

PERSO

Regards personalistes – N° 10
Octobre 2006



**GOUVERNANCE PERSONNALISTE MONDIALE
et développement socialement durable**

COMITÉ DE RÉDACTION

Rédacteur en chef et éditeur responsable :

Vincent TRIEST

Rédacteur en chef adjoint :

Aaron MUNDAYA BAHETA

Secrétaire de rédaction :

Sully FAÏK

Trésorier :

Monique MISENGA

Équipe de rédaction :

Aïcha BOULBAYEM

Marie-Noëlle LIVYNS

Arlette LENOTTE

Jean-Pierre PLUMAT

Cathérine-Marie LEROY

Mise en page :

MUSANGU Bende

Montage graphique de la couverture :

Madimba KADIMA-NZUJI

Ont aussi contribué à ce numéro :

Jean-Luc DUBOIS

François-Régis MAHIEU

PERSO

est une publication de l'asbl C@PP,
Centre d'Action pour un Personnalisme Pluraliste

Le C@PP a pour but d'approfondir l'humanisme fondé sur les philosophies personnalistes et d'en développer les applications dans la société, sur le plan culturel, social, économique et politique.

L'association réalise son objet social notamment par :

- l'organisation de conférences et de forums d'échanges : *L'Atelier du Personnalisme* ;
- des publications ;
- un travail de réflexion et d'animation en équipe : *Le Carré personnaliste*.

CONTACTS

Vincent TRIEST, Président du C@PP

4, rue Capitaine J.-M. de Vismes

B- 1348 LOUVAIN-LA-NEUVE

Belgique

☎ : 00 32 [0] 10 45 52 50

Courriel : <vincent.triest@skynet.be >

Site internet : www.personnalisme.org

PRIX

Au numéro : 2,5€

Abonnement à 4 numéros :

Belgique : 8€

Europe : 16€

À verser au compte de l'asbl

Centre d'Action pour un Personnalisme Pluraliste :

340-1826958-01

Pour tout versement hors Belgique, utiliser **uniquement** un mode de **virement** en mentionnant les codes IBAN et BIC suivants :

Iban BE43 3401 8269 5801 Code BIC : BBRUBEBB

TABLE DES MATIÈRES

- ◆ *Des fondements éthiques de l'économie à la gouvernance personnaliste mondiale* 3
- ◆ *Fondements éthiques pour un développement socialement durable* 4
- ◆ *Exigence de solidarité et gouvernance mondiale* 9
- ◆ *Vers une « gouvernance personnaliste mondiale » ?* 13
- ◆ *Une pensée pour l'Europe* 16
- ◆ *Éthique de la solidarité* 19
- ◆ *Femmes congolaises de la République Démocratique du Congo et femmes congolaises de la diaspora belge* 21
- ◆ *Congruence et respect du droit de la personne à l'autodétermination* 22
- ◆ *On l'appelle Jean Mémoire* 25
- ◆ *Présence du spirituel, croissance en humanité* 26

L'affiliation au C@PP est le meilleur moyen de soutenir son action. Il vous suffit de verser **30,00€** sur le compte de l'association en mentionnant « affiliation ». Ce montant comprend l'abonnement à *Perso* (Belgique et étranger).



DES FONDEMENTS ÉTHIQUES DE L'ÉCONOMIE À LA GOUVERNANCE PERSONNALISTE MONDIALE

LA SCIENCE ÉCONOMIQUE présente une face obscure. La vision de l'homme qui fonde ses raisonnements est rarement explicitée. Dans le cas de l'économie de marché, libérale et capitaliste, c'est la conception de l'homme comme individu qui domine implicitement. L'absence de divulgation de leurs références anthropologiques permet aux ultra-libéraux de rejeter la question éthique en dehors du domaine de la « science économique ». Celle-ci serait aussi autonome, dans son domaine, que la physique, la chimie et les autres disciplines assimilées aux sciences dites « dures » (par opposition aux sciences humaines). Et pourtant, faire l'impasse sur les fondements anthropologiques, et par conséquent éthiques, de la science économique entretient la crise de légitimité qui frappe cette discipline.

À l'opposé, de plus en plus d'économistes affirment leur refus de considérer l'éthique comme une dimension extérieure, située au mieux à la périphérie de leur discipline, et non au cœur de ses mécanismes. Amartya Sen, Prix Nobel d'économie, est un de ceux-là. Mais comme le montrent Jean-Luc Dubois et François-Régis Mahieu, de l'Université de Versailles, bien qu'A. Sen ait rétabli l'éthique dans l'économie, il reste trop attaché à l'individualisme méthodologique qui domine la pensée anglo-saxonne. Pour nos deux auteurs, dont l'article ouvre ce numéro, c'est chez Mounier et Lévinas qu'il faut chercher le lien entre la personne, la liberté et la responsabilité vis-à-vis d'autrui.

À l'origine, le concept de « gouvernance » souffre des mêmes ambiguïtés. Ce concept est d'origine anglo-saxonne et provient du monde des entreprises aux U.S.A. C'est dans ce milieu qu'est apparue la *corporate gouvernance*. Que signifie sa transposition à la conduite des affaires publiques ? L'équivoque de la gouvernance, c'est qu'elle pourrait exprimer davantage la subordination du politique à l'économique que l'inverse. Rétablir la prééminence du politique sur l'économique, n'est-ce pas un enjeu fondamental pour la démocratie ? C'est pourquoi nous consacrons le volet central de notre numéro à explorer le



Vincent Triest, président du C@PP et
membre actif de *La Vie Nouvelle* (France)

modèle alternatif d'une gouvernance personaliste. Aaron Mundaya esquisse les perspectives d'une telle gouvernance à l'échelle mondiale. Il nous montre son caractère indispensable pour que l'exigence de la justice Nord-Sud dépasse les vœux pieux. Pour ma part, je propose de situer la gouvernance personaliste dans le cadre de l'émergence de la seconde Modernité. Celle-ci sera marquée par le dépassement de la conception de l'homme comme individu.

