

L'horreur du moraliste politique

Rado Riha

I

Je commencerai par la question suivante: »Qu'est-ce qui me permet de prendre part au débat philosophique sur les problèmes de la politique, auquel participent les philosophes de l'Ouest et ceux de l'Est, plus exactement qu'est-ce qui me permet d'y prendre part d'égal à égal? Puis-je effectivement, moi qui reconnais la situation politique est-européenne comme la mienne et qui pose ici et maintenant, *hic et nunc*, cette question de l'égalité, puis-je parler comme un égal parmi des égaux?« Qu'est-ce donc qui permet une discussion sur un pied d'égalité sur les problèmes de la politique entre ceux qui vivent dans la réalité des vieilles démocraties et ceux qui vivent dans la réalité de soi-disant nouvelles démocraties?

Je donnerai tout de suite ma réponse: c'est le premier terme du titre de notre colloque, l'éthique, qui rend possible l'égalité dans notre débat. Mais il n'y a pas d'éthique en-soi. L'éthique ne rend possible un débat philosophique égalitaire entre l'Ouest et l'Est que si ce débat est déjà sous la condition de la politique. Cette condition, j'essaie de la saisir dans et avec ma question de l'égalité, ou se mêlent deux énoncés, l'énoncé politique et l'énoncé philosophique. L'éthique intervient alors deux fois, en deux lieux différents et de deux manières distinctes. C'est l'irréductible dualité de cette intervention qui rend possible le débat égalitaire entre nous.

La question de l'égalité, je l'entends alors de deux façons. Premièrement, comme une question portée et déterminée par un intérêt politique. C'est qu'à mon avis une discussion philosophique entre l'Ouest et l'Est traitant des problèmes politiques n'est – comme discussion égalitaire – guère possible, du moins pas au début. Une telle rencontre égale est rendue impossible précisément par l'événement qui nous a tous placés dans une situation égale de principe, à savoir la victoire et l'universalisation de l'ordre démocratique. Notre situation à tous, aussi bien ceux de l'Est que ceux de l'Ouest, assujettis que nous sommes, dorénavant, au régime de la démocratie, ôte, semble-t-il, aux acteurs politiques de l'Europe de l'Est leur indépendance et leur égalité. Je me réfère au dilemme du »Trop« et du »Trop-peu«, dans lequel se trouvent les acteurs politiques est-européens. Pour certains, ces acteurs sont encore »trop peu

démocrates», ne se trouvant qu'au début du chemin démocratique suivi depuis déjà deux siècles par les démocraties réelles et développées. Pour les autres ils sont par contre »trop démocratiques«, c'est-à-dire qu'ils sont considérés ou bien comme des naïfs ou bien comme des adeptes de l'ordre existant du capitalo-parlementarisme. Bref, il semble qu'à l'Est, on ne soit pas encore sorti d'un état de tutelle.

Je considère ici le dilemme évoqué du »Trop« et du »Trop-Peu« seulement comme une indication du fait que ce n'est pas simplement la prétendue universalité de la démocratie elle-même qui assure l'égalité des participants à notre discussion. Pour atteindre l'égalité, il faut encore un acte supplémentaire, un acte lié au lieu singulier de l'énonciation. En l'occurrence, il consiste à décider, dans une situation supposée égalitaire, c'est-à-dire dans la situation démocratique, de soulever *encore une fois* la question de l'égalité. Ainsi, pour que la situation de l'égalité soit véritablement égalitaire il faut y rajouter la question de l'égalité. Ou encore: la voie vers l'égalité de tous ne passe que par le lieu singulier de l'énonciation. L'énoncé politique qui vise l'égalité n'aboutit à l'universalité et ne vaut pour tous que s'il reflète le lieu singulier de son énonciation.

A ce point, nous pourrions nous rappeler la figure kantienne du moraliste politique qui apparaît dans »La Paix perpétuelle«. Kant y traite d'une politique qui croit considérer l'homme »tel qu'il est«¹, et qui affirme que cet homme dominé par le mal, c'est-à-dire par ses intérêts égoïstes, ne sera jamais capable de réaliser les principes de »l'être-ensemble« que la raison prescrit comme devoir.

