais sur la théorie de la sexualité* : La « disposition perverse polymorphe ».

Il est intéressant de constater que l'enfant, par suite d'une séduction, peut devenir un pervers polymorphe et être amené à toutes sortes de transgressions. Il y est donc prédisposé ; les actes pervers rencontrent des résistances, les digues psychiques qui s'opposeront aux excès sexuels (pudeur, dégoût, morale) n'étant pas établies ou n'étant qu'en voie de formation. L'enfant, dans la circonstance, ne se comporte pas autrement que ne le ferait, vis-à-vis du séducteur, la moyenne des femmes n'ayant pas subi l'influence de la civilisation et conservant ainsi une disposition perverse polymorphe. Une femme ainsi disposée peut sans doute, dans les circonstances ordinaires de la vie, rester sexuellement normale ; mais, sous l'empire d'un séducteur averti, elle prendra goût à toutes les perversités et en fera désormais usage dans son activité sexuelle. La prostituée use de cette disposition polymorphe et, par conséquent, infantile, dans l'intérêt de sa profession ; et si l'on considère le nombre immense de femmes prostituées et de celles auxquelles on ne saurait dénier les aptitudes à la prostitution, quoiqu'elles aient échappé au métier, on devra reconnaître que cette disposition à toutes les perversions est quelque chose de profond et de généralement humain.

II, « La sexualité infantile », § 3, Éd. Gallimard, Coll. « Idées », trad. Reverchon-Jouve, pp. 86-87.

2. Platon, *Gorgias* : Le tyran ne veut pas ce

qu'il fait.

SOCRATE... – Les hommes veulent-ils ce que chaque fois ils font ? Ou bien veulent-ils la chose en vue de laquelle ils font ce qu'ils font ? Par exemple, quand, par ordonnance du médecin, on boit un remède, à ton avis, veut-on ce que précisément on fait : boire le remède et en ressentir un désagrément ? Ou bien veut-on ce en vue de quoi on le boit : se bien porter ?

POLOS : – On veut se bien porter, c'est clair !

SOCRATE : – C'est ainsi que ceux qui trafiquent par mer, et tous autres négociants avec leur négoce, ce n'est pas ce qu'ils veulent que dans chaque cas ils font. Qui veut en effet prendre la mer, courir des dangers, se donner des tracas ? Mais ce que l'on veut, je pense, c'est ce en vue de quoi on prend la mer, c'est s'enrichir, car la richesse est la fin en vue de laquelle on trafique par mer.

POLOS : -Hé ! absolument.

SOCRATE : – Mais n'en est-il pas encore de même partout ? Quand on agit en vue de quelque fin, ce n'est pas son acte que l'on veut ; n'est-ce pas au contraire ce en vue de quoi on le fait ?

POLOS : – Oui.

SOCRATE : – Or y a-t-il rien dans la réalité qui ne soit pas, ou quelque chose de bon, ou quelque chose de mauvais, ou quelque chose d'intermédiaire et qui n'est ni bon ni mauvais ?

POLOS : – Absolument forcé, Socrate !

SOCRATE : – Or donc, de la sagesse, de la bonne santé, de la richesse et autres choses du même ordre, ne dis-tu pas que ce sont des biens ? Et des maux, leurs contraires ?

POLOS : -Oui, bien sûr !

SOCRATE : – Quant à ce qui n'est ni un bien ni un mal, n'est-ce pas d'après toi ce qui est du genre des choses qui participent parfois au

bien, parfois au mal, parfois ni à l'un ni à l'autre, comme d'être assis, de marcher pas à pas ou de courir, de naviguer, et comme, d'un autre côté, le sont les cailloux, les bouts de bois et ce qu'il y a encore de ce genre ? N'est-ce pas de cela que tu veux parler ? Ou bien sont-ce d'autres choses que tu appelles « ni bonnes ni mauvaises » ?

POLOS : – Non, mais bien celles-là.

SOCRATE : – Or, ces choses intermédiaires, quand nous les faisons, est-ce en vue de celles qui sont bonnes que nous les faisons ? Ou bien sont-ce les bonnes en vue des intermédiaires ?

POLOS : – Les intermédiaires, sans conteste, en vue des bonnes !

SOCRATE : – En sorte que c'est le bien que nous poursuivons, en marchant quand nous marchons, parce que nous croyons que cela vaut mieux, ou, au contraire, en restant sur place quand nous restons en place, ayant en vue la même chose : le bien. N'est-il pas vrai ?

POLOS : – Oui.

SOCRATE : – N'est-ce pas ainsi que, en faisant périr, supposé que nous fassions périr quelqu'un, en bannissant, en dépouillant de la fortune, nous croyons qu'il est meilleur pour nous de faire cela que de ne point le faire ?

POLOS : – Hé ! Absolument.

SOCRATE : – En sorte que c'est en vue du bien que font tout cela, sans exception, ceux qui le font ?

POLOS : – Approuvé.

SOCRATE : – Or, ne sommes-nous pas tombés d'accord que ce que nous faisons en vue de quelque fin, ce n'est pas cela que nous voulons, mais ce en vue de quoi nous faisons cela ?

POLOS : – Tout ce qu'il y a de plus !

SOCRATE : – Ainsi donc, égorger quelqu'un, non plus que le bannir de la cité, non plus que le dépouiller de sa fortune, ce n'est pas

cela que nous voulons, comme cela tout simplement ; mais nous le voulons faire dans le cas où cela nous est utile, tandis que, dans le cas où cela nous est dommageable, nous ne le voulons pas. Car nous voulons les choses bonnes, ainsi que tu le declares toi-même, tandis que celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, nous ne les voulons pas, non plus que celles qui sont mauvaises.

467 c – 468 c, Trad. Robin, *Œuvres complètes*, Éd. Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, Tome 1, pp. 403-405.

3. Aristote, *éthique à Nicomaque* : La perversité est volontaire.

La maxime suivant laquelle *Nul n'est volontairement pervers, ni malgré soi bienheureux*, est, semble-t-il, partiellement vraie et partiellement fausse. Si personne, en effet, n'est bienheureux à contrecœur, par contre la perversité est bien volontaire. Ou alors, il faut remettre en question ce que nous avons déjà soutenu, et refuser à l'homme d'être principe et générateur de ses actions, comme il l'est de ses enfants. Mais s'il est manifeste que l'homme est bien l'auteur de ses propres actions, et si nous ne pouvons pas ramener nos actions à d'autres principes que ceux qui sont en nous, alors les actions dont les principes sont en nous dépendent elles-mêmes de nous et sont volontaires.

En faveur de ces considérations, on peut, semble-t-il, appeler en témoignage à la fois le comportement des individus dans la vie privée et la pratique des législateurs eux-mêmes : on châtie, en effet, et on oblige à réparation ceux qui commettent des actions perverses, à moins qu'ils n'aient agi sous la contrainte ou par une ignorance dont ils ne sont pas eux-mêmes causes, et, d'autre part, on honore ceux qui accomplissent de bonnes actions, et on pense ainsi encourager ces derniers et réprimer les autres. Mais les choses qui ne dépendent pas de nous et ne sont pas volontaires, personne n'engage à les faire, attendu qu'on perdrait son temps à nous persuader de ne pas avoir chaud, de ne pas souffrir, de ne pas avoir faim, et ainsi de suite,

puisque nous n'en serons pas moins sujets à éprouver ces impressions. Et, en effet, nous punissons quelqu'un pour son ignorance même, si nous le tenons pour responsable de son ignorance, comme par exemple dans le cas d'ébriété où les pénalités des délinquants sont doublées, parce que le principe de l'acte réside dans l'agent lui-même, qui était maître de ne pas s'enivrer et qui est ainsi responsable de son ignorance. On punit également ceux qui sont dans l'ignorance de quelque-une de ces dispositions légales dont la connaissance est obligatoire et ne présente aucune difficulté. Et nous agissons de même toutes les autres fois où l'ignorance nous paraît résulter de la négligence, dans l'idée qu'il dépend des intéressés de ne pas demeurer dans l'ignorance, étant maîtres de s'appliquer à s'instruire.

Mais sans doute [dira-t-on], un pareil homme est fait de telle sorte qu'il est incapable de toute application ? Nous répondons qu'en menant une existence relâchée, les hommes sont personnellement responsables d'être devenus eux-mêmes relâchés, ou d'être devenus injustes ou intempérants, dans le premier cas en agissant avec perfidie et dans le second en passant leur vie à boire ou à commettre des excès analogues : en effet, c'est par l'exercice des actions particulières qu'ils acquièrent un caractère du même genre qu'elles. On peut s'en rendre compte en observant ceux qui s'entraînent en vue d'une compétition ou d'une activité quelconque : tout leur temps se passe en exercices. Aussi, se refuser à reconnaître que c'est à l'exercice de telles actions particulières que sont dues les dispositions de notre caractère est le fait d'un esprit singulièrement étroit. En outre, il est absurde de supposer que l'homme qui commet des actes d'injustice ou d'intempérance ne souhaite pas être injuste ou intempérant ; et si, sans avoir l'ignorance pour excuse, on accomplit des actions qui auront pour conséquence de nous rendre injuste, c'est volontairement qu'on sera injuste. Il ne s'ensuit pas cependant qu'un simple souhait suffira pour cesser d'être injuste et pour être juste, pas plus que ce n'est ainsi que le malade peut recouvrer la santé, quoiqu'il puisse arriver qu'il soit malade volontairement en menant une vie intempérante et en désobéissant à ses médecins : c'est au début qu'il lui était alors possible de ne pas être malade, mais une fois qu'il s'est

laissé aller, cela ne lui est plus possible, de même que si vous avez lâché une pierre, vous n'êtes plus capable de la rattraper, mais pourtant il dépendait de vous de la jeter et de la lancer, car le principe de votre acte était en vous. Ainsi en est-il pour l'homme juste ou intempérant : au début, il leur était possible de ne pas devenir tels, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être.

Livre III, Ch. VII, 1113b -1114 a, Trad. Tricot, Éd. Vrin, Paris, 1967,
pp. 140-143.