Avec ce numéro 10, nous franchissons le cap des trois ans d'existence de notre revue. C'est en effet en octobre 2003 que nous lançons cette nouvelle série, *Perso – Regards personalistes*. Elle succédait aux vingt *Cahiers de l'Atelier du personalisme*, publiés depuis 1995 (consultables en ligne sur le site du CAPP: www.personnalisme.org). La réalisation et la diffusion d'une revue comme la nôtre, dont la vocation est de contribuer par le débat d'idées à la construction d'un monde meilleur, représentent un défi permanent. C'est pourquoi, j'adresse un merci chaleureux à l'équipe de rédaction, aux auteurs qui alimentent nos colonnes, ainsi qu'à nos lecteurs et à tous les membres et sympathisants du CAPP.

Vincent Triest
Président du CAPP

FONDEMENTS ÉTHIQUES POUR UN DÉVELOPPEMENT SOCIALEMENT DURABLE

De Amartya Sen
à Emmanuel Mounier et Emmanuel Lévinas

Jean-Luc Dubois et François-Régis Mahieu, Université de Versailles



Jean-Luc Dubois est économiste, directeur de recherche à l'Institut de Recherche pour le développement (IRD) et au Centre d'Économie et d'Éthique pour l'Environnement et le Développement (C3ED) de l'Université de Versailles-St-Quentin. Il étudie les conditions de vie des ménages et travaille sur les manières de réduire la pauvreté et les conditions pour qu'un développement soit socialement soutenable.



François-Régis Mahieu est professeur émérite de Sciences Économiques à l'Université de Versailles-St-Quentin et chercheur au Centre d'Économie et d'Éthique pour l'Environnement et le Développement (C3ED). Il a enseigné dans de nombreuses universités en France et à l'étranger, particulièrement à Abidjan en Côte d'Ivoire. Fondateur de la revue *Éthique et Économie*, il défend le point de vue de l'éthique économique positive et l'objectif d'un développement socialement durable.

A. Sen a mis l'accent sur le renforcement des « capacités à faire et à être »¹, comme finalité du développement. Même s'il a rétabli l'éthique en économie, il ne donne pas tous les éléments nécessaires à la construction d'une éthique du développement socialement durable. Il reste proche de la philosophie analytique anglo-saxonne qui, ignorant la démarche phénoménologique en vigueur sur le continent européen, pose comme premier principe celui de la liberté individuelle, oubliant la trop fréquente question de la responsabilité de la personne et de la façon dont elle gère cette liberté dans un contexte social donné.

À l'inverse, E. Mounier et E. Lévinas ont approfondi les questions du lien entre la personne, sa liberté et sa responsabilité vis-à-vis d'autrui. Si E. Mounier a plus mis l'accent sur la liberté comme facteur d'épanouissement et E. Lévinas sur la responsabilité vis-à-vis de l'autre comme facteur de durabilité, tous deux appellent un humanisme basé sur la relationalité inscrite sur le visage d'autrui, soucieux qu'ils sont de reconstruire le lien social et de mettre en œuvre une redistribution des responsabilités basée sur la subsidiarité.

Une stratégie de développement

La mise en place d'une stratégie de développement implique un choix entre différentes politiques et, en conséquence, des décisions qui se réfèrent à des principes d'éthique particuliers. Dans ce cadre, on peut s'interroger sur les fondements éthiques du développement socialement durable.

Celui-ci peut se définir comme « un développement qui garantit l'amélioration des capacités de bien-être pour tous, à travers la recherche d'une distribution équitable de ces capacités à la génération présente (intra-générationnel) et aux générations à venir (inter-générationnel) ».

Cette définition implique que les capacités doivent être équitablement réparties, au sein des générations actuelles comme à venir, et que les politiques publiques – qu'elles soient économiques, sociales ou écologiques – n'engendrent pas de dysfonctionnements tels qu'ils provoquent une dégradation irréversible, et donc irréparable, de ces capacités.

L'approche économique de A. Sen implique la mise en valeur de « la personne » au lieu de l'individu. À l'individu rationnel opportuniste, issu de la société de nature, qui cherche à satisfaire en priorité ses préférences égoïstes, on préfère la personne insérée dans un réseau social marqué par des droits et obligations, guidée par sa responsabilité vis-à-vis des autres, notamment vis-à-vis des générations à venir, et par son raisonnement impliquant des attitudes altruistes. La personne apparaît ainsi comme un individu rationnel, raisonné et responsable qui cherche à renforcer ses capacités afin de « faire » ce qu'elle désire pour atteindre des « états d'être » auxquels elle aspire. Ce faisant, elle est capable de transcendance dès lors qu'elle tente de se mettre à la place de l'autre, présent, éloigné ou à venir, pour dépasser des comportements proprement individualistes.

Un portefeuille de « capacités »

L'ensemble de capacités d'une personne se combine au sein d'un « portefeuille de capacités » personnelles dont elle aménage la configuration qu'elle optimise sous contraintes, de façon rationnelle, afin d'être le moins vulnérable

possible aux chocs externes. Toute perturbation excessive, résultant de politiques publiques comme de catastrophes naturelles, oblige à un réaménagement interne du portefeuille. Ce peut être le cas lors des politiques de lutte contre la pauvreté qui, lorsqu'elles ne tiennent pas compte du contexte socio-économique donné, peuvent avoir de fortes conséquences inégalitaires et ainsi conduire à des conflits entre groupes de populations ou, à défaut, entraîner des migrations importantes.

Face à cette situation, il est alors nécessaire d'établir des principes de précaution qui définissent un certain nombre de normes à respecter. Mais cela demande de se référer à une éthique de la responsabilité vis-à-vis de la personne humaine qui guidera consciemment, dans une société donnée, le processus de développement.

Une éthique de la durabilité sociale

Or, chez E. Mounier et E. Lévinas, on trouve les bases d'une éthique de la personne. Si le premier a mis l'accent sur la liberté d'être face à un univers de contraintes politiques et économiques, le second a approfondi cette réflexion en mettant l'accent sur la responsabilité vis-à-vis de l'autre, présent ou à venir. En confrontant leurs réflexions à celles de A. Sen sur les capacités et la nécessité d'une éthique du développement, on peut élaborer les prémisses d'une éthique de la durabilité sociale.

Lorsqu'on considère la personne réelle, on ne peut se contenter du seul fait qu'elle soit capable de répondre de façon optimale à ses besoins propres. On doit aussi prendre en compte le fait de sa relation à autrui, la responsabilité de ses actes vis à vis des autres, éloignés ou pas, connus ou non. La personne ne peut, en aucun cas, être considérée comme un humain « libre en soi » mais plutôt comme un humain auto-contraint par sa responsabilité, et qui assume sa liberté à travers cette auto-contrainte. Face à des nécessités de développement planifié ou d'impératif social, la personne ne peut se contenter de satisfaire ses propres choix de vie personnelle, mais elle doit accepter de restreindre sa liberté pour que puissent être plus facilement atteints les objectifs économiques et sociaux de la collectivité.

Une responsabilité qui prime la liberté

On retrouve chez E. Lévinas, comme chez E. Mounier, la même vision d'un humanisme personnaliste où la personne libérée est première et prend toute sa dimension dans la relation qui la lie aux autres. Une vision que, dès 1934, E. Lévinas exprimait dans un article de la revue *Esprit*. Cependant, cette vision va plus loin chez E. Lévinas avec l'affirmation de la responsabilité vis-à-vis d'Autrui en tant que personne, une responsabilité qui prime la liberté. Alors que chez E. Mounier, la personne s'affirme en même temps qu'elle affirme l'autre comme personne, pour E. Lévinas l'autre existe déjà en tant que personne, avant celui qui l'affirme et la reconnaît comme telle. Autrement dit, alors que Mounier met l'accent sur la disponibilité à l'Autre, Levinas suggère l'effacement, voire le sacrifice pour l'Autre. Une approche qui prend tout son sens quand on songe au futur des générations à venir et de l'humanité en devenir.

Une redistribution équitable

Si les questions philosophiques de liberté et de responsabilité vis-à-vis des générations actuelles et futures demeurent essentielles – comme nous venons de le voir –, il se pose aussi des questions proprement économiques qui sont relatives à la constitution des capacités personnelles et sociales, et à leur redistribution de manière équitable au sein d'une même génération ou entre différentes générations de personnes.

Les travaux de A. Sen et ceux, plus ciblés de M. Nussbaum, vont dans cette voie et apportent un certain nombre d'éléments originaux. Ainsi, A. Sen a réhabilité l'éthique en économie à partir de sa réflexion sur le choix social et de ses recherches sur des voies alternatives à la vision économique dominante que constitue l'utilitarisme. Il préconise un développement qui prenne sa dynamique dans le renforcement des capacités des personnes afin de leur permettre de mener une vie meilleure et d'accroître ainsi leurs libertés réelles.

Une maîtrise de son destin

Le développement a donc pour objectif de promouvoir les « capacités » des individus pour leur permettre de « faire » ce qu'ils désirent et parvenir ainsi aux « états d'être » souhaités. Le ren-

forcement des capacités accroît les possibilités de choix des individus et leur permet de mieux choisir la vie qu'ils veulent vivre. Autrement dit, il s'agit en priorité d'améliorer la capacité des individus à se prendre en charge et à maîtriser leur destin plutôt que de chercher à uniquement satisfaire des besoins de consommation comme le préconise la vision strictement utilitariste du développement.

Cette notion de capacité est essentiellement définie en termes génériques à partir de l'articulation entre les fonctionnements de la personne, ses dotations et ses potentialités, sa capacité personnelle de conversion et les opportunités sociales rencontrées. Un certain flou demeure cependant sur l'éventail des capacités existantes : vivre longtemps, en bonne santé, se déplacer, être en sécurité, être éduqué, créer, vivre heureux, en harmonie avec les autres, etc. Certaines de ces capacités sont reliées à des biens premiers (liberté, équité, sécurité...), d'autres sont le résultat de services sociaux (santé, éducation), d'autres d'activités personnelles (artisanat, création). On a alors tendance à penser que le concept de capacité demeure soit incomplet dans son appréhension soit encore en devenir.

M. Nussbaum a tenté de résoudre ce problème en proposant une liste de dix capacités fondamentales, sous-divisées en capacités secondaires, pouvant servir de référence universelle. Mais s'il existe un certain nombre de capacités qui peuvent être reconnues universellement en tant que « capacités humaines centrales », il en existe bien d'autres qui sont propres aux spécificités des sociétés étudiées. En ce sens, A. Sen n'a pas eu tort de vouloir conserver une certaine flexibilité dans la formulation de ce que sont les capacités.

Cette approche des capacités demeure néanmoins profondément novatrice. Elle permet, malgré ses insuffisances, des ouvertures vers d'autres horizons comme, par exemple, l'analyse de la pauvreté et des inégalités en termes de capacités, l'analyse de la vulnérabilité, la prise en compte de la durabilité sociale, etc. Cependant, certains de ces approfondissements imposent comme condition la confrontation aux démarches analytiques préconisées par la phénoménologie, l'ontologie ou la déontologie, qui sont fort peu présentes dans les travaux de A. Sen.

Une approche phénoménologique

L'approche phénoménologique popularisée en France par E. Lévinas considère la personne telle qu'elle vit, insérée dans une société marquée par des droits et des obligations réciproques qu'elle internalise. Elle analyse alors les intentions qui en résultent dans les comportements et les relations sociales. L'éthique et les choix moraux correspondants naissent de cette internalisation. E. Lévinas, parmi ces choix, privilégie la dimension éthique de la relation sociale à l'Autre : pour lui, la responsabilité précède la liberté.

Par contre chez A. Sen, l'accent est placé sur l'individu. Ceci résulte de la référence aux théories du choix social qui sont dominées par le courant utilitariste. L'individu économique ainsi considéré demeure en situation d'être humain incomplet. Pourtant, l'éventail des capacités qui est envisagé pour cet individu, en termes de faire et surtout d'être, montre que celui-ci n'est pas uniquement considéré comme rationnel, mais qu'il a la possibilité d'être raisonnable, responsable et, pourquoi pas, en recherche de dépassement ou d'absolu. Autrement dit, le flou qui existe chez A. Sen, dans la détermination des capacités, laisse la possibilité à l'individu de devenir une personne, même si elle n'est pas explicitement dénommée comme telle.

La phénoménologie en tant que méthode permet de comprendre comment chacun, en s'appuyant sur la raison, peut arriver à s'auto-contraindre dans un monde de droits et d'obligations réciproques et ainsi transcender son opportunisme naturel par la responsabilité. La première démarche consiste donc à reconnaître que chacun est porteur de droits et obligations et qu'il est immergé dans des sociétés marquées par des obligations sociales réciproques. A. Sen reconnaît l'importance de telles obligations sociales : de même que les membres de la société tirent bénéfice de leurs interactions, «ils doivent accepter la nécessité profonde de leurs obligations mutuelles».

Une approche ontologique

L'approche ontologique aborde la question du devenir de la personne et, dans ce cadre, de sa capacité à la transcendance. Une capacité qui permet de se dépasser, au sens de E. Mounier ; de penser au delà de ce qui est possible, selon

E. Lévinas, par rapport aux contraintes de la nature ou de son propre égoïsme.

Chez A. Sen, cette approche est réduite à la volonté de faire accéder tous les individus à une meilleure maîtrise de leur destin en augmentant leurs possibilités de choix. Cela résulte de l'amélioration de leurs capacités à faire et à être, et rien n'empêche que la capacité de transcender soit inscrite parmi ces capacités. L'amélioration des capacités est source de dynamisme et permet d'ériger ce mode de développement en modèle pour tous. Lorsqu'on considère la transmission des capacités d'une génération à l'autre, on aborde alors le devenir des générations futures et les conditions d'un développement durable.

Une approche déontologique

L'approche déontologique se réfère aux normes qui régissent la vie et la société. Elle demande d'analyser les énoncés normatifs, la cohérence du corpus des normes et de voir comment la personne internalise et adapte les normes. Or, chez A. Sen, la faiblesse des démarches phénoménologique et ontologique conduit à ne pas aborder la déontologie. Il en résulte une confusion entre règles et états de fait qui conduit à ce que des énoncés du type «il ne doit pas» devienne «il n'est pas». Ceci a pour conséquence d'ériger implicitement la liberté comme la norme fondamentale du développement, sans énoncé normatif préalable. Ne risque-t-on pas, dans ce cas, de bâtir des listes de capacités qui ne seront pas forcément pertinentes pour des contextes socio-économiques où la responsabilité prime sur la liberté et de faire ainsi du développement quelque chose de non-responsable, donc de peu durable socialement ?

A. Sen a mis l'accent sur le renforcement des «capacités à faire et à être», comme finalité du développement. Même s'il a rétabli l'éthique en économie, il ne donne pas tous les éléments nécessaires à la construction d'une éthique du développement socialement durable. Il reste proche de la philosophie analytique anglo-saxonne qui, ignorant la démarche phénoménologique en vigueur sur le continent européen, pose comme premier principe celui de la liberté individuelle, oubliant la trop fréquente question de la responsabilité de la personne et de la façon dont elle gère cette liberté dans un contexte social donné.

Un humanisme basé sur la relationalité

À l'inverse, E. Mounier et E. Lévinas ont approfondi les questions du lien entre la personne, sa liberté et sa responsabilité vis-à-vis d'autrui. Si E. Mounier a plus mis l'accent sur la liberté comme facteur d'épanouissement et E. Lévinas sur la responsabilité vis-à-vis de l'autre comme facteur de durabilité, tous deux appellent un humanisme basé sur la relationalité inscrite sur le visage d'autrui, soucieux qu'ils sont de reconstruire le lien social et de mettre en œuvre une redistribution des responsabilités basée sur la subsidiarité.

Il est donc souhaitable que l'approche des capacités puisse se référer à un cadre plus large que la théorie économique. La capacité, cette liberté positive ou négative, permettant d'être ou de faire, doit alors prendre une dimension philoso-

phique. La capacité demeure un concept à construire, qui exige une anthropologie et un sujet. Ce sujet ne peut être l'individu opportuniste de la théorie économique. Ce doit être la personne capable de transcendance: un être responsable avant que d'être libre, un «homme à autrui» qui sache allier responsabilité, rationalité et raisonnable.

¹ Dans ce texte, le concept de «capacités à faire et à être» a été utilisé pour traduire le terme générique de «capability» que l'on retrouve chez A. Sen et celui, plus détaillé, de «capabilities» chez M. Nussbaum. Ces mots sont maintenant souvent traduits par «capabilité» et «capabilités» dans les publications récentes de A. Sen et les écrits scientifiques correspondants. En fait, la capabilité exprime non seulement la capacité effective et réalisée d'une personne mais aussi sa capacité potentielle, autrement dit son «pouvoir faire» au sens de Ricœur, si les circonstances s'y prêtaient.

Éléments bibliographiques

BALLET J. et MAHIEU F-R., [2003], *Éthique du développement*, Ellipses, Paris.

BALLET J., DUBOIS J-L., MAHIEU F-R. [2003], «Le développement socialement durable: un moyen d'intégrer capacités et durabilité», Colloque *From Sustainable Development to Sustainable Freedom*, 7-9 septembre 2003, Pavie.

BALLET J., DUBOIS J-L., MAHIEU F-R. [2005], *L'autre développement – Le développement socialement soutenable*, L'Harmattan, Paris.

DUBOIS J-L., LACHAUD J-P., MONTAUD J-M., POUILLE A. [2003], *Pauvreté et développement socialement durable*, Presses Universitaire de Bordeaux, Bordeaux.

MAHIEU F-R. [2000], *Éthique économique*, L'Harmattan, Paris.

MAHIEU F.R. et RAPOPORT H. [1998], *Altruisme: Analyses économiques*, Economica, Paris.

Nussbaum M. [2000], *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.

NUSSBAUM M. et SEN A. [1993], *The Quality of Life*, Clarendon Press, Cambridge.

SEN A. [2000], *Un nouveau modèle économique: développement, Justice et liberté*, Odile Jacob, Paris.

SEN A. [1999], *L'économie est une science morale*, La Découverte, Paris.

SEN A. [1997], *On Economic Inequality*, Expanded edition with a substantial annex by J.E. FOSTER and A. Sen, Clarendon Press, Oxford.

SEN A. [1993], *Éthique et Économie*, PUF, Paris.

SEN A. [1982], *Choice, Welfare, and Measurement*, Blackwell, Oxford.

SEN A. [1987], *Commodities and Capabilities*, Oxford India Paperbacks, OUP, Oxford.

TRIST V. [2000], *Plus est en l'homme: le personnalisme vécu comme un humanisme radical*, PIE Peter Lang, Bruxelles.

EXIGENCE DE SOLIDARITÉ ET GOUVERNANCE MONDIALE

Aaron Baheta Mundaya

Conditions éthiques et politiques pour un gouvernement mondial démocratique

L'ampleur que prennent aujourd'hui les problèmes impliquant des masses entières, à l'échelle mondiale, comme celui de la pauvreté ou même celui du terrorisme, appellent des solutions qui supposent à la base un gouvernement mondial démocratique. Cela implique, dans toute son acuité, le problème d'un comportement moral des acteurs collectifs que sont les États. Ce problème moral « *consiste précisément à organiser une coexistence pacifique des revendications contradictoires* »¹, dans le but d'assurer à tous des conditions de vie décentes et humaines.

Or, il nous semble que la perspective d'une prise en compte responsable du problème moral dans les affaires internationales nécessite qu'on définisse les conditions éthiques et politiques d'une action démocratique au plan international. Cela ne peut mieux se faire, nous semble-t-il, qu'au regard du triple enjeu de la solidarité internationale, à savoir: élucider la possibilité d'une politique morale au niveau international; revendiquer une distribution plus juste du produit de la coopération; instaurer positivement (raisonnablement et non pas seulement rationnellement) la vision d'une coopération solidaire, au niveau des rapports entre les États. La question de fond, liée à l'enjeu d'une politique morale dans les affaires internationales², est bien celle d'une organisation démocratique des rapports inter étatiques, du point de vue politique et du point de vue économique.

D'où l'hypothèse selon laquelle, dans le contexte actuel des relations internationales, où prime la recherche des intérêts positionnels propres, la question de la gouvernance mondiale ne peut être pertinemment envisagée que dans la perspective d'une solidarité internationale

véritable. Il s'agit d'une pratique de solidarité qui implique la prise en compte du problème moral dans les affaires internationales. Cette solidarité ne peut être pertinemment pensée qu'en termes d'une solidarité « personnaliste », délégitimant la vision d'une solidarité cosmopolitique d'inspiration kantienne.

Solidarité cosmopolitique

Aux yeux de certains penseurs, la notion kantienne de cosmopolitique³ offre une assise théorique à toute réflexion sur l'ordre du monde contemporain. Elle envisage la possibilité d'un avenir de l'humanité en termes d'une communauté où seul le droit apparaît comme la forme exemplaire d'une possible régulation sociale et politique, en lieu et place d'un maître puissant.



Aaron MUNDAYA BAHETA, philosophe,
Vice-président du C@PP
et rédacteur en chef adjoint de Perso.

Fonctionnant comme une idée régulatrice pour une gouvernance mondiale, elle offre l'opportunité de comprendre l'idée kantienne d'une citoyenneté cosmopolitique signifiant que les hommes aussi bien que les États sont à considérer comme des citoyens d'une cité humaine universelle. Dès lors, l'homme apparaît comme « citoyen du monde », c'est-à-dire « *comme appartenant à ce domaine de l'universel concret dans lequel le sujet de droit est en même temps une personne humaine qui porte, en sa liberté, la loi morale universelle* »⁴. Le monde est vu comme un champ de vie marqué par la diversité réelle, empirique, des personnes et des peuples, la multiplicité des expressions de l'espèce humaine, la pluralité des modalités selon lesquelles la nature se décline. L'humanité ne devient connaissable que dans la pluralité des races, des peuples, des nations.

Cet idéal d'une citoyenneté cosmopolitique vise ainsi une gouvernance mondiale dont la réalisation, dans le champ socio-politique, implique le dépassement de la citoyenneté nationale pour une vision du genre humain dans l'unité

de sa destination morale⁵. Cette réalisation ne peut s'effectuer, dans la perspective kantienne, que dans un procès rationnel de convergence des pratiques nationales particulières vers une universalité des valeurs communes, fondant la possibilité d'une solidarité cosmopolitique.

Vers une légitimation de l'ordre des régimes internationaux

Celle-ci semble actuellement être mise en œuvre dans la perspective d'une gouvernance mondiale juridico-politique. Il s'agit d'une gouvernance mondiale induite de la philosophie politique qui entend organiser la solidarité internationale en appliquant, à l'échelle des relations internationales, les résultats d'une coopération sociale, régie, dans le cadre d'une société nationale bien ordonnée, par des principes de justice faisant l'objet d'un accord au plan politique⁶. Cette coopération repose sur une base minimale d'accord ou de consensus, tel que requis dans une société libérale pluraliste⁷. Le consensus social recherché doit définir un mode de vivre ensemble solidaire, fondé sur l'établissement d'un contrat social pouvant rendre possible un accord sur les principes de justice sociale⁸.

L'application des résultats de la théorie rawlsienne de la justice, comme équité au niveau des relations internationales, ne va pas sans problème. En effet, comme le note S. Hoffmann (1982: 14-15), dans la réalité, les acteurs étatiques ne peuvent se défaire totalement des positions liées aux intérêts nationaux, surtout qu'en politique internationale, le principe de l'égalité des États est accepté seulement comme une norme formelle et non pas comme une norme de comportement. Par ailleurs, le domaine international ne se prête pas aux conditions du contexte national où l'application des principes de justice est garantie par l'existence d'un État pouvant les faire respecter. Dans ce domaine, même si les représentants des États se mettaient d'accord sur les principes de justice internationale, rien ne garantit que ces principes pourraient être appliqués de façon durable. Car, *«il n'existe aucun moyen d'obliger à les respecter ceux des États qui trouveraient intolérables l'application de ces principes.»* (S. Hoffmann, 1982: 15)

Une politique à l'échelle de la planète

Ajoutons que l'établissement d'une gouvernance mondiale juridico-politique tient à

l'hypothèse normative de base du néo-libéralisme, laquelle repose sur un concept de justice fondée sur l'échange emprunté au modèle procédural du droit contractuel. Cela conduit J. Habermas à s'écarter de cette voie pour envisager la réalisation de l'idéal d'une citoyenneté cosmopolitique dans une perspective politico-pragmatique⁹. L'enjeu pour lui est de définir les principes d'une position cosmopolitique qui ambitionnerait d'imposer à la société mondiale, déchaînée au plan économique, une nouvelle fermeture d'ordre politique (2000: 91-92). Il faut alors tenter de mettre sur pied une politique intérieure à l'échelle de la planète. Mais, à ses yeux, la constitution d'une communauté cosmopolitique de citoyens du monde, bien que régie par des normes juridiques dont le contenu est exclusivement moral, en l'occurrence les droits de l'homme, ne suffit pas pour servir de base à une telle politique. L'important est de définir des arrangements et des procédures de politique délibérative qui amènent les acteurs à des compromis par le biais d'une péréquation des intérêts en fonction des pouvoirs en présence (2000: 119).

Ce point de vue de J. Habermas, comme d'ailleurs celui de J. Rawls, conduit à légitimer, sur le plan de la pratique politique internationale, l'ordre des régimes internationaux, tel que le soutient R.O. Keohane¹⁰. Si cet ordre offre, dans son principe, la garantie d'une coopération réussie pour les pays développés, cette garantie est loin d'être évidente dans le contexte des rapports entre pays riches et pays pauvres. Car les régimes internationaux y pérennisent l'existence d'un ordre de rapports asymétriques au détriment des pays pauvres, dans une logique tenant à la raison et aux intérêts du plus fort. Ils portent souvent préjudice à l'autonomie des pays pauvres dans la programmation de leur développement, surtout que ces pays n'ont pas les moyens de prendre effectivement part à l'élaboration de ces règles. Ils sont, ainsi, démunis quant à la possibilité de faire prévaloir leurs intérêts et leurs revendications spécifiques.

L'ordre des régimes internationaux ne peut donc fonder une véritable solidarité internationale qui offre les principes d'une gouvernance mondiale solidaire. Une telle solidarité ne peut, pensons-nous, être envisagée que dans la perspective de la philosophie personaliste.

Solidarité « personnaliste » et gouvernance mondiale

La solidarité « personnaliste »¹¹ est la vision de la solidarité qui se construit à partir des normes éthiques sous-tendues par la philosophie personnaliste. Cette philosophie considère, au centre de toute démarche intellectuelle et de tout procès d'action, l'homme comme personne humaine dont l'humanité est à valoriser en lui, quel que soit son statut existentiel. Cette philosophie se déploie essentiellement comme une anthropologie relationnelle, étant donné que l'homme, être essentiellement relationnel, ne se construit que dans sa relation aux autres.

Sur cette base philosophique, l'idée de solidarité prend consistance dans le cadre d'un projet de coexistence pacifique entre personnes appartenant à des univers culturels différents et vivant au sein des différentes nations, c'est-à-dire dans le cadre d'un projet pour une société mondiale de bien-être pour tous. Elle se déploie à travers une logique d'interdépendance reposant sur deux principes majeurs : celui du respect mutuel des partenaires dans le dialogue, et celui d'une harmonisation concertée des intérêts entre partenaires, sous-tendue par la volonté de rendre justice envers l'humain. Elle implique une prise en compte d'un « principe fort de l'humain »¹² qui offre à la fois la motivation première et la finalité ultime de l'action rendant possible l'institution d'un ordre ou d'un régime de négociation ou de concertation, relativement aux objectifs, priorités, règles et moyens à considérer pour une coopération solidaire. Ce principe fort de l'humain doit aussi donner à chaque entité partenaire la raison profonde de consentir librement à une auto-limitation de sa sphère de force et d'influence aux plans économique et politique. C'est ainsi qu'il peut mener à une coopération sociale véritablement solidaire, tant sur le plan national que sur le plan international.

Option préférentielle pour les plus mal lotis

L'idée de solidarité internationale prend alors tout son sens eu égard à l'option préférentielle pour les plus mal lotis. Sa mise en œuvre implique une structure participative au niveau des rapports et des échanges internationaux, ainsi qu'une détermination des conditions de collaboration sur base d'un consensus non stratégique, c'est-à-dire sans qu'aucune partie,

en particulier la moins bien lotie, ne soit instrumentalisée.

Une telle vision de la solidarité internationale, exclut d'envisager la gouvernance mondiale exclusivement dans la perspective de l'individualisme libéral ou dans celle de l'universalisme rationaliste. Elle s'inscrit dans la perspective d'une anthropologie et d'une éthique qui valorisent l'humain dans le respect d'une loi de solidarité qui rende justice à tous. C'est le principe de l'humain qui doit fonder une coopération solidaire qui évite que les entités les mieux loties matériellement ne restreignent les échanges aux seuls enjeux de domination et d'affirmation hégémonique.

Conclusion

La perspective d'une solidarité personnaliste permet de concevoir la gouvernance mondiale en articulant la perspective d'une justification, au-delà de l'État, des droits économiques, sociaux et politiques des peuples, au niveau du monde entier, et celle de l'élaboration d'une politique de modération conduisant à atténuer la froideur des monstres froids que sont les États, grâce à la diminution des injustices dans les rapports internationaux et dans la redistribution des fruits de la coopération.

¹ S. HOFFMANN, *Une morale pour les monstres froids. Pour une éthique des relations internationales*, Paris, Seuil, 1982, p. 9.

² Cette question complexe peut être envisagée soit dans le sens d'une justification, au-delà de l'État, des droits économiques et sociaux, au niveau du monde entier, sur base d'une philosophie du droit d'inspiration kantienne (Cf. J.-C. MERLE, *Au-delà de l'État : peut-on justifier des droits économiques et sociaux communs au monde entier ?*, dans K.-G. GIESEN, (Dir.), *L'éthique de l'espace politique international. Mélanges disciplinaires*, Bruxelles, Bruyant, 1997, pp. 11-31), soit dans le sens de l'élaboration d'une politique de modération conduisant à atténuer la froideur des monstres froids que sont les États et à aller vers la diminution des injustices dans les rapports et dans la redistribution des fruits de la coopération (Cf. S. Hoffmann, 1982).

³ Cf. M. DELBRACCIO, *L'idée cosmopolitique et la naissance des sciences humaines*, dans M. DELBRACCIO et B. PELLOILE (Dir.), *Du cosmopolitique*, (coll. L'Homme et la Société), Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 9-30.

⁴ M. DELBRACCIO, *L'idée cosmopolitique et la naissance des sciences humaines*, op.cit., p. 22.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ C'est le cas de la théorie de la justice comme équité de J. Rawls (Cf. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, traduit de l'anglais par C. Audard, (Points/Essais), 1997). Pour l'application des résultats de cette théorie au niveau des relations internationales, voir J. RAWLS, *Le droit des gens*, Paris, Editions Esprit (Seuil), 1996. Cet ouvrage développe une conception politique du droit et de la justice qui s'applique

aux principes et aux normes du droit international et de sa pratique.

⁷ Cf. C. AUDARD, *John Rawls et le concept du politique*. Introduction à J. RAWLS, *Justice et démocratie*, (Points/Essais), Paris, Seuil, 1993, pp. 25-26.

⁸ Le consensus que J. Rawls essaye de penser concerne les principes de justice, valables pour la structure de base de la société, c'est-à-dire pour les institutions sociales de base qui répartissent les biens sociaux premiers, notamment les droits et les devoirs fondamentaux, et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale (Cf. 1997: 33; *Justice et démocratie*, Points/Essais, Paris, Seuil, 1993: 365).

⁹ Cf J. HABERMAS, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

¹⁰ R.O. KEOHANE, *After hegemony. Cooperation and Discord in the World political Economy*, Princeton University Press, 1984. Les régimes internationaux définissent la série de principes, normes, règles et procédures de prise de décisions implicites ou explicites autour desquels les attentes des acteurs convergent dans un domaine donné des

relations internationales. En rapport avec ces régimes, il formule l'hypothèse d'une existence des intérêts communs entre pays développés qui implique leur interdépendance. De cette hypothèse, il soutient, dans une perspective institutionnaliste post-conventionnelle, que les arrangements internationaux libéraux, définissant un régime de coopération négociée sur un mode contractuel, sont une réponse plus adéquate au besoin de coordination des politiques créées par cette interdépendance.

¹¹ Cf. la vision de la solidarité présentée dans A. MUNDAYA BAHETA, *La coopération Nord-Sud. L'éthique de la solidarité comme alternative*, Préface de Samir Amin, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 78-100, 196-200.

¹² On peut même parler d'un « complexe de principes forts de l'humain ». Nous entendons par là un ensemble de principes, conjugués, ayant chacun un champ de pertinence déterminé, qui convergent de façon complémentaire vers une fin ultime commune, en l'occurrence, la valorisation de l'humain, tant à l'échelle nationale qu'à l'échelle internationale.

Le vrai démocrate est celui qui, grâce à des moyens purement non violents, défend sa liberté, par conséquent celle de son pays et finalement celle de l'humanité tout entière.

Mahatma GANDHI,

On comprend donc que l'humanité ne soit venue à la démocratie que sur le tard [...] De toutes les conceptions politiques c'est en effet la plus éloignée de la nature, la seule qui transcende, en intention au moins, les conditions de la «société close». Elle attribue à l'homme des droits inviolables. Ces droits, pour rester inviolés, exigent de la part de tous une fidélité inaltérable au devoir. Elle prend donc pour matière un homme idéal, respectueux des autres comme de lui-même, s'insérant dans des obligations qu'il tient pour absolues, coïncidant si bien avec cet absolu qu'on ne peut plus dire si c'est le devoir qui confère le droit ou le droit qui impose le devoir. Le citoyen ainsi défini est à la fois «législateur et sujet», pour parler comme Kant. L'ensemble des citoyens, c'est-à-dire le peuple, est donc souverain. Telle est la démocratie théorique.

Henri BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*.

Ce qui constitue la vraie démocratie, ce n'est pas de reconnaître des égaux, mais d'en faire.

Léon GAMBETTA, *Discours*.

La démocratie, d'après l'idée que je m'en fais, devrait assurer au plus faible les mêmes opportunités qu'au plus fort. Seule la non-violence peut aboutir à ce but.

Mahatma GANDHI,

Une démocratie ne vaut et ne dure que si elle sait refondre constamment dans la communauté nationale l'individualisme qu'elle fait naître.

Jacques de LACRETELLE, *Idées dans un chapeau*.

L'amour de la démocratie est celui de l'égalité.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois* (V, 3)

Une administration sera toujours inhumaine. Il est indispensable que les groupes humains soient petits, et que les relations des individus qui les composent soient des relations d'amour et d'affection.

Alexis CARREL, *Fragments de journal*, p. 99 (9 février 1938)

Les lois du style ont rencontré les mêmes résistances, subi les mêmes révolutions que celles de la religion et de la politique. Il y a là, comme ailleurs, une Droite qui se raidit, froide et cruelle, une Gauche qui se révolte et se débauche, brutale et trouble. L'une se trouve vertueuse, l'autre se croit humaine.

Mais être homme et garder le style, c'est avoir le cœur au milieu, la tête haute, marcher devant soi et agir des deux mains.

LANZA DEL VASTO, *La Trinité spirituelle*, p. 89.

VERS UNE « GOUVERNANCE PERSONNALISTE MONDIALE » ?

Vincent Triest

Crise de l'État, à tous les étages

Depuis la fin des « glorieuses » années de croissance – les *golden sixties*, voici plus de trente ans, la légitimité de l'État traverse une période de dépression. Cette dernière en touche tous les étages, de bas en haut. La capacité de l'État d'agir en stratège et en régulateur a été mise en doute, sous la pression des faits (crise de l'énergie, atteintes à l'environnement, chômage, croissance des inégalités, puissance des multinationales...) et des idées (montée du néo-libéralisme, effondrement de l'idéologie communiste). Du point de vue de la démocratie, cette crise de l'état nous plonge dans une situation angoissante. Alors que la mondialisation de l'économie exigerait de créer un niveau de pouvoir politique qui ferait contrepoids aux forces du marché globalisé, la perspective d'un État mondial semble plus éloignée que jamais, au point d'apparaître, au yeux de beaucoup, comme une chimère.

Historiquement, ce blocage qui frappe la construction de l'État mondial est paradoxal. En effet, depuis la fin du Moyen-âge, l'expansion du marché a toujours été de pair avec le développement de l'état. Ce développement parallèle du secteur étatique et du secteur économique privé ne reposait pas seulement, de manière endogène et spontanée (mécanique pourrait-on dire) sur la nécessité pour le marché de disposer de nombreux biens collectifs pour assurer sa croissance : l'enseignement, les transports publics, les infrastructures de communication, la sécurité intérieure et extérieure, etc. Le développement de l'État a été aussi le fruit d'âpres luttes sociales et politiques pour imposer aux possédants et aux détenteurs du pouvoir économique des mécanismes de correction des inégalités engendrées par le jeu spontané du marché. La Sécurité sociale et les lois sur la protection des travailleurs représentent des acquis, parmi les plus importants, de ces combats.

Si l'État mondial apparaît encore pour beaucoup comme une chimère, à un niveau plus proche de

nous, la construction de l'Europe connaît elle-aussi quelques « ratés ». Le dernier élargissement de l'Union vers l'Est, décidé sans consolidation préalable du projet commun, ne paraît guère avoir renforcé la capacité des Européens à maîtriser leur destin collectif, ni même seulement à faire entendre leur voix dans le concert mondial. Quant à l'Europe sociale, comme espace de solidarité, elle reste largement en jachère. Plus près de nous encore, au centre géographique de cet espace, la Belgique représente un État particulièrement représentatif de la diversité culturelle de l'Europe. Mais elle fait face à des tensions internes croissantes, au point que la question de son existence est posée. D'autres pays sont confrontés, à des degrés divers, à de telles tendances centrifuges.

La gouvernance, un concept à l'origine ambiguë

La contestation du rôle de l'État s'est traduite, un peu partout, par des politiques de réduction du secteur public. De vastes programmes de privatisation ont été entrepris. En parallèle, la volonté de réduire les réglementations a été affichée. Cet objectif a été poursuivi à travers des politiques dites de « dérégulation ». Dans les pