

CAHIERS DE L'IRECUS

▪ 03 - 08 ▪

MAI 2008

CONFÉRENCE :

DEVENIR ÉCONOMIQUE ET DEVENIR HUMAIN

Thomas De Koninck

Le 6 mai 2008, à Québec, dans le cadre du 76^e Congrès de l'ACFAS – Colloque du CIRIEC-Canada, l'IRECUS a organisé un mini-colloque sur « L'éducation coopérative : idéal et pratique de la coopération au XXI^e siècle ». Ce cahier contient le texte de la conférence d'ouverture qu'a présentée monsieur Thomas De Koninck.

Veillez noter que le masculin sera utilisé dans le seul but d'alléger le texte.



Ce document peut être reproduit entièrement ou partiellement sous n'importe quelle forme, sans permission spéciale, pour des usages éducatifs ou sans but lucratif, si la reconnaissance de la source est faite.

AU SUJET DU CONFÉRENCIER

Chasseurs d'idées (Télé-Québec), lors de l'émission du 13 février 2002, débute la présentation de la rencontre avec Thomas De Koninck de la façon suivante : « Après une existence relativement privée de quelques décennies comme professeur de philosophie à l'Université Laval, Thomas De Koninck s'est fait remarquer d'un public plus large avec deux livres portant sur des thématiques connexes et brûlantes d'actualité : le caractère fondamental, et pourtant précaire, de l'idée de dignité humaine et le rôle essentiel de la culture, expression de cette même dignité ».

<http://www.telequebec.tv/sites/idees/archives/20020113/theme.asp>

« Selon Thomas De Koninck, la philosophie a pour mission d'éveiller les gens aux questions brûlantes comme celle du sens de la vie ».

Yvon Larose

<http://www.scom.ulaval.ca/Au.fil.des.evenements/2002/12.05/thomas.html>

« Pour Thomas De Koninck, professeur de philosophie à l'Université Laval, par-delà les considérations personnelles et les intérêts propres à chacun, la philosophie demeure la seule et unique discipline capable de préparer les étudiants à devenir des citoyens responsables, parce que critiques. Une force dont aucune société moderne ne peut se passer, aime-t-il à préciser ».

Guylaine Boucher

<http://www.ledevoir.com/2003/11/15/40522.html>

DEVENIR ÉCONOMIQUE ET DEVENIR HUMAIN

Mon exposé se découpera en deux parties principales, la première, plus brève, consistant à poser le problème, pour ainsi dire, la seconde à esquisser quelques rappels, quatre en fait, concernant ce que j'appelle le devenir humain. Cinq points au total, par conséquent.

1. POSITION DU PROBLÈME

L'aspect de devenir marque très profondément l'activité économique. Cette dernière possède une sorte de principe interne de mouvement lui permettant de se relancer constamment elle-même en ne cessant de s'amplifier vers on ne sait où. Jean Ladrière a clairement fait ressortir la dimension d'*anticipation* qui la caractérise¹. Économiser c'est de prime abord différer la consommation présente au nom de l'avenir, créant ainsi un intervalle -- dont l'argent devient un signe -- où pourront s'introduire des activités suscitant des possibilités nouvelles ouvrant à leur tour le champ à de nouvelles initiatives.

C'est dire qu'intervient l'épaisseur du temps, comme l'implique l'anticipation, laquelle rend possible du même coup l'intervention d'autres agents apportant leurs propres anticipations. Il en résulte une interférence d'anticipations et la naissance d'un « système dans lequel chaque terme renvoie à tous les autres », ce qui crée un processus de nature cumulative, où chacun voit naître « de nouvelles possibilités pour sa propre action ». Et cela entraîne des projets de plus en plus vastes où l'efficacité de chacun est multipliée par celle des autres.

Dans une concentration de capitaux, par exemple, on assiste à une conjugaison qui fait naître des possibilités nouvelles. Un autre exemple est fourni par le déploiement de moyens de communication qui permettent de développer des activités impossibles sans eux. Un autre encore est l'accroissement dans la production de nouveaux outils qui permet un accroissement de la production d'automobiles ou d'autres objets semblables.

Une première remarque s'impose dès lors d'entrée de jeu. Ce processus d'auto-amplification ne procède pas, on le voit, d'un rapport à autrui mais bien plutôt d'un rapport aux choses. C'est lui, ce rapport aux choses, que détermine l'anticipation en question. Il s'agit simplement de pouvoir disposer de la chose. Pour citer Jean Ladrière,

... par le mécanisme de l'anticipation, la chose, dans sa présence immédiate, est remplacée par son attente, et finalement par son signe, dans la mesure où le signe nous assure que notre attente ne sera pas trompée. La consommation elle-même est ainsi perpétuellement suspendue et relancée vers une consommation future.

Le lien à autrui n'est donc pas directement à elle ou lui en tant qu'autrui, il n'est pas « de sujet à sujet : autrui n'intervient que pour renvoyer à des choses ».