4. Jankélévitch, *traité des vertus* : Nous fautons parce que nous sommes faillibles.

Mal dispensable poussant sur le terrain d'un tragique indispensable, la faute est ce qui pourrait être autrement, avoir lieu ailleurs, arriver plus tard : il n'est jamais nécessaire que la volonté cède à la propension égoïste ou cruelle aujourd'hui plutôt que demain et plutôt demain que l'année prochaine ; jamais absurde qu'une faute soit différée, jamais prédestiné que telle chute survienne à tel instant en tel point du monde ; mais la possibilité permanente de la chute est inscrite dans la condition de l'être fini. La faute est dispensable, mais la *peccabilité* est indispensable. De la même manière : toute maladie peut être guérie, chaque douleur peut être économisée ; mais la *dolorité* et la *morbidité* sont un élément de notre misère humaine (...) La faute, en son existence zigzagante, a des hauts et des bas, ainsi que les cours de la Bourse ; ce graphique convulsif, ces éruptions de la faute se détachent sur un fond d'insuffisance ontique qui est notre malheur substantiel ou primordial, notre handicap au départ ; si l'on veut à tout prix que cette insuffisance elle-même prenne sa source dans une initiative du premier homme, il faudra conclure : les péchés ultérieurs ont pour origine le péché primitif ; brochant sur un fond de culpabilité sans faute, de culpabilité innocente, de culpabilité diffuse, les fautes ressemblent aux surprenants faits divers qui hérissent chaque jour l'histoire du monde et qui sont rendus possibles par la

charge d'aventure, d'instabilité, de dynamite cachée sous la surface unie de l'existence ; et de même encore qu'il y a un état volcanique latent par lequel la fragilité du sol et l'angoissante minceur du destin se rappellent quelquefois au souvenir des citadins affairés, de même tout se passe comme si un état de culpabilité latente rendait possibles toutes les fautes... Et pourtant, la faute reste mystérieusement libre et gratuite, malgré la prédisposition fautive et le mauvais terrain ! C'est pourquoi on est tenté d'affirmer, par manière de dire, que nous sommes pécheurs avant toute faute, et que la faute en acte se préexiste à elle-même dans la faute en puissance, dans la faute originelle. Il n'y aurait pas de mal si personne n'en commettait, mais aucun homme ne commettrait le mal si l'existence n'était pas profondément ataxique¹¹⁴ et passionnée. Le mal est donc à la fois la cause et l'effet de la faute ; son étiologie est circulaire.

Tome 3, « L'innocence et la méchanceté », Éd. Flammarion, Paris, 1972, pp. 1058-1059.

5. Jankélévitch, *l'austérité et la vie morale* : La récidive montre que le mal est une maladie incurable

L'optimisme intellectualiste des Anciens a sous-estimé la profondeur de la tentation hédonique parce qu'il a méconnu l'arrière-plan métaphysique ou même théologique qui fonde cette tentation et qui rend l'attrait du plaisir tellement périlleux, sérieux, ou même tragique. Si notre consentement aux apparences était, sans plus, l'égarement d'une intelligence qui se fourvoie et déraille du bon chemin, il suffirait de nous remettre sur la bonne voie pour régler une fois pour toutes le désordre ; l'espérance subsisterait de compenser l'erreur par une solution relativement simple et définitive. Ce qui n'est pas explicable dans l'austérité intellectualiste des Anciens, c'est la possibilité de la récidive, et c'est la rechute toujours menaçante, dont le sens est si profond et si inquiétant. La « récidive » n'est pas

simplement itération ou recommencement, répétition au sens ordinal ; car le fait de faire une deuxième fois peut n'être qu'un accident... Non : la récurrence signifie que l'homme guéri n'est pas tellement guéri. Laissons de côté la rechute de l'homme mal guéri qui ne s'est pas soigné assez longtemps : sa rechute n'en est pas vraiment une, puisque au fond il n'a jamais extirpé la racine du mal. Mais la rechute a un sens métaphysique grave lorsque l'homme s'est entièrement guéri, et qu'il retombe quand même dans le mal. La représentation théologique et un peu diabolique du relaps¹¹⁵ n'est pas celle de l'homme insuffisamment guéri à qui Socrate aurait beau jeu de dire : Vous n'avez pas assez pris de pilules, vous n'avez pas écouté jusqu'au bout la réfutation, vous n'étiez pas guéri, – mais celle de l'homme qui, déjà guéri, retombe malade de la maladie même dont il s'était guéri, non pas d'une autre maladie ! Il y a contradiction paradoxale et incompréhensible à tomber malade de la maladie dont on vient de guérir : car c'est démentir, sinon le principe d'identité, du moins la logique de la guérison ou de l'allothérapie, qui veut que le remède annule ou compense le mal par le bien. La rechute métaphysique est donc plus que l'accident d'une insuffisante guérison : elle tient d'abord à la ténacité extraordinaire et à l'explicable permanence des causes qui la provoquent ; c'est peu de dire que le vice a la vie très dure, comme une tumeur maligne qui résiste là où un bobo céderait ; les grands moyens eux-mêmes n'ont pas de prise sur cette affection maligne qui s'appelle le péché ; la tumeur du péché se reformera, et de la même manière. C'est ce rebondissement ou recommencement qui est surnaturel, car les causes ne peuvent s'extirper, si les effets peuvent se soigner. Inversement, ce qui n'est pas moins inexplicable et surnaturel que la ténacité du mal, c'est l'inefficacité réelle des raisons¹¹⁶ qui devraient nous en guérir, en l'espèce l'inefficacité de l'ελεγχος qui est le remède socratique de la réfutation, la « thérapie » par la dénonciation de nos contradictions : vous étiez mal renseignés, vous ne saviez pas ; d'être mieux informés, vous guérira-t-il ?

Ch. III, « L'austérité infinie », § 1, Éd. Flammarion, Paris, 1956, pp. 148-149.

6. Leibniz, *essais de théodicée* : Dieu n'est pas la cause du péché

Le célèbre Kepler et après lui M. Descartes (dans ses Lettres) ont parlé de l'*inertie naturelle des corps*, et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale¹¹⁷ des créatures, pour faire voir que la privation fait le formel¹¹⁸ des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance³ aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plusieurs bateaux qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierres, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux et plus chargés de matière qui leur est propre ; car celle qui passe à travers les pores ne recevant pas le même mouvement ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardivité ou à la privation de la vitesse, non pas pour la diminuer par soi-même quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir, mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression quand elle le doit recevoir. Et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand ; ce qui ne serait point nécessaire si la matière était absolument indifférente au repos et au mouvement, et si elle n'avait pas cette inertie naturelle dont nous venons de parler qui lui donne une espèce de répugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les

bateaux et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et qui conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne, de l'être, de la perfection, de la force ; comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection des créatures et la lenteur du bateau chargé avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature, et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, non pas de son retardement ; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action (...) Et Dieu est aussi peu la cause du péché que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'égard de la matière comme l'esprit est à l'égard de la chair ; l'esprit est prompt et la chair est infirme.

Première partie, § 30, Éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1962, pp. 125-127.

7. Saint Paul, *Epître aux romains* : La chair est coupable

En effet, nous savons que la Loi est spirituelle ; mais moi je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché. Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. Or si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne ; en réalité, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi.

Car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair ; en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir : puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi.

Je trouve donc une loi s'imposant à moi, quand je veux faire le bien : le mal seul se présente à moi. Car je me complais dans la loi de

Dieu du point de vue de l'homme intérieur, mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur !

C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché.

7,14-25, La Bible de Jérusalem, Éd. du Cerf, Paris, 1973, pp. 1634-1635.

8. Saint Augustin, *confessions* : Faire le mal pour le plaisir de mal faire.

Le larcin est, certes, puni par votre loi, Seigneur, et par cette loi inscrite au cœur des hommes, que leur iniquité même n'efface pas. Quel voleur souffre volontiers d'être volé ? Quel riche pardonne à l'indigent poussé par la détresse ? Eh bien ! moi, j'ai voulu voler sans être poussé par le besoin, simplement par indigence et dégoût du sentiment de justice, par surabondance d'iniquité ; car j'ai dérobé ce que j'avais en abondance et de bien meilleure qualité. Et ce n'est pas de la chose convoitée par mon larcin, mais du larcin même et du péché que je voulais jouir.

Dans le voisinage de notre vigne, se dressait un poirier chargé de fruits qui n'avaient aucun attrait de saveur ni de beauté. Nous allâmes, en une bande de jeunes vauriens, secouer et dépouiller cet arbre, vers le milieu de la nuit (nous avons prolongé nos jeux sur les places jusqu'à cette heure, selon notre détestable habitude). Nous en rapportâmes de grandes charges, non pour en faire régal, mais simplement pour les jeter aux pourceaux. Si nous en mangeâmes un peu, tout notre plaisir vint de ce que cela nous était défendu.

Voilà mon cœur, ô Dieu, voilà ce cœur que vous avez vu en pitié au fond de l'abîme. Le voilà ce cœur : qu'il vous dise ce qu'il allait chercher là, pour être ainsi mauvais gratuitement, sans autre raison de

l'être que sa malice même. Hideuse elle était, et je l'ai aimée ; j'ai aimé ma propre mort ; j'ai aimé ma déchéance ; non l'objet qui en était la cause, mais ma déchéance même, je l'ai aimée ! Ame souillée, détachée de votre ferme appui pour sa ruine, ne convoitant pas autre chose dans l'ignominie, que l'ignominie elle-même (...)

Recherche-t-on la cause d'un crime ? On ne se satisfait d'ordinaire que lorsqu'on a pu découvrir chez le criminel le désir d'atteindre quelqu'un de ces biens que nous avons appelés des biens de qualité inférieure, ou la crainte de le perdre. C'est que, tout méprisables et bas qu'ils sont, au prix des biens supérieurs et béatifiques, ceux-ci ont pourtant leur beauté, leur prestige. Un tel a commis un homicide. Pourquoi l'a-t-il commis ? C'est qu'il a convoité la femme ou le bien de celui qu'il a tué ; il a voulu voler pour avoir de quoi vivre ; il a craint pareil dommage du fait d'autrui ; il a brûlé de venger quelque offense... Aurait-il tué sans cause, pour le seul plaisir de tuer ? Qui le croirait ? On a dit d'un homme qu'il était un monstre de cruauté, que « même sans aucun motif, il aimait à déployer sa méchanceté et sa barbarie ». L'historien vient cependant d'indiquer une raison : « Il craignait, écrit-il, que l'inaction n'engourdît sa main ou son esprit. »¹¹⁹ Mais pourquoi cela ? Pourquoi ? C'est qu'il voulait, grâce à cette constante pratique du crime, devenir le maître de Rome, conquérir honneurs, pouvoir, richesse, s'affranchir de la crainte des lois et des difficultés où le jetaient la médiocrité de son patrimoine et la conscience de ses crimes. Donc ce qu'aimait Catilina, ce n'était point les crimes mêmes, mais les fins que, par eux, il essayait d'atteindre.

Mais moi, hélas ! qu'ai-je donc aimé en toi, ô mon larcin, crime nocturne de ma seizième année ? Beau, tu ne l'étais pas, étant un larcin. Es-tu même quelque chose de réel, pour que je m'adresse ainsi à toi ? Ils étaient beaux, ces fruits que nous volâmes, puisqu'ils avaient été créés par vous, Beauté sans pareille, Créateur de toutes choses, Dieu bon, Dieu souverain Bien et mon bien véritable, oui, ils étaient beaux ces fruits ; mais ce n'était pas eux que convoitait mon misérable cœur. J'en avais de meilleurs en quantité ; je ne les ai donc cueillis que pour voler. Car, à peine cueillis, je les jetai, et n'en goûtai que ma seule

iniquité, savourée avec joie : si quelque morceau de ces fruits a pénétré dans ma bouche, mon péché en fit toute la saveur.

Livre II, § IV-9, V-11,12, Trad. Labriolle, Éd. Les Belles Lettres, Coll. Budé, Paris, 1969, Tome 1, pp. 35-38.

