

Le mal et l'engagement

Y'a-t-il un lien entre le mal et l'engagement ? Le rapprochement entre ces deux notions ne saurait, en effet, manquer de surprendre dans un premier temps. Le mal se comprend habituellement comme une catégorie de l'éthique religieuse alors que l'engagement, quant à lui, se montre conciliable avec une éthique purement humaniste, une éthique concevable sans référence à un être qui transcenderait l'homme.

À l'encontre de cette première impression, qui exclut toute relation entre le mal et l'engagement, il convient cependant de relever que, bien que se voulant humaniste, une éthique de l'engagement implique, elle aussi, des exigences devant lesquelles, l'homme, son principal destinataire, pourrait se montrer défaillant. Le mal s'entrevoit ainsi, dans la perspective d'une pareille éthique, comme une défaillance par rapport aux implications de l'engagement.

Mais que recouvre précisément cette autre notion de défaillance, convoquée ici pour suggérer le phénomène du mal ? Quelles sont les modalités concrètes de cette dite défaillance ? Sont-elles les mêmes que celles qui sont généralement reconnues dans la réflexion sur le phénomène du mal ?

Telles sont les préoccupations fondamentales que suggère notre question inaugurale sur le lien entre « Le mal et l'engagement ».

x

x

x

La confrontation avec ces préoccupations demande, dans un premier temps, de commencer par prendre la mesure de l'importance accordée au mal dans la réflexion éthique, notamment à travers son évolution moderne pour, ensuite, s'interroger sur la relation que le phénomène entretient avec l'engagement.

La conscience du mal s'est tellement imposée à l'homme contemporain qu'il lui apparaît difficile de concevoir une réflexion sur l'éthique qui ignorerait le phénomène du mal. On

oublie cependant que ce sentiment est lui-même le résultat d'une longue évolution historique et que, en tant que tel, il est à considérer comme un des signes caractéristiques de notre temps, un trait de notre situation historique.

Non seulement le mal est aujourd'hui tenu pour une dimension essentielle de l'expérience humaine, mais surtout l'éthique, réduite à la conscience du mal, est érigée en thématique suprême devant laquelle toutes les autres préoccupations sont sommées de s'effacer. Le succès de l'œuvre de Lévinas¹, dans laquelle la primauté de l'éthique est clairement revendiquée, pourrait être cité comme une illustration de cet état d'esprit, indépendamment du débat autour de l'interprétation même de cette œuvre.

Il est pourtant inévitable de remarquer que cette œuvre, en tant qu'illustration de l'importance reconnue aujourd'hui à l'éthique, s'inscrit elle-même dans un horizon historique qui l'a rendue concevable et qui en a préparé la réception. Il ne sera pas nécessaire, dans le cadre du présent propos, de s'attarder sur les principaux faits marquants de cet horizon historique: les deux grandes guerres contemporaines, l'holocauste, la colonisation, l'esclavage etc.

Par-delà l'importance reconnue à ces événements historiques dans la formation de l'esprit de notre temps, il importe surtout, pour la réflexion même sur le mal, de retenir l'influence décisive du discours religieux, notamment celui des grandes religions monothéistes : le judaïsme, le christianisme et l'islam. Sans vouloir substituer l'histoire des idées à la réflexion philosophique, il est utile de rappeler que la doctrine religieuse du péché constitue une source d'encouragement pour la réflexion sur le mal.

De Kant à Lévinas en passant par Nabert, la réflexion philosophique sur le mal s'est ouvertement nourrie d'une inspiration religieuse. Aussi a-t-elle conduit à l'idée d'un mal radical ou absolu et culmine dans la conviction que l'homme, considéré comme individu ou comme sujet collectif, ne peut accéder au bien par ses propres forces mais a besoin du secours d'un être transcendant, de l'intervention de Dieu.

La réflexion sur le mal retrouve ainsi la doctrine religieuse du péché, elle réhabilite la conviction selon laquelle, originairement, le mal se découvre dans la transgression de la parole divine, il concerne plus le rapport entre l'homme et son Créateur, le Tout-puissant, que celui entre lui et lui-même ou son semblable. En dehors de la relation entre Dieu et l'homme le mal n'est pas concevable, tout comme le bien est inaccessible sans le secours de cet Être suprême.

En suivant cette perception du mal, inspirée de la religion, il s'avère que l'accomplissement du bien est à tenir pour l'indice d'une grâce accordée par le Créateur à l'homme ; seul celui qui est élu par Dieu lui-même se révèle capable de vaincre le mal en agissant bien.

Il est intéressant de noter que, sur ce point précis, celui de l'élection de l'homme de bien, la réflexion éthique moderne retrouve la position de la pensée antique, représentée par Platon et Aristote, qui, tout en ignorant le thème du mal radical ou absolu, soutient pourtant que le sage ou l'homme de bien doit sa vertu à un événement extraordinaire. Tout se passe ainsi comme si les Anciens et les Modernes se rejoignent ici pour considérer que l'accomplissement du bien ou la victoire sur le mal est une conquête bien trop grande pour rester à la portée de l'homme.

Les chemins qui aboutissent à ce résultat séparent cependant clairement la réflexion éthique ancienne et la réflexion moderne sur le mal dont les figures emblématiques ont été citées plus haut. Il est connu que les Anciens sont plus préoccupés par la quête du bien que par l'expérience du mal, car, pour eux, l'homme n'est pas libre de transformer l'ordre du monde, avec la hiérarchie des êtres qui le caractérise au terme de laquelle l'homme se retrouve soumis à l'Être suprême. L'ordre du monde est fixé pour l'éternité et il est seulement attendu de l'homme qu'il apprenne à le connaître et à orienter son comportement en conséquence.

¹ (E.) Lévinas, *Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, 1998

Pour les penseurs modernes par contre, la réflexion sur le mal prend une signification particulière parce que l'homme se caractérise par la capacité de troubler tout ordre supposé du monde, il est essentiellement liberté. L'attitude de l'homme face au monde renvoie fondamentalement à l'usage qu'il fait de sa liberté. Le mal désigne une forme d'exercice de la liberté. Il ne consiste pas en une résistance objective, extérieure, contre laquelle se heurte l'action humaine mais en une manière de se conduire ou, plus exactement, ainsi que le montre Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*¹, une manière de se donner une règle de conduite. Aussi apparaît-il absurde, du point de vue des modernes, de parler d'un mal « naturel ». Si tragique soit-elle par ses conséquences, une catastrophe naturelle se doit d'être distinguée d'un acte de volonté qui, seul, peut être tenu pour mauvais.

Il en est ainsi, non seulement parce que le mal ne s'identifie pas à une manifestation naturelle, mais surtout, parce qu'il ne se réduit pas à un acte isolé ou à un événement contingent. Il renvoie plus profondément à un principe constant d'orientation de l'action qui éloigne l'homme de l'accomplissement de son devoir. Il arrive fréquemment qu'un acte isolé ait des conséquences néfastes ou même tragiques sans que nous ne nous empressions d'en déduire que son auteur est fondamentalement mauvais. C'est seulement lorsque ce genre d'acte se reproduit de la part d'un même agent qu'il devient légitime de porter un jugement négatif sur l'ensemble de sa conduite.

Cette expérience traduit le pressentiment que le mal ne saurait consister en un acte unique, sur lequel son auteur pourrait avoir perdu tout contrôle, mais se retrouve dans le principe même de détermination d'une attitude. Ainsi que l'établit Kant dans son ouvrage déjà cité, le mal s'introduit dans le choix de la maxime qui oriente notre action, quand celle-ci privilégie l'intérêt personnel au détriment du respect de la loi morale. Kant distingue essentiellement trois degrés dans le mal qui vont de la fragilité à la méchanceté en passant par l'impureté.

