

Kant: la loi et ses ricochets

Alenka Zupančič

Quand on parle aujourd'hui de l'éthique kantienne et de sa pertinence théorique *pour* notre temps, on commet souvent un geste que nous pourrions qualifier de »problématique«. Ce geste prend, dans les différents discours qui se réfèrent à Kant, des formes et des nuances diverses, mais globalement il se laisse résumer ainsi: Si on ne veut pas penser l'éthique kantienne comme une éthique qui reste, en dernière analyse, liée à l'horizon religieux, on doit se »débarrasser«, d'une façon ou d'une autre, de ce que Kant appelle les »postulats de la raison pratique«. Ces postulats sont, on le sait, au nombre de trois: la liberté comme expression de l'inconditionné, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Dans le geste qu'on vient d'évoquer, il s'agit de souligner que les postulats ne sont pas la condition de l'éthique mais qu'ils ont une importance secondaire. De là, on tire la conclusion qu'on peut, à la limite, s'en passer. Dans les écrits de Kant, il y a plusieurs passages sur lesquels on peut s'appuyer pour effectuer ce geste d'amputation des postulats du corps éthique, ou plus exactement, de la loi. Cependant, il y a aussi beaucoup de passages qui interdisent un tel geste. Dans la *Critique de la raison pratique*, dans le chapitre consacré aux postulats, Kant affirme à plusieurs reprises leur réalité objective.

Il est vrai que cette »réalité objective« est un peu spéciale, dans la mesure où elle ne se réfère pas aux objets de l'expérience possible, ce qui nous conduira plus tard à examiner son statut particulier. Le fait même qu'on trouve chez Kant matière à justifier les deux interprétations des postulats – appelons-les l'interprétation faible et l'interprétation forte – témoigne d'un certain embarras dans lequel il s'est lui-même trouvé. C'est cet embarras qui sera l'objet de notre examen. Notre point de départ est alors la question suivante: peut-on penser l'éthique sans les postulats qui l'accompagnent, autrement dit, peut-on envisager la loi sans ses »ricochets«? Et ensuite: est-ce vraiment l'horizon religieux qui est impliqué par les postulats, ou s'agit-il plutôt d'une chose beaucoup plus générale, pour ne pas dire »fondamentale«?

Commençons par la *Critique de la raison pure*, en exposant brièvement un certain nombre de traits qui déterminent le statut des idées régulatrices et qui sont pertinents quant à la discussion des postulats.

On pourrait dire d'abord que le problème principal auquel répond la théorie des idées transcendantes est le problème de l'infini. Dans tous les cas, et sans considérer les objets divers des différentes idées transcendantes, la logique sous-jacente est de pouvoir penser une série complète, c'est-à-dire un concept entièrement déterminé. Pour compléter une série, il faudrait conduire son examen à l'infini, ce qui ne nous est pas possible. Le rôle de l'idée transcendante est justement d'effectuer »la synthèse d'une série, en tant qu'elle n'est jamais complète«¹, c'est-à-dire d'introduire un point de vue qui constitue, pour ainsi dire, une totalité »pas-toute«: une totalité où se situent ensemble ce qui est et ce qui n'est pas (encore). La synthèse constitue un infini, cependant, l'infini dont il s'agit ne peut être, selon Kant, qu'un infini »idéal«; il n'est jamais »réel«. On dirait aujourd'hui que l'idée transcendante a le statut d'une »fiction symbolique«, c'est-à-dire qu'elle est quelque chose qu'on ne rencontre nulle part dans la réalité, mais dont les effets sont bien visibles dans cette réalité même.

Il est important de noter que pour Kant, ce dont il s'agit dans cette affaire, c'est essentiellement de la question du *point de vue* (au sens spatial du terme). Chaque fois qu'il veut illustrer le statut et le rôle des idées régulatrices, il utilise une métaphore visuelle. Considérons le passage suivant:

»On peut considérer chaque concept comme un point qui, semblable au point où se trouve tout spectateur, a son horizon, c'est-à-dire une multitude de choses, qui de ce point, peuvent être représentées comme parcourues des yeux. (...) Mais à divers horizons ... on peut imaginer un horizon commun d'où on les embrasse tous comme d'un point central ... jusqu'à ce qu'on arrive enfin ... à l'horizon général et vrai, qui est déterminé du point de vue du concept le plus élevé.«²