9. Saint Augustin, *le libre arbitre* : La passion est le mal

AUGUSTINUS : Tu demandes bien d'où vient que nous agissons mal ; il faut donc examiner d'abord ce que c'est que mal agir. Exprime-moi ton avis sur ce point ; et, si tu ne peux le ramasser tout entier en quelques mots, procède du moins à un rappel détaillé des actions mauvaises, pour me faire connaître ton opinion.

EVODIUS : Les adultères, les homicides, les sacrilèges, – pour omettre le reste, que je ne saurais énumérer faute de temps ou de mémoire – à qui ne paraîtraient-ils pas être de mauvaises actions ?

AUGUSTINUS : Dis donc d'abord pourquoi tu penses que l'adultère est une mauvaise action. Est-ce parce que la loi interdit de le commettre ?

EVODIUS : Ce n'est certes pas un mal parce que la loi l'interdit ; mais il est interdit par la loi parce que c'est un mal.

AUGUSTINUS : Mais si quelqu'un nous presse, s'il vante les plaisirs de l'adultère, et nous demande pourquoi nous jugeons que c'est mauvais et condamnable, faudra-t-il, selon toi, nous réfugier sous l'autorité de la loi, alors que nous désirons, non plus seulement croire, mais comprendre ? Car moi aussi, je crois avec toi, je crois inébranlablement, je clame à tous les peuples et nations qu'ils doivent croire que l'adultère est un mal. Mais à présent, ce que nous avons reçu par la foi, nous nous efforçons de le savoir aussi par l'intelligence et de le tenir en toute certitude. Examine donc la chose, autant que tu le peux, et rapporte-moi la raison qui te fait connaître que l'adultère est un mal.

EVODIUS : Je sais que c'est un mal parce que je ne voudrais pas en être victime en la personne de ma femme. Or qui fait à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît, agit mal assurément.

AUGUSTINUS : Mais si quelqu'un est possédé d'une passion telle qu'il livre sa femme à un autre et souffre volontiers qu'elle soit séduite par lui ; s'il désire avoir en retour même licence à l'égard de la femme de l'autre, ne fait-il pas de mal, à ton avis ?

EVODIUS : Au contraire, il en fait beaucoup.

AUGUSTINUS : Mais selon la règle que tu as posée, cet homme ne pèche pas ; car il ne fait pas ce qu'il ne voudrait pas subir. Aussi te faut-il chercher autre chose pour convaincre que l'adultère est un mal.

EVODIUS : Il me paraît que c'est un mal du fait que j'ai souvent vu des hommes condamnés pour ce crime.

AUGUSTINUS : Mais des hommes ne sont-ils pas condamnés bien souvent pour de bonnes actions ? Consulte seulement, pour ne pas te renvoyer à d'autres livres, l'histoire dont l'autorité divine fait l'excellence ¹²⁰ ; tu y verras tout de suite quelle mauvaise opinion nous devrions nous faire des apôtres et de tous les martyrs, si nous acceptions la condamnation comme critère certain de l'action mauvaise, alors que tous ont été jugés dignes de condamnation à cause de leur profession de foi. A ce compte, si tout ce qui est condamné est un mal, c'était un mal, en ce temps-là, de croire au Christ et de confesser sa foi. Si, en revanche, tout ce qui est condamné n'est pas un mal, cherche autre chose pour enseigner que l'adultère est un mal.

EVODIUS : Je ne trouve rien à te répondre.

AUGUSTINUS : Peut-être donc est-ce la passion qui est le mal dans l'adultère. Mais toi, tandis que tu cherches le mal à l'extérieur, dans le fait lui-même qui peut déjà être constaté, tu te trouves dans une impasse. Un exemple pour te faire comprendre que c'est la passion qui est le mal dans l'adultère : un homme qui n'a pas trouvé le moyen de coucher avec la femme d'autrui, mais dont on sait

pertinemment, d'une façon ou d'une autre, qu'il le désire et qu'il le ferait si la possibilité lui en était donnée, cet homme n'est pas moins coupable que s'il était pris en flagrant délit.

EVODIUS : Rien absolument n'est plus évident ; et je vois déjà qu'il n'est pas besoin d'un long discours pour m'en persuader également à propos de l'homicide, du sacrilège et, en un mot, de tous les péchés. Il est clair maintenant, en effet, qu'en toute espèce d'actions mauvaises ce n'est autre chose que la passion qui exerce son empire.

Livre premier, III, 6-8, Trad. G. Madec, Études Augustiniennes, 1976, pp. 199-203.

10. Saint Thomas D'Aquin, *somme théologique* : Comment le diable porte l'homme au péché _

L'âme en son intimité est intellectuelle et sensible. Intellectuelle, elle contient l'intelligence et la volonté. Pour ce qui est de la volonté, nous venons de dire comment le diable se comporte envers elle ¹²¹. Quant à l'intelligence, elle est mise en mouvement par ce qui lui apporte de la lumière pour la connaissance de la vérité. Or ce n'est pas cela que le diable cherche à faire chez l'homme ; il cherche plutôt à obscurcir sa raison pour le faire consentir au péché. Et comme cet obscurcissement provient de l'imagination et de l'appétit sensible, il semble que toute l'action intérieure du diable concerne ces deux facultés. C'est en les agitant l'une ou l'autre qu'il peut induire au péché, car il peut faire que des formes imaginaires, se présentent à l'imagination. Il peut faire également que l'appétit sensible soit excité à quelque passion.

Nous avons dit en effet dans la première partie que le monde des corps obéit naturellement à celui des esprits pour ce qui est du mouvement local. Par conséquent, le diable a le pouvoir de causer dans ce monde inférieur tout ce qui peut provenir du mouvement

local, à moins d'être retenu par la puissance divine. Or, le fait que des formes se présentent à l'imagination est parfois la suite d'un mouvement local. Le Philosophe¹²² dit, au livre sur *le Sommeil et la Veille*, que « lorsqu'un animal s'est endormi, si le sang afflue en abondance aux organes sensoriels, y affluent en même temps les mouvements », c'est-à-dire les empreintes laissées par les objets extérieurs et conservées dans les images sensibles ; et ces empreintes agissent sur le principe de connaissance, en lui apparaissant comme si le principe sensible était modifié alors par la présence des réalités extérieures. Il y a donc là un mouvement local, simple déplacement d'humeurs ou d'esprits animaux, qui peut être provoqué par les démons, chez l'homme soit endormi soit éveillé et qui influe sur son imagination.

Pareillement, l'appétit sensible est excité à des passions par des mouvements déterminés du cœur et des esprits animaux. Aussi le diable peut-il également coopérer à cela. Et du fait que des passions sont ainsi excitées dans l'appétit sensible ramenée en elle de la manière que nous avons dite, pour cette raison notée par le Philosophe dans le même livre : « Ceux qui aiment sont portés à retrouver dans la moindre ressemblance l'image de ce qu'ils aiment. » Il arrive en outre, la passion ainsi excitée, que ce qui s'offre à l'imagination, on juge devoir le poursuivre, parce que celui qui est pris par une passion trouve bon tout ce qui est dans le sens de sa passion. Et voilà de quelle façon le diable induit intérieurement à pécher.

Première section de la deuxième partie, Question 80, article 2,
Trad. A. -M. Roguet, Éd. du Cerf, Paris, 1984, Tome 2, pp. 511-512.

11. Bossuet, *sermon du mauvais riche* : Une vilaine façon de se conduire bien

Laissons ceux qui s'emportent aux excès, et considérons un moment les autres, qui s'imaginent être modérés quand ils se donnent de tout leur cœur aux choses permises.

Le mauvais riche de la parabole doit les faire trembler jusqu'au fond de l'âme. Qui n'a ouï remarquer cent fois que le Fils de Dieu ne nous parle ni de ses adultères, ni de ses rapines, ni de ses violences ? Sa délicatesse et sa bonne chère font une partie si considérable de son crime, que c'est presque le seul désordre qui nous est rapporté dans notre Évangile. « C'est un homme, dit saint Grégoire, qui s'est damné dans les choses permises, parce qu'il s'y est laissé aller sans retenue », tant il est vrai, Chrétiens, que ce n'est pas toujours l'objet défendu, mais que c'est fort souvent l'attache qui fait des crimes damnables ! (...) o Dieu ! qui ne serait étonné ? Qui ne s'écrierait avec le Sauveur : *Ha ! Que la voie est étroite qui nous conduit au royaume !* Sommes-nous donc si malheureux, qu'il y ait quelque chose qui soit défendu, même dans l'usage de ce qui est permis ? N'en doutons pas, Chrétiens : quiconque a les yeux ouverts pour entendre la force de cet oracle prononcé par le Fils de Dieu : *Nul ne peut servir deux maîtres*, il pourra aisément comprendre qu'à quelque bien que le cœur s'attache, soit qu'il soit défendu, soit qu'il soit permis, s'il s'y donne tout entier, il n'est plus à Dieu ; et ainsi qu'il peut y avoir des attachements damnables à des choses qui de leur nature seraient innocentes. S'il est ainsi, Chrétiens, et qui peut douter qu'il ne soit ainsi, après que la Vérité nous en assure ? Ô grands, ô riches du siècle, que votre condition me fait peur, et que j'appréhende pour vous ces crimes cachés et délicats qui ne se distinguent point par des objets, qui ne dépendent que d'un secret mouvement du cœur et d'un attachement presque imperceptible ! (...)

Et certes, il est impossible qu'en prenant si peu de soin de se retenir dans les choses permises, ils ne s'emportent bientôt jusqu'à ne craindre plus de poursuivre celles qui sont ouvertement défendues. Car, Chrétiens, qui ne le sait pas ? qui ne le sent par expérience ? Notre esprit n'est pas fait de sorte qu'il puisse facilement se donner des bornes. Job l'avait bien connu par expérience : « *Pepigi fœdus cum oculis meis... J'ai fait un pacte avec mes yeux, de ne penser à aucune beauté mortelle.* » Voyez qu'il règle la vue pour arrêter la pensée. Il réprime des regards qui pourraient être innocents, pour arrêter des pensées qui apparemment seraient criminelles ; ce qui n'est peut-être

pas si clairement défendu par la loi de Dieu, il y oblige ses yeux par traité exprès. Pourquoi ? Parce qu'il sait que par cet abandon aux choses licites, il se fait dans tout notre cœur un certain épanchement d'une joie mondaine, si bien que l'âme, se laissant aller à tout ce qui lui est permis, commence à s'irriter de ce que quelque chose lui est défendu. Ha ! quel état ! quel penchant ! quelle étrange disposition ! Je vous laisse à penser, Messieurs, si une liberté précipitée jusqu'au voisinage du vice ne s'emportera pas bientôt jusqu'à la licence ; si elle ne passera pas bientôt les limites, quand il ne lui restera plus qu'une si légère démarche (...)