Rien d'étonnant, par suite, à ce que l'ordre économique puisse révéler une apparente finalité interne, qui peut faire en sorte que l'on s'abîme dans le mécanisme en spéculant, recherchant l'argent pour l'argent, la croissance pour la croissance, la production pour la production, selon un processus nihiliste aveugle sur lui-même. L'agent économique est alors emporté dans un processus cumulatif à l'infini, au caractère à vrai dire absurde, car le pouvoir sur la chose s'avère bien plutôt alors soumission à la chose, et tout le contraire d'une libération. Soumission qui n'en est pas moins une composante essentielle à l'ordre économique. De là vient que l'ordre économique puisse prétendre être indépendant de toute considération humaine et même parvenir à s'en détacher complètement.

C'est bien ce qu'illustre en ce moment la crise alimentaire mondiale, causée par un marché financier débridé et surdimensionné, comme l'a bien marqué l'économiste français, François Morin, qui ajoute avec raison qu'il faudra un travail considérable d'éducation pour redresser la situation².

Il n'empêche que ce même ordre économique, tout en représentant un rapport effectif aux choses, met néanmoins en œuvre indirectement, comme nous le disions, des relations interhumaines. Il n'y a fort heureusement pas d'homme économique pur, pour ainsi dire, sinon sous forme d'abstraction. Dans l'activité économique comme ailleurs, dans les relations

interhumaines relatives à la disposition des choses, l'être humain est forcément présent aussi comme conscience, laquelle est exigence de liberté et d'amour autant que d'intelligibilité, c'est-à-dire, dans les trois cas, d'ouverture vers d'autres infinis, tous trois chargés, ceux-là, de sens. L'activité économique offre à cet égard des médiations concrètes, un domaine d'incarnation à l'ordre éthique. Force est de constater, plus spécifiquement, que le processus d'universalisation, le mouvement cumulatif qui l'habite, comme nous venons de le constater, est appelé à créer entre les participants une solidarité effective et l'avènement d'une société universelle, ce qui appelle à son tour une nouvelle médiation, la médiation politique.

C'est à travers la communauté, en effet, que les activités économiques servent les personnes. Pour citer encore Jean Ladrière,

Chacun travaille pour tous les autres et bénéficie du travail de tous; ainsi chacun rejoint chacun, mais à travers tous les autres, par la médiation de la communauté. La circumincession des personnes, où culmine l'apparition de l'ordre éthique, se prépare dans les solidarités que nouent entre elles leurs activités dans l'ordre économique et se réalise par l'intermédiaire de l'intégration au tout vivant de la communauté des activités particulières des agents singuliers. Par l'intermédiaire des rapports politiques – entendus, évidemment, au sens le plus élevé – les rapports entre personnes sont reliés aux rapports économiques, à la fois comme ce qui les dépasse et comme ce qui leur donne sens. Ils leur ajoutent mais ils ne le peuvent que parce qu'ils les habitaient déjà secrètement. Et c'est cette habitation secrète de l'universel éthique dans le mouvement de l'économique qui doit nous permettre de comprendre à la fois pourquoi celui-ci comporte une auto-amplification qui le porte finalement au-delà de lui-même et pourquoi il comporte aussi une possibilité de perversion où il y a plus qu'un simple arrêt ou un simple oubli.

Bref, un écart important subsiste entre l'ordre économique et l'ordre éthique. Cet écart est réel et il n'est pas sûr qu'on puisse le combler. D'une part, parce que nous sommes loin de comprendre parfaitement le processus économique. L'ordre économique comporte, en effet, des zones de non-clarté, de résistance, appelant des ajustements qui ne s'avèrent jamais entièrement adéquats. D'autre part, l'ordre politique lui-même est toujours ardu et nous met constamment en présence de nouveaux problèmes, sans solutions toutes faites. Les solutions sont plutôt à découvrir de concert, par des recherches, des discussions, des oppositions, des approximations, ainsi qu'en fait foi l'exercice démocratique véritable.

Comme le fait observer Zygmunt Bauman, que je citerai plus loin, l'expression « société ouverte », due à Karl Popper, a malheureusement pris désormais un sens nouveau, celui d'une société incapable de choisir son orientation avec certitude. Elle symbolisait à l'origine l'autodétermination d'une société libre, mais elle évoque trop souvent à présent l'expérience d'une population désemparée et vulnérable, confrontée à des forces qu'elle ne comprend et ne contrôle pas. Ce qu'il appelle la *mondialisation négative* s'avère ainsi la cause manifeste d'injustices, de conflits et de violences.

En un mot, seule une vision toujours plus lucide et de mieux en mieux partagée des fins de l'être humain comme tel, pourrait permettre d'espérer combler l'écart dont nous parlons entre l'économique et l'éthique. C'est ce qui ressort, du reste, de l'excellent document élaboré par André Martin, Ernesto Molina et Michel Lafleur, « Le paradigme coopératif : proposition renouvelée pour répondre aux attentes de la société actuelle », qui nous plonge au cœur du présent colloque.

Dans la suite de mon exposé, je retiendrai donc, sous forme de rappels, quelques-uns des traits humains qui apparaissent les plus susceptibles d'éclairer cette voie de l'intégration de l'économique à l'éthique par l'intermédiaire du politique.

