

## INTRODUCTION \*

Selon la fameuse phrase de Nietzsche, l'humanité préfère vouloir le rien plutôt que ne rien vouloir. Mais le temps est peut-être venu d'écrire un nouveau chapitre de la généalogie de la morale dans lequel le nihilisme actif se trouverait désamorcé, perdant son caractère impétueux. Ce chapitre s'intitulerait : l'humanité préfère ne rien vouloir plutôt que vouloir le rien. Car ce qu'on rencontre aujourd'hui sous le nom d'éthique est le plus souvent une éthique du non-vouloir. C'est une éthique qui nous incite à « assumer », « tolérer », « admettre » (telle ou telle nécessité, telle ou telle différence), ou bien à imposer des limites à un certain vouloir qui nous est présenté comme « aveugle » (par exemple, celui de la science). Cette éthique du non-vouloir repose sur deux opérations : une première qui consiste à identifier le vouloir à la mort, c'est-à-dire à reconnaître explicitement le « vouloir le rien » (ce qu'on traduit par la destruction) comme vérité dernière de tout vouloir ; une deuxième qui consiste à faire de la mort (et par conséquent du vouloir) la limite de toute éthique. Ainsi l'éthique est-elle surtout convoquée au nom de la prévention de la mort ou, plus généralement, au nom de la préservation de l'espèce (contre certaines expériences génétiques, pour les fins écologiques...). La préservation de la vie est certes une cause bien louable, on a du mal à voir cependant en quel sens elle serait en elle-même « éthique ».

Cette éthique du non-vouloir, on pourrait dire qu'elle n'est possible que sur la base de la forclusion de la pulsion de mort, puisque cette dernière implique précisément que la mort n'est pas la limite.

Rappelons en effet que, contrairement à ce qu'on entend souvent, dans la psychanalyse lacanienne la pulsion de mort n'est pas une pulsion qui vise la mort. Elle ne vise ni la vie ni la mort. Si elle peut être « mortelle », c'est précisément parce qu'elle est indifférente à la mort, parce qu'elle ne s'en préoccupe pas. Le « vouloir le rien plutôt que... » peut correspondre à un désir obscur de catastrophe. Mais il peut aussi constituer le fondement de toute éthique du désir. Dans ce cas, le rien n'est pas la visée du désir, mais sa condition interne (le désir implique qu'il y a un « rien » pour lequel on est prêt à tout mettre en cause), condition interne qui ouvre l'écart même dans lequel se loge l'éthique classique, cet écart qui rend possible la maxime : « Plutôt la mort que... (la trahison de telle ou telle cause) ». Ici, le rien ne se situe pas tout simplement du côté de la mort. Il est plutôt ce qui nous permet, pour reprendre une formule lacanienne, d'élever un objet (ou une cause) à la dignité de la Chose. Il est ce qui fait que cette Chose est tellement précieuse, plus précieuse même que la préservation de la vie. Ce rien n'est pas la négativité de la mort, mais le vide qui constitue la force motrice de notre engagement par rapport à la Chose, et qui prend corps à travers elle. Dans l'éthique classique, la mort n'est donc pas le rien, mais quelque chose qui peut mettre en valeur ce rien qui, justement, n'est pas la mort, et tient ouverte une place vide, constituant ainsi un écart où se situe la liberté.

Ce à quoi nous assistons aujourd'hui, c'est précisément à la clôture dudit écart, clôture dont le résultat est un « à quoi bon ? » quasiment universel. Il y a deux modes différents de cet « à quoi bon ? » : le premier va de pair avec ce que Lacan appelle « céder sur son désir » ; le deuxième, bien plus inquiétant, accompagne l'impossibilité même

d'avoir un désir. C'est ce dernier mode qui est lié plus directement à la disparition de l'écart dont on parle.

Si l'on essayait de déterminer la nature de cet écart, on dirait que, dans un état de choses donné, il préserve une place vide d'où cet état de choses peut être agité, perturbé, subverti, transformé. Autrement dit, il s'agit d'un lieu, ou plutôt d'un non-lieu, dont la caractéristique principale est la suivante : un énoncé qui est prononcé en ce lieu n'est jamais un énoncé parmi d'autres ; ou bien : un objet qui apparaît en ce lieu n'est jamais un objet parmi d'autres. C'est le lieu où les choses arrivent ; le lieu qui rend possible que les choses aient lieu. Or, étant donné que ce lieu n'a aucune autre substance que celle de l'écart, c'est-à-dire de l'« entre-deux », il faut qu'il y ait un « deux » pour qu'il puisse avoir lieu. La clôture que nous venons d'évoquer travaille à éliminer cet écart et à remplacer le deux par la multiplicité des uns. Que cette unification de l'espace social s'effectue sous le drapeau des différences n'est plus une nouvelle. La multiplication des différences fait que l'entre-deux se transforme en « l'entre-deux-uns ». Il en résulte, d'abord, que ce lieu où les choses peuvent avoir lieu se trouve lui-même infiniment multiplié — ce qui a, pendant un certain temps, nourri l'espoir et l'enthousiasme des partisans des « micropolitiques ». Cette dissémination des écarts rend effectivement extrêmement difficile toute « macropolitique » autre que celle de la gestion, mais le problème réside surtout en cela que, finalement, lesdites micropolitiques, loin de perturber le Grand Tout (du capital, par exemple) contribuent le plus souvent à son équilibre, c'est-à-dire pourvoient à ce qu'aucun de ces « uns » qui constituent l'Un-multiple ne prenne les proportions de l'Autre.

Le destin contemporain de l'éthique est symptomatique de ce changement. L'éthique a longtemps désigné ce rien au nom duquel les gens se sont opposés à tel ou tel état de choses, ou ont transgressé une législation positive. Elle est maintenant de plus en plus souvent ce au nom de quoi on fait passer les lois : elle est mise au service du légal. Elle n'est plus (ou plus que très rarement) quelque chose qui pourrait trouer tel ou tel édifice législatif; elle est plutôt le bouche-trou de ces édifices, ou bien leur idée régulatrice. La prolifération des commissions éthiques censées signaler les excès ou, plus exactement, rendre un avis sur des cas de figure que la loi ne couvre pas encore, est exemplaire de ce processus où l'éthique devient le complément du légal. Ainsi l'éthique devient-elle essentiellement restrictive, dépourvue de toute puissance de créer. Elle devient *fonction* : fonction de l'être, de ce qui est.

Cela n'est possible qu'à une condition : qu'on renonce à toute invention ou création du bien, et qu'on prenne au contraire comme Bien suprême un bien déjà établi ou donné (comme la vie, par exemple), en définissant l'éthique comme préservation de ce bien. La vie peut bien être la condition de l'exercice de toute éthique, mais faire de cette condition la fin ultime de l'éthique équivaut à mettre fin à toute éthique.

L'éthique, telle qu'on nous la présente, repose sur une véritable idéologie de la vie. La vie, nous dit-on, est trop courte et trop précieuse pour qu'on se laisse entraîner par la poursuite de tel ou tel projet illusoire qui, de toute façon, tourne toujours mal. Il faut bien voir qu'il s'agit là d'une véritable culpabilisation vitaliste impliquant une sorte d'impératif surmoïque qu'on pourrait formuler ainsi : « Soyez plus

efficaces dans votre manière de profiter de la vie! » Cette culpabilisation implique aussi l'omniprésence de la perspective d'un Jugement dernier qui, cette fois, s'effectuerait non pas selon le principe d'une justice distributive, mais dans notre propre intérêt : « Qu'avez-vous fait de votre vie? Vous venez de perdre dix ans pour une histoire ou un engagement qui n'a donné aucun résultat palpable? Vous fumez? Vous ne procréez pas? Vous n'êtes même pas célèbres? Quel bilan alors faites-vous de votre existence? Êtes-vous au moins heureux? Même pas! On aurait vraiment mieux fait de donner cette vie à quelqu'un d'autre. Votre existence est un crime, un crime contre la Vie. » Ce discours repose sur la maxime suivante : la faute la plus terrible, le crime inexpiable de notre existence est qu'on se sent misérable. Ce n'est pas simplement qu'on est tenu pour responsable de son malheur, la situation est encore plus perverse : le malheur n'est pas la juste punition de nos péchés, il est en soi le péché capital, la source (et non pas la conséquence) principale de la culpabilité. Malheur égale faute morale. Si donc vous voulez être moraux, soyez heureux!

En ces temps où l'on vit — sans nécessairement s'en rendre compte — un des sommets du moralisme, est-il opportun de parler d'éthique? Ce n'est pas la première fois que cette question se pose. Lorsqu'en 1959, Jacques Lacan commence son séminaire sur *L'Éthique de la psychanalyse*, il s'agit bien pour lui d'insister de façon intempestive sur l'éthique à un moment où elle passe pour l'arme idéologique de la répression. On pourrait dire que Lacan s'est rendu compte que le combat pour le réel de l'éthique était trop important pour qu'on puisse s'en distancier et le laisser aux moralistes. À ce niveau-là, notre époque n'est peut-être

pas très différente : si l'éthique constitue l'un des mots d'ordre du « nouvel ordre mondial », cela ne veut pas dire qu'on puisse ni qu'on doive abandonner ce terrain aux moralistes contemporains.

La conception de l'éthique dont le point de départ est une notion de bien déjà déterminée — conception aujourd'hui dominante — est une conception pré-moderne. Certes, le contenu de la notion de bien peut changer, il a changé, tout comme a changé l'idée selon laquelle ce bien est fondé dans l'Être suprême, et garanti par lui. Prétendre cependant que cette absence reconnue d'une source divine du bien suffit à constituer la modernité de notre éthique, c'est prétendre beaucoup. Car la question cruciale n'est finalement pas celle de savoir si c'est Dieu, la Nature ou notre Consensus qui détermine la notion de bien à laquelle nous sommes censés nous plier puisque, dans les trois cas, le dispositif et la notion d'universel qui en découle restent les mêmes. Ce bien établi auquel on a affaire coiffe donc tous les domaines de la pratique humaine, et son universel est précisément celui du « coiffage » ou du « cadrage ».

Il existe une autre conception de l'éthique qui pose au contraire qu'aucune notion déterminée de bien ne peut constituer le point de départ de l'éthique, que le bien ne peut être que ce qui *résulte* de l'éthique. Car l'éthique diffère dans son essence du légal, elle est une production du bien et non pas son application. C'est là que se situe l'effort « pratique » d'Emmanuel Kant et sa conception de l'éthique. Cette conception présente des lacunes et des impasses, mais ce sont des lacunes qui incitent à penser, et des impasses qui nous confrontent à un réel qui vaut d'être poursuivi. La conception kantienne de l'éthique est

bien plus puissante et novatrice que ce qu'on nous propose aujourd'hui sous le nom d'éthique (souvent d'ailleurs en invoquant Kant, ce qui est un véritable crime contre la pensée). Si le présent ouvrage, qui est dans une large mesure un ouvrage sur Kant, sous-entend un retour à Kant, ce n'est que dans la perspective d'un retour vers le futur. Le Kant qui nous intéresse n'est pas « notre contemporain » et ses idées les plus productives ne correspondent à rien dans notre actualité (ni, d'ailleurs, dans une actualité passée). C'est leur inactualité même qui nous incite à y retourner, car ce qui nous intéresse est toujours l'*avenir* d'une illusion, c'est-à-dire son réel. L'élément le plus inactuel de la pensée kantienne, celui donc qui revêt pour nous un intérêt particulier, est le suivant : il n'y a aucune illusion dont la réalisation serait *plus* périlleuse que le renoncement au réel d'une illusion.

On en arrive donc au réel, ce réel qu'on a tant de mal à repérer ailleurs que dans la réalité et dans les limites qu'elle nous impose. Le malaise que peut susciter le sentiment d'un tel manque de réel joue un rôle important dans cette nostalgie des valeurs traditionnelles qu'on observe et qui peut être formulée ainsi : réinstallons quelques interdictions sévères et nous allons vite nous assurer d'un peu de réel. On sait bien en effet que rien mieux que la Loi ne fournit de support au réel. Voilà pourquoi ce qu'on appelle le « sans réel post-moderne » s'apparente aussi facilement à toutes sortes de revendications réactionnaires. Mais il existe aussi une éthique post-moderne dont la maxime est la suivante : il faut parvenir à supporter le « sans réel », le fait que parmi d'innombrables options, aucune ne soit plus réelle ou moralement meilleure, que l'autre ; il faut les tolérer toutes et rester ouvert à celles qui sont

encore à venir. Ce nouvel égalitarisme est malheureusement victime de sa propre présupposition. Il ne peut en effet maintenir que sa lutte est plus réelle (plus justifiée, plus nécessaire) que n'importe quelle autre lutte (celle des réactionnaires, par exemple). Cette lutte ne peut se soutenir que dans la passivité. Dès qu'elle devient active, militante, elle devient différenciatrice et se prête à l'accusation d'avoir trahi ses propres principes et d'avoir succombé à l'illusion du réel.

Car, il faut bien le dire, il n'y a pas d'autre éthique que l'éthique du réel. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'autre réel que celui qui se soutient de la Loi d'interdiction qui nomme et délimite le réel (l'impossible). Le retour à Kant que nous proposons est justement un retour qui peut nous projeter vers un autre réel. Cela peut paraître paradoxal : Kant ne parlait que de la Loi ! Loi morale, impératif catégorique... Et pourtant. « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle. » Quel est le réel que nomme cette loi, quel est le désir (transgressif) qu'elle peut susciter, quel est l'objet (interdit) qu'elle fixe au désir ? *Aucun*. Tout le problème et tout l'intérêt de l'éthique kantienne est là : si l'on prend pour point de départ une loi qui n'est justement pas une loi qui nomme le Bien ou le Mal ni une loi qui pourrait immédiatement activer notre « faculté de désirer », comment parvenir au réel de la liberté, où le situer, comment le repérer ? Voilà la question.

## I. LE « PLUS-DE-FORME »

On sait que la notion de pathologique est un des nœuds conceptuels de la philosophie pratique kantienne. On sait aussi qu'il s'agit d'une notion à travers laquelle Kant marque ce qui n'est pas de l'ordre de l'éthique. Et on sait enfin que le pathologique au sens kantien n'est pas l'opposé du normal. Ce qui veut dire que notre comportement quotidien, « normal », est plus ou moins toujours pathologique. On a affaire à une action pathologique si celle-ci n'est que le moyen d'accéder à un but, c'est-à-dire si son objet est autre qu'elle-même. Nous agissons pathologiquement s'il existe quelque chose qui nous pousse dans nos actes, qui nous tire par devant ou nous donne des coups par derrière. Ce quelque chose, Kant l'appelle *Triebfeder* (que l'on traduit en français par mobile, ou parfois motif). Cette chose qui nous pousse alors peut s'inscrire dans un registre très large qui n'est autre que celui de la normalité : ce peut être la nécessité matérielle la plus élémentaire, l'idée la plus élevée, ou tout ce qui se trouve entre les deux. L'alternative du pathologique n'est donc pas le normal ; elle rassemble des notions telles que la liberté, l'autonomie et le formel. Cependant, l'éthique elle-même connaît un certain *Triebfeder* que Kant introduit dans ce passage macabre de la *Critique de la raison pratique* :

« [...] un respect pour quelque chose de bien différent de la vie, et auprès duquel au contraire la vie, avec toutes ses commodités [*Annehmlichkeit*], n'a en comparaison et en opposition aucune valeur. L'homme dont nous parlions ne vit plus que par devoir [*aus Pflicht*], et non parce qu'il trouve le moindre goût à la vie. Tel est le véritable mobile [*echte Triebfeder*] de la raison pure pratique<sup>1</sup>. »

Ce passage ne doit cependant pas nous conduire à penser que l'éthique de Kant est simplement une éthique de l'ascèse, du renoncement par principe à tout ce qu'il y a d'agréable. Cette citation ne nous invite pas à conclure que le sujet ne doit demander pour lui aucune commodité, aucun bien. Au contraire, il a le droit moral de tout demander. Le paradoxe se situe ailleurs, il s'agit plutôt de la rencontre manquée du bonheur (principe de plaisir) et de la dimension éthique. Il serait même possible de voir dans cette perspective — bien déprimante en apparence — une sorte d'encouragement. N'ayez pas peur de devoir sacrifier, en entrant dans le domaine éthique, tous ces plaisirs qui vous sont si chers : vous n'éprouverez pas cela comme une perte ou un sacrifice parce que vous ne serez pas la même personne qu'avant, *vous* n'aurez rien à regretter. Cette rencontre manquée ressemble fort à celle que dépeint Proust avec tant de force dans *Un amour de Swann*. Le héros est éperdument amoureux d'Odette qui, elle, a perdu son amour pour lui. Il en souffre terriblement et pense, d'abord, qu'il veut cesser d'être amoureux d'elle pour pouvoir sortir de cette souffrance, de ce *pathos*. À la réflexion, il s'aperçoit cependant qu'il veut que sa souffrance cesse, mais pas son amour ; il veut que sa souffrance cesse pendant qu'il est encore amoureux, puisque c'est la condition pour qu'il éprouve du plaisir. Il sait que sa souffrance s'évanouirait s'il était « guéri » de son amour pour Odette. C'est précisément ce qu'il ne veut pas, puisque « du sein de son état morbide, à vrai dire, il redout[e] à l'égal de la mort une telle guérison, qui [serait] en effet la mort de tout ce qu'il [est] actuellement<sup>2</sup>. » Il ne serait donc plus le même sujet, il ne trouverait plus aucun plaisir dans l'amour d'Odette ni aucune douleur dans son indifférence. Ceci n'est pas une mauvaise définition du

rapport entre la notion kantienne de pathologique et celle d'éthique. La façon dont le sujet est assujéti à sa pathologie n'est pas dépourvue d'ambiguïté : ce que le sujet craint le plus n'est pas la perte de tel ou tel plaisir particulier, mais la perte du cadre même dans lequel il peut éprouver du plaisir (ou de la peine). Le sujet craint de perdre la pathologie, le pathos même qui constitue le noyau de son être et de son existence présente — aussi misérable qu'elle soit — car il se retrouverait ainsi du même coup dans une zone entièrement inconnue, dans une région sans marques et sans repères.

À l'époque de Kant, mais aussi antérieurement, il était courant de distinguer faculté inférieure et faculté supérieure de désirer. Kant s'oppose fortement à ce distinguo. On ne peut pas ne pas s'étonner, dit-il, que des hommes, par ailleurs perspicaces, croient pouvoir distinguer entre la faculté inférieure et la faculté supérieure de désirer selon que les représentations qui sont liées au sentiment de plaisir proviennent des sens ou de l'entendement. Quand on recherche les principes déterminants du désir, et qu'on les situe dans un agrément qu'on attend de quelque chose, peu importe l'origine de la représentation de cet objet qui procure le plaisir. Les représentations des objets peuvent être aussi diverses que l'on voudra, être des représentations de l'entendement et même de la raison, par opposition aux représentations des sens, le sentiment de plaisir cependant, grâce auquel elles constituent le principe déterminant de la volonté (l'agrément que l'on attend suscite l'activité à produire l'objet), est toujours de la même espèce : empirique et, par suite, pathologique. Le plaisir peut bien être un plaisir « intellectuel », il n'en est pas moins cependant un plaisir. A fortiori, il n'est pas nécessaire

qu'un plaisir soit immédiat, il peut bien exiger certains efforts, certains sacrifices. Il arrive par exemple, nous dit Kant, qu'on puisse trouver du plaisir dans le simple usage de sa force, dans la conscience de sa force d'âme pour surmonter les obstacles qui s'opposent à nos desseins, dans la culture des talents de l'esprit, etc. Ces choses, on les appelle à bon droit des joies plus raffinées, mais ce n'est pas pour autant qu'il faut en faire un autre principe déterminant de la volonté que la simple sensibilité. Suit alors un passage prouvant que Kant — en dépit de sa réputation — n'était pas sans humour : raisonner de cette façon « c'est exactement comme si des ignorants, désirant se mêler de métaphysique, se représentaient la matière comme si fine et si subtile qu'eux-mêmes en auraient le vertige, s'imaginant avoir inventé par là un être *spirituel* et pourtant étendu<sup>3</sup>. »

En d'autres termes, on n'arrive pas à ce qui est éthique par une élévation graduelle en poursuivant des buts de plus en plus raffinés, subtils et nobles, et en évacuant ses besoins et ses « bas instincts animaux ». Il y a rupture, changement de paradigme, entre le pathologique et l'éthique. Gardons-nous ici de nous laisser séduire trop vite par l'image ordinaire de l'éthique kantienne, celle d'une éthique qui demande une purification perpétuelle (de tout pathologique) et un rapprochement infini à l'idéal. Si cette image n'est pas sans fondement dans les textes de Kant, elle est néanmoins très problématique. D'abord parce qu'elle simplifie beaucoup la logique de l'éthique kantienne. Ensuite et surtout parce qu'elle obscurcit une autre ligne importante de l'argumentation de Kant : *Aktus der Freiheit*, l'acte de liberté, ou le vrai acte éthique, représente toujours une subversion ; il n'est pas simplement le résultat d'une amélioration ou d'une réforme :

« [...] 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*]<sup>4</sup>. »

Ce passage est très important si l'on veut comprendre la logique de l'éthique kantienne. On sait que Kant trace une frontière distincte entre son éthique et la façon dont les questions morales se posent dans la doctrine religieuse. Pourtant, il situe le changement de *Gesinnung* — que nous préférierions traduire par orientation plutôt que par intention — dans une perspective strictement créationniste. La portée de ce geste nous échappe entièrement si nous y voyons une sorte de retraite dans l'irrationnel, une chimère de l'idéalisme kantien. Le geste est, au contraire, bien plus matérialiste que la perspective du rapprochement infini à l'idéal éthique.

Si alors on garde la formulation « faculté supérieure de désirer », conclut Kant, celle-ci ne peut avoir qu'un sens, à savoir que la raison pure peut être pratique par elle seule, c'est-à-dire qu'elle peut déterminer la volonté par la forme pure de la législation pratique. C'est là que nous rencontrons le couple conceptuel fameux, et souvent problématisé, ainsi défini : forme/contenu, forme/matière ou bien forme/objet. On sait que cette distinction a suscité de nombreuses critiques et fait apposer à l'éthique de Kant l'étiquette de « formalisme ». C'est surtout la formulation de l'impératif catégorique (qui fait abstraction de tout contenu du devoir) que l'on taxe de formalisme. On ne doit pas oublier cependant que cette formulation repose sur une autre articulation

encore plus fondamentale : celle de la différence entre « conforme au devoir » et « par devoir », c'est-à-dire entre l'aspect légal et l'aspect éthique d'une action.

« On appelle la simple conformité ou non-conformité d'une action avec la loi, abstraction faite des mobiles de celle-ci, légalité (conformité avec la loi [*Gesetzmässigkeit*]) et, en revanche, *moralité* (éthique) la conformité en laquelle l'Idée du devoir selon la loi est en même temps le mobile de l'action<sup>5</sup>. »

En empruntant le terme à Alain Badiou, nous pourrions dire que la dimension éthique est surnuméraire au couple légal-illégal. Pour Kant, l'illégal (aussi bien que la transgression) n'est qu'une catégorie du légal, puisque l'un et l'autre appartiennent au même registre, celui du « conforme au devoir ». L'éthique, par contre, échappe à ce registre. Un acte éthique est conforme au devoir, mais ce n'est pas cela qui le qualifie comme éthique. Par rapport au légal, l'éthique se situe en position d'excès. L'éthique comporte toujours quelque chose d'excessif.