De là naissent des vices inconnus, des monstres d'avarice, des raffinements de volupté, des délicatesses d'orgueil, qui n'ont pas de nom. Et ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'au milieu de tous ces excès, souvent on s'imagine être vertueux, parce que, dans une licence qui n'a point de bornes, on compte parmi ses vertus tous les vices dont on s'abstient ; on croit faire grâce à Dieu et à sa justice de ne pas la pousser tout à fait à bout. L'impunité fait tout oser...

In *Sermons*, Éd. Garnier-Flammarion, pp. 51-54.

12. Sade, *la philosophie dans le boudoir* : La raison justifiant le crime

J'avoue avec la plus extrême franchise que je n'ai jamais cru que la calomnie fût un mal, et surtout dans un gouvernement comme le nôtre¹²³, où tous les hommes, plus liés, plus rapprochés, ont évidemment un plus grand intérêt à se bien connaître. De deux choses l'une : ou la calomnie porte sur un homme véritablement pervers, ou elle tombe sur un homme vertueux. On conviendra que dans le premier cas il devient à peu près indifférent que l'on dise un peu plus de mal d'un homme connu pour en faire beaucoup ; peut-être même alors le mal qui n'existe pas éclairera-t-il sur celui qui est, et voilà le malfaiteur mieux connu.

S'il règne, je suppose, une influence malsaine à Hanovre, mais que

je ne doive courir d'autres risques, en m'exposant à cette inclémence de l'air, que de gagner un accès de fièvre, pourrai-je savoir mauvais gré à l'homme qui, pour empêcher d'y aller, m'aurait dit qu'on y mourait dès en arrivant ? Non, sans doute, car, en m'effrayant par un grand mal, il m'a empêché d'en éprouver un petit. La calomnie porte-t-elle au contraire sur un homme vertueux ? qu'il ne s'en alarme pas : qu'il se montre, et tout le venin du calomniateur retombera bientôt sur lui-même. La calomnie, pour de telles gens, n'est qu'un scrutin épuratoire dont leur vertu ne sortira que plus brillante. Il y a même ici du profit pour la masse des vertus de la république ; car cet homme vertueux et sensible, piqué de l'injustice qu'il vient d'éprouver, s'appliquera à faire mieux encore ; il voudra surmonter cette calomnie dont il se croyait à l'abri, et ses belles actions n'acquerront qu'un degré d'énergie de plus. Ainsi, dans le premier cas, le calomniateur aura produit d'assez bons effets, en grossissant les vices de l'homme dangereux ; dans le second, il en aura produit d'excellents, en contraignant la vertu à s'offrir à nous tout entière. Or, je demande maintenant sous quel rapport le calomniateur pourra vous paraître à craindre, dans un gouvernement surtout où il est si essentiel de connaître les méchants et d'augmenter l'énergie des bons ? Que l'on se garde donc bien de prononcer aucune peine contre la calomnie ; considérons-la sous le double rapport d'un fanal et d'un stimulant, et dans tous les cas comme quelque chose de très utile (...)

Jamais un acte de possession ne peut être exercé sur un être libre ; il est aussi injuste de posséder exclusivement une femme qu'il l'est de posséder des esclaves ; tous les hommes sont nés libres, tous sont égaux en droits ; ne perdons jamais de vue ces principes ; il ne peut donc jamais être donné, d'après cela, de droit légitime à un sexe de s'emparer exclusivement de l'autre, et jamais l'un de ces sexes ou l'une de ces classes ne peut posséder l'autre arbitrairement. Une femme même, dans la pureté des lois de la nature, ne peut alléguer, pour motif du refus qu'elle fait à celui qui la désire, l'amour qu'elle a pour un autre, parce que ce motif en devient un d'exclusion, et qu'aucun homme ne peut être exclu de la possession d'une femme, du moment qu'il est clair qu'elle appartient décidément à tous les hommes. L'acte

de possession ne peut être exercé que sur un immeuble ou un animal ; jamais il ne peut l'être sur un individu qui nous ressemble, et tous les liens qui peuvent enchaîner une femme à un homme, de telle espèce que vous puissiez les supposer, sont aussi injustes que chimériques.

S'il devient donc incontestable que nous avons reçu de la nature le droit d'exprimer nos vœux indifféremment à toutes les femmes, il le devient de même que nous avons celui de l'obliger de se soumettre à nos vœux, non pas exclusivement, je me contrarierais, mais momentanément¹²⁴. Il est incontestable que nous avons le droit d'établir des lois qui la contraignent de céder aux feux de celui qui la désire ; la violence même étant un des effets de ce droit, nous pouvons l'employer légalement. Eh ! la nature n'a-t-elle pas prouvé que nous avons ce droit, en nous départissant la force nécessaire à les soumettre à nos désirs ? (...)

Tous les hommes ont donc un droit de jouissance égal sur toutes les femmes ; il n'est donc aucun homme qui, d'après les lois de la nature, puisse s'ériger sur une femme un droit unique et personnel. La loi qui les obligera de se prostituer, tant que nous le voudrons, aux maisons de débauche dont il vient d'être question, et qui les contraindra si elles s'y refusent, qui les punira si elles y manquent, est donc une loi des plus équitables, et contre laquelle aucun motif légitime ou juste ne saurait réclamer.

Cinquième Dialogue (*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*, 2, « Les mœurs »), Éd. Gallimard, Coll. Folio, pp. 210-212 et 220-223.

13. Nietzsche, *le gai savoir* : La perversité du désintéressement

L'éducation réussit-elle, toute vertu individuelle devient utilité publique et désavantage privé – eu égard à la fin suprême de l'individu¹²⁵ ; elle n'aboutit à rien d'autre qu'à un dépérissement de

l'esprit et des sens, si ce n'est même à un déclin précoce : qu'on examine à cet égard l'une après l'autre les vertus d'un être docile, chaste, pieux et juste. L'éloge qu'on fait de l'altruiste, de l'homme vertueux, de l'homme qui s'oublie, – c'est-à-dire de celui qui ne consacre pas toute sa force et sa raison à durer, se développer, s'élever, progresser, accroître sa puissance, mais qui vit humblement sans se soucier de soi-même, peut-être même indifférent et ironique à son endroit –, cet éloge ne part sûrement pas de l'esprit de désintéressement ! Le « prochain » loue l'esprit de désintéressement parce qu'il en tire son bénéfice ! Si le « prochain » raisonnait lui-même d'une façon « désintéressée », il ne voudrait pas de ce sacrifice de force, de ce dommage dont il profite ! Il s'opposerait à la naissance de ces penchants ! surtout il manifesterait son propre désintéressement en disant qu'ils ne sont pas bons !... Voilà qui indique la contradiction fondamentale de cette morale qu'on prône tant de nos jours : ses motifs sont en opposition avec son principe ! L'argument dont elle veut se servir pour se démontrer légitime, son critérium du bien le réfute ! Pour ne pas heurter sa propre morale, le principe « tu dois te renoncer et te sacrifier toi-même » ne devrait être décrété que par un être qui renoncerait en l'appliquant, à son avantage personnel et qui amènerait peut-être sa propre chute par le sacrifice qu'il exigerait. des individus. Mais dès que le prochain (ou société) vous recommande l'altruisme en raison de son utilité, c'est le principe opposé qu'il applique, savoir : « Tu dois chercher ton profit personnel même aux dépens de tous les autres », il prêche donc d'une même haleine et « tu dois » et « tu ne dois pas ».

Livre premier, § 21 : « Aux professeurs de désintéressement »,
Trad. A. Vialatte, Ed. Gallimard, Coll. « Idées », pp. 64-65.

14. Kant, *fondements de la métaphysique des mœurs* : La moralité pure est introuvable

En fait, il est absolument impossible d'établir par expérience avec

une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. Car il arrive parfois sans doute qu'avec le plus scrupuleux examen de nous-mêmes nous ne trouvons absolument rien qui, en dehors du principe moral du devoir, ait pu être assez puissant pour nous pousser à telle ou telle bonne action et à tel grand sacrifice ; mais de là on ne peut nullement conclure avec certitude que réellement ce ne soit point une secrète impulsion de l'amour-Propre¹²⁶ qui, sous le simple mirage de cette idée, ait été la vraie cause déterminante de la volonté ; c'est que nous nous flattons volontiers en nous attribuant faussement un principe de détermination plus noble ; mais en réalité nous ne pouvons jamais, même par l'examen le plus rigoureux, pénétrer entièrement jusqu'aux mobiles secrets ; or, quand il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieure des actions, que l'on ne voit pas (...)

Je veux bien, par amour de l'humanité, accorder que la plupart de nos actions soient conformes au devoir ; mais si l'on en examine de plus près l'objet et la fin, on se heurte partout au cher moi, qui toujours finit par ressortir ; c'est sur lui, non sur le strict commandement du devoir, qui le plus souvent exigerait l'abnégation de soi-même, que s'appuie le dessein dont elles résultent. Il n'est pas précisément nécessaire d'être un ennemi de la vertu, il suffit d'être un observateur de sang-froid qui ne prend pas immédiatement pour le bien même le vif désir de voir le bien réalisé, pour qu'à certains moments (surtout si l'on avance en âge et si l'on a le jugement d'une part mûri par l'expérience, d'autre part aiguisé pour l'observation) on doute que quelque véritable vertu se rencontre réellement dans le monde.

Deuxième section, Trad. V. Delbos, Éd. Delagrave, Nouvelle édition, Paris, 1981, pp. 112-113.

15. Rousseau, *discours sur l'origine et les*

fondements de l'inégalité parmi les hommes : Le civilisé, un sauvage perverti

Quel spectacle pour un Caraïbe, que les travaux pénibles et enviés d'un Ministre européen ! Combien de morts cruelles ne préférerait pas cet indolent sauvage à l'horreur d'une pareille vie qui souvent n'est pas même adoucie par le plaisir de bien faire ? Mais pour voir le but de tant de soins, il faudrait que ces mots, *puissance et réputation*, eussent un sens dans son esprit, qu'il apprît qu'il y a une sorte d'hommes qui comptent pour quelque chose les regards du reste de l'univers, qui savent être heureux et contents d'eux-mêmes sur le témoignage d'autrui plutôt que sur le leur propre. Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. Il n'est pas de mon sujet de montrer comment d'une telle disposition naît tant d'indifférence pour le bien et le mal, avec de si beaux discours de morale ; comment, tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué : honneur, amitié, vertu, et souvent jusqu'aux vices mêmes, dont on trouve enfin le secret de se glorifier ; comment, en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes et n'osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes, au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur.

Seconde partie, Éd. Garnier-Flammarion, p. 234.