Le concept »le plus élevé« n'est alors pas un cadre *contenant* tous les points d'un univers, mais un point de vue d'où on les *voit* tous et d'où ils forment une unité. Selon la conviction de Kant, le sujet de la connaissance ne peut jamais accéder directement à ce point de vue, il ne peut pas – si on file la métaphore visuelle – *se voir voyant*. On sait que chez Kant, l'action de créer les concepts et celle de leur procurer une unité systématique sont deux tâches distinctes qui se distribuent entre l'entendement et la raison. L'entendement se trouve absorbé par le travail de création des concepts ou des séries (des concepts) et comme tel »il n'a jamais *en vue* leur totalité« (Kant). C'est du point de vue de la raison que la totalité et la cohérence d'une série se rendent visibles. Cependant, pour que le point de vue de la raison puisse avoir une influence sur la connaissance (et il l'a toujours, même si ce n'est que sous une forme »régulatrice«), la

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris 1990 (1944), p. 383.

² *Ibid.*, p. 461.

conception de ces deux points de vue comme s'excluant l'un l'autre ne suffit pas. Au contraire, l'entendement devrait effectuer son travail comme s'il partageait, avec »un de ses yeux«, le point de vue de la raison. Si la raison est supposée exercer une influence sur le travail de l'entendement à travers des idées régulatrices, celles-ci ne peuvent être autre chose que *la façon dont l'entendement voit qu'il est vu par la raison*.

Poursuivons. Nous avons affaire à un point qui se présente d'un côté (du point de vue de l'entendement) comme situé quelque part dans l'infini, et de l'autre côté (du point de vue de la raison) comme cet infini même. Parce que nous sommes, en tant que sujets de la connaissance, bornés au point de vue de l'entendement, ce point de l'infini ne peut avoir pour nous qu'un statut virtuel, le statut de la fiction. L'infini lui-même reste pour nous l'infini virtuel et n'autorise aucun jugement existentiel.

Quelle peut être la signification de la thèse kantienne selon laquelle les idées transcendantales ont la structure de la fiction, qu'elles sont »des fictions heuristiques«? En dépit de l'insistance avec laquelle Kant ne cesse de souligner leur statut régulateur, il ne peut pas éviter d'admettre, au moins de façon implicite, qu'elles jouent quand même aussi un rôle »constitutif« par rapport à la connaissance:

»Comme tout principe qui assure a priori à l'entendement l'unité totale de son usage s'applique aussi, quoique indirectement, à l'objet de l'expérience, de même les principes de la raison pure ont une réalité objective par rapport à celui-ci, non pas, il est vrai, pour déterminer quelque chose, mais seulement pour indiquer le procédé suivant lequel l'usage expérimental empirique et déterminé de l'entendement peut être entièrement d'accord avec lui-même, par cela seul qu'on le fait s'accorder, autant que possible, avec le principe de l'unité universelle et qu'on l'en dérive.«³

Ce passage dans lequel Kant parle de la réalité objective des idées de la raison par rapport à l'objet de l'expérience, confirme notre suggestion selon laquelle il s'agit d'une fiction symbolique ayant un effet considérable sur la réalité. En insistant sur le fait que l'idée transcendentale est une »apparence«, Kant tente d'éviter le piège idéologique qui consiste à présenter l'idée comme quelque chose qui résulte de cette réalité, ou dont cette réalité est la preuve. Dès le moment où nous avons affaire à un rapport entre les deux, c'est plutôt la réalité – ou plus exactement, la façon d'envisager la réalité – qui résulte de l'idée. L'idée de la raison, pour ainsi dire, »surdétermine« la réalité.

Par rapport aux idées régulatrices, les postulats introduisent un certain déplacement. Parmi les idées transcendantales, trois sont pourvues d'un objet.

³ *Ibid.*, 465.

Comme le dit Kant, les concepts de la raison pure sont maintenant »assertoriquement reconnus pour des concepts auxquels correspondent réellement des objets«⁴. On pourrait dire que leur existence n'est plus virtuelle ou »fictive« mais axiomatique. Le point de départ de la deuxième *Critique* se trouve résumé dans l'énoncé qui porte sur la capacité pratique de la raison pure elle-même, et le déplacement en question est, encore une fois, essentiellement un changement de point de vue:

»Si la raison pure peut être pratique par elle-même et l'est réellement ... ce n'est toujours qu'une seule et même raison qui, soit au point de vue théorique, soit au point de vue pratique, juge d'après des principes a priori ...«⁵

Essayons d'abord de préciser la différence entre l'idée et le postulat. Quelle est la différence entre les deux points de vue dont parle Kant? Nous avons un X qui se présente dans l'horizon théorique comme idée et dans l'horizon pratique comme postulat. La meilleure façon d'envisager le rapport entre les deux est peut-être la suivante : L'idée est toujours *quelque chose*, elle est un contenu conceptuel qui n'a pourtant pas d'existence, ni sous la forme empirique, ni sous la forme axiomatique. L'idée est quelque chose qui n'existe pas, mais qui est néanmoins »quelque chose«. Contrairement à cela, le postulat n'est pas »quelque chose«, il n'a aucun contenu, il n'est que la nomination d'un vide. En parlant de Dieu comme postulat de la raison pratique, Kant souligne que »si l'on en abstrait tout élément anthropomorphique, il ne nous reste plus que le *simple mot*, sans qu'on puisse y relier le moindre concept«⁶. On pourrait dire alors que Dieu comme idée transcendantale est un concept (concept de la raison), tandis que Dieu comme postulat est un simple mot, *ein bloße Wort*. Cependant, continue Kant, »au point de vue pratique, il subsiste encore, de ces propriétés appartenant à un entendement et à une volonté, le concept d'un rapport auquel la loi morale (...) donne de la réalité objective«. A la différence de l'idée qui *est* (quelque chose), mais n'existe pas, le postulat *n'est pas* (quelque chose), mais existe, ou, comme le dit Kant dans la traduction française – qui, sans être fausse, grossit un peu le trait – il subsiste. On pourrait dire que l'idée est *un concept sans lieu* dans la réalité qu'il conceptualise, tandis que le postulat est *un lieu sans concept*.

Pourtant, et on pourrait dire, malheureusement, la théorie kantienne des postulats n'est pas si univoque, elle nous confronte pleinement à l'ambiguïté dont nous avons parlé au départ. D'une part, nous avons des passages qui confirment l'interprétation que nous venons de proposer. D'autre part, les développements de Kant suivent souvent la même logique que celle qui opère dans sa théorie

⁴ *Critique de la raison pratique*, Gallimard, Paris 1985, p. 182.

⁵ *Ibid.*, p. 165-6.

⁶ *Ibid.*, p. 186.

des idées régulatrices, ce qui conduit à la conclusion que les postulats sont identiques aux idées, avec une réalité objective en plus. En effet, on voit Kant s'empêtrer dans maints paradoxes. Ceci est vrai surtout pour le postulat de l'immortalité de l'âme et on y reviendra tout à l'heure. On doit pourtant ajouter que le postulat de la liberté fait exception, puisqu'il est immédiatement pris dans le sens fort, c'est-à-dire reconnu comme «constitutif». A la différence des deux autres postulats développés dans la *dialectique* de la raison pure pratique, la liberté se présente comme condition et partie intégrale des développements dans l'*analytique*. De plus, contrairement aux deux autres postulats qui – comme Kant l'affirme au début de la dialectique – n'entrent pas dans le principe déterminant de la volonté, la liberté, liée inséparablement à la loi morale, est ce principe déterminant même. On a affaire alors à deux types de postulats qui n'ont pas du tout le même statut.

Dans un certain sens, la *Critique de la raison pratique* pourrait se conclure avec l'analytique. Mais elle ne s'y cantonne pas. Kant se sent obligé de lui adjoindre le domaine des «apparences transcendantales», avec cette remarque importante que ces apparences sont des apparences douées d'une réalité objective. Avant de répondre à la question «pourquoi faut-il une dialectique de la raison pratique?», examinons la logique et les paradoxes du «second type» de postulats et prenons comme exemple l'immortalité de l'âme.

Le récit de Kant censé montrer la nécessité de ce postulat est le suivant: La condition de possibilité du souverain Bien est la *sainteté*, définie comme «entière conformité de la volonté à la loi morale». Celle-ci est une perfection dont aucun être raisonnable appartenant au monde sensible n'est capable à aucun moment de son existence. On ne peut trouver l'entière conformité de la volonté à la loi morale que dans un progrès allant à l'infini vers cette entière conformité. Or, ce progrès infini, ou plutôt «indéfini», n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité indéfiniment persistantes du même être raisonnable, c'est-à-dire l'immortalité de l'âme. Kant conclut:

«Pour un être raisonnable, mais fini, il n'y a de possible que le progrès à l'infini des degrés inférieurs aux degrés supérieurs de la perfection morale. L'Infini, pour qui la condition du temps n'est rien, voit dans cette série, sans fin pour nous, le fait entier de la conformité de la volonté à la loi morale.»⁷

Ce passage contient au moins deux paradoxes éclatants. Le premier⁸ nous frappe dans l'énoncé affirmant que *pour un être fini, il n'y a de possible que le progrès à l'infini*. Si l'âme est immortelle, elle n'est plus, après la mort du

⁷ Ibid., p. 168.

⁸ Ce paradoxe était déjà souligné par L. W. Beck dans son *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, London & Chicago 1984, p. 170-1.

corps, »l'habitant« d'un monde déterminé par le temps et l'espace. Et si l'âme n'est plus captive de la logique du temps, que veut dire alors, et à quoi sert le »progrès allant à l'infini ... des degrés inférieurs aux degrés supérieurs«?

On se demande aussi, concernant l'âme délivrée de ses liens corporels, pourquoi elle aurait besoin d'un tel progrès, puisque la »sainteté de la volonté« pourrait s'accomplir instantanément. Et si ce n'était pas le cas, si alors la supposition de l'éternité impliquait des changements incessants (allant vers le mieux), nous n'aurions pas affaire à l'éternité, mais bel et bien à la temporalité. La notion de changement n'a de sens que sous l'aspect du temps. Que pouvons nous donc penser de ce statut paradoxal de l'immortalité de l'âme?

Il n'y a qu'une réponse, d'ailleurs assez évidente, à ce paradoxe: *le postulat dont Kant a besoin pour assurer la possibilité de l'existence du souverain Bien, n'est pas celui de l'immortalité de l'âme, mais celui de l'immortalité du corps*. Le présupposé du »progrès à l'infini, des degrés inférieurs aux degrés supérieurs de la perfection morale« – comme s'exprime Kant – ne peut pas être l'âme immortelle, mais un corps immortel, indestructible, bref: sublime. Ce corps existe dans le temps, se transforme dans le temps et approche de sa fin, de sa mort, dans un mouvement asymptotique à l'infini. En d'autres termes, ce serait le corps des héros sadiens. Nous n'exploiterons pas ici la lecture de »Kant avec Sade« qui pourrait être développée à partir de ce point, contentons-nous d'en indiquer la possibilité.

On voit alors que, dans son sens classique, l'âme immortelle ne peut contribuer en rien à la réalisation d'un acte éthique, de l'acte avec lequel se réaliserait la coïncidence de la volonté et de la loi.

Et ceci n'est pas le seul paradoxe présent dans le texte kantien en question. Considérons encore une fois cette phrase: »L'*Infini*, pour qui la condition du temps n'est rien, voit dans cette série, sans fin pour nous, le fait entier de la conformité de la volonté à la loi morale.« Le postulat de l'immortalité, ou d'une existence infinie, bascule tout à coup dans le postulat de Dieu, de l'être infini qui *voit* ce que nous ne voyons pas. L'infini se trouve relégué au degré suivant: de l'âme immortelle, où il reste encore virtuel, à Dieu, où il devient réel. En d'autres termes, la situation est identique à celle qui se présente à propos des idées régulatrices. Nous avons affaire à deux points de vue qui s'excluent l'un l'autre. L'analytique établit la possibilité de l'acte éthique, tandis que la dialectique – au lieu d'y ajouter un savoir portant sur l'éthique – aboutit au résultat contraire: d'après ce que nous, êtres sensibles, pouvons savoir, les actes humains ne peuvent jamais être qualifiés d'éthiques. Il faut un tout autre point de vue pour conclure différemment.

Ce qui s'en suit de l'analytique et de la façon dont y est traitée la liberté, c'est

que le sujet éthique agit du point de vue de l'inconditionné, de l'infini. Ceci fait plus qu'accomplir le projet pratique de Kant; rien n'y manque. La destitution de la fonction de l'Autre (de l'hétéronomie) paraît complète, et le sujet éthique accède à l'autonomie. La question se pose alors de savoir pourquoi Kant a écrit la dialectique si, dans l'analytique, rien ne manque? Notre réponse à cette question est la suivante: ce n'est pas un manque dans l'analytique qui rend nécessaire la dialectique, mais plutôt un *»trop«*.

Comment définir ce quelque chose *»en trop«*? Pour répondre à cette question, nous pouvons évoquer le paradoxe d'Achille et de la tortue comme le formule J. Lacan⁹: Achille ne peut que dépasser la tortue, il ne peut pas la rejoindre; il ne la rejoint que dans l'infini. C'est une structure similaire qui gouverne la logique de l'acte (éthique). Ces deux aspects (le dépassement et l'impossibilité de la rencontre réussie) sont perceptibles chez Kant dans la manière dont il choisit de penser l'éthique suivant deux perspectives très différentes. D'une part, nous avons la perspective d'une réforme successive et graduelle qui, pourtant, n'atteint jamais son but mais s'en approche à l'infini. D'autre part, nous avons la perspective *»révolutionnaire«* ou *»créationniste«* que Kant formule le plus explicitement dans le passage célèbre de la *Religion dans les limites de la simple raison*:

»... c'est ce qui ne saurait résulter d'une réforme successive, tant que demeure impur le fondement des maximes, mais bien uniquement d'une révolution dans l'intention [Gesinnung] de l'homme ... et il ne peut devenir un homme nouveau que par une espèce de régénération [Wiedergeburt], en quelque sorte par une nouvelle création [gleich als durch eine neue Schöpfung].«¹⁰

Si la première conception de l'éthique implique un *»pas encore assez«*, un manque, la deuxième produit un *»déjà trop«*, un surplus. Qu'est-ce qu'il y a en *»trop«* dans la conception *»créationniste«* de l'acte éthique? La réponse se trouve dans la formulation: *»entière conformité de la volonté à la loi morale«*. Puisque nous sommes des êtres sensibles, quoique raisonnables, l'écart entre la volonté et la loi est irréductible. Pour un acte éthique, il est obligatoire que la volonté *»rejoigne«* la loi morale. Ce qui serait en *»trop«* dans cette perspective, ce serait que la volonté *»dépasse«* la loi, et c'est bien ce qui se produit dans tout acte éthique. Un acte éthique n'est pas seulement *conforme* au devoir – remarquez que Kant emploie le même mot que dans l'expression *»entière conformité à la loi morale«* – il est accompli, de plus, uniquement par devoir [*aus Pflicht*]. La question se pose alors de savoir où situer ce surplus que j'appellerais le *»plus-de-forme«*. La réponse est très délicate. Bien sûr, c'est le sujet qui doit s'y reconnaître, mais cela entraîne beaucoup de choses. Cela

⁹ Voir Jacques Lacan, *Encore*, Seuil, Paris 1975, p. 13.

¹⁰ E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, Paris 1983, p. 88-9.

implique d'abord que »l'Autre n'existe pas«. Tout le monde sait aujourd'hui que »l'Autre n'existe pas«, mais est-ce que nous y croyons vraiment? Est-ce que nous pourrions vivre en y croyant vraiment? J. Lacan étant celui qui a lancé cette formule célèbre, nous pouvons nous adresser aux analystes lacaniens pour la réponse. J.-A. Miller la donne dans un de ses cours de l'année 1993/94. Le passage à l'acte qui détermine la fin de l'analyse nous introduit dans un »univers« où l'Autre n'existe pas. Or, remarque Miller, cela entraîne une solitude cynique qui peut conduire à un état d'enthousiasme. De là résulte la nécessité de recomposer un Autre pour un analyste analysé. Dans le cas contraire, l'analyste ou bien deviendrait fou, ou bien aurait l'idée qu'il est l'Autre. Chaque fois, conclut Miller, que se pose la question de la fin de l'analyse, il y a cette dimension de la recomposition de l'Autre.

A la fin de l'analytique Kant s'était trouvé dans la même impasse. L'autonomie, le postulat de la liberté pris au sérieux, fonde bien le réel d'un acte éthique, mais rend en même temps impossible l'existence de son sujet. On le voit de façon très claire dans la dialectique. On pourrait même dire que c'est là la raison pour laquelle Kant écrit la dialectique. La notion de Dieu, qui se trouve »expulsée« de l'analytique à cause de l'hétéronomie qu'elle implique, est »reintroduite« dans la dialectique.

Cependant, Dieu, ou l'Autre, a encore une autre fonction chez Kant. Il n'est pas seulement le lieu où se situe le »plus-de-forme«, c'est-à-dire le souverain Bien, il est aussi le lieu d'énonciation de la loi. Ce qui n'implique pas qu'il soit l'Auteur ou le Sujet de la loi. Le cas de figure en question peut être plutôt formuler ainsi: Même si Dieu, même si l'Autre, n'est pas l'auteur de la loi, celle-ci ne peut pas nous atteindre directement, mais seulement par ce biais de l'Autre sur lequel sa voix – autrement inaudible et incompréhensible pour nous – fait écho et se rend audible.

A la fin de la lecture de la *Critique de la raison pratique*, nous nous trouvons alors confrontés à deux affirmations qui semblent contradictoires:

1. Le sujet éthique est autonome.
2. Dieu existe.

Pourtant, Kant était convaincu que les deux affirmations ne s'excluaient pas l'une l'autre et qu'il fallait les penser ensemble. Ce qui est très intéressant, c'est qu'on trouve exactement le même cas de figure chez Lacan. L'éthique du désir balance entre deux points ainsi formulés:

1. Le désir est le désir de l'Autre, il est »toujours désir au second degré, désir de désir«.
2. Le fameux impératif éthique: ne pas céder sur son désir!

La dimension de l'Autre n'exclut pas l'authenticité du désir du sujet. Comment envisager la possibilité d'une telle chose? En admettant que le désir de

l'Autre ne se présente pas au sujet sous la forme d'une réponse ou d'un commandement (je veux ceci ou cela!), mais – comme le souligne Lacan – sous la forme d'une question ou d'une énigme, comparable à celle que le sphinx pose à Œdipe. C'est le sujet qui va répondre et qui, en répondant d'une façon ou d'une autre, écrira le destin de son propre désir. Lacan remarque qu'il aurait pu y avoir beaucoup d'autres réponses à la question du sphinx, il en propose même quelques unes, par exemple: »Deux pattes, trois pattes, quatre pattes, c'est le schéma de Lacan« – avec cet ajout que cela aurait donné un tout autre résultat. Œdipe répond d'une certaine façon, et c'est comme cela qu'il devient Œdipe.¹¹

L'énoncé: »le désir est le désir de l'Autre«, postule que l'Autre est le lieu où se pose originellement la question du désir. Chez Lacan il ne s'agit pas d'un désir de l'Autre qui existe quelque part, que le sujet connaît, et dont il fait le modèle de son propre désir; et on pourrait dire la même chose pour Kant. Le sujet éthique ne sait pas ce que *veut* la loi. Ce qui nous atteint de la loi n'est jamais autre chose qu'une énonciation énigmatique: »Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle«. En fin de compte, il n'y a pas de différence importante entre cette énonciation et celle du sphinx. Dans les deux cas, c'est à nous d'en faire l'énoncé. Considérez ce passage qu'on trouve dans *L'envers de la psychanalyse*: »Si j'ai longuement insisté sur la différence de niveau de l'énonciation à l'énoncé, c'est bien pour que prenne sens la fonction de l'énigme. L'énigme, c'est probablement cela, une énonciation. Je vous charge de la faire devenir un énoncé. Débrouillez-vous comme vous pouvez – comme fit Œdipe –, vous en subirez les conséquences.«¹² Voilà, ajoute Lacan, ce dont il s'agit dans l'énigme. Voilà, ajouterons nous, ce dont il s'agit dans la loi morale.

Jusqu'ici nous avons parlé de l'éthique, mais je voudrais quand même finir sur une question politique. Il faut signaler pourtant qu'on traitera cette question d'une manière très générale, voir généralisante.

On peut reconnaître dans les deux »figures de la conscience« qui prédominent dans la politique »occidentale« contemporaine – le cynique et le moraliste politiques – une pâle réplique des deux figures dont nous avons parlé par rapport à la fin de l'analytique (et de l'analyse). Les répliques sont faibles, puisqu'il leur manque de la rigueur. Le cynisme politique n'est pas le »cynisme hyperbolique« qui conduit à la folie (à la conviction d'être l'Autre) et qui montre très bien que les deux figures en question n'en font qu'une. Le cynique et le moraliste politiques restent deux figures séparées qui, pourtant, ont

¹¹ Cf. Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991, p. 39.

¹² *Ibid.*

besoin l'une de l'autre. C'est bien cela qui constitue l'impasse de la crise politique dont on parle aujourd'hui. Que les exclamations des moralistes qui présentent leur »programme« comme une délivrance et une échappatoire au cynisme politique ne nous trompent pas! Le moraliste n'est l'autre du cynique qu'à l'intérieur de la même logique, celle du double. On devrait dire que le moraliste est l'*alter ego* du cynique.

Par rapport à la crise de la démocratie où avancent, la main dans la main, le cynisme politique et la »marche à vide« de la forme démocratique d'un côté, et les appels aux valeurs fermes et à une conception substantielle de la démocratie de l'autre côté, notre discussion à propos de l'éthique peut nous servir de point d'orientation. Si on est d'accord sur le fait que la solution ne peut pas être de remplir la forme pure et vide de la démocratie avec un contenu complémentaire, avec des valeurs qui y manquent, si on considère que ce n'est pas son »intérieur« qui manque à la démocratie formelle, il faut se demander si ce n'est pas alors plutôt son »extérieur« qui fait défaut. Ce qui manque au dispositif en question, qui tend à se refermer sur une logique imaginaire du semblable où la »différence« devient le mot d'ordre de l'unification politique, c'est – pour le dire de façon un peu grossière – *le point de vue* du grand Autre. Et la question la plus délicate est celle de savoir comment envisager ce »point de vue du grand Autre«. Il ne peut pas être question d'agir ni de parler *au nom de Dieu*, comme le font les moralistes qui veulent transformer leurs »lois non écrites« en »lois écrites« pour les autres mortels. Je dirais qu'il est plutôt question d'être capable d'agir et de parler, non seulement *dans* la coulisse, »dans la cantonade«, mais aussi *à la* cantonade, c'est à dire pour l'oreille et le regard de personne. Et si »personne« est bien un des noms de Dieu, de l'éternité, cela n'implique pourtant pas qu'on est entré dans le domaine de la religion. On n'entre pas dans le domaine de la religion – ni dans un autre mode de saturation du vide par un contenu anticipé – si on insiste sur le fait que »Dieu« n'est qu'une nomination du vide qui donne à ce vide de la réalité.

Par rapport au texte kantien, cela implique qu'on devrait faire une toute autre coupure que celle qui détache les postulats de l'éthique. Ce n'est pas la notion de postulats en tant que telle qui est problématique. Le problème se pose au niveau de la conceptualisation des postulats. In faudrait retenir la notion de postulat, tout en renversant le statut qu'elle a chez Kant.

Au lieu de concevoir les postulats comme quelque chose qui est nécessaire à supposé parce que les actes humains ne sont jamais éthiques au sens stricte du terme, il faudrait les penser comme quelque chose dont la nécessité résulte du fait même qu'il y a des actes éthiques. Pour un acte éthique on pourrait dire qu'il rompe avec l'horizon de sens donné, établi. Un acte éthique se présente toujours comme quelque chose qui n'a pas de sens. Dans cette perspective, la

fonction du postulat serait de postuler un sens là où il n'y a pas de sens, c'est-à-dire de conférer une dignité à l'insensé. En termes lacaniens on pourrait dire qu'il s'agit non pas de »symboliser le réel«, de le rendre sensé, mais de faire place, au sien du symbolique, pour le réel en tant que réel, impossible, insensé. C'est-à-dire: même si un acte éthique n'a pas de sens (s'il paraît insensé), le fait même de faire un acte éthique *a* un sens. Et si »l'essence de la terreur est d'anéantir ce qui n'est pas«¹³, on peut dire que la façon d'envisager les choses que nous venons de proposer, fait du postulat la meilleure défense contre la terreur (politique).

¹³ Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris 1993, p. 229.