Quel est, si l'on simplifie un peu le propos de Kant, le reproche principal qu'il adresse à cette politique? Il se contente en somme de constater que, bien qu'elle se prétende une approche réaliste et modeste, elle est inacceptable, »parce qu'une théorie aussi corrompue produit elle-même le mal qu'elle prédit«².

La politique moralisante se prend pour une sage acceptation de la nature humaine »telle qu'elle est« mais c'est en vérité *elle-même qui crée le mal*, essayant ensuite de la maîtriser avec les »simples artifices de la prudence« (Kant). Son approche réaliste repose en effet sur un élément qui n'est pas déduit de la réalité empirique mais que le moraliste politique introduit lui-même subrepticement. Il s'agit du jugement implicite selon lequel les individus, dominés par leurs intérêts pathologiques, ne seront jamais capables de réaliser dans leur vie en commun les principes de la raison. On pourrait alors décrire la

¹ Cf. E. Kant, *Vers la paix perpétuelle et autres textes*, B 75/A 70, trad. par J.-F. Poirier et F. Proust, Flammarion, Paris 1991.

² *Ibid.*, B 92/A 86.

politique moralisante ainsi: il s'agit d'un énoncé politique qui vise l'universalité, mais ne prend pas en considération le fait qu'un moment constitutif de cet énoncé est le lieu singulier de son énonciation. C'est pourquoi elle manque l'universalité et ne réalise qu'un intérêt particulier.

A vrai dire, il ne serait pas trop difficile de trouver aujourd'hui maints exemples de politique moralisante³. Une discussion à ce propos serait certainement animée, mais je laisse ces problèmes-là de côté.

Cependant, je ne comprends pas la question de l'égalité seulement d'un point de vue politique. Je la comprends en même temps d'un point de vue philosophique. A cause de la coïncidence de ces deux dimensions, la question interroge du point de vue philosophique le rapport singulier entre la politique et la philosophie. Elle se pose sous la forme suivante: «quel rapport existe-t-il entre philosophie et politique pour qu'on puisse entendre une question politique comme étant en même temps une question philosophique?»

Du point de vue *politique*, la question de l'égalité exigeait que l'énoncé politique universel réfléchisse le lieu singulier de son énonciation. Du point de vue *philosophique*, elle demande à la philosophie de penser son lieu d'énonciation dans l'acte même de penser la politique.

Ce lieu de l'énonciation de la pensée philosophique de la politique est *philosophique et rien d'autre que philosophique*. Ce qui veut dire que cette pensée philosophique de la politique pense le rapport entre politique et philosophie comme un *problème immanent de la philosophie*. Donc la pensée philosophique de la politique ne pense pas son appartenance à une situation politique réelle. En pensant la politique elle doit plutôt penser en même temps sa *définition* de la politique. Elle doit la penser parce que cette définition est un élément constitutif de la philosophie même. Le rapport entre politique et

³ Quant à la figure contemporaine de la politique moralisante est-il possible de ne pas penser à la politique de soi-disant grandes puissances européennes, notamment la France et la Grande-Bretagne, envers l'état bosniaque? D'une part l'aide humanitaire «à tous les belligérants», selon l'expression cynique de la Realpolitik officielle, semble bien constituer la forme actuelle du jugement qui prétend qu'il n'est pas possible de l'emporter sur le mal dans les relations humaines, qu'on ne peut que le limiter par les différents «artifices de la prudence». D'autre part le besoin accru de protéger militairement des soldats qui ne font eux-mêmes que «protéger la paix» montre bien que la position d'observateur neutre n'est en réalité guère tenable. La tentative de renvoyer dos à dos ceux qui s'efforcent de libérer leur propre ville et ceux qui assiègent cette ville, nous montre que la prétendue neutralité a été, dès le début, un élément constitutif de la crise en ex-Yougoslavie. Le mot d'ordre d'aide humanitaire n'a jamais été autre chose que le soutien caché de la politique obscurantiste actuelle de la Serbie et du Monténégro – politique qui n'a nullement commence avec la Bosnie. Bref «l'aide humanitaire» des Occidentaux a contribué au mal contre lequel elle prétend se battre.

philosophie n'est un problème proprement philosophique que s'il se fonde sur la pensée de la définition philosophique de la politique.

En résumé: premièrement, pour qu'on puisse poser la question de l'égalité en tant que *question politique*, il faut qu'il y ait un acte de réflexion concernant la manière dont l'énonciation est inscrite dans l'énoncé. Cette réflexion est nécessaire pour pouvoir aboutir à des énoncés valables pour tous. Deuxièmement, pour qu'on puisse affirmer que la question *politique* de l'égalité est *en même temps* une question philosophique il faut supposer que l'acte d'inscription de l'énonciation dans l'énoncé, pris comme *critère*, comme »norme« de l'énoncé politique censé être valable pour tous, est une définition *philosophique* de la politique.

La question de l'égalité est donc une, mais elle se manifeste sous deux formes radicalement différentes. Dans le cadre de cet exposé, je définirai le point de rencontre de ces deux formes comme étant *la dimension éthique*. La politique conforme à son concept, c'est-à-dire la politique d'émancipation, est toujours complétée d'une dimension éthique que je nommerai ici de la façon suivante: c'est une politique qui travaille à partir de l'Idée. Ce qui ne veut pas dire une politique exercée au *nom* de l'Idée. C'est plutôt une politique complétée de l'Idée. Et l'Idée trouve sa place, comme nous le savons, dans la philosophie. Ce qui veut dire aussi qu'une politique complétée de l'Idée est la seule possibilité pour la philosophie de penser son rapport à la politique comme un rapport entièrement philosophique.

II

De quelle Idée s'agit-il? En répondant à cette question j'aborderai la deuxième partie de mon exposé. Cette partie est, il faut le dire, d'orientation kantienne. On pourrait dire que l'orientation de Kant est trop importante pour qu'on puisse la laisser aux projets philosophiques qui se réclament d'un retour à Kant.

Je ne considérerai la morale kantienne que sous sa forme élémentaire, c'est-à-dire comme règne inconditionnel de la Loi morale universelle. L'essentiel, dans ce cas, est que sa constitution coïncide avec le rejet de toutes les inclinations pathologiques du sujet, avec le sacrifice de tout ce qui est le plus intime et le plus cher au Moi.⁴ La pureté de la Loi morale s'établit dans une simultanéité absolue avec le sacrifice de l'ensemble du pathologique. Comme principe déterminant de la volonté, cette Loi n'est pas séparable du mouvement incessant de rejet du pathologique.

⁴ C'est cette coïncidence du sacrifice du pathologique et de la constitution de la loi morale qu'évoque l'énoncé célèbre de Lacan, suivant lequel »la loi morale..., à l'examiner de près, n'est rien d'autre que le désir à l'état pur«, J. Lacan, *Séminaire XI*, Seuil, Paris 1974, p. 247.

Il faut se garder de considérer ici qu'on a d'un côté affaire à la disposition naturelle de l'homme et de l'autre à la Loi pure et intelligible qui l'assujettit inconditionnellement. Pour éviter ce genre de malentendus j'entendrai l'événement conjoint du sacrifice du pathologique et de la constitution de la Loi morale comme un processus de symbolisation de la nature pathologique de l'être humain. Quant à ce processus de symbolisation du pathologique, l'éthique kantienne nous apprend vraiment quelque chose de surprenant: le résultat du processus en question est que le pathologique, exclu de la Loi, n'en est pas exclu une fois pour toutes. Tout au contraire, il y a un reste du pathologique qui surgit au sein de la Loi universelle. La Loi universelle dans sa pureté même, affranchie de tout contenu particulier, bref, la Loi morale en tant que Loi et rien d'autre, est une Loi au sein de laquelle persiste un reste du »pathologique« irrésoluble: une altérité, une singularité irréductibles, la singularité propre de la Loi. Il ne s'agit pas de cette altérité contre laquelle la Loi affirme son universalité, il ne s'agit pas de la particularité de la nature empirique de l'homme. Il s'agit plutôt d'une singularité que la Loi ne peut jamais absorber car elle en est constitutive. Tout en transcendant la Loi la singularité en fait partie

L'acte moral ne se dirige pas simplement *contre* la nature humaine empirique. Il demande plutôt un mode d'agir qui ne la *prend pas en considération*. La Loi morale n'existe qu'autant qu'existe ce quelque chose dont la Loi fait abstraction en se constituant dans sa pureté. Le sujet de la Loi morale ne lutte pas contre sa nature naturelle. Si nous utilisons le terme »lutte«, il faut signaler qu'il ne s'agit pas d'une lutte *contre*; c'est plutôt une lutte *pour*. Le sujet de la Loi morale *lutte pour* la reconnaissance d'une singularité irréductible au sein de la Loi universelle. Il lutte pour qu'un »pathein non pathologique«, pour reprendre le terme de F. Proust⁵, soit reconnu comme son élément constitutif.