16. Sartre, *l'être et le néant* : La mauvaise foi, jeu pervers de la conscience avec elle-même

Voici par exemple une femme qui s'est rendue à un premier

rendez-vous. Elle sait fort bien les intentions que l'homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu'il lui faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n'en veut pas sentir l'urgence : elle s'attache seulement à ce qu'offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire. Elle ne saisit pas cette conduite comme une tentative pour réaliser ce qu'on nomme « les premières approches », c'est-à-dire qu'elle ne veut pas voir les possibilités de développement temporel que présente cette conduite : elle borne ce comportement à ce qu'il est dans le présent, elle ne veut pas lire dans les phrases qu'on lui adresse autre chose que leur sens explicite ; si on lui dit : « Je vous admire tant », elle désarme cette phrase de son arrière-fond sexuel, elle attache aux discours et à la conduite de son interlocuteur des significations immédiates qu'elle envisage comme des qualités objectives. L'homme qui lui parle lui semble sincère comme la table est ronde ou carrée, comme la tenture murale est bleue ou grise. Et les qualités ainsi attachées à la personne qu'elle écoute se sont ainsi figées dans une permanence chosiste qui n'est autre que la projection dans l'écoulement temporel de leur strict présent. C'est qu'elle n'est pas au fait de ce qu'elle souhaite : elle est profondément sensible au désir qu'elle inspire, mais le désir cru et nu l'humilierait et lui ferait horreur. Pourtant, elle ne trouverait aucun charme à du respect qui ne serait que du respect. Il faut, pour la satisfaire, un sentiment qui s'adresse tout entier à sa *personne*, c'est-à-dire à sa liberté plénière, et qui soit une reconnaissance de sa liberté. Mais il faut en même temps que ce sentiment soit tout entier désir, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son corps en tant qu'objet. Cette fois donc, elle refuse de saisir le désir pour ce qu'il est, elle ne lui donne même pas de nom, elle ne le reconnaît que dans la mesure où il se transcende vers l'admiration, l'estime, le respect et où il s'absorbe tout entier dans les formes les plus élevées qu'il produit, au point de n'y figurer que comme une sorte de chaleur et de densité. Mais voici qu'on lui prend la main. Cet acte de son interlocuteur risque de changer la situation en appelant une décision immédiate : abandonner cette main, c'est consentir de soi-même au flirt, c'est s'engager. La retirer, c'est rompre cette harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure. Il s'agit de reculer le plus loin possible l'instant de la décision. On sait ce qui se produit alors : la

jeune femme abandonne sa main, mais ne *s'aperçoit pas* qu'elle l'abandonne. Elle ne s'en aperçoit pas parce qu'il se trouve par hasard qu'elle est, à ce moment, tout esprit. Elle entraîne son interlocuteur jusqu'aux régions les plus élevées de la spéculation sentimentale, elle parle de la vie, de sa vie, elle se montre sous son aspect essentiel : une personne, une conscience. Et pendant ce temps, le divorce du corps et de l'âme est accompli ; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante – une chose.

Nous dirons que cette femme est de mauvaise foi. Mais nous voyons aussitôt qu'elle use de différents procédés pour se maintenir dans cette mauvaise foi. Elle a désarmé les conduites de son partenaire en les réduisant à n'être que ce qu'elles sont, c'est-à-dire à exister sur le mode de l'en-soi. Mais elle se permet de jouir de son désir, dans la mesure où elle le saisira comme n'étant pas ce qu'il est, c'est-à-dire où elle en reconnaîtra la transcendance. Enfin, tout en sentant profondément la présence de son propre corps – au point d'être troublée peut-être – elle se réalise comme *n'étant pas* son propre corps et elle le contemple de son haut comme un objet passif auquel des événements peuvent *arriver*, mais qui ne saurait ni les éviter ni les provoquer, parce que tous les possibles sont hors de lui. Quelle unité trouvons-nous dans ces différents aspects de la mauvaise foi ? C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée ¹²⁷.

Première partie, Ch. II : « La mauvaise foi », II : « Les conduites de mauvaise foi », Éd. Gallimard, Paris, 1943, pp. 94-95 ¹²⁸

17. Kant, *fondements de la métaphysique des mœurs* : Le respect de la personne, principe du « règne des fins »

Or je dis : l'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien

dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *en même temps comme fin*. Tous les objets des inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle ; car, si les inclinations et les besoins qui en dérivent n'existaient pas, leur objet serait sans valeur. Mais les inclinations mêmes comme sources du besoin ont si peu une valeur absolue qui leur donne le droit d'être désirées pour elles-mêmes que, bien plutôt, en être pleinement affranchi doit être le souhait universel de tout être raisonnable. Ainsi la valeur de tous les objets à *acquérir par* notre action est toujours conditionnelle. Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de *moyens*, et voilà pourquoi on les nomme des *choses* ; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui, par suite, limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect). Ce ne sont donc pas là des fins simplement subjectives, dont l'existence, comme effet de notre action, a une valeur *pour nous* : ce sont des *fins objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre, au service de laquelle les fins objectives devraient se mettre, *simplement* comme moyens. Sans cela, en effet, on ne pourrait trouver jamais rien qui eût une *valeur absolue*.

II^e section, Trad. V. Delbos, Éd. Delagrave, pp. 148-149.

18. Gilles Deleuze, *logique du sens* : La perversion, un « altruicide » consommé

Le contresens fondamental sur la perversion consiste, en raison d'une phénoménologie hâtive des comportements pervers, en vertu aussi des exigences du droit, de rapporter la perversion à certaines offenses faites à autrui. Et tout nous persuade, du point de vue du

comportement, que la perversion n'est rien sans la présence d'autrui : le voyeurisme, l'exhibitionnisme, etc. Mais, du point de vue de la structure, il faut dire le contraire : c'est parce que la structure Autrui manque, remplacée par une toute autre structure, que les « autres » réels ne peuvent plus jouer le rôle de termes effectuant la première structure disparue, mais seulement, dans la seconde, le rôle de corps-victimes (au sens très particulier que le pervers attribue aux corps) ou le rôle de complices-doubles, de complices-éléments (là encore au sens très particulier du pervers). Le monde du pervers est un monde sans autrui, donc un monde sans possible. Autrui, c'est ce qui possibilise. Le monde pervers est un monde où la catégorie du nécessaire a remplacé celle du possible : étrange spinozisme¹²⁹ où l'oxygène manque, au profit d'une énergie plus élémentaire et d'un air raréfié (le Ciel-Nécessité). Toute perversion est un autruicide, un altruicide, donc un meurtre des possibles¹³⁰. Mais Faltruicide n'est pas commis par le comportement pervers, il est supposé dans la structure perverse. Ce qui n'empêche que le pervers est pervers non pas constitutionnellement, mais à l'issue d'une aventure qui a sûrement passé par la névrose, et frôlé la psychose. C'est ce que suggère Tournier dans ce roman extraordinaire ; il faut imaginer Robinson pervers ; la seule robinsonnade est la perversion même.

Appendice IV : « Michel Tournier et le monde sans autrui », Ed. de Minuit, 1969, p. 372.

19. Pœ, le démon de la perversité : L'inquiétante étrangeté de l'instinct pervers

Mais dans le cas de ce je ne sais quoi que je définis perversité, non seulement le désir du bien-être n'est pas éveillé, mais encore apparaît un sentiment singulièrement contradictoire.

Tout homme, en faisant appel à son propre cœur, trouvera après tout la meilleure réponse au sophisme dont il s'agit. Quiconque

consultera loyalement et interrogera soigneusement son âme, n'osera pas nier l'absolue radicalité du penchant en question. Il n'est pas moins caractérisé qu'incompréhensible. Il n'existe pas d'homme, par exemple, qui, à un certain moment, n'ait été dévoré d'un ardent désir de torturer son auditeur par des circonlocutions. Celui qui parle sait bien qu'il déplaît ; il a la meilleure intention de plaire ; il est habituellement bref, précis et clair ; le langage le plus laconique et le plus lumineux s'agite et se débat sur sa langue ; ce n'est qu'avec peine qu'il se contraint lui-même à lui refuser le passage, il redoute et conjure la mauvaise humeur de celui auquel il s'adresse. Cependant, cette pensée le frappe, que par certaines incisives et parenthèses il pourrait engendrer cette colère. Cette simple pensée suffit. Le mouvement devient velléité, la velléité se grossit en désir, le désir se change en un besoin irrésistible, et le besoin se satisfait, – au profond regret et à la mortification du parleur, et au mépris de toutes les conséquences.

Nous avons devant nous une tâche qu'il nous faut accomplir rapidement. Nous savons que tarder, c'est notre ruine. La plus importante crise de notre vie réclame avec la voix impérative d'une trompette l'action et l'énergie immédiates. Nous brûlons, nous sommes consumés de l'impatience de nous mettre à l'ouvrage ; l'avant-goût d'un glorieux résultat met toute notre âme en feu. Il faut, il faut que cette besogne soit attaquée aujourd'hui, – et cependant nous la renvoyons à demain ; – et pourquoi ? Il n'y a pas d'explication, si ce n'est que nous sentons que cela est pervers ; – servons-nous du mot sans comprendre le principe. Demain arrive, et en même temps une plus impatiente anxiété de faire notre devoir ; mais avec ce surcroît d'anxiété arrive aussi un désir ardent, anonyme de différer encore, – désir positivement terrible, parce que sa nature est impénétrable. Plus le temps fuit, plus ce désir gagne de force. Il n'y a plus qu'une heure pour l'action, cette heure est à nous. Nous tremblons par la violence du conflit qui s'agite en nous, – de la bataille entre le positif et l'indéfini, entre la substance et l'ombre. Mais, si la lutte en est venue à ce point, c'est l'ombre qui l'emporte, – nous nous débattons en vain. L'horloge sonne, et c'est le glas de notre bonheur.

C'est en même temps pour l'ombre qui nous a si longtemps terrorisés le chant réveille-matin, la Diane du coq victorieuse des fantômes. Elle s'envole, – elle disparaît, nous sommes libres. La vieille énergie revient. Nous travaillerons *maintenant*. Hélas ! Il est *trop tard*.

Nous sommes au bord d'un précipice¹³¹. Nous regardons dans l'abîme, – nous éprouvons du malaise et du vertige. Notre premier mouvement est de reculer devant le danger. Inexplicablement nous restons. Peu à peu, notre malaise, notre vertige, notre horreur se confondent dans un sentiment nuageux et indéfinissable. Graduellement, insensiblement, ce nuage prend une forme comme la vapeur de la bouteille d'où s'élevait le génie des *Mille et Une Nuits*. Mais de *notre* nuage sur le bord du précipice, s'élève, de plus en plus palpable, une forme mille fois plus terrible qu'aucun génie, qu'aucun démon des fables ; et cependant, ce n'est qu'une pensée, mais une pensée effroyable, une pensée qui glace la moelle de nos os, et les pénètre des féroces délices de son horreur. C'est simplement cette idée : quelles seraient nos sensations durant le parcours d'une chute faite d'une telle hauteur ? Et cette chute, – cet anéantissement foudroyant -, par la simple raison qu'ils impliquent la plus affreuse, la plus odieuse de toutes les plus affreuses et de toutes les plus odieuses images de mort et de souffrance qui se soient jamais présentées à notre imagination, – par cette simple raison, nous les désirons alors plus ardemment. Et parce que notre jugement nous éloigne violemment du bord, à *cause de cela même*, nous nous en rapprochons plus impétueusement. Il n'est pas dans la nature de passion plus diaboliquement impatiente que celle d'un homme qui, frissonnant sur l'arête d'un précipice, rêve de s'y jeter. Se permettre, essayer de *penser* un instant seulement, c'est être inévitablement perdu ; car la réflexion nous commande de nous en abstenir, et c'est à *cause de cela même*, dis-je, que nous *ne le pouvons pas*. S'il n'y a pas là un bras ami pour nous arrêter, ou si nous sommes incapables d'un soudain effort pour nous rejeter loin de l'abîme, nous nous élançons, nous sommes anéantis.