Quelle est la nature de cet excès ? Kant le lie au concept de forme. Selon Kant, notre volonté doit en effet être déterminée par la forme pure du devoir et non pas par son contenu. Cependant la forme kantienne n'a pas le sens de « forme de la matière » : Kant place le légal et l'éthique dans deux registres différents, il ne les voit pas comme deux aspects d'une seule et même chose. Certains exégètes essaient pourtant de résoudre le problème kantien de la forme en disant que, toute forme ayant son contenu, on a toujours affaire et à la forme, et au contenu. Savoir où se trouve la détermination de notre volonté, c'est ce qui décide si un acte est éthique ou ne l'est pas : si la volonté est déterminée

par le contenu (c'est-à-dire par la matière de la faculté de désirer), on se situe dans le registre du pathologique; si elle est déterminée par la forme, on rencontre la dimension éthique. C'est dans ce cas de figure qu'on peut parler à juste titre de formalisme. Or, la visée de Kant n'est pas là. On devrait remarquer d'ailleurs que l'étiquette de formalisme conviendrait mieux à ce que Kant appelle le légal, dans lequel la seule chose qui compte, c'est la conformité de l'action au devoir, tandis que le « contenu » ou, plus exactement, les raisons de cette conformité, sont laissées de côté. L'éthique, par contre, présente bien une certaine revendication quant au contenu. Elle demande non seulement que l'action soit conforme au devoir, mais aussi que cette conformité soit son seul contenu ou mobile. En fait, l'accent mis par Kant sur la forme est une tentative pour déterminer le seul *mobile*, le seul *Triebfeder* possible d'un acte éthique. Ce que dit Kant, c'est que, dans l'éthique, la forme doit prendre la place de la « matière », et commencer à fonctionner comme *Trieb* : la forme elle-même doit devenir le dernier résidu de la matière. Ainsi, la visée de Kant n'est-elle pas simplement que toute trace de matière soit éliminée du principe déterminant de notre volonté, mais plutôt que la forme elle-même devienne matérielle, qu'elle commence à fonctionner comme matière, comme mobile de nos actions.

En effet, deux problèmes ou deux « mystères » différents sont liés à la possibilité d'un pur acte éthique. Le premier est d'habitude associé à l'éthique kantienne : comment éliminer tous les motifs pathologiques de nos actions? Comment est-il possible pour le sujet de ne tenir aucun compte de ses intérêts, de son bien-être et du bien-être de ses proches? Quelle sorte de sujet inhumain et monstrueux présuppose

donc l'éthique kantienne? Cette ligne d'interrogation s'attache au problème de la « purification infinie » de la volonté humaine et à la logique de la célèbre formulation sadienne : « encore un effort... ». Mais il existe encore une autre question, à notre avis bien plus importante, puisqu'en y répondant, on répond aussi à la première. C'est la question de ce que nous pourrions appeler la « transsubstantiation éthique », à savoir la conversion de la forme en *Trieb* (mobile-pulsion). Comment peut-il arriver que quelque chose qui n'est pas pathologique — c'est-à-dire qui n'est pas lié à la représentation du plaisir ou de la peine *en tant que mode propre de toute causalité subjective* — puisse néanmoins devenir la cause ou le mobile de l'action du sujet? La question ici n'est plus celle de la purification des motifs, elle est beaucoup plus radicale. Comment la « forme pure » peut-elle se transformer en matière? Comment se peut-il qu'une chose qui, dans l'univers du sujet, n'a pas le titre de cause, devienne tout à coup une cause? C'est là qu'on doit situer le vrai miracle de l'éthique. Le problème fondamental de l'éthique kantienne ne serait donc pas : « Comment éliminer tous les éléments pathologiques, de façon à ce qu'il n'y ait que la forme pure qui reste? », mais plutôt : « Comment faire pour que la forme pure devienne elle-même un 'élément pathologique', un élément qui peut fonctionner comme mobile, comme force agissante de nos actes? ». Si cela arrive, si la forme pure du devoir commence en effet à fonctionner, pour le sujet, comme *Trieb*, nous n'avons plus à nous inquiéter de la purification ni de l'élimination des motifs pathologiques.

Mais revenons à la question de savoir quelle est exactement la nature de cet excès que Kant reconnaît dans l'éthique et qu'il lie à la forme.

Nous sentirions nettement ce que vise Kant avec la « forme pure », si nous superposons ce que l'éthique et le légal apportent respectivement :

« conforme au devoir »

« conforme au devoir *et* par devoir »

Nous voyons très bien que l'éthique est au fond un *supplément*, un *surplus*. Commençons par le premier niveau. Le contenu (la matière) aussi bien que la forme de ce contenu s'épuisent dans le « conforme au devoir » : j'ai accompli mon devoir, il n'y a rien à ajouter. Si j'avais accompli mon devoir uniquement par devoir (*aus Pflicht*), ce fait ne changerait rien à ce niveau-là. Même si ce que j'ai fait, je l'ai fait uniquement par devoir, il n'en reste nulle trace, les effets de mon acte sont exactement les mêmes, c'est-à-dire qu'en agissant non seulement en conformité avec le devoir mais aussi uniquement par devoir, je ne peux m'attendre à un plus grand respect (qui serait alors le contenu de cette forme). La question d'agir exclusivement par devoir ne se pose qu'au deuxième niveau, que nous pourrions appeler, sous réserve, le niveau de la forme. Elle ne se pose qu'à partir du « ... et par devoir ». C'est là qu'on rencontre une forme qui, tout d'un coup, n'est plus la forme de quelque chose, d'un contenu, et qui n'est pas non plus une forme vide, une forme sans contenu. Ce dont il s'agit, c'est plutôt d'une forme *hors* contenu, d'une forme qui ne donne de forme qu'à elle-même. Étant donné qu'une forme est toujours la forme de quelque chose, nous pouvons parler d'un *hors-forme*, d'une forme en-dehors même de la forme. Autrement dit, nous avons affaire à quelque chose de trop et ne servant à rien, à un pur surplus qui est en même temps la perte pure. La psychanalyse lacanienne

connaît une notion qui exprime excellemment l'enjeu de la forme pure de Kant : c'est la notion de *plus-de-jour*.

On peut donc conclure que l'objet-mobile qu'implique la conception kantienne de l'éthique, s'il n'est pas tout à fait comme les autres objets pathologiques, n'est pas non plus simplement l'absence de *tout* mobile. L'essentiel est que cette absence même doit commencer à fonctionner comme mobile, qu'elle doit atteindre une certaine matérialité, sans laquelle elle ne peut avoir d'effet sur le comportement des êtres humains.

À ce stade, il est possible d'établir encore un autre parallèle. Le concept kantien de la forme pure (dans la mesure où celle-ci incarne ce qui, dans un acte, reste irréductible au légal) est très proche de ce qu'Alain Badiou appelle la *multiplicité singulière*, et qu'il définit ainsi : une multiplicité qui est présentée, mais non représentée. Badiou illustre ce concept en évoquant une famille dont l'un des membres n'est pas déclaré à l'état civil. Ainsi l'un des membres du multiple présenté demeure-il imprésenté *dans la situation*<sup>6</sup>. C'est, à notre avis, exactement cela que vise Kant : un acte éthique est singulier dans ce sens qu'il porte un élément qui appartient à la situation sans y être pourtant représenté. Si tous les éléments d'un acte sont représentés, on a alors affaire à une situation (qui n'est que) légale.

La séparation vis-à-vis de tout ce qui est pathologique produit un reste. Ce reste est en même temps ce que Kant appelle le vrai mobile du sujet éthique. Voilà le paradoxe : la séparation vis-à-vis de tout ce qui est de l'ordre du pathologique produit quelque chose à travers quoi

s'accomplit la séparation vis-à-vis de tout ce qui est pathologique. Comment donc une telle chose est-elle possible? Comment se peut-il qu'une chose soit le mobile de l'éthique si elle est seulement son produit? Comment envisager ce qui est en effet un « entre-deux » temporel de la dimension éthique?

Nous verrons que la réponse à cette question constitue la clé de voûte de *La Critique de la raison pratique* puisque toute une série de questions du même ordre accompagnent la lecture de la *Critique*, ainsi que celle des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : comment est-il possible que la liberté soit la condition de la liberté? Comment se peut-il que l'autonomie soit la condition de l'autonomie? Selon Kant, pour que puisse exister la législation (pratique), la règle doit se présupposer elle-même. Cette structure, en apparence circulaire, ne peut être tout à fait éclairée sans tenir compte du statut du sujet de la raison pratique.