2. RAPPELS

2.1 Le désir de reconnaissance

De tout temps, le désir de reconnaissance réciproque s'est révélé un des plus puissants motifs de l'action humaine. Mais jamais avec autant d'ampleur qu'aujourd'hui, où tant d'individus et de peuples ressentent le mépris, ou l'indifférence, comme des atteintes à leur liberté même. Femmes et hommes luttent avec ardeur pour qu'on reconnaisse en eux les agents responsables, autonomes, uniques, qu'ils veulent être, plutôt que des entités statistiques, des numéros, sans nom propre. C'est là un des traits les plus remarquables de notre temps. Isaiah Berlin a décrit en termes justes

les conséquences souvent paradoxales de ce désir de compréhension mutuelle, de solidarité, dont la portée échappe à trop de politiques et de philosophes :

Ce désir peut être si puissant que, dans mon âpre quête de reconnaissance, je préfère encore être maltraité et mal gouverné par un membre de ma propre race ou classe sociale, car au moins celui-ci me tient pour un homme et un rival — autrement dit pour un égal —, plutôt que d'être bien traité mais avec tolérance et condescendance par un individu appartenant à un groupe supérieur ou lointain qui ne me reconnaît pas pour ce que je veux être. Telle est l'immense clameur que fait entendre l'humanité³.

Ce qui donne tout son sens et toute sa force à ce désir n'est autre que son origine : la reconnaissance implicite de la dignité de notre commune humanité. Déjà Pascal avait admirablement entrevu cette origine :

... nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme; et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime;

et encore, l'homme

... estime si grande la raison de l'homme, que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde, rien ne peut le détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme⁴.

La finesse de Pascal avait même su tirer argument du comportement contradictoire des négateurs, ou contempteurs en paroles, de la dignité humaine, dont il est aisé de trouver de nouveaux exemples à notre époque.

Et ceux qui méprisent le plus les hommes, et les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment; leur nature, qui est plus forte que tout, les convainquant de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison ne les convainc de leur bassesse⁵.

Ce que le désir de reconnaissance fait excellemment ressortir, c'est ainsi le caractère très concret du concept de dignité humaine. Charles Taylor a fort bien relevé la tension entre la notion de dignité utilisée en un sens égalitaire et universaliste, qui apparaît seule compatible avec une société démocratique, et la perception de ceux qui y voient au contraire une manière d'abolir les différences sous l'homogénéité et de nier dès lors l'identité réelle de chacun⁶. Le besoin de reconnaissance n'est pas seulement à l'œuvre dans les mouvements nationalistes en politique, mais aussi sous les revendications de groupes minoritaires, de certaines formes de féminisme et dans la politique dite du « multiculturalisme ». Se montrer aveugles aux différences au nom de principes universels - comme les libéralismes -, n'est-ce pas de toute manière, ajoute-t-on, le fait de cultures particulières ? L'imposition de la démocratie libérale à tous ne fait-elle pas d'emblée figure, en pareille optique, d'imposition d'une valeur particulière, liée à une seule culture ? N'apparaît-elle pas comme de fait une forme de non-reconnaissance ? De méconnaissance de la dignité propre de l'autre ?

Un lien de plus en plus profond se découvre entre la conception qu'un chacun a de soi-même et la reconnaissance ou l'absence de reconnaissance par d'autres; notre identité, en somme, apparaît au moins partiellement constituée par la reconnaissance. Si bien que la méconnaissance est perçue comme un tort qu'on nous fait, voire une forme d'oppression, confinant à un mode réduit d'être. C'est ainsi, note Taylor, que certaines féministes ont fait valoir que dans des sociétés patriarcales, les femmes ont été induites à faire leur, à intérioriser en quelque sorte, une image dépréciatrice d'elles-mêmes, à souffrir d'une mésestime de soi. De même, a-t-on dit, les noirs parmi les blancs : l'autodépréciation est vue comme un des instruments les plus puissants d'oppression à leur égard, détruisant leur identité même.

La reconnaissance ne faisait pas problème autrefois, dans la mesure où elle se fondait sur des catégories sociales que l'on prenait pour acquises a priori. Ce qui est nouveau, à l'époque moderne, ce sont « les conditions dans lesquelles la tentative d'être reconnu peut échouer. C'est pourquoi le besoin est maintenant reconnu pour la première fois ». Identité et reconnaissance étaient, à l'époque prémoderne, trop peu problématiques pour être « thématiques comme telles »⁷. Outre la substitution de l'idée de dignité à celle, quelque peu obsolète, d'honneur, accompagnant la chute des hiérarchies sociales, il y a la constitution dialogique de l'identité personnelle⁸. Nos

identités personnelles se forgent à coup de dialogues externes et internes, d'une panoplie de langages divers — non seulement la parole au sens strict, mais aussi les arts, les gestes, l'amour. Les langages nous permettant de nous autodéfinir résultent avant tout de l'échange avec ceux que George Herbert Mead appelait « significant others »⁹. Même la part considérable de constitution de soi au moyen d'observations, d'attitudes, de réflexions personnelles solitaires ne peuvent l'être, s'agissant d'identité, qu'en dialogue ou en lutte avec ces autres-là. La conversation avec nos propres parents, par exemple, se poursuit au dedans de nous, comme dit Taylor, aussi longtemps que nous vivons¹⁰.

Notre sens des bonnes choses de la vie n'est-il pas largement dû au plaisir, à la joie, éprouvés à les partager avec des êtres que nous aimons ? Peut-être certaines d'entre ces bonnes choses ne nous sont-elles accessibles qu'en relation avec tel de nos amis — auquel cas cette personne fait en réalité désormais partie de notre identité. On le voit, cette dépendance de relations dialogiques précises, particulières, avec autrui, dans la constitution même de notre moi intime, met en lumière le problème de l'identité des cultures - c'est-à-dire à la fois ce qui légitime celle-ci, et ce qui en elle peut paraître contredire la conception universaliste de la dignité humaine.

Faudrait-il dès lors renoncer à reconnaître à chaque être humain une égale dignité, comme le recommande pourtant la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 ?¹¹ Il n'en est rien. On peut montrer que l'esprit démocratique, dans ce qu'il a de meilleur en tout cas, invite à une reconnaissance plus approfondie de la grandeur de tout être humain, quelles que soient les différences de culture, ou les différences de sa condition, jusqu'en sa faiblesse ou sa détresse parfois la plus extrême. Nous nous en tiendrons, dans ce qui suit, à deux pistes allant en ce sens, au niveau éthique et politique¹².

2. 2 La règle d'or

La première piste est celle de la règle d'or, du principe de réciprocité. Nous sommes tous de plus en plus à même aujourd'hui de tirer profit de la merveilleuse diversité des mœurs et des cultures. Confrontées les unes aux autres, appelées à se rencontrer voire à cohabiter, les grandes cultures asiatiques et les cultures occidentales, les cultures du continent africain et les cultures

autochtones, sont toutes porteuses d'une profusion de manières de vivre et de symboles jusque-là inconnus ou méconnus. La « règle d'or », autour de laquelle toutes les sagesse s'accordent depuis longtemps, est donc mise au défi avec une intensité croissante. « Ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse, ne l'inflige pas aux autres » (Confucius). « Comme vous voulez que les hommes agissent envers vous, agissez de même envers eux » (Jésus)¹³. Pour prendre en exemple des cas limites, si l'exclusion d'êtres humains par d'autres, et toutes formes de rejet hors de l'humanité d'une partie de l'humanité, méritent d'être qualifiées de barbares — ou, selon le droit des gens, de « crimes contre l'humanité » — c'est, en clair, qu'ils violent le principe de réciprocité; car celui qui rejette, ou extermine, est aussi un homme.

La capacité technique d'autodestruction de l'humanité est un fait froidement empirique, cependant que des conflits d'une extrême cruauté vont se multipliant sur la terre, entre des nations dotées d'une puissance inimaginable, actuelle ou à venir. La barbarie — sous des formes même inédites encore - est toujours aux portes, sinon, pour beaucoup trop de nos contemporains, dans la maison. Avant même d'être essentiel au pur point de vue humanitaire, le principe de réciprocité s'avère dès lors indispensable si on veut que l'avenir humain soit seulement possible.

Plus l'autre apparaît différent (race, ethnie, condition sociale, mœurs, religion, âge, état de santé, patrimoine génétique...), moins l'on risque d'être disposé, par sympathie naturelle en tout cas, à prendre fait et cause pour lui. C'est face à la différence que la justice se manifeste avant tout. Toutes les manières d'éliminer pratiquement autrui participent de l'injustice, ainsi les multiples formes d'intolérance et de discrimination : racisme, sexisme, fanatisme « religieux », et le reste. Cet autre a les mêmes droits que moi du fait qu'il est humain; on n'est pas plus ou moins « humain » en ce sens. C'est une perversion que de prétendre, au nom de quelque scientificité par exemple, que tel humain l'est moins que soi, voire point du tout; ainsi les Nazis, aux yeux de qui il y avait des sous-hommes. Malgré qu'on en ait, c'est la même perversion que l'on retrouve en toute réduction de l'individu à un groupe, à une catégorie ou à un seul caractère; chaque fois la notion même d'humanité est mise en cause, puisqu'il s'agit de l'égale appartenance de tout individu à la communauté humaine. Et l'on voit mal, d'autre part, que prétexter des critères biologiques, notamment génétiques, afin d'exclure, soit à la vérité plus innocent¹⁴.

Ce principe de réciprocité trouve, en revanche, dès l'antiquité, des applications tout à fait remarquables, témoignant d'un degré très avancé de civilisation; celle-ci, par exemple, provenant cette fois de l'Inde, dans les *Lois de Manu* : « Les enfants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme les seigneurs de l'atmosphère »¹⁵. Enfants nous l'avons été, et nous avons nos propres enfants; vieillards, malades et pauvres, tous doivent normalement pressentir qu'ils pourraient le devenir à leur tour; le traitement que je leur réserve a par suite de bonnes chances d'être celui que je souhaiterais pour moi-même ou pour les miens. Ce texte va toutefois plus loin encore, puisqu'il spécifie même qu'on doit reconnaître aux plus faibles la dignité de *seigneurs*. Qu'est-ce à dire ? Chez les anciens Grecs, on découvre quelque chose d'analogue dans le personnage du vieil Oedipe, aveugle et en haillons, pratiquement abandonné, déclarant « c'est donc quand je ne suis plus rien, que je deviens vraiment un homme »¹⁶. Et l'on sait la place centrale accordée aux pauvres et à ceux qui souffrent dans les traditions juive, chrétienne et musulmane. Pourtant, comment la comprendre, encore une fois, cette dignité spéciale du déshérité, de l'opprimé, de la victime, de tous ceux qui sont en situation de faiblesse ? La question devrait se faire d'autant plus persistante que, pour l'essentiel, l'unanimité à ce propos de traditions et d'expériences de vie si différentes à d'autres égards apparaît manifeste. Quel peut bien être le sens de cette dignité du pauvre, de celui qui n'a rien du tout, à peine parfois la vie biologique elle-même ?

Dans notre culture, nous connaissons tous le cas exemplaire, admirablement mis en lumière par Sophocle, de la jeune fille Antigone défendant le droit du cadavre de son frère à la sépulture, son appartenance à une commune humanité, envers et contre tout et tous. Ce qui est clairement en cause chez Antigone, c'est le sacré, signifié par les rites de sépulture. Le mort à l'état de cadavre *n'est plus*; il est par conséquent livré aux vivants, qui ont à charge de faire en sorte que, tout cadavre qu'il soit, il reste membre de la communauté humaine. Le symbole du rite le rend à nouveau présent, le restituant à la communauté humaine. Or on peut se demander si l'argumentation touchant l'embryon — ce « sans visage »¹⁷ —, les comateux, les malades mentaux et tant d'autres en état de faiblesse, n'est pas avant tout de cet ordre — au moins analogiquement. Le mort dont nous venons de parler est vraiment un cas limite. Ceux-ci sont en revanche des êtres vivants, dont les potentialités, le pouvoir-être, la « propensité » (Popper), sont effectivement présents; non pas de manière symbolique, mais en fait, comme lorsque l'un ou

l'autre d'entre nous dort; la plus grande partie de chacune de nos existences individuelles n'est-elle pas de toute façon, à chaque instant, virtuelle, et l'immédiat actuel infime en comparaison ? Quoi qu'il en soit, le point crucial unissant tous ces cas est celui de l'obligation d'intégrer à la communauté humaine tous ceux qui en font partie. Les malades mentaux, diront certains, n'apportent rien à la communauté humaine; des éclairs pourtant — les prodiges d'amitié, par exemple, dont ils sont capables — démontrent leur appartenance à la communauté humaine qu'ils ne peuvent eux-mêmes revendiquer. Qui ne voit que réduire l'être humain au purement fonctionnel, et proposer son élimination lorsqu'il ne satisfait pas à ce critère, confine à la plus abjecte barbarie ?

2.3 La démocratie

La seconde piste est fournie par la démocratie elle-même, telle que conçue dès l'origine par les Grecs. Le mot *demos*, peuple, désigne à vrai dire le pauvre. Pour Aristote, on le sait, la vraie différence séparant oligarchie et démocratie n'est pas le nombre, mais la richesse et la pauvreté, la liberté étant « le partage de tous »¹⁸. En démocratie athénienne, par exemple, aussitôt citoyen, le pauvre accédait à la dignité politique, car il avait prise directe sur le pouvoir par la parole. Il s'agissait d'une démocratie à la fois beaucoup moins large que les nôtres (en raison de l'exclusion des esclaves, des femmes et des métèques), mais beaucoup plus radicale, puisque tous les citoyens pouvaient prendre la parole dans l'assemblée du peuple, l'*ekklesia*, le véritable organe de décision¹⁹. La reconnaissance de la dignité de quelqu'un commence évidemment, quand c'est possible, par celle de sa parole. Or voici qu'en démocratie directe en tout cas, la parole est reconnue à tous les citoyens (dont il faut néanmoins certes déplorer qu'ils n'aient pas coïncidé avec la population totale du pays). Qui plus est, cette égalité de tous les citoyens était jugée supérieure en raison même de la diversité des citoyens. L'essentiel de la défense de la démocratie par Aristote se fonde précisément sur cette diversité dans l'unité. Ainsi dans sa *Politique* (III, 11, 1281 b 4-10) : « Car, comme ils sont nombreux, chacun a sa part de vertu et de sagesse, et leur réunion fait de la multitude comme un être unique, ayant de multiples pieds, de multiples mains, de nombreuses sensations, et également riche en formes de caractères et d'intelligence. C'est bien pourquoi la multitude juge mieux des œuvres musicales et poétiques : si chacun juge bien d'une partie, tous jugent bien du tout ». Aussi Aristote répétera-t-il que « rien n'empêche parfois la

multitude (*to plêthos*) d'être meilleure et plus riche que le petit nombre, si on la prend non pas individuellement mais collectivement » (III, 13, 1283 b 33-35)²⁰ .

N'oublions cependant pas le *caveat*, si je puis dire, de Tocqueville.

Il existe une loi générale qui a été faite ou du moins adoptée, non pas seulement par la majorité de tel ou tel peuple, mais par la majorité de tous les hommes. Cette loi, c'est la justice. [...] Quand donc je refuse d'obéir à une loi injuste, je ne dénie point à la majorité le droit de commander; j'en appelle seulement de la souveraineté du peuple à la souveraineté du genre humain²¹ .

Ce rappel du caractère primordial de la justice n'est-il pas plus nécessaire que jamais aujourd'hui ? Zygmunt Bauman a raison d'écrire :

« Si tu veux la paix, œuvre pour la justice », disait la sagesse antique; et, contrairement au savoir, la *sagesse* ne vieillit pas. L'absence de justice fait obstacle à la paix, aujourd'hui comme il y a deux millénaires. Cela n'a pas changé. Ce qui a changé, c'est que la « justice » est à présent une question planétaire, mesurée et évaluée par le biais de comparaisons planétaires [...].

Notre planète étant quadrillée par les « autoroutes de l'information », pratiquement rien de ce qui se passe « ailleurs » ne reste inconnu. Et la libre circulation du capital et des biens « influe sur la vie, les espoirs et les attentes des hommes dans le reste du monde ». Comme l'a bien dit Milan Kundera, la mondialisation signifie que « personne ne peut s'échapper nulle part ». À quoi s'ajoute le fait que quatre-vingt-dix pour cent de la richesse totale est aux mains d'un pour cent des habitants de la planète²².

2.4 L'amitié

Mais il y a plus encore. Il y a l'amitié, à propos de laquelle Aristote s'offre cette fois comme un guide inégalé sur le plan strictement philosophique. Il suffit de lire quelque peu sur le thème de l'amitié, pour s'en rendre compte.

Aristote prend soin d'ouvrir ses discussions de l'amitié par la constatation que l'amitié est « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre (*anankaiotaton eis ton bion*). Car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens » (*EN*, VIII, 1, 1155 a 4-6)²³; et que « l'absence d'amitié et la solitude sont vraiment ce qu'il y a de plus terrible parce que la vie tout entière et l'association volontaire ont lieu avec des amis » (*EE*, VII, 1, 1234 b 33-34). Elle est naturelle entre parents et enfants, déjà chez la plupart des animaux (cf. *EN*, VIII, 1, 1155 a 16 - 19). L'amitié mutuelle est naturelle « principalement chez les humains » (a 20); « même au cours de nos voyages au loin, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme » (a 21-22). On en ressentira pour l'esclave « en tant qu'il est homme » (cf. *EN* VIII, 13, 1161 b 5-10)²⁴.

A quoi s'ajoute chez lui l'insistance que « l'œuvre du politique consiste surtout, de l'avis général, à engendrer l'amitié » (*EE*, VII, 1, 1234 b 22-23); « nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde » (*Politique*, II, 4, 1262 b 7-8). Le communisme platonicien ruinerait, selon lui, cette amitié si vitale pour l'État : « L'homme a deux mobiles essentiels d'intérêt et d'amitié : la propriété et l'affection (*to agapêton*); or ni l'un ni l'autre n'ont place chez les citoyens d'un tel État » (*ibid*, 1262 b 22-23). L'amitié seule rend la convivialité, ou vie en commun, la communauté en ce sens, possible — en langue de bois, un « programme de société ». « En effet la communauté [politique suppose] l'amitié, car on ne veut pas faire de chemin en commun avec ses ennemis » (*Pol.*, IV, 11, 1295 b 21-24). « Aimer (*to philein*), lit-on dans la *Rhétorique*, c'est vouloir pour quelqu'un ce que l'on croit des biens, pour lui (*ekeinou ekeina*) et non pour nous, et aussi être, dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits » (II, 4, 1380 b 35 sq.). John Cooper voit juste : cette vision de l'amitié doit être considérée comme « un élément cardinal » de toute la théorie éthique d'Aristote : car c'est là qu'Aristote fait valoir le caractère indispensable, pour une vie épanouie, du souci actif de l'autre pour l'autre, et réciproquement; cette réciprocité fonde à son tour « l'amitié civile », laquelle apparaît comme un bien humain essentiel²⁵.

Aussi, parallèlement, l'amitié semble-t-elle

constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même : en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemi, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie (*EN*, VIII, 1, 1155 a 22 sq.).

Éric Weil plaidait, on le sait, pour que le « mot d'*amitié* » puisse « reprendre ce sens moral et politique qu'il a perdu dans le monde moderne au profit d'une signification privée et sentimentale »²⁶.

L'amitié ressortit plus que la justice même à l'éthique, selon Aristote. « Quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, écrit-il, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié » (a 26-28). Bien plus que nécessaire, l'amitié est donc en outre avant tout quelque chose de noble et de beau (*kalon*), à tel point que pour certains « un homme bon et un véritable ami » ne font qu'un (cf. a 28-31).

Les deux thèmes ayant à juste titre retenu le plus l'attention, s'agissant de la *philia* chez Aristote, semblent être ceux de l'ami comme *allos*, ou *heteros*, *autos*, « autre soi-même », et de la *philautia*, « amour de soi », origine réelle de toute amitié véritable. Tout cela déborde évidemment notre présent propos. Retenons seulement qu'il en ressort que l'ami est donc un autre *soi* au sens fort, d'autant plus paradoxalement que chacun de nous est unique. Jean-Louis Chrétien l'exprime on ne peut mieux :

C'est ici que survient pour Aristote le miracle de l'amitié — ce partage de ce qui est sans partage, cette cession de l'incessible, cette mise en commun de ce qui est absolument propre. Nous pouvons nous réjouir de l'être de l'ami comme du nôtre propre, nous réjouir qu'il soit, simplement²⁷.

Mais comment pouvons-nous ainsi nous en réjouir ? De ce que, précisément, notre ami *est* un *autre soi*, comme le répète encore à deux reprises *EN* IX, 9 (en 1069 b 6-7, et 1170 b 6-7), certainement le sommet de tous les nombreux chapitres d'Aristote relatifs à l'amitié. La vie humaine se définit avant tout par la perception et la pensée (*aisthêsis* et *noêsis*) (cf. 1170 a 13 sq.). Or vivre et être conscient de vivre ne font qu'un : percevoir que l'on perçoit, penser que l'on

pense (1170 a 32). Dans ce qu'elle a de meilleur, l'amitié est partage de ce que la conscience d'exister de l'autre a également de meilleur (cf. 1170 b 2-8; b 10-12).

Il y a ici une sorte d'accomplissement de la reconnaissance, au sens où chez Hegel aussi d'ailleurs, le *telos*, l'accomplissement de la reconnaissance mutuelle, n'est donné que dans l'amour, qui découvre la valeur intrinsèque de l'autre²⁸. La loi sociale fondamentale qu'illustrent la célèbre analyse du pur reconnaître réciproque, puis la dialectique du maître et de l'esclave, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (IV A), n'est qu'un point de départ, là où l'amitié a, par contre, valeur de fin; la nécessité du combat initial pour la reconnaissance, où l'on risque sa vie plutôt que de perdre sa dignité, montre bien, justement, le prix de la solidarité, de la reconnaissance réciproque recherchée. Mais la difficulté de la justice, et de l'amitié surtout, n'est pas non plus une raison suffisante pour qu'on renonce aux défis éthiques et politiques qu'elles posent — les plus grands sans doute — et qui donnent sens à l'effort humain.

Nous retrouvons ici en outre, par une autre voie, cette dialogique constitutive de nos personnalités dont nous parlions, qui aide à comprendre la signification de « l'identité culturelle » et à en saisir toute la portée. Vue sur le modèle de l'amitié authentique, la démocratie, pour sa part, n'a plus rien d'une homogénéité réductrice, d'un nivellement; elle est au contraire respect et partage de l'altérité dans l'identité la plus profonde qui soit, celle de l'esprit, ou du bien. On peut penser que mieux on y reconnaîtra, en ce sens, la dignité d'autrui, quel qu'il soit, mieux les démocraties réaliseront leur véritable identité.

Et mieux, il va sans dire, l'idéal coopératif y trouvera-t-il sa véritable patrie.

Thomas De Koninck

Chaire « La philosophie dans le monde actuel », Université Laval

NOTES

¹ Pour tout ceci, nous nous inspirons largement de l'excellente analyse de Jean Ladrière, « Sur les rapports entre l'ordre économique et l'ordre éthique », in *Economia, Politica e Morale, Atti del XIII Convegno del Centro di Studi filosofici tra Professori Universitari*, Gallarate 1957, Brescia, Éditions Morcelliana, 1958, p. 99-109. Les citations de Ladrière sont toutes tirées de ces pages.

² Cf. le journal *Le Devoir*, 6 mai 2008, p. B 1 et B 4.

³ L'auteur ajoute : « Bien que mes frères ne m'accordent peut-être pas de "liberté négative", ils n'en sont pas moins membres du même groupe que moi; ils me comprennent comme je les comprends; et c'est cette compréhension qui fait naître en moi le sentiment d'être quelqu'un sur terre [...] Tant que nous ne l'admettrons pas, les idéaux et le comportement de peuples entiers qui, bien que privés des droits les plus élémentaires au sens où l'entendait Mill, affirment avec une totale sincérité jouir d'une plus grande liberté que lorsqu'ils bénéficiaient de ces droits, nous demeureront incompréhensibles ». Cf. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, p. 154-162; nous citons la trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana : *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy/Presses Pocket, coll. « Agora », 1990, p. 204-205.

⁴ Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 400 et 404; Lafuma 411 et 470.

⁵ *Pensées*, 404 (Brunschvicg); 470 (Lafuma), in fine. Ainsi, de nos jours, Peter Singer, pour qui la « dignité humaine » n'est qu'une de ces « belles expressions » sur lesquelles se rabattent en dernière instance ceux qui sont à court d'arguments; cf. sa pièce d'anthologie, *All Animals are Equal*, in *Applied Ethics* (ed. Peter Singer), Oxford University Press, 1986, p. 227-228.

⁶ Cf. *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, An Essay by Charles Taylor, with Commentary by Amy Gutmann (ed.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf, New Jersey, Princeton University Press, 1992, p. 25-7; 43-4; 51.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ Sur le premier point, cf. Peter Berger, « On the Obsolescence of the Concept of Honor », in *The Homeless Mind*, ed. Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner (New York, Random House, 1973), p. 84-96; et Charles Taylor, *op. cit.*, p. 26 sq.

⁹ George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago : University of Chicago Press, 1934), cité par Charles Taylor, dont je m'inspire ici; cf. *The Politics of Recognition*, p. 32-35.

¹⁰ Cette dialogique interne a été explorée par M.M. Bakhtin et d'autres à sa suite; cf. Taylor, *op. cit.*, p. 33.

¹¹ Le préambule de ce grand texte s'ouvre, rappelons-le, par les deux déclarations que voici : « Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde; Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme; [...] ». Au cinquième « Considérant », on proclame la foi des peuples des Nations-Unies « dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des hommes et des femmes ». Et l'article premier affirme : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». Cf. *The Universal Declaration of Human Rights and its Predecessors (1679-1948)*, ed. Baron F. M. Van Asbeck, Leiden, E. J. Brill, 1949.

¹² Sur les difficultés des approches théoriques en cette matière, voir Herbert Spiegelberg, *Human Dignity: a Challenge to Contemporary Philosophy*, dans *Human Dignity: This Century and the Next*, ed. Rubin Gotesky and Ervin Laszlo, New York-London-Paris, Gordon and Breach, 1970, p. 39-64; Jean-Pierre Wils, *Fin de la « dignité humaine » en éthique ?*, in *Concilium* 223, 1989, p. 51-67; et, surtout, Chantal Millon-Delsol, *Les fondements de l'idée de dignité humaine*, in *Éthique*, no. 4, Printemps 1992, p. 91-7.

¹³ Voir Confucius, *Les Entretiens*, livre XV, 23, trad. Anne Cheng, Paris, Seuil, Points, 1981, p. 125; cf. XII, 2, p. 95; d'après Marcel Granet, toute la doctrine confucéenne de «la vertu suprême», le *ren* (ou *jen*) se définit comme « un sentiment actif de la dignité humaine », fondé sur le respect de soi et le respect d'autrui — dont elle fait au reste dériver la règle d'or : cf. *La pensée chinoise* (1934), Paris, Albin Michel, 1968, p. 395 et 397. Voir d'autre part Luc, 6, 31; et Matthieu, 7, 12. Cf. en outre *A Companion to Ethics* (ed. Peter Singer), Oxford, Blackwell, 1991, p. 72 (Confucius), 86-87 (Hillel l'Ancien), 95 (Jésus), 178 sq., 182 et 545 (Kant), 192 (Rawls), 460 et 545 (utilitarisme), 10-12 (Darwin).

¹⁴ Cf. Cardinal Jean-Marie Lustiger, *Dieu merci, Les droits de l'homme*, Paris, Criterion, 1990; Presses Pocket, 1992, p. 93-5; 242-258; 454 sq.

-
- ¹⁵ Cité par C. S. Lewis, *L'abolition de l'homme*, trad. Irène Fernandez, Paris, Critérium, 1986, p. 189.
- ¹⁶ Sophocle, *Oedipe à Colone*, 393, trad. Paul Mazon.
- ¹⁷ Cf. Dominique Folscheid, *L'embryon, ou notre plus-que-prochain*, in *Éthique*, no. 4, Printemps 1992, p. 20-43.
- ¹⁸ Cf. Aristote, *Politique*, III, 8, 1279 b 34 - 1280 a 6.
- ¹⁹ Cf. Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975; Agora, 1986, p. 22-6; Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. Monique Alexandre, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1976, p. 64-78.
- ²⁰ Cf. Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 110-117; les textes que nous citons ici d'Aristote le sont d'après sa traduction modifiée de celle des Belles Lettres; mais nous avons préféré rendre *to plêthos* par « la multitude », plutôt que par « la masse » qui a en français des connotations péjoratives que n'a pas *to plêthos*.
- ²¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, II, 7; O. C. I, 1, p. 261-264.
- ²² Zygmunt Bauman, *Le présent liquide. Peurs sociales et obsessions sécuritaires*, trad. Laurent Bury, Paris, Seuil, 2007, p. 13-14; Milan Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 22 (cité par Bauman, p. 14). Sur la concentration de la richesse, voir Jacques Attali, *La Voie humaine. Pour une nouvelle social-démocratie*, Paris, Fayard, 2004.
- ²³ Nous citons la plupart du temps (mais non exclusivement), pour l'*Éthique à Nicomaque* (EN), la traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1959, moyennant quelquefois de légères modifications; pour l'*Éthique à Eudème* (EE), celle de Vianney Décarie avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, Paris, Vrin et Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1978; pour *La Grande Morale*, Catherine Dalimier : Aristote, *Les Grands Livres d'Éthique*, Paris, Arléa, 1992; pour la *Politique*, Pierre Pellegrin : Aristote, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1990.
- ²⁴ Voir aussi *Politique*, I, 6, 1255 b 12; et VII, 10, 1330 a 25-33.
- ²⁵ Cf. John M. Cooper, *Aristotle on Friendship*, in *Essays on Aristotle's Ethics* (ed. A. O. Rorty, University of California Press, 1980), p. 301-340, en particulier 302-3; et *Aristotle on the Forms of Friendship*, in *The Review of Metaphysics* 30 (1977), p. 645-648. Jacqueline de Romilly résume excellemment l'apport toujours durable d'Aristote à cet égard, loc. cit., p. 253 sq.
- ²⁶ Éric Weil, *Philosophie politique*, 3e édition, Paris, Vrin, 1971, p. 245; cf. 251.
- ²⁷ Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990, p. 217; tout le chapitre intitulé « Le regard de l'amitié » (p. 209-224)S, est remarquable. Sur l'autre n'apparaissant que dans le regard d'un autre, voir aussi les belles pages d'Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Paris, Jérôme Millon, 1991, p. 355 sq.; mieux, le chapitre entier sur la personne, p. 325-359.
- ²⁸ Cf. Robert R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, 1992.



**Institut de recherche et d'éducation pour les coopératives
et les mutuelles de l'Université de Sherbrooke**

Faculté d'administration
Université de Sherbrooke
2500, boulevard de l'Université
Sherbrooke (Québec) J1K 2R1

Tél. : 819 821-7220
Télec. : 819 821-7213

Irecus.adm@USherbrooke.ca
www.usherbrooke.ca/irecus