Examinons ces actions et d'autres analogues, nous trouverons

qu'elles résultent uniquement de l'esprit de *perversité*. Nous les perpétons simplement à cause que nous sentons que *nous ne le devrions pas*. En deçà ou au-delà, il n'y a pas de principe intelligible ; et nous pourrions, en vérité, considérer cette perversité comme une instigation directe de l'Archidémon, s'il n'était pas reconnu que parfois elle sert à l'accomplissement du bien.

In *Nouvelles histoires extraordinaires*, Trad. Baudelaire, Éd. Garnier-Flammarion, pp. 51-54.

20. Cioran, *précis de décomposition* : La liberté est d'essence démoniaque

Quoique le problème de la liberté soit insoluble, nous pouvons toujours en discourir, nous mettre du côté de la contingence ou de la nécessité... Nos tempéraments et nos préjugés nous facilitent une option qui tranche et simplifie le problème sans le résoudre. Alors qu'aucune construction théorique ne parvient à nous le rendre sensible, à nous en faire éprouver la réalité touffue et contradictoire, une intuition privilégiée nous installe au cœur même de la liberté, en dépit de tous les arguments inventés contre elle. Et nous avons peur ; – nous avons peur de l'immensité du possible, n'étant pas préparés à une révélation si vaste et si subite, à ce bien dangereux auquel nous aspirons et devant lequel nous reculons. Qu'allons-nous faire, habitués aux chaînes et aux lois, en face d'un infini d'initiatives, d'une débauche de résolutions ? La séduction de l'arbitraire nous effraie. Si nous pouvons commencer n'importe quel acte, s'il n'y a plus de bornes à l'inspiration et aux caprices, comment éviter notre perte dans l'ivresse de tant de pouvoir ?

La conscience, ébranlée par cette révélation, s'interroge et tressaille. Qui, dans un monde où il peut disposer de tout, n'a été pris de vertige ? Le meurtrier fait un usage illimité de sa liberté, et ne peut résister à l'idée de sa puissance. Il est dans la mesure de chacun de nous de prendre la vie d'autrui. Si tous ceux que nous avons tués en pensée disparaissaient pour de bon, la terre n'aurait plus d'habitants.

Nous portons en nous un bourreau réticent, un criminel irréalisé. Et ceux qui n'ont pas l'audace de s'avouer leurs penchants homicides, assassinent en rêve, peuplent de cadavres leurs cauchemars. Devant un tribunal absolu, seuls les anges seraient acquittés. Car il n'y a jamais eu d'être qui n'ait souhaité – au moins inconsciemment – la mort d'un autre être. Chacun traîne après soi un cimetière d'amis et d'ennemis ; et il importe peu que ce cimetière soit relégué dans les abîmes du cœur ou à la surface des désirs.

La liberté, conçue dans ses implications ultimes, pose la question de notre vie ou de celle des autres ; elle entraîne la double possibilité de nous sauver ou de nous perdre. Mais nous ne nous sentons libres, nous ne comprenons nos chances et nos dangers que par sursauts. Et c'est l'intermittence de ces sursauts, leur rareté, qui explique pourquoi ce monde n'est qu'un abattoir médiocre et un paradis fictif. Dissserter sur la liberté, cela ne mène à aucune conséquence en bien ou en mal ; mais nous n'avons que des instants pour nous apercevoir que tout dépend de nous...

La liberté est un principe *éthique* d'essence *démoniaque*. « Double visage de la liberté », Éd. Gallimard, Coll. « Idées », pp. 76-77.

21. Nietzsche, *généalogie de la morale* : L'homme, maladie de l'homme

Je considère la mauvaise conscience comme le profond état morbide où l'homme devait tomber sous l'influence de cette transformation, la plus radicale qu'il ait jamais subie, – de cette transformation qui se produisit lorsqu'il se trouva définitivement enchaîné dans le carcan de la société et de la paix. Tels les animaux aquatiques contraints de s'adapter à la vie terrestre ou à périr, ces demi-animaux si bien accoutumés à la vie sauvage, à la guerre, aux courses vagabondes et aux aventures, – virent soudain tous leurs instincts avilis et « rendus inutiles ». On les forçait, dès lors, à aller sur leurs pieds et à « se porter eux-mêmes », alors que jusqu'à présent l'eau les avait portés : un poids énorme les écrasait. Ils se sentaient

inaptes aux fonctions les plus simples ; dans ce monde nouveau et inconnu, ils n'avaient pas leurs guides d'autrefois, ces instincts régulateurs, inconsciemment infaillibles, – ils en étaient réduits à penser, à déduire, à calculer, à combiner des causes et des effets, les malheureux ! ils en étaient réduits à leur « conscience », à leur organe le plus faible et le plus maladroit ! Je crois que jamais sur terre il n'y eut pareil sentiment de détresse, jamais malaise aussi pesant ! – Ajoutez à cela que les anciens instincts n'avaient pas renoncé d'un seul coup à leurs exigences ! Mais il était difficile et souvent impossible de les satisfaire : ils furent en somme forcés de se chercher des satisfactions nouvelles et souterraines. Tous les instincts qui n'ont pas de débouché, que quelque force répressive empêche d'éclater au-dehors, *retournent en dedans* – c'est là ce que j'appelle *l'intériorisation* de l'homme ; de cette façon se développe en lui ce que plus tard on appellera son « âme ». Tout le monde intérieur, d'origine mince à tenir entre cuir et chair, s'est développé et amplifié, a gagné en profondeur, en largeur, en hauteur, lorsque l'expansion de l'homme vers l'extérieur a été *entravée*. Ces formidables bastions que l'organisation sociale a élevés pour se protéger contre les vieux instincts de liberté – et il faut placer le châtement au premier rang de ces moyens de défense – ont réussi à faire se retourner tous les instincts de l'homme sauvage, libre et vagabond, – contre l'homme lui-même. La rancune, la cruauté, le besoin de persécution – tout cela se dirigeant contre le possesseur de tels instincts : c'est là l'origine de la « mauvaise conscience ». L'homme qui par suite du manque de résistances et d'ennemis extérieurs, serré dans l'étau de la régularité des mœurs, impatientement se déchirait, se persécutait, se rongait, s'épouvantait et se maltraitait lui-même, cet animal que l'on veut « domestiquer » et qui se heurte jusqu'à se blesser aux barreaux de sa cage, cet être que ses privations font languir dans la nostalgie du désert et qui fatalement devait trouver en lui un champ d'aventures, un jardin de supplices, une contrée dangereuse et incertaine, – ce fou, ce captif aux aspirations désespérées, devint l'inventeur de la « mauvaise conscience ». Mais alors fut introduite la plus grande et la plus inquiétante de toutes les maladies, dont l'humanité n'est pas encore guérie aujourd'hui, l'homme, maladie *de l'homme, malade de*

lui-même ; conséquence d'un divorce violent avec le passé animal, d'un bond et d'une chute tout à la fois, dans de nouvelles situations, au milieu de nouvelles conditions d'existence, d'une déclaration de guerre contre les anciens instincts qui jusqu'ici faisaient sa force, sa joie et son caractère redoutable.

Deuxième dissertation, §16, Trad. H. Albert, Éd. Mercure de France, pp. 119-121.

22. Gombrowicz, *la pornographie* : La conscience assassinant le monde

Il me semblait, je soupçonnais que Frédéric, qui s'était agenouillé pourtant, « priait » lui aussi -et même j'en étais sûr, oui, connaissant bien sa poltronnerie, j'étais certain qu'il ne faisait pas semblant mais réellement « priait » – autrement dit, qu'il ne donnait pas seulement le change aux autres mais aussi à lui-même. « Il priait » aux yeux des autres et à ses yeux mêmes, mais sa prière n'était qu'un paravent destiné à cacher l'immensité de sa non-prière...

C'était donc un acte d'expulsion, un acte « excentrique » qui nous projetait au-dehors de cette église dans l'espace infini de la non-foi absolue, un acte négatif, l'acte même de la négation. Et qu'arrivait-il ? Qu'est-ce donc qui commençait à se produire ? Je n'avais jamais rien vu de pareil et je n'aurais jamais cru que cela pût se produire. Qu'était-il arrivé au juste ? A vrai dire : rien, à vrai dire c'était comme si une main avait retiré à cette messe sa substance et son contenu – et le prêtre continuait de se démener, de s'agenouiller, de passer d'un côté de l'autel à l'autre, et les enfants de chœur faisaient sonner leur clochette, et des volutes de fumée montaient de l'encensoir, mais tout le contenu s'en échappait, comme le gaz d'un ballon crevé, et la messe devint toute flasque dans sa terrible impuissance... pendante... incapable de procréer ! Et cette privation de contenu était un meurtre perpétré en marge, en dehors de nous, en dehors de la messe, par le moyen d'un commentaire muet mais meurtrier d'une personne de l'assistance (...)

Le processus qui se déroulait devant mes yeux dénudait la réalité *in crudo*... Il commençait par anéantir le salut et de ce fait rien ne pouvait plus sauver toutes ces gueules d'abrutis, nauséabondes, dépouillées maintenant de tout style et offertes toutes crues, comme de bas morceaux de viande à l'étal d'une boucherie. Ce n'était plus « le peuple », ce n'étaient plus « les paysans » ni même « des hommes », c'étaient des créatures telles quelles... telles quelles... et leur saleté naturelle s'était vue subitement amputée de la grâce. Mais à l'anarchie de cette foule fauve aux mille têtes correspondait, non moins arrogante, l'impudeur de nos propres visages qui cessèrent d'être « intelligents », ou « cultivés », ou « délicats » et devinrent comme des caricatures privées de leur modèle, soudain telles qu'en elles-mêmes et nues comme des postérieurs ! Et ces deux explosions de difformité, la seigneuriale et la paysanne, se rejoignaient dans le geste du prêtre qui célébrait... quoi ? Quoi ? Rien... Ce n'est pas tout cependant.

L'église n'était plus une église. L'espace y avait fait irruption mais un espace cosmique déjà noir, et cela ne se passait même plus sur terre, ou plutôt la terre se transforma en une planète suspendue dans le vide de l'univers, le cosmos fit sentir sa présence toute proche, nous étions en plein dedans. Au point que la lumière vacillante des cierges et même la lumière du jour, qui nous parvenait à travers les vitraux, devinrent noires comme de l'encre. Nous n'étions donc plus à l'église, ni dans ce village, ni sur la terre, mais – conformément à la réalité, oui, conformément à la vérité – quelque part dans le cosmos, suspendus avec nos cierges et notre lumière et c'est là-bas, dans l'espace infini, que nous manigancions ces choses étranges avec nous et entre nous, semblables à des singes qui grimaceraient dans le vide. C'était là un jeu bien particulier, quelque part dans les galaxies, une provocation humaine dans les ténèbres, l'exécution de curieux mouvements et d'étranges grimaces dans le vide. Cette noyade dans l'espace s'accompagnait pourtant d'une extraordinaire résurgence du concret, nous étions dans le cosmos, mais comme quelque chose d'irréremédiablement donné, de déterminé dans les moindres détails.