Globalement, la fragilité consiste à reconnaître la loi morale sans cependant s'avérer capable de la suivre au moment d'agir, l'impureté, à ne pas trouver dans le devoir l'unique motif d'inspiration de l'action mais à l'associer à d'autres motivations, enfin, la méchanceté, quant à elle, s'exprime dans une perversion qui renvoie au second plan la loi morale pour privilégier clairement d'autres motifs d'agir.

Il n'est pas indispensable, dans le cadre de la présente réflexion, de pousser plus loin l'analyse de chacun de ces niveaux du mal. Il est par contre utile de relever que Kant considère que le penchant au mal résulte d'un « acte intelligible », un acte premier de liberté qui corrompt la manière dont l'homme exerce ultérieurement sa liberté.

Cette idée d'une corruption de la liberté par elle-même qui se reproduit dans toute la conduite de l'homme apparaît, certes, choquante de prime abord, mais elle s'avère être incontournable dans la réflexion sur le mal. Aussi se retrouve-t-elle également chez un auteur comme Nabert qui entame sa méditation sur le mal par la thématisation de ce qu'il appelle « l'injustifiable »². Le mal est une expérience qui compromet le rapport de l'homme à lui-même, qui le met en contradiction avec lui-même, sans qu'il puisse se référer à une contrainte transcendante pour l'expliquer. Il exprime l'énigme de la liberté qui s'avère capable de se retourner contre elle-même, de s'enliser dans un acte qui porte atteinte à la dignité du sujet agissant, qui, en d'autres termes, le révolte lui-même. L'analyse de Nabert s'approprie ainsi la conception du mal développée par Kant, en mettant cependant particulièrement en exergue le déchirement, la contradiction, que l'expérience du mal impose à l'homme. Le mal demeure une perversion dans l'usage de la liberté et non une imperfection inscrite dans la nature humaine, une nécessité attachée à la définition même de l'humanité.

Il est inévitable de percevoir derrière cette conception du mal comme perversion de la liberté une sorte de mise en accusation de cette même liberté. La liberté qui se fourvoie dans le mal

¹ (E.) Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1996.

² (J.) Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Editions du Cerf, 1997.

s'avère incapable de se sauver par elle-même, de rétablir l'autorité de la loi morale sur la conduite humaine. Un tel changement, à savoir le rétablissement de l'autorité de la loi morale qui commande indépendamment du penchant personnel, équivaut à une véritable révolution dans l'intention, un bouleversement du fondement subjectif de l'admission des maximes de l'action, pour employer les mots de Kant. Laisse à lui-même, l'homme est certes en mesure d'espérer cette révolution dans l'intention, mais il ne saurait la conquérir par ses propres forces.

Il apparaît donc, en somme, que le pouvoir de la liberté se découvre mieux dans l'expérience du mal que dans la poursuite du bien. La liberté se découvre être une faculté paradoxale, une aptitude incomplète. Loin de se suffire à elle-même, elle a besoin de se rattacher à un autre principe pour ne pas se fourvoyer à travers l'expérience du mal. Cette conviction, qui se retrouve aussi bien chez Kant que chez Nabert, ouvre la voie à une justification de la quête de Dieu à travers la religion. Mais la religion se veut encore dépendante de l'éthique chez ces deux auteurs, même s'il est reconnu que l'homme ne peut se sauver du mal uniquement par ses propres forces, car elle demeure subordonnée à l'exigence de s'efforcer tout de même d'affronter le mal en soi.

On pourrait être tenté de retrouver derrière cet appel à l'effort pour affronter le mal, une sorte de pressentiment de l'importance de l'engagement dans la vie éthique. Se résoudre à faire face au mal, se déterminer à soumettre sa conduite au strict respect de la loi morale (qui ordonne d'agir conformément à une maxime susceptible d'être érigée en règle universelle), sont des exigences qui traduisent une forme d'engagement envers soi-même. La confrontation avec le mal apparaîtrait ainsi inconcevable sans le secours de l'engagement.

La portée de cet engagement en vue ici s'avère, cependant, bien limitée. Il est loin d'être tenu pour une garantie de victoire sur le mal et la quête de Dieu à travers la religion demeure un horizon inévitable. La justification de la religion semble condamnée à être l'aboutissement d'une réflexion sur le mal, ce qui ne permet pas de mettre en relief l'intérêt de l'engagement dans la confrontation avec le phénomène.

En définitive, il convient de retenir que l'importance de l'engagement dans la réflexion sur le mal est condamnée à se trouver réduite dans le cadre d'une pensée qui perçoit derrière ce phénomène la manifestation d'un usage originellement corrompu de la liberté.

Il reste alors à se demander si une remise en cause radicale de la liberté en tant que racine du mal pourrait, quant à elle, dégager la voie pour une réhabilitation de l'engagement.

x

x

x

La réponse à cette dernière préoccupation se révèle moins difficile à formuler qu'il ne le paraît à première vue. Il n'existe, en effet, pas de lien nécessaire entre une critique de la liberté tenue pour racine du mal et la réhabilitation de l'engagement comme aptitude humaine à surmonter le penchant au mal.

Telle est, du moins, la leçon qui se dégage de la théorie éthique la plus critique à l'égard de la liberté qui ait été développée à l'époque contemporaine, à savoir l'éthique du visage d'Emmanuel Lévinas. La contribution de ce penseur à la consécration contemporaine de l'éthique en général et à la prise de conscience de l'emprise du mal en particulier a déjà été évoquée. Cette conséquence de son œuvre s'avère pourtant surprenante à première vue car, à la différence des deux théoriciens modernes du mal déjà cités, Lévinas ne thématise pas directement le

phénomène dans son ouvrage le plus décisif dans la réhabilitation de l'éthique à savoir *Totalité et infini*.

L'enjeu de ce grand texte de la pensée contemporaine ne consiste pas en une délibération sur les règles ou les principes susceptibles d'orienter l'action humaine à la manière du célèbre Kant et de ses héritiers. Il ne s'agit pas pour Lévinas de se demander quelle est la norme à suivre par-delà les lois positives de notre société, comment parvenir à la reconnaître et, surtout, quelle résistance empêche de lui obéir ; ce dernier point coïncidant avec une réflexion sur le mal. En d'autres termes, Lévinas n'adopte pas la démarche qui s'impose habituellement en éthique ou en philosophie morale, au moins depuis Kant encore une fois et qui se maintient toujours chez des auteurs contemporains tels que Apel ou Habermas. Sa démarche est si radicalement différente de celle des autres penseurs de l'éthique qu'il semble légitime de se demander si elle relève vraiment de cette thématique. Et pourtant, non seulement il est question d'éthique dans son livre central, mais surtout, l'éthique y reçoit une consécration qu'elle n'acquiert nulle part ailleurs, même pas chez l'auteur de la *Critique de la raison pratique* : « L'éthique, par-delà la vision et la certitude, dessine la structure de l'extériorité comme telle. La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première »¹.

Il faudrait surtout se garder, devant une telle affirmation, de la tentation d'objecter que Spinoza avait déjà, bien longtemps avant Lévinas, donné le nom d'éthique à son ouvrage fondamental². Spinoza est un philosophe de la raison, il croit en la possibilité d'une libération de l'homme par le savoir. Pour lui, l'ignorance demeure le mal suprême à combattre et le sage, qui appréhende par la pensée la nécessité de tout ce qui est, est le modèle de l'humanité. La sérénité caractéristique de la sagesse coïncide avec la véritable liberté que poursuit le philosophe spinoziste de l'éthique. Mais le sage selon Spinoza n'a pas besoin du secours d'un autre pour accéder à son but. Il en découle que la relation avec l'autre ne constitue pas, quant au fond, une préoccupation pour lui.

Quand bien même, il se soucie de la vie collective et élabore une réflexion sur la politique, il demeure capable de se libérer de l'ignorance, qui reste la véritable cause du malheur de l'homme, par ses propres ressources.