Le rejet du pathologique n'est pas une attitude ascétique, c'est plutôt un geste actif, un acte de création au sens propre du terme: *creatio ex nihilo*. La Loi morale n'exige pas de l'homme qu'il renonce, au nom de l'intelligible, à ce qu'il est, à son intérêt empirique. La Loi morale fait quelque chose va bien plus loin qu'une construction du monde intelligible: par son action elle crée pour l'homme une disposition »naturelle« qui est faite seulement et uniquement à sa mesure, à la mesure de l'homme en tant qu'être raisonnable. Cette disposition, bien que »naturelle«, n'appartient pas à ce monde, elle n'est pas vraiment naturelle.

C'est justement à cause de ce »pathein non pathologique« que la loi morale peut être exprimée sous la forme: »Ne pas céder sur«. Mais il faut qu'on prenne des précautions en utilisant ce mot d'ordre. Ici encore, il ne s'agit pas de se battre contre l'intérêt naturel au nom du désir pur. L'attitude de »ne pas céder

⁵ F. Proust, *Kant, le ton de l'histoire*, Payot, Paris 1991.

sur« est principalement l'attitude du courage. Le courage de lutter, non pas contre sa nature, mais au contraire, le courage d'affirmer quelque chose de »naturel« qui n'est propre qu'à l'homme en tant qu'être raisonnable. Il s'agit pour le sujet d'affirmer en soi quelque chose qui n'est rien d'autre que la présence massive, matérielle d'une pure absence.

III

Ici je voudrais proposer la thèse suivant laquelle cette coïncidence immédiate du singulier et de l'universel, que nous considérons comme le noyau conceptuel de l'éthique kantienne, n'est pensable qu'à partir de la troisième Critique, la *Critique de la faculté de juger*. Je ne peux pas justifier plus en détails cette thèse, je me contenterai d'en faire l'esquisse la plus élémentaire possible. Pourtant, je voudrais bien remarquer qu'elle s'oppose à une lecture de la troisième Critique qui interprète l'usage régulateur des Idées de la raison comme un »horizon d'attente«, comme une »exigence de rationalité« jamais atteinte. La troisième Critique est trop précieuse pour qu'on la laisse au »Schulbegriff« de la philosophie.

La nouveauté de la troisième Critique par rapport aux deux premières consiste, dans ma perspective, en ce que dans cet ouvrage deux notions kantienne – la notion de sensibilité et la notion d'Idées régulatrices – font noeud, c'est-à-dire qu'elles n'ont de sens, qu'elles n'existent que de leur rapport réciproque. On pourrait résumer cette nouveauté en deux points.

Premièrement, la troisième Critique arrive à réaliser le but de l'esthétique transcendantale. Elle réussit à définir »tous les principes de la sensibilité«⁶. Elle ne définit pas la sensibilité seulement dans sa dimension *objective*, comme la première Critique, mais aussi dans sa dimension *irréductiblement subjective*. Celle-ci est, comme nous le savons, définie chez Kant comme la sensibilité du sentiment. Mais le résultat de cette réussite, de cette définition complète de la sensibilité, est une découverte surprenante: la sensibilité du sujet c'est-à-dire sa réceptivité et sa passivité originaire, s'avère, tout *en étant réceptivité et passivité, déjà choisie et posée*. En d'autres termes: la sensibilité du sentiment est, en tant que dimension la plus subjective de la sensibilité, d'après Kant inaccessible à la connaissance objective. Cependant, ce tréfonds de la subjectivité n'est pas défini par Kant comme un domaine qui échappe à toute dénomination et qui se situerait pour ainsi dire au-delà de toute pensée. Il est défini comme quelque chose qui, dans son indicibilité même, est articulé à la pensée, comme quelque chose qui n'est indicible que dans la mesure où il est entièrement saisi par la pensée et en relève.

⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, B 64/A 47 et B 35.