23. Fritz Zorn, *Mars* : L'immoralité du confort moral

Chez nous aussi les « idées élevées » étaient les bienvenues. Des idées très commodes car, au fond, grâce aux « choses élevées », il est facile de faire tout ce qui vous passe par la tête. Chez soi, on peut même rester assis sur le divan, chaussé de pantoufles, et participer en même temps des « choses élevées » ; pas besoin de se donner tant de mal pour cela. Se débattre dans le borbier, comme on dit, de l'existence, ou même s'occuper du péché, c'est tout de même beaucoup plus fatigant : cela demande qu'on fasse au moins quelque chose. En tout cas je crois que ce qu'on appelle vertu n'a de valeur que si on l'acquiert dans les larmes ; tant que la vertu se borne à suivre la voie de moindre résistance, elle appartient au Démon. C'est ainsi que les « choses élevées » si souvent invoquées peuvent aussi constituer une voie de moindre résistance. Ce qui signifie, dans le domaine érotique : la fidélité conjugale bourgeoise peut fort bien être tout simplement la plus commode des solutions ; les histoires scandaleuses sont considérablement plus difficiles et incommodes. C'est pourquoi on peut sûrement dire de la sexualité qu'elle est une chose incommode, avant tout parce qu'elle engendre et suscite des problèmes. Cependant, si quelqu'un préfère se sentir à l'aise plutôt que mal à l'aise, d'avance il verra d'un mauvais œil tout ce qui pose des problèmes. Comme il est dit dans la fable du renard et des raisins : celui à qui il est trop difficile d'atteindre quelque chose dit volontiers qu'au fond il n'en a aucune envie. Le plus souvent il est très facile de renoncer à une chose : vouloir une chose est souvent très difficile. Ou, comme l'a formulé l'un de mes amis : naturellement le sexe est et a toujours été un péché parce qu'on a besoin de se donner du mal pour obtenir ce qui est défendu.

Éd. Gallimard, Coll. Folio, pp. 104-105.

Bibliographie¹³²

Deux lectures philosophiques fondamentales :

PLOTIN, *Ennéades*, I, 8 ; *De l'origine de nos maux*, trad. Bréhier, Éd. « Les Belles Lettres », Coll. Budé, 1960, Tome 1, pp. 111-130 (avec une notice utile du traducteur).

SCHELLING, *Recherches concernant l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, in *Œuvres métaphysiques*, trad. Courtine et Martineau, Éd. Gallimard, 1980, pp. 115 sqq. (essentiellement à partir de la page 139). La lecture de ce livre difficile autant qu'important pourra s'appuyer sur, et s'approfondir dans, le commentaire qu'en donne Heidegger : *Schelling*, Éd. Gallimard, 1977, B : « Interprétation de l'Introduction du traité de Schelling », § 6, p. 168 et C : « Interprétation de la partie principale... La métaphysique du mal comme fondation d'un système de la liberté », pp. 182-282).

Choix d'ouvrages et articles à consulter

BAUDRILLARD (J.), *les Stratégies fatales*, Éd. Le Livre de Poche, Biblio Essais, 1986 (notamment le dernier chapitre : *Pour un principe du mal*, p. 199 sqq.)

BIRAULT (H.), *Heidegger et l'expérience de la pensée*, chapitre I, « Les inventions kantienne », 2, § 3 ; « Disposition naturelle au bien et penchant radical au mal », Éd. Gallimard, 1978, pp. 95 sqq.

FRÉMONT (C), *Trois fictions sur le problème du mal*, in *René Girard et le problème du mal*, Éd. Grasset, 1982, pp. 279-300.

GRANEL (G), *Remarques sur le nihil privativum dans son sens kantien*, in *Philosophie*, numéro 14, Printemps 1987, Éd. de Minuit.

MARCEL (Gabriel), « La rencontre avec le mal », in *Pour une*

sagesse tragique et sans au-delà. Éd. Pion, 1968, pp. 192-213.

MAUPAS (J. -P), Article « Zoroastre », in *Dictionnaire des Philosophes*, Éd. PUF, 1985.

NABERT (J.), *Essai sur le mal*, Éd. Aubier-Montaigne, coll. « Présence et pensée », 1970 (ouvrage qui se termine sur une importante « Note sur l'idée du mal chez Kant », pp. 181 sqq.).

RICŒUR (P.), *le Conflit des interprétations*, IV, « La symbolique du mal interprétée », Éd. du Seuil, 1969, pp. 265 sqq.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'iPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais

en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

Dans le chapitre 2, pp. 36-37. Chez Kant aussi, la perversité est un synonyme de la méchanceté. Dans *la Religion dans les Limites de la Simple Raison*, l'assimilation tient au fait que Kant, qui reconnaît l'existence d'un penchant radical au mal dans la nature humaine, rejette cependant l'idée d'une volonté diabolique ou satanique, d'un homme qui voudrait le mal pour le mal. Or c'est là, selon nous, une esquive problématique, sinon contestable, du défi que l'expérience du mal, ou de ce que Gabriel Marcel nomme la « rencontre » avec le mal, lance à la philosophie et, plus généralement, à l'humanisme et à toute pensée des Lumières. S'il n'est une fatalité (*fatum*), le mal est un fait (*factum*).

[← 2]

L'Existence malheureuse, Ch. III : « La corrélation du bon et du méchant », Éd. Gallimard, Coll. « Les essais », 1957, p. 71.

[←3]

É. Borne, *le Problème du mal*, Paris, Éd. P. U. F., 1973, pp. 7-11.

[← 4]

Publiée sous le titre suivant. - *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Éd. Labor et Fides, Genève, 1986.

[←5]

L'Existence malheureuse, ibid., p. 68.

[← 6]

Éd. du Seuil, Coll. « Points/Roman », pp. 23 et 33.

[←7]

Platon, *Œuvres complètes*, Éd. Gallimard, Coll. Bibliothèque de La Pléiade, Tome 1,
p. 13.

[← 8]

Texte 1, p. 159.

[←9]

C'est-à-dire les différentes formes de « déviation par rapport à l'acte sexuel "normal" » (Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Éd. P. U. F., 1967, p. 306). « Normal » : les guillemets sont tout un programme !

[← 10]

Dans le chapitre 5, pp. 91-96.

[← 11]

Robert Merle, *la Mort est mon métier*, Éd. Gallimard, 1945.

[← 12]

C'est nous qui soulignons dans le texte.

[← 13]

Nabokov, *Lolita*, Éd. Gallimard, 1959.

[← 14]

L'Autre par lui-même, Habilitation, Éd. Galilée, « Débats », 1987, p. 63.

[← 15]

Texte 2, p. 130.

[← 16]

A. Camus, *Caligula*, acte I, scène 11.

[← 17]

Texte 3, p. 162.

[← 18]

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre III, Ch. 7, trad. Tricot, Éd. Vrin, 1959, p. 146.

[← 19]

Kant, *la Religion dans les limites de la Simple Raison*, F partie, Éd. Vrin, Paris, 1968, pp. 37-77.

[← 20]

Texte 4, p. 164.

[← 21]

Jankélévitch, *Traité des Vertus*, Tome 3, Éd. Bordas, 1972, p. 1060.

[← 22]

Texte 5, p. 165.

[← 23]

Saint Augustin, *Confessions*, Livre VII, § XVI.

[← 24]

Texte 6, p. 167.

[← 25]

In *la Philosophie de l'Histoire*, Éd. Denoël, Bibliothèque Médiations, p. 119.

[← 26]

Ouvrage déjà cité dans l'introduction : *l'Existence malheureuse*, Ch. III, pp. 62-64.

[← 27]

Leibniz, *Essais de Théodicée*, Partie II, § 282.

[← 28]

Leibniz, *ibid.* Partie I, § 119.

[← 29]

Texte 7, p. 135.

[← 30]

C'est ce qu'écrit Freud : « Il est certain que le diable n'est rien d'autre que la personnification de la vie pulsionnelle inconsciente refoulée » (*Caractère et Erotisme anal*, in *Névrose, Psychose et Perversion*, Éd. P. U. F., 1973, p. 147).

[← 31]

Jean Guittou, *Portrait de Marthe Robin*, Ch. XII, Le Livre de Poche, 1986, p. 195.

[← 32]

G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*, Préface de la deuxième édition, trad. Bourgeois, Éd. Vrin, Paris, 1970, p. 184.

[← 33]

Consulter également dans les *Prolégomènes à la charité* de Jean-Luc Marion le texte intitulé *Le Mal en personne* (Éd. de La Différence, 1986, pp. 11-42).

[← 34]

André Gide, *Dostoïevski*, « Conférences du Vieux-Colombier », V, Éd. Gallimard, Coll. « Idées », 1964, p. 190.

[← 35]

François Mauriac, *Thérèse Desqueyroux*, Ch. II, Éd. « Grands Écrivains », 1984, p.
23.

[← 36]

Voir dans le chapitre IV (p. 75) le commentaire du texte de saint Augustin qui relate dans les *Confessions* un épisode semblable de sa propre adolescence et qui voit un abîme de perversité dans un petit larcin « de rien du tout ».

[← 37]

Rousseau, *les Confessions*, Livre II, Éd. Club Français du Livre, p. 104.

[← 38]

Éd. du Cerf.

[← 39]

Claude Lanzmann, *Shoah*, Éd. Fayard, Le Livre de poche, 1985, pp. 95-96.

[← 40]

Cioran, *Précis de Décomposition*, « Abdications », Éd. Gallimard, Coll. « Idées », p. 232.

[← 41]

Freud, *Névrose, Psychose et Perversion*, « Un enfant est battu », Éd. P. U. F., 1973,
p. 220.

[← 42]

J. Chasseguet-Smirgel, *Sade et le sadisme*, in *les Perversions*, Éd. Tchou, Coll. « Les grandes découvertes de la psychanalyse », Paris, 1980, pp. 166-167.

[←43]

H. -P. Jeudy, *Parodies de l'Autodestruction*, Paris, Éd. Librairie des Méridiens, 1985.

[← 44]

Jankélévitch, *l'Imprescriptible*, Éd. du Seuil, Paris, 1986, p. 22.

[←45]

Ibid, p. 24.

[← 46]

Jouhandeau, *Élise*, in *Chroniques maritales*, Éd. Gallimard, coll. Folio, p. 10.

[← 47]

Pascal, *Pensées* (Classement Brunschvicg), n° 895.

[←48]

Texte 8, p. 136.

[← 49]

Dans le chapitre suivant, pp. 91-96.