Pour Lévinas par contre, il est fondamentalement impossible de concevoir l'éthique dans la solitude, sans la relation à l'autre. L'éthique met en scène essentiellement la relation entre l'autre et moi. La conscience morale se découvre précisément dans la confrontation avec l'autre qui remet en cause l'autonomie du sujet ou sa liberté : « Si nous appelons conscience morale une situation où ma liberté est remise en question, l'association ou l'accueil d'Autrui est la conscience morale »³.

Il s'en déduit que l'enjeu suprême de la vie éthique n'est pas la sagesse, qui est conciliable avec l'indifférence à l'égard de l'autre, mais la bonté qui soumet le moi à l'autorité permanente du visage d'autrui. Cette conception de l'éthique implique une critique radicale de la liberté qui, sous la forme du libre arbitre devient synonyme d'arbitraire et sous celle de la sérénité résultant de l'acceptation de la nécessité, à la manière de Spinoza, se confond avec l'indifférence. L'attachement à la liberté conduit inévitablement à la solitude de celui qui se croit capable de se passer des autres. L'idée de la liberté isole le moi et aboutit à ériger l'autre en danger. Loin de constituer une fin en soi, la liberté a au contraire besoin d'une justification, qu'elle retrouve seulement dans la confrontation avec le visage de l'autre qui l'appelle alors à la responsabilité.

Autrement dit, en suivant Lévinas, il convient de reconnaître que ce n'est pas de la liberté que le sujet moral doit attendre la norme de son action. Eriger la liberté en cause du principe de l'éthique (de la loi morale dans le langage de Kant) entraîne, paradoxalement, à ne pas

¹ *Totalité et infini*, p. 340.

² Spinoza, *Ethique*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

³ *Totalité et infini*, p. 103.

comprendre comment l'homme pourrait désobéir à une règle qu'il se désigne lui-même. Une telle perception de la liberté mène directement au scandale du mal radical, formulé par Kant et repris par ses héritiers, qui enseigne que la liberté est capable de se retourner contre elle-même, qu'elle se corrompt elle-même originairement.

Lévinas réussit à éviter cette impasse d'une liberté se retournant contre elle-même en considérant que le principe de l'éthique, loin d'être produit par le sujet moral, s'impose plutôt à lui. Le sujet moral et l'impératif qui le guide ne se tiennent pas sur un pied d'égalité, le second domine radicalement le premier, il le transcende. Il en est ainsi car la découverte de l'impératif moral se confond avec la confrontation avec l'autre dont le visage m'impose la responsabilité pour lui, m'invite à la bonté. Cette invitation à son tour ne se traduit pas dans un devoir particulier dont l'accomplissement permettrait au sujet moral de se retrouver en paix avec lui-même, d'acquiescer une bonne conscience.

Au contraire, la responsabilité que m'impose le visage d'autrui est illimitée et je ne cesse jamais de lui être redevable. Dans l'exacte mesure où l'impératif moral me transcende, je ne finis jamais de lui répondre. Ma culpabilité devant autrui ne consiste pas en un tort ponctuel susceptible d'être rédimé par un bienfait ultérieur, elle s'approfondit au contraire avec la vie éthique elle-même car « Les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent »¹.

Avec cette dernière observation, il devient manifeste comment la pensée de Lévinas a pu donner une impulsion particulière à la réflexion sur le mal au point de contribuer à aiguïser la conscience du phénomène à l'époque contemporaine.

Outre les circonstances historiques déjà évoquées qui sous tendent l'élaboration de cette pensée, il est inévitable de relever qu'elle imprime un infléchissement particulier à la perception du mal en substituant le thème de la responsabilité illimitée et celui de la culpabilité sans bornes qui lui est rattaché à celui du mal radical et du péché dont il est la rationalisation. L'éthique devient ici une méditation de notre défaillance et de notre culpabilité face à un appel transcendant, qui exhorte sans concession à la bonté, au lieu d'apparaître comme une réflexion sur notre impuissance devant une règle que nous avons formulée nous-mêmes.

L'inégalité radicale qui sépare le commandement de l'éthique de l'homme auquel il s'adresse permet de révéler avec une acuité particulière l'imperfection de la condition humaine. Le mal consiste moins en une opération passée qui continuerait de nous déterminer qu'en une imperfection dont la conscience s'approfondit au fil du temps. Autrement dit, notre défaillance face au commandement de l'éthique n'est pas susceptible d'être rédimée par un acte à venir, elle apparaît condamnée à demeurer incommensurable. La défaillance est la condition essentielle de l'homme.

Il importe cependant de noter que la défaillance ici en vue est loin d'avoir une signification purement négative, qu'elle n'est pas réductible à un simple indice d'imperfection. Au contraire, elle implique une disponibilité à l'égard d'autrui, une ouverture à son endroit et même un dévouement à sa cause. Précisément parce que le visage d'autrui porte l'empreinte d'un commandement qui transcende le moi, il suggère une invitation à se dévouer pour lui. La défaillance qui soumet le moi à autrui est, de loin, préférable à la puissance qui engendre, quant à elle, une menace pour son semblable. La puissance s'inscrit dans une logique de la domination qui entraîne à transformer l'autre en adversaire, à chercher à le contrôler et même à le supprimer.

L'éthique de Lévinas, en mettant en évidence la défaillance de l'homme face à l'impératif de bonté, aboutit pour sa part à sacraliser la vie humaine, à interdire absolument le meurtre en tant que forme extrême du mal. « Tu ne commettras pas de meurtre » devient un principe central dans le cadre de cette philosophie morale. Par-delà la condamnation formelle du meurtre en tant que négation totale de l'autre qui a pour conséquence une dénonciation de la

¹ *Totalité et infini*, p. 274.

guerre comme négation absolue de la morale, l'éthique de la responsabilité illimitée que développe Lévinas, à travers la conscience de la défaillance qu'elle suscite, a pour conséquence ultime la divinisation d'autrui.

Derrière le visage d'autrui qui commande de lui servir se profile l'altérité radicale de Dieu lui-même, le Maître suprême dont la parole découvre le monde dans la diversité des êtres qui le composent. Le visage de l'autre est le messenger de la parole divine. Au-delà de sa nudité qui semble être un signe apparent de faiblesse se révèle l'autorité exceptionnelle de cet interlocuteur singulier qui enseigne le sens de tout ce qui devient accessible au langage. En termes clairs, l'éthique telle que conçue par Lévinas culmine dans la confrontation avec Dieu à travers la religion : « La religion, où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout -l'idée de l'Infini- est la structure ultime »¹.

La divinisation de l'autre dans la responsabilité illimitée pour son visage a pour aboutissement la subordination de l'éthique à la religion. Non seulement le visage de l'autre est élevé à la noblesse d'une manifestation de la présence de Dieu, mais surtout la bonté qui est attendue de l'homme, le dévouement sans réserve à la cause d'autrui, est inconcevable sans le secours de ce même Dieu. Se rendre bon n'est pas une opération laissée à l'initiative exclusive de l'individu mais une grâce accordée par le Créateur. L'élection se révèle être la condition essentielle de l'accès à la bonté.

Avec cette dernière assertion, la réflexion en cours retrouve la conclusion à laquelle elle est parvenue au terme de sa première partie : l'engagement n'est pas une exigence essentielle dans la confrontation avec le mal. Il convient de s'en remettre à un être transcendant pour sauver l'humanité de l'emprise de ce phénomène. Avec Lévinas, la primauté de la religion sur l'éthique est même exacerbée. La critique radicale de la liberté qu'il développe débouche sur une doctrine de l'élection qui assimile l'accès à la bonté à un privilège divin. Non seulement l'engagement n'est pas réhabilité, mais il semble désormais définitivement congédié, rendu superflu.