Deuxièmement, l'usage régulateur des Idées de la raison se trouve redéfini par la notion de sensibilité du sentiment. Dans la première Critique, cet usage signifie que les Idées n'ont qu'une fonction hypothétique, problématique. Par exemple, l'idée de l'unité systématique de la connaissance empirique n'est pas un véritable universel, car nous ne pouvons que nous en approcher indéfiniment. Dans la troisième Critique, par contre, son principe fondamental, le principe d'une finalité formelle de la nature, n'est plus fondé sur l'idée de l'unité systématique de l'expérience. Il est fondé sur le fait que le jeu spontané de ses facultés de connaître produit d'une manière contingente l'effet de connaissance. Il s'agit bien sûr d'une connaissance étrange, car elle s'exprime et se transmet par le sentiment. On aboutit à une problématique complexe. Je n'en garde ici que l'essentiel: l'unité systématique de l'expérience, immanente à l'idée de raison, n'est justifiée que par l'intermédiaire, »vermittelst«, de la contingence.

En d'autres termes, la contingence est introduite dans le noyau même de l'idée inconditionnelle de raison, elle est devenue la caractéristique essentielle de l'idée de raison. Dans la troisième Critique l'usage régulateur des idées ne signifie donc plus une fonction hypothétique mais une limitation interne, un blocage intérieur à la raison et à son exigence d'universalité.

Le déplacement qu'opère la troisième Critique en comprenant l'idée de raison comme lieu d'articulation de la nécessité et de la contingence, est le déplacement vers le concept de totalité non consistante, vers une totalité »pas-toute« exactement parce que rien n'y manque.

Inconsistante, l'idée de raison n'est plus seulement le lieu vide d'un sens à jamais absent. Cette absence de sens est présente en tant que telle. Elle est présente dans la sensibilité du sentiment, dans quelque chose qui n'est qu'un sens sans signification.

L'affirmation que la sensibilité et la raison font noeud doit donc être comprise de la façon suivante: la raison réussit à accomplir son exigence de totalité mais en devenant inconsistante parce que le point de cet accomplissement est le sentiment, un sens sans signification. La sensibilité du sentiment, elle, en tant que limitation intérieure de la raison, est une chose qui, bien qu'insensée, passive et réceptive n'en est pas moins produite par un acte de spontanéité.

IV

Je reviendrai, pour conclure, à la question de l'égalité. J'ai essayé de décrire la dimension éthique en utilisant la catégorie de l'Idée. La politique et la philosophie, comme je les entends ici, sont la politique et la philosophie avec l'Idée.

Ce qui signifie, *en ce qui concerne la politique*, que celle-ci n'agit pas au nom de l'Idée, mais que l'Idée est immanente à la situation politique sans y être représentée. *En ce qui concerne la philosophie*, l'Idée est un moyen de déliaison, elle permet à la philosophie de rompre son lien avec la situation politique réelle et d'exister en rupture avec elle.

Cette Idée se manifeste de deux façons: en politique elle se présente comme le choix d'analyser concrètement des situations concrètes. Par cela je n'entends pas une politique réaliste ou pragmatique. Je la définirais comme une politique qui trouve la norme de son action dans sa propre pratique, la politique où le cas de la règle se constitue en même temps que la règle elle-même. Une telle définition implique qu'il s'agit d'une politique singulière, indéterminée et de contingence, d'une politique qui risque d'être indiscernable du Mal. Il s'agit d'une politique qui se développe non seulement indépendamment de l'interprétation philosophique, comme le savait déjà Marx, mais indépendamment de toute philosophie. Ou bien aussi: il s'agit d'une politique que Kant appelait *la politique morale*. Par conséquent d'une politique qui suit la maxime: *Fiat iustitia, pereat mundi*. Mais avec cela Kant était loin d'anticiper la république des juges, et loin aussi de n'importe quelle politique jusqu'au-boutiste. Dans cette maxime il s'agit avant tout d'une coupure radicale, d'une rupture absolue avec la situation. La politique morale parie, dans une situation réelle, sur le moment qui est radicalement hétérogène à cette dernière, sur le moment qui n'existe pas dans cette situation. C'est une politique à partir de l'Idée dans la mesure où l'Idée est ce qui transcende la situation de l'intérieur en y inscrivant un vide.

La politique d'émancipation n'a pas besoin de la philosophie pour se développer comme politique d'émancipation. Mais, malgré cela, la philosophie est utile à la politique. C'est la philosophie qui rend possible la transmission intégrale de la singularité de la politique d'émancipation. La tâche de la philosophie est de présenter *in actu* la transmissibilité intégrale d'une singularité irréductible. C'est même sa contribution à la politique d'émancipation.

La philosophie accomplit cette tâche en trouvant et en déterminant à l'intérieur d'elle-même un élément catégoriel – nous l'appelons l'Idée – qui interrompt sa relation à la situation politique réelle. Ce moment constitue le rapport entre la politique et la philosophie comme un rapport de non-rapport. La découverte et la détermination de ce moment font partie de la définition philosophique de la politique mentionnée plus haut. Il s'agit donc d'établir une catégorie comme moment de dé-liaison. Dans ce cas, la réflexion philosophique procède de telle manière qu'elle vide une catégorie de tout son contenu historique. De cette façon la catégorie surgit comme une Idée, c'est à dire comme ce qui est au dessus de tout transformation historique, comme ce qui reste le Même.

Une telle Idée peut être, disons, la notion kantienne de la politique morale.

Mais ce peut être aussi la notion des droits de l'homme. Bien évidemment, les droits de l'homme ne peuvent jouer le rôle d'Idée qu'à condition que la philosophie réussisse à les penser comme ce qui n'est situable dans aucune situation politique réelle. Car en faisant partie d'une situation politique réelle, comme par exemple en Bosnie, les droits de l'homme sont vraiment le Mal dans sa forme pure. Ils sont ce peu d'humanité qui reste aux exclus comme le résultat du consensus des riches et des puissants.

Ici, cependant, il faut faire un pas de plus. Que la politique d'émancipation soit une politique à partir de l'Idée, qu'elle soit à chaque fois singulière, radicalement ouverte, aléatoire, qu'elle ne trouve la norme de son action qu'en-soi – toutes ces définitions font déjà partie de la définition philosophique de la politique. Mais sur quoi se fonde cette définition philosophique même de la politique? Sur quoi se fonde l'acte de détermination d'un élément catégoriel de la philosophie comme l'Idée?

Eh bien, cette décision, cet acte d'établir l'Idée n'est pas fondé dans la réalité elle-même. Son seul appui est l'acte singulier d'énonciation dans lequel la philosophie déclare qu'il y a de la politique d'émancipation; l'acte où la philosophie prononce le jugement réfléchissant: »C'est le cas«, »Cette donnée-là peut être considérée comme un cas de politique d'émancipation«. Cet acte d'énonciation ne détermine pas quelque chose de particulier, il ne soumet pas le particulier au règne de l'universel. Le jugement »c'est le cas« s'appuie bien sûr sur du particulier, sur une quelconque donnée de la situation, mais ce n'est pas cette donnée elle-même qui est le cas. Le cas c'est plutôt ce qui dans la donnée est plus cette donnée que la donnée elle-même. Celle-ci ne fait que montrer le cas de la politique d'émancipation, elle n'est qu'un point de repère pour le jugement réfléchissant toujours renouvelé »c'est le cas«.

Le cas ne réside dans la donnée qu'en tant que subversion de sa réalité et identité empirique, qu'en tant que modification de sa place particulière dans la situation réelle. Le cas est alors ce qui maintient ouverte, dans la donnée, la place pour que surgisse quelque chose de radicalement autre. Et l'acte d'énonciation philosophique, le jugement réfléchissant »c'est le cas« n'existe qu'en tant que fidélité au cas, c'est-à-dire à un événement qui n'est pas, n'était pas et ne sera pas mais consiste dans le statut immuable de quelque chose qui »aura été«. Cet acte d'énonciation ne représente rien mais persiste seulement comme moment d'un sens sans signification. Il est en soi insensé mais il est possible de le transmettre à tous.

J'ai dit, au début, que la dimension éthique fonctionne comme condition de l'égalité entre nous. Maintenant je pourrais ajouter que ce n'est pas l'égalité qui nous unit. La reconnaissance de l'égalité n'est possible que comme énonciation toujours singulière »c'est le cas« (de l'égalité). Par conséquent, ce qui nous unit

est ce qui nous sépare radicalement: un consensus impossible, comme cela a été dit lors de la première journée, aujourd'hui je dirais un Même. Et la dimension éthique est justement l'affirmation du Même⁷.

⁷ Cf. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris 1993.