[←50]

Baudelaire, *Journaux intimes*, « Fusées », III.

[← 51]

Texte 9, p. 172.

[← 52]

Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, Quatrième Partie, Ch. III.

[← 53]

Kierkegaard, *le Concept d'Angoisse*, Ch. III, § 3.

[← 54]

Il s'agit du *Discours sur les Sciences et les Arts*.

[← 55]

Rousseau, *Œuvres complètes*, Éd. Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1964,
Tome III, p. 42.

[←56]

Texte 10, p. 174.

[← 57]

Marcel Jouhandeau, *Algèbre des valeurs morales*, « Apologie du Mal », La pureté morale et le mal, VII, Éd. Gallimard, Coll. « Idées », 1969, p. 86.

[←58]

Texte 11, p. 176.

[← 59]

463 b - » 466 a, trad. Croiset, Éd. Les Belles Lettres, Tome 3, Deuxième Partie, pp. 131-135.

[← 60]

Voir le chapitre suivant.

[← 61]

Dans *De l'assassinat considéré comme un des Beaux-Arts*, Thomas de Quincey n'hésite pas à s'autoriser d'Aristote en utilisant le contre-exemple du « voleur parfait » (c'est-à-dire en grec : « accompli », parvenu au plein achèvement de son essence) pour justifier le crime par la perfection « artiste », esthétique et technique, de sa conception et de son exécution (Éd. Gallimard, N. R. F., 1963, p. 33).

[← 62]

Texte 12, p. 178.

[← 63]

G. W. F. Hegel, *Science de la Logique*, Préface de la 2^e édition, Paris, Vrin, 1970, pp. 126-129.

[← 64]

Clément Rosset, *l'Anti-nature*, Cinquième partie, Ch. II, § 3, Éd. P. U. F., Coll. « Quadrige », Paris, 1986, p. 305.

[← 65]

Sartre, *Saint Genêt comédien et martyr*, Livre II, « Caïn », Éd. Gallimard, Paris, 1952, p. 371.

[← 66]

Ibid, p. 372.

[← 67]

Lacan, *Kant avec Sade*, in *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p. 768.

[← 68]

Texte 13, p. 181.

[← 69]

Texte 14, p. 182.

[← 70]

Nietzsche, *Généalogie de la Morale*, Deuxième dissertation, § 5.

[← 71]

Présentation de Sacher Masoch, U. G. E., Coll. 10/18, p. 89.

[← 72]

Pascal, *Pensées* (Classement Brunschvicg), n° 821.

[← 73]

Malebranche, *Traité de Morale*, I, IX, § 9, in *Œuvres complètes*, Tome XI, Éd. Vrin-C.N.R.S., 1975, p. 112.

[← 74]

Gombrowicz, *la Pornographie*, U. G. E., Coll. 10/18, p. 26.

[←75]

Texte 15, p. 184.

[← 76]

Texte 16, p. 184.

[← 77]

Pascal, *Pensées* (Classement Brunschvicg), n° 408.

[← 78]

Pierre Combescot, *les Funérailles de la Sardine*, Éd. Grasset, 1986, p. 81.

[← 79]

Dans le chapitre 4, p. 74.

[← 80]

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *l'Anti-Œdipe*, Éd. de Minuit, Paris, 1972 p. 15.

[← 81]

Texte 17, p. 187.

[← 82]

George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Éd. Gallimard, Coll. « Folio/Essais », p. 61.

[← 83]

Sartre, *op. cit.*, p. 83.

[←84]

Texte 18, p. 188.

[← 85]

Éd. Gallimard, Coll. Tel, pp. 448-457.

[← 86]

Kierkegaard, *le Concept d'angoisse*, in *Œuvres complètes*, Éd. de l'Orante, Paris, 1973, Tome VII, p. 229.

[← 87]

Patrick Modiano, *les Boulevards de Ceinture*, Éd. Gallimard, Coll Folio 1978, p. 87.

[← 88]

Lacan, *Séminaire*, Livre XI, *les Quatre Concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, Éd. du Seuil, Paris, 1973, p. 25.

[← 89]

« Remarque générale », Éd. Vrin, Paris, 1949, pp. 120-121.

[← 90]

Texte 19, p. 189.

[← 91]

L'Existence malheureuse, ouvrage déjà cité, p. 45.

[← 92]

Texte 20, p. 192.

[← 93]

Kierkegaard, *le Concept d'angoisse*, ch. IV, § 2.

[← 94]

Ch. VIII, Éd. « Grands écrivains », 1984, pp. 115-116.

[← 95]

Livre IV, 439 e-440 a. Trad. R. Baccou, Éd. Garnier-Flammarion, pp. 192-193.

[← 96]

Plutarque, *De l'Amour des Richesses*, 5.

[← 97]

Livre IV, Second point de vue, §66, Éd. P. U. F., 1966, p. 460.

[← 98]

Freud, *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité*, Éd. Gallimard, Coll. « Idées », 1971, p. 46.

[← 99]

Texte 21, p. 194.

[← 100]

Texte 22, p. 195.

[← 101]

Cioran, *Précis de Décomposition*, « Visages de la décadence », Éd. Gallimard, Coll. « Idées », pp. 165-166.

[← 102]

In *le Réel, Traité de l'idiotie*, Éd. de Minuit, 1977, pp. 9-14.

[← 103]

In *les Passions et la Sagesse*, Éd. Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, p. 793.

[← 104]

Pascal, Pensées (Classement Brunschvicg), n° 157.

[← 105]

Lévinas, *Totalité et Infini*, Éd. Nijhoff, La Haye, 1971, p. 172.

[← 106]

Bataille, *la littérature et le Mal*, Éd. Gallimard, Coll. « Idées », p. 137.

[← 107]

Mars ou la Guerre jugée, Ch. VII, in *les Passions et la Sagesse*, Éd. Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, p. 561.

[← 108]

Jankélévitch, *le Je-ne-sais-quoi et le Presque Rien*, Tome 3, *la Volonté de Vouloir*,
Éd. du Seuil, Coll. « Points », 1986, pp. 62-64.

[← 109]

Seconde partie, in *Œuvres complètes*, Tome III, Éd. Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, p. 19.

[← 110]

Pascal, *Pensées* (Classement Brunschvicg), n° 103.

[← 111]

Texte 23, p. 197.

[← 112]

La religion dans les limites de la simple raison, Note 1 de la « Remarque », Éd. Vrin, 1968, p. 41.

[← 113]

Ennéades, I, 8, Éd. Budé, Tome 1, p. 120.

[← 114]

C'est-à-dire, étymologiquement, « désordonnée », « dérangée » ou « non rangée ».

[← 115]

Le relaps est celui « qui retombe dans l'hérésie après en avoir fait l'abjuration publique » (Littré, *Dictionnaire de la langue française*).

[← 116]

Se lit « *elegnkos* » et signifie « réfutation ».

[← 117]

« Original » veut dire ici « originel » et « originaire » : il s'agit de la limitation « d'origine » inhérente aux êtres créés. Le « formel » est l'essence ou la nature réelle en quoi consistent les imperfections de la créature.

[← 118]

« Substance » désigne la créature elle-même en tant qu'individu, la réalité singulière qui est le sujet de tout ce qui lui arrive et qui conserve son identité à travers tous les changements, passions ou actions, qui l'affectent. Les « qualités » sont ici les propriétés négatives ou positives (vertus ou vices) de la créature.

[← 119]

Saint Augustin cite l'historien latin Salluste, auteur de la *Conjuration de Catilina*.

[← 120]

Il s'agit des *Actes des Apôtres* (NDT).

[← 121]

Dans l'article précédent, saint Thomas a démontré que le diable ne pouvait agir qu'indirectement sur la volonté, par la persuasion, donc par l'action de séduction qu'il exerce sur l'esprit selon le mécanisme qu'il nous expose dans le présent article.

[← 122]

Il s'agit d'Aristote.

[← 123]

Il s'agit du gouvernement républicain issu de la Révolution française de 1789.

[← 124]

A cet endroit précis, Sade, conscient de l'objection qu'on ne peut manquer de lui adresser, s'efforce de démontrer qu'il ne se contredit pas et que le viol n'est pas un acte d'appropriation. La (longue) note du marquis n'a pas besoin d'être reproduite : son existence montre suffisamment que Sade ne recule pas devant les pires contorsions logiques lorsqu'il s'agit de faire triompher le point de vue du crime, n'hésite pas à produire des sophismes raffinés pour justifier le mal dans ce qu'il a d'injustifiable.

[← 125]

La « fin suprême de l'individu » est définie plus bas dans le texte : c'est la conservation de soi et la fortification des qualités sensibles, physiques et intellectuelles, de l'individu, le bonheur consistant dans la jouissance que procure la croissance de la force et des talents (du désir et de l'intelligence).

[← 126]

Ce texte, comme le précédent texte de Nietzsche, évoque La Rochefoucauld et son principe de l'amour-propre, « le plus grand de tous les flatteurs » ; par exemple, ces « réflexions morales » : « L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui du désintéressé » (*Maximes et Réflexions diverses*, n° 40, Éd. Gallimard, Coll. Folio, p. 501. « La justice, dans les juges qui sont modérés, n'est que l'amour de leur élévation » (*ibid*, « Maximes supprimées » n° 14, p. 134).

[← 127]

Voir texte 19 de Poe, p. 189 et son commentaire dans le chapitre 7 du présent essai, pp. 127 et suiv.

[← 128]

Pour un accès plus commode et pour l'introduction philosophique à ce texte :
Sartre, *la Mauvaise Foi*. Introduction et commentaires par Marc Wetzel, Ed. Hatier,
Coll. « Profil/Philosophie », n° 702, pp. 31-32 et 58-59.

[← 129]

Le spinozisme est un déterminisme ou une doctrine de la nécessité : dans la Nature « tout se fait conformément à des lois déterminées de façon à produire des effets déterminés, conformément à des lois déterminées, dans un enchaînement irréfragable » (*Traité de la réforme de l'entendement*, § 61 [note]. Trad. R. Caillois, Éd. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, p. 123).

[← 130]

Ceci ne contredit pas l'idée que la perversité se comprend par la liberté entendue comme vertige de la possibilité (voir texte 20). Bien au contraire : la perversion est, comme le vice, le résultat de la perversité, son « achèvement » dans tous les sens du terme, c'est-à-dire l'anéantissement de tous les possibles qui est le vertigineux possible de la liberté même.

[← 131]

On comparera ce dernier exemple tiré du comportement avec l'analyse que donne Sartre du vertige – et de la découverte de la liberté dans l'angoisse – dans *l'Être et le Néant* (Première Partie, Ch. I, 5, Éd. Gallimard, 1943, pp. 67-69).

[← 132]

Il s'agit d'ouvrages ou de textes qui ne sont pas cités dans l'essai, ou qui ne le sont que cursivement, mais qui peuvent en éclairer certains aspects et qui, philosophiquement très riches ou pertinents, montrent, selon diverses perspectives, à quel point le mal met à mal la pensée qui en affronte le problème.