Il devient manifestement clair, maintenant, que le sort à réserver à l'engagement dans l'éthique dépend de la réponse à donner à la question de savoir si la confrontation avec le mal est envisageable en dehors de tout recours à l'idée d'un être transcendant. .

x

x

x

Il est inévitable, là aussi, de commencer par reconnaître que la réponse à cette dernière préoccupation est loin d'être inaccessible : il n'est pas indispensable de s'adosser à la religion pour réfléchir sur le mal ; une pensée du mal sans Dieu est bel et bien possible. Tel est en tout cas le défi que se propose de relever un auteur contemporain comme Alain Badiou. Tout comme Lévinas, auquel il s'oppose explicitement dans son petit ouvrage d'une grande portée sur l'éthique², Badiou est également une figure singulière de la pensée contemporaine. Il est en effet un des rares penseurs actuels, encore en vie, non seulement à revendiquer le système comme mode de son discours, mais surtout, à récuser la thèse de l'achèvement de la philosophie³.

¹ *Totalité et infini*, p. 79.

² (A.) Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003.

³ (A.) Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989.

Son œuvre philosophique se compose d'un titre fondamental en deux tomes *L'être et l'événement*¹ dont il explicite les conséquences sur des domaines aussi différents que l'esthétique, la politique et bien sûr l'éthique. Incomplète à l'évidence, cette brève présentation revêt pourtant, déjà, une signification importante : elle montre en effet que pour Badiou l'éthique n'est ni une sphère autonome de la pensée ni, encore moins, l'objet philosophique suprême. Pour lui, la réduction de la philosophie à l'éthique, ainsi que l'illustre la démarche de Lévinas, entraîne sa subordination à la religion, c'est-à-dire, en définitive, sa négation. Penser l'éthique sans la religion ou le mal sans Dieu se comprend de ce point de vue comme une défense de l'autonomie de la philosophie ou, plus simplement de sa possibilité même. Par-delà la défense de l'autonomie de la philosophie en tant que projet, la quête d'une éthique indépendante de la religion recèle un enjeu idéologique plus fondamental : il s'agit de sauver la confiance en l'homme, de promouvoir, en d'autres termes, un humanisme véritable par-delà l'humanitarisme auquel conduit une éthique d'inspiration religieuse à la manière de Lévinas².

Il est bien connu, en effet que la réhabilitation de l'éthique conquise par l'auteur de *Totalité et infini* a contribué à soutenir dans une large mesure l'essor contemporain des thématiques de la tolérance et de l'acceptation de la différence et se retrouve même parfois convoquée pour légitimer ledit droit d'ingérence humanitaire ou l'aide humanitaire.

Derrière cependant cette sollicitude apparente pour le genre humain se cache en vérité un pessimisme profond à l'égard de la condition humaine. C'est précisément la certitude que l'homme est incapable d'accomplir le bien, de transformer la société pour la rendre plus juste, qui légitime le devoir de charité envers les plus démunis, les plus faibles ou les plus souffrants. Ce qu'il convient de caractériser, pour être exact, comme un humanitarisme reçoit sa justification de la certitude de l'impossibilité de l'humanisme véritable qui consiste en la conviction que l'humanité n'est pas condamnée à la misère, que la conquête du bien est effectivement à sa portée ; en somme la conviction, pour le dire avec un mot oublié de Marx, que « L'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre ».³

Non seulement l'humanitarisme entraîne à désespérer de l'homme, mais pire, il suscite une condamnation même de l'humanisme véritable en suggérant que toute volonté de réaliser le bien, surtout sur le terrain politique, par des forces humaines, engendre le mal. Ainsi que le formule clairement un lecteur contemporain de Hegel dans une remarque critique à l'endroit de l'humanisme, « (...) l'humanisme absolu perd absolument l'homme (...) »⁴.

La conséquence politique de cette promotion de l'humanitarisme au détriment de l'humanisme se traduit bien entendu dans la défense de l'ordre établi, dans l'acceptation de la domination universelle de la loi du marché, dont il faudrait, tout au plus, essayer de corriger les « excès » en s'inspirant d'une éthique d'origine religieuse.

La poursuite d'une réhabilitation de la confiance en l'homme coïncide avec le refus de ce consensus autour de l'acceptation de l'ordre établi : tel est l'ultime enjeu de la quête d'un humanisme véritable par-delà l'humanitarisme.

Cet humanisme véritable, qui apparaît lié à l'élaboration d'une éthique indépendante de la religion, dans la démarche Badiou, implique explicitement une considération de l'engagement à travers ses formes les plus concrètes, militantisme politique organisé compris. Il s'agit en

¹(A.) Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988 et *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, Paris, Seuil, 2006.

² Il convient de préciser ici que cette distinction entre humanitarisme et humanisme n'est pas proposée par Badiou lui-même. Au contraire, il se réclame de l'anti-humanisme de son maître Althusser en confondant humanitarisme et humanisme...

³ (K.) Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Editions Sociales, 1977.

⁴ (B.) Bourgeois, *Etudes hégéliennes : raison et décision*, Paris, P.U.F., 1992, p. 181. Nous lui empruntons la distinction entre humanitarisme et humanisme pour lui donner un autre contenu.

effet de remettre radicalement en cause « l'absence de tout projet, de toute politique d'émancipation, de toute cause collective véritable »¹, caractéristique de l'époque contemporaine, que l'éthique d'inspiration religieuse contribue à faire accepter.

Il reste maintenant, après avoir mis en évidence l'importance de la prise en compte de l'engagement pour la compréhension même de l'humanité, à suivre Badiou dans son entreprise d'élaboration d'une éthique humaniste impliquant une conception du mal.

À la différence d'autres théoriciens du mal, Badiou refuse de partir de son évidence pour entreprendre de le penser². Quels que soient les événements historiques ou personnels dont la gravité est susceptible d'être convoquée comme témoignage du mal, ce phénomène ne doit pas être considéré comme une réalité consensuelle indépendante d'une conception de l'humanité. Partir de la gravité reconnue d'un événement pour penser le mal entraîne comme principal inconvénient de suggérer une conception de l'humanité dans laquelle domine l'aptitude au mal, ce qui reconduit au pessimisme qui justifie le recours à l'idée d'un être transcendant l'homme, pour le sauver, à travers la religion.

Badiou parvient à éviter ce piège du pessimisme, qui légitime l'appel à Dieu à travers la religion, en concevant l'homme, non pas par la finitude qui le condamne à la mort et qui engendre la préoccupation de vivre aussi longtemps que possible, de « persévérer dans son être » pour reprendre l'expression de Spinoza, mais par l'aptitude à se rendre immortel en s'attachant à une vérité, en devenant un sujet.

Il ne suffit pas en effet de se maintenir en vie pour être un sujet. La vie est une donnée que l'humanité a en partage avec d'autres êtres. Tout autre vivant, autant que l'homme, trouve en lui-même les ressources pour se conserver, répondre à ses besoins et perpétuer son espèce. Ce qui distingue l'homme, ce n'est pas la manière de s'attacher à la vie ou le choix des moyens pour atteindre ce but, mais l'aptitude à se dépasser soi-même, à surmonter son individualité biologique pour s'inscrire dans un processus qui transcende les limites du temps et de l'espace auxquelles l'individu se heurte. Du point de vue de l'homme, « Vivre est donc une incorporation au présent sous la forme fidèle d'un sujet ».³

Cette aptitude est identique à la capacité d'accomplir le bien. C'est par elle qu'il convient de caractériser le vivant humain par opposition aux autres vivants et non par l'attachement à la vie ou la sensibilité à la souffrance d'autrui qui nous révèle notre propre finitude. La sensibilité à la souffrance ou la conscience de la destination à la mort sont loin d'être des phénomènes spécifiques à l'homme. Au contraire, ce n'est que dans la mesure où il triomphe de ces pathologies, qu'il a en partage avec d'autres vivants, pour se vouer à une cause qui lui survit, pour « vivre pour une idée »⁴ selon l'expression même de Badiou, que l'animal humain se démarque des autres vivants qui demeurent soumis aux limites de leur environnement. Seule l'aptitude à s'attacher au bien, à s'inscrire dans une œuvre de portée universelle, est vraiment le propre de l'homme.

La conception de l'homme ici proposée ne saurait manquer d'étonner. Elle semble bien optimiste. La capacité à accomplir le bien a souvent été perçue, ainsi qu'il a déjà été montré plus haut, comme un don extraordinaire, une grâce accordée à quelques privilégiés au détriment de la grande masse des hommes. Elle paraît nécessiter des talents particuliers qui ne sont pas décelables chez le commun des hommes.

Badiou rompt avec cette représentation dominante de l'homme de bien qui l'érige en un être d'exception. En caractérisant l'humanité par l'aptitude au bien, il souligne également que

¹(A.) Badiou, *L'éthique*, p. 50.

² Rappelons ici l'exemple de Nabert, suivi par Emmanuel Doucy dans sa réflexion sur « La faute et la culpabilité » publiée dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 1, édité sous la direction de Monique Canto-Sperber chez P.U.F. en 1996.

³ (A.) Badiou, *Logiques des mondes*, p. 530.

⁴ Idem, p.532.

cette aptitude est à la portée de tout homme : « A tout animal humain est accordée, plusieurs fois dans sa brève existence, la chance de s'incorporer au présent subjectif d'une vérité. A tous et pour plusieurs types de procédures est distribuée la grâce de vivre pour une idée »¹.

Les procédures dont il est question ici sont essentiellement au nombre de quatre selon l'auteur de *L'être et l'événement*: l'amour, l'art, la science et la politique. Dans chacun de ces domaines, il arrive qu'il se produise un événement, une rupture dans le cours ordinaire de la vie impliquant une situation nouvelle, qualitativement supérieure à la situation antérieure. Un tel événement adresse à celui qui le rencontre une invitation, à s'identifier à la tâche qu'il implique, à lui être fidèle donc. De l'aptitude de chaque homme à répondre à une pareille invitation, à la reconnaître et à se l'approprier dépend une transfiguration de son existence entière, qui coïncide avec une expérimentation du bien, car le bien n'est rien d'autre que « La norme intérieure d'une désorganisation prolongée de la vie ».²

La fidélité à l'événement susceptible de se produire à travers ces quatre expériences fondamentales ci-dessus citées, que Badiou nomme également « procédures de vérités », engendre des affects positifs, loin des blessures de l'animal ordinaire, qui sont le bonheur pour l'amour, le plaisir pour l'art, la joie pour la science et enfin l'enthousiasme pour la politique. La conquête de ces états positifs élève l'homme au dessus de la banalité de la vie quotidienne et le prédispose à s'investir dans de grandes entreprises à travers lesquelles il triomphe de ses propres limites, ce qui montre que la finitude et la souffrance ne doivent pas être érigées en dispositions fondamentales de la condition humaine.

Si la conquête du bien, la victoire sur la finitude et la souffrance par la participation à une grande entreprise, une œuvre de portée universelle, s'avère accessible à tout homme, il se pose alors la question de savoir comment le mal est possible. La réponse de Badiou à cette question ne laisse aucune place au mystère, elle ne convoque aucune opération insondable.

La résolution de s'identifier à la tâche ouverte par un événement installe une rupture avec les habitudes de l'individu ; mieux, elle l'entraîne dans un conflit avec lui-même et avec son entourage : il se retrouve par conséquent exposé à la tentation de déchoir, de ne pas être à la hauteur de l'effort demandé : ainsi advient le mal.

Outre les moments de l'événement et celui de la fidélité, l'affirmation d'une vérité en comporte un autre, que Badiou nomme le forçage, qui indique son emprise sur les mentalités. Chacun de ces moments est susceptible de susciter une dérive qui correspond à une figure du mal. Le mal se présente ainsi sous trois figures essentielles qui sont la terreur, la trahison et le désastre.

La terreur résulte d'une méprise dans l'identification de l'événement qui conduit à absolutiser le particulier au détriment de l'universel, comme par exemple ramener l'humanité aux limites d'une nation dont on voudrait assurer l'hégémonie. La trahison se traduit dans l'abandon, sous la pression des habitudes établies ou des avantages acquis, de l'effort pour organiser sa vie selon une nouvelle exigence. L'attachement à une nouvelle exigence n'est, en effet, jamais définitivement acquis, il a besoin d'être régulièrement réaffirmé. Enfin, le désastre, quant à lui, surgit de l'excès d'emprise d'une nouvelle idée sur l'entourage de son promoteur. Il est engendré par la volonté de ne rien laisser qui ne soit soumis à l'influence de la nouvelle idée.

Ainsi qu'il apparaît, le mal tel que pensé par Badiou, se conçoit exclusivement à partir du mouvement pour accomplir le bien, de l'effort pour participer à l'affirmation d'une œuvre de portée universelle, d'une vérité. Il ne se perçoit plus comme une tendance secrète, une perversion cachée qui compromettrait irrémédiablement toute entreprise humaine. Il est, par conséquent, possible de l'éviter, moyennant les ressources, les qualités humaines, du discernement, du courage et de la réserve.

¹ (A.) Badiou, *Logiques des mondes*, p. 536.

² (A.) Badiou, *L'éthique*, p. 82.

Avec le développement de cette conception entièrement démystifiée du mal, la conquête d'une éthique indépendante de la religion semble bien achevée dans l'œuvre de Badiou. En réhabilitant l'effort de l'homme pour se dépasser, cette œuvre contribue par ailleurs à promouvoir l'engagement. Par-delà cette promotion de principe, une réflexion systématique sur le phénomène même de l'engagement demeure pourtant curieusement absente de la pensée de Badiou. Comment se justifie cette absence ? L'élaboration d'une réflexion systématique sur l'engagement est-elle inconciliable avec celle d'une éthique humaniste ?

x

x

x

La confrontation avec cette dernière question qui, l'on s'en doute, annonce l'achèvement de la réflexion en cours, demande, dans un premier temps, de s'arrêter pour souligner l'importance reconnue à l'engagement dans la pensée de Badiou. Il est vrai que cette pensée ne propose pas une thématization systématique de l'expérience de l'engagement, mais elle lui réserve, notamment sous sa forme la plus visible qui est celle du militantisme, une place particulière dans l'éthique des vérités, à la différence de l'éthique du consensus ou de la communication développée par des auteurs connus tels que Appel et Habermas¹ : « Contrairement à l'éthique consensuelle, qui prétend éviter la scission, l'éthique des vérités est toujours peu ou prou militante, combattante »².

Il convient, sur ce point, de reconnaître le mérite particulier de Badiou. Il est l'un des rares penseurs, à cette époque de la soi-disante « crise des idéologies » et du relativisme dominant, à continuer d'accorder une grande importance au phénomène du militantisme. Evidemment, il rejette catégoriquement le relativisme et dénonce derrière la prétendue « crise des idéologies », le consensus autour du capitalisme triomphant.

Militant politique lui-même, non seulement il considère que « La figure subjective centrale de la politique c'est le militant politique »³, mais surtout il tient que la logique même du déploiement de toute vérité exige le recours au militantisme : « Une vérité ne relève jamais de la Critique. Elle ne se soutient que d'elle-même, et elle est corrélative d'un sujet de type nouveau, ni transcendantal ni substantiel, entièrement défini comme militant de la vérité dont il s'agit »⁴.

Il est curieux pourtant que cette promotion résolue de l'engagement, notamment sous la forme radicale du militantisme, ne suscite pas l'élaboration d'une réflexion systématique sur l'engagement. Il en est ainsi parce que la pensée de Badiou demeure sous l'emprise du paradigme de la vérité. Pour lui, l'engagement n'est pas une exigence qui s'inscrit dans tous les domaines de la vie, mais la forme de manifestation d'une vérité qui intervient à travers chacune des quatre procédures génériques déjà citées à savoir : l'amour, l'art, la science et la politique.

¹ (K.-O.) Apel, *Ethique de la discussion*, trad., M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994 et (J.) Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad., M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992.

² (A.) Badiou, *L'éthique*, p. 101.

³(A.) Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, p.137.

⁴(A.) Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, P.U.F., 1997, p. 117.

La vérité, ici en vue, ne désigne pas la qualité d'un discours ou d'un langage, mais une réalité autonome, indépendante du jugement des hommes, de l'opinion humaine. La manifestation d'une telle réalité s'impose aux hommes de telle sorte qu'elle anéantit les différences qui les opposent. Il en découle que l'avènement de la vérité ne dépend pas de l'initiative d'un homme quel qu'il soit. La vérité n'est pas produite par l'homme, elle se montre et interpelle plutôt celui qui l'aperçoit à la reconnaître et à se l'approprier. En répondant à une pareille interpellation un être humain se constitue en sujet, il se met au service d'une cause qui le transcende et l'oblige ainsi à se démarquer des autres vivants, à rompre avec la routine de la vie quotidienne. L'engagement, sous la forme du militantisme est l'expression de ce dévouement à une cause ou une idée. En dehors de la rencontre avec une vérité il s'avère difficilement concevable car la vérité est le principe qui insuffle la force qui se traduit dans le militantisme. Elle est le contenu de la passion sans laquelle Hegel avait déjà reconnu que rien de grand ne s'accomplit¹.

En d'autres termes, bien loin que ce soit l'homme qui s'engage pour une idée, il convient au contraire de soutenir que c'est l'idée qui l'engage à son service : « Entrer dans la composition du sujet d'une vérité ne peut être que *ce qui vous arrive* »². Badiou n'hésite pas à évoquer « la trouée », ou « la saisie » de quelqu'un par une vérité. Ces images fortes traduisent la puissance que la réalité constituée par une vérité exerce sur celui qui la rencontre. Cette conception singulière de la vérité justifie sa mise en relation avec l'événement qui est un autre thème central de l'œuvre de Badiou. L'événement est l'imprévisible, la rupture induisant l'affirmation d'une vérité qui appelle la constitution d'un sujet.

Il n'est pas indispensable pour le présent propos, de s'avancer plus loin dans la présentation de la pensée philosophique de Badiou. Il importe surtout de relever que, bien que surprenante à première vue, sa conception de la vérité rappelle inévitablement la théorie platonicienne. La vérité est un modèle, une idée sur laquelle le monde de la vie ordinaire est appelé à se régler. Badiou souligne bien qu'une vérité est une « exception radicale aussi bien qu'une élévation à l'Idée de l'existence anonyme »³.

Sur le plan de l'éthique, qui est l'enjeu principal de la présente réflexion, il est surtout intéressant d'observer que Badiou rejoint Platon en retrouvant, à sa manière, la doctrine traditionnelle de l'élection qui conditionne l'accès à la vérité ou au bien par une grâce. Badiou élabore une doctrine de la grâce sans Dieu. Telle est la raison fondamentale pour laquelle il n'est pas conduit à se préoccuper de développer une réflexion systématique sur l'engagement, malgré la promotion massive du militantisme dans son oeuvre.

Afin de parvenir à inscrire le militantisme dans le cadre d'une réflexion systématique sur l'engagement, ce qui revient à lui procurer une légitimation plus conséquente, il convient de commencer par renoncer au paradigme de la vérité auquel Badiou reste attaché. Ce renoncement, contrairement à ce que Badiou lui-même craint, n'engendre pas inévitablement l'acceptation du relativisme contemporain, qu'il rejette à juste titre. Cependant, pour renoncer au paradigme de la vérité sans se retourner vers le relativisme, forme contemporaine du scepticisme, il est exigé de la philosophie, qu'elle se pose la question de son sens pour l'existence, qu'elle s'interroge sur elle-même.

¹ (G.W.F.) Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaïoannou, Paris, U.G.E., 1965.

² (A.) Badiou, *L'éthique*, p. 74.

³ (A.) Badiou, *Logiques des mondes*, p.42.

Il importe de préciser que Badiou, par opposition à la philosophie traditionnelle, ne parle pas de la vérité au singulier mais des vérités. La formule choc qu'il oppose à ce qu'il appelle « le matérialisme démocratique » contemporain qui soutient, selon lui, qu'il n'y a que des corps et des langages est : « Il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y'a des vérités. », *Logiques des mondes*, p.12.

La confrontation avec cette tâche, qui ouvre des perspectives nouvelles à la philosophie, est le défi auquel s'affronte l'ouvrage, publié depuis six ans déjà, intitulé, *Philosophie et existence*¹.

Cet ouvrage prend au sérieux la thèse de l'achèvement de la philosophie, formulée chez Hegel et reprise de différentes manières chez nombre d'auteurs contemporains, et s'emploie à la surmonter en proposant une nouvelle orientation à la philosophie. Mais, contrairement à la démarche de Badiou, qui dans son ouvrage central *L'être et l'événement*, commence par décider d'abandonner l'ontologie à la mathématique, en l'érigant en science de l'être en tant qu'être, pour, ensuite, imposer à la philosophie de s'interroger sur la possibilité des vérités dont elle présuppose l'existence, *Philosophie et existence* entreprend, quant à lui, d'élaborer une histoire de la philosophie au terme de laquelle le besoin d'une nouvelle orientation se justifie. La volonté d'innovation ne s'appuie pas dans cet ouvrage sur l'état d'un savoir extérieur à la philosophie comme c'est le cas avec les quatre conditions de la philosophie chez Badiou,² mais sur la manière dont la philosophie se comprend elle-même à travers son histoire. Il en résulte que l'impasse à laquelle la philosophie se retrouve confrontée, à travers l'emprise de la thèse de son achèvement, se justifie par le fait qu'elle s'est toujours préoccupée d'un autre enjeu (l'être, la vérité, le bien, la substance...) que de son propre sens pour l'existence.

Thématiser explicitement la question du sens de la philosophie pour l'existence conduit, par-delà la réappropriation de son histoire, à développer la signification de ce que la philosophie tient pour le sens de l'existence. Il apparaît alors que la réconciliation de l'individualité et de l'universalité indique le sens l'existence pour la philosophie. La mise à jour de cette idée impose à la réflexion de montrer précisément comment se conquiert cette réconciliation qui définit le sens de l'existence. Là intervient l'exigence de l'engagement dont la réflexion s'emploie à présenter les modalités, après avoir mis en exergue la fonction originellement médiatrice du langage, dont la structure favorise l'édification d'une communauté universelle à partir de l'adhésion à ses règles, de leur appropriation par l'individu. Loin d'être un phénomène extraordinaire ou exceptionnel, l'engagement se retrouve désigné comme le principe sur lequel repose l'existence dans son unité. Sans lui, celle-ci est vouée à l'absurdité, condamnée à rester dépourvue de sens.

L'engagement est une exigence unique qui se décompose cependant en moments, en opérations fondamentales, qui sont les actes de parler, penser, agir et décider. Le militantisme est donc à comprendre comme une manifestation visible de l'engagement mais ce phénomène ne se réduit pas à un acte spectaculaire, il constitue une expérience quotidienne que chaque homme reproduit à travers son attachement même à l'existence. Le militantisme tout comme la conversion ne sont que les poussées visibles d'une expérience fondamentale, constante. Exister constitue en soi un acte héroïque car il repose sur une résolution, sur une décision. Cette résolution, dans la mesure où elle est impliquée dans l'existence de chaque homme, est cependant un acte universel, un acte ordinaire. L'héroïsme constitutif de l'existence est à la portée du commun des mortels. Il n'est nullement besoin d'une grâce pour en faire l'expérience. A travers un acte aussi simple que celui de parler il se rencontre tout aussi bien que dans la détermination d'un militant qui affronte la torture.

En définitive, la thématization systématique de l'engagement que propose *Philosophie et existence*, notamment dans sa dernière partie, montre que l'humanisme reste concevable

¹ (M.) Savadogo, *Philosophie et existence*, Paris, L'Harmattan, 2001.

² (A.) Badiou, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992. Ces quatre conditions coïncident avec les quatre procédures génériques déjà citées : l'amour, l'art, la science et la politique. Badiou n'introduit pas une hiérarchie entre elles et ne montre pas pourquoi elles ne sont que quatre. La philosophie elle-même ainsi que la religion en sont par exemple exclues.

même en l'absence de la grâce. Ni le recours à Dieu, ni l'admission d'une grâce sans Dieu ne sont indispensables à la conquête d'une vision optimiste de l'existence.

Il reste maintenant à se demander dans quelle mesure une telle vision conserve une place au phénomène du mal.

Le mal n'est pas un thème explicitement nommé dans *Philosophie et existence*. Cependant, à partir de la présentation de l'engagement que propose cet ouvrage, il est possible de dégager une conception du mal. Le mal est à comprendre, globalement, comme un écart, une défaillance, par rapport à l'exigence de l'engagement. Cette défaillance elle-même est susceptible d'être contingente, ponctuelle ou constante, systématique et proclamée. En fonction de cette orientation, il est possible de distinguer essentiellement quatre modalités du mal qui sont : le mensonge, la trahison, la cruauté et l'indicible.

Le mensonge a souvent été considéré comme une modalité du mal. Kant en particulier est celui qui a le plus insisté sur la condamnation du mal, allant jusqu' à rejeter « tout prétendu droit de mentir »¹. Plus radicalement encore il relève, dans une remarque de la *Doctrine de la vertu*, que la Bible elle-même tient le mensonge et non le fratricide pour le premier crime par lequel le mal est entré dans le monde². Cette condamnation kantienne est manifestement excessive et Eric Weil, dans sa *Philosophie morale*, a déjà montré dans quelle condition il pourrait être acceptable de mentir³.

Il n'en demeure pas moins que le mensonge est une forme de mal. Du point de vue d'une éthique de l'engagement, qui conditionne la conquête du sens par la conformité de l'attitude à l'attente suscitée par le discours, le mensonge se présente comme une entorse à la communication. Il introduit une dissociation entre la parole et l'acte censé lui correspondre qui aboutit à discréditer à la fois l'un et l'autre. Le mensonge est cependant moins grave que la trahison.

La trahison a également souvent été reconnue comme une forme du mal. Badiou lui consacre des analyses éloquentes dans son *Ethique*. A la différence du mensonge, qui est susceptible de se limiter à être ponctuel, momentané, la trahison, quant à elle, désigne une attitude définitive. Elle consiste en l'abandon complet d'une cause à laquelle l'on s'était identifié. Il apparaît que la rupture entre le discours et l'attitude qu'engendre la trahison est bien plus profonde que dans le cas du mensonge. La trahison contribue à jeter le soupçon sur l'exigence même de l'engagement dans son unité. Mais, dans la mesure où elle est censée intervenir une fois pour toutes, elle semble moins blessante que la cruauté.

La cruauté est susceptible d'être assimilée à la manipulation. Elle consiste à traiter le langage comme un instrument au service de la domination d'autrui. Dans la logique de la cruauté l'autre est transformé en une matière dont on dispose selon ses objectifs. La cruauté induit le mépris de l'exigence d'adhésion au sens impliqué dans un discours. Elle impose une distance systématique entre le discours et son auteur qui a pour conséquence de désorienter l'interlocuteur. La cruauté destitue l'engagement de sa prétention à garantir un sens à l'existence et suggère en définitive que ce n'est pas le sens mais l'absurdité qui caractérise l'existence.

En-deça de la cruauté, qui demeure accessible au langage, se révèle l'indicible. L'indicible est cet acte qui réduit le langage même à l'impuissance. Il impose le silence par son énormité, il écrase le locuteur par sa monstruosité. L'indicible n'est évidemment pas à confondre avec l'ineffable qui excède positivement le langage. L'ineffable suscite l'adhésion cependant que l'indicible accule à la révolte. L'indicible constitue une modalité limite du mal, du point de vue de l'éthique de l'engagement, en ce qu'il disqualifie totalement le langage dans son effort

¹ (E.) Kant, *Théorie et pratique. Droit de mentir*, trad. L. Guillemit, Paris, Vrin, 1990.

² (E.) Kant, *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980, p.105.

³ (E.) Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961, pages 113-114.

de désignation du sens. Avec la disqualification du langage, s'écroule jusqu'à l'idée même de sens.

x

x

x

En opposition aux modalités du mal qui viennent d'être brièvement esquissées, la réflexion sur l'engagement suggère des dispositions dont le développement, par-delà les contraintes sociales, économiques, psychologiques ou culturelles auxquelles tout homme se retrouve confronté¹, prépare à se prémunir contre les formes de défaillance qui se traduisent dans le mal. Ces dispositions ou vertus fondamentales sont également au nombre de quatre, à savoir : la sincérité, la loyauté, la justice et le courage.

La vertu de sincérité a été particulièrement mise en avant dans la pensée moderne, notamment avec des auteurs tels que Rousseau et Kant. Ce dernier voit d'ailleurs en elle la qualité humaine la plus communément accessible, celle qui illustre bien que la conquête de soi par l'attachement à des principes (qui, du point de vue de l'éthique de l'engagement, coïncide avec le bien) est à la portée de chaque homme : « (...) Se donner pour maxime suprême d'être véridique dans l'aveu intérieur et dans la conduite à l'égard des autres, c'est la seule preuve de caractère que peut se donner la conscience d'un homme (...) »².

La sincérité ici envisagée ne consiste pas à laisser s'exprimer ses sentiments sans retenue, à suivre son penchant ou sa nature par opposition aux exigences de la vie sociale. Cette vision romantique de l'individu, que Rousseau a d'une certaine façon contribué à diffuser, qui oppose en lui la nature ou l'instinct à la convention ou à la société ne l'encourage pas à poursuivre son autocréation par l'attachement à des principes. Elle le condamne à une vaine révolte au lieu de l'entraîner dans un processus créateur.

La sincérité créatrice est une forme d'engagement, elle consiste à suivre les implications de sa parole, à s'efforcer d'accorder son comportement à son discours. Cette vertu de sincérité s'avère particulièrement indispensable dans une situation de conflit avec soi-même telle que celle qu'institue l'opposition au mal. Elle évite à l'individu de se retrouver figé dans son élan de transformation de soi et de se laisser ainsi rattraper par ses anciennes habitudes.

La sincérité n'empêche cependant pas d'éprouver de la frayeur devant la tâche de résister contre soi-même, de se transformer soi-même. Pour contrer la tentation du découragement que suscite cette frayeur, il est besoin d'une autre qualité, d'une autre vertu, qui exige un effort plus constant que la simple sincérité : la loyauté.

Il est possible de rester sincère en changeant de cause alors que la loyauté, quant à elle, exclut l'abandon de sa parole, le revirement face aux conséquences de son discours. La loyauté est une vertu essentielle dans l'entreprise de transformation de soi parce qu'elle engendre la constance dans l'attachement à un projet. L'attachement à sa règle de conduite constitue un défi permanent dans le combat contre la défaillance constitutive du mal. Il n'est jamais nécessaire à la manière de la pression du besoin mais libre au sens où il est susceptible d'être abandonné sans conséquence pour la survie physique de l'individu. Le projet de transformation de soi réduit la survie physique à une exigence subordonnée en privilégiant l'attachement à son principe de conduite par-delà la satisfaction du besoin. Il institue ainsi un conflit en l'homme entre la pression des besoins dont la satisfaction est conciliable avec le

¹ La considération de ces contraintes suggère une distinction entre la violence, à laquelle la décision pour le sens de l'existence dans l'engagement prescrit également de s'opposer et le mal au sens strict.

² (E.) Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, p. 142.

mal et l'accomplissement du bien par la transformation de soi. L'issue d'un tel conflit dépend de la capacité de loyauté de l'individu.

La loyauté entrevue ici se doit d'être distinguée du mimétisme qui consiste à suivre une personne ou un groupe ou de la servilité qui se ramène à vouloir plaire à une autorité. Elle se rapporte essentiellement à une cause, un idéal ou une valeur et non à une personne. Dans son ouvrage déjà cité, Kant relève bien que « l'imitateur (dans le domaine moral) est sans caractère (...) »¹.

La vertu de loyauté visée dans le présent propos est au contraire un indice d'une fermeté de caractère. Aussi n'exclut-elle pas la contestation de l'autorité quand elle trahit la cause à laquelle l'individu se veut loyal. La considération de la possibilité de la contestation de l'autorité suggère à la réflexion que la vertu de loyauté se doit d'être complétée par celle de justice pour éviter de s'égarer sur le chemin du combat contre le mal.

La vertu de justice occupe une place importante dans la réflexion éthique aussi bien chez des auteurs anciens tels que Platon et Aristote que chez un penseur contemporain comme Eric Weil, même s'il convient d'admettre que son contenu ne demeure pas identique d'une œuvre à une autre. Du point de vue de l'éthique de l'engagement qui se profile dans le présent propos, la justice a pour contenu essentiel le principe de l'égalité des hommes. L'individu qui s'affirme contre son entourage en entreprenant de se transformer se doit de respecter dans les autres la même aptitude. Quand bien même autrui renonce lui-même à sa personnalité pour une raison ou une autre et se laisse réduire au statut de moyen ou au rang de simple vivant, il appartient au promoteur de l'autocréation de susciter en lui cette aptitude, de lui rappeler, en d'autres termes, sa dignité.

La justice ne consiste pas simplement en l'adhésion à la loi positive de la collectivité qui, dans la société moderne, proclame formellement l'égalité des citoyens. Non seulement elle incite à remettre en cause la discrimination admise entre le citoyen et l'étranger, mais surtout elle inspire la contestation de l'inégalité entre les différentes sociétés aussi bien que celle entre les membres d'une même société. La vertu de justice conduit ainsi au refus du conformisme, elle prédispose l'individu à entrer en confrontation avec sa société en plus de la lutte qu'il doit mener contre lui-même, contre sa propre propension à se laisser réduire au rang de simple vivant, son penchant à poursuivre exclusivement la conservation de sa vie. Parce qu'elle institue une confrontation entre l'individu et sa société, dont l'issue n'est jamais définitivement acquise, la vertu de justice a besoin d'être soutenue par le courage.

A la différence de la justice, dont l'importance, reconnue depuis l'antiquité, se retrouve affirmée encore chez des auteurs contemporains, la vertu de courage, quant à elle, après avoir fasciné les anciens, semble perdre de son prestige auprès des penseurs contemporains. Il est vrai que l'éthique des vérités proposée par Badiou, lui entrevoit un rôle, mais il appartient à l'éthique de l'engagement d'en assurer la pleine réhabilitation. Du point de vue de l'engagement en effet, le courage se présente comme une vertu capitale. Elle est la qualité humaine qui contribue à assurer définitivement le triomphe de la volonté d'accomplir le bien en engendrant la confiance en la capacité de l'homme à affronter l'adversité.

Le courage est généralement la vertu dont la considération justifie la dissociation entre le point de vue de l'action et celui de la théorie, entre l'engagement et le jugement. Le jugement est certes indispensable à l'engagement tout comme la théorie est nécessaire à l'action. Mais il demeure une nuance entre les deux points de vue qui tient précisément au rôle du courage. L'intervention du courage est moins essentielle à l'élaboration de la théorie qu'elle l'est à la réussite de l'action. La victoire sur l'adversité que poursuit toute action ne dépend pas seulement de l'aptitude théorique à l'appréhender, à l'identifier et à l'analyser. Cette aptitude, qui coïncide avec l'intelligence, permet certes de comprendre une situation mais elle ne

¹ (E.) Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, p.140.

décide pas du sens à lui donner. Par-delà la capacité à analyser une situation de l'extérieur, le sens à lui donner implique l'attitude de ses protagonistes, il met en jeu leur disponibilité à s'engager en elle pour l'orienter selon leur conviction.

Cette disponibilité à entreprendre un combat en s'appuyant sur une conviction, en se fondant sur des principes, est précisément ce qui s'appelle le courage. Le courage se doit ainsi d'être distinguée de l'indignation spontanée, ponctuelle, qui pousse à protester contre un acte. Par-delà l'émotion suscitée par l'événement, le courage implique une réflexion qui justifie une prise de position ferme et constante, qui transcende à la fois la variété des circonstances et l'instabilité des humeurs de l'individu. Aussi le courage intervient-il dans toute entreprise novatrice, qu'elle soit scientifique, artistique, morale ou politique. Il englobe en effet la constance dans la confrontation avec l'adversité qui permet de vaincre aussi bien la lassitude qui guette le partisan d'une cause politique que la tentation de l'abandon qui poursuit le chercheur ou l'artiste. En plus, il implique une confiance particulière en la valeur d'une cause qui culmine dans un optimisme fondamental, essentiel au combat pour le triomphe du bien sur le mal.

x

x

x

La brève présentation, esquissée ici, de ces quatre dispositions que sont la sincérité, la loyauté, la justice et le courage, dont l'éthique de l'engagement prépare l'acquisition, suggère, en définitive, que l'accomplissement du bien est à la portée de l'homme et que le mal, loin d'être une mystérieuse fatalité, demeure une œuvre humaine, suffisamment humaine pour être vaincue.

Références bibliographiques

- Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Volquin, Paris, Garnier Flammarion, 1965
- (A.) Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.
Manifeste pour la philosophie, Paris, Seuil, 1989.
Conditions, Paris, Seuil, 1992
Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris, P.U.F., 1997.
Abrégé de métapolitique, Paris, Seuil, 1998.
L'éthique. Essai sur la conscience du mal, Caen, Nous, 2003.
Logiques des mondes. L'être et l'événement 2, Paris, Seuil, 2006.
- (B.) Bourgeois, *Etudes hégéliennes. Raison et décision*, Paris, P.U.F., 1992
- (E.) Doucy « La faute et la culpabilité » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1996.
- (G.W.F.) Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, U.G.E., 1965.
- (E.) Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1996.
Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980.
- (E.) Kant, *Théorie et pratique. Droit de mentir*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1990.
- (C.) Larmore, *Les pratiques du moi*, Paris, P.U.F., 2004.
- (E.) Lévinas, *Totalité et infini*, Paris, Livre de poche, 1998.
- (K.) Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Editions Sociales, 1977.
- (J.) Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Cerf, 1997.
- Platon, *Œuvres complètes*, 2 tomes, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950.
- (M.) Savadogo, *Philosophie et existence*, Paris, L'Harmattan, 2001.
Pour une éthique de l'engagement, Presses Universitaires de Namur, 2007.
- (B.) Spinoza, *Ethique*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.
- (E.) Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961
*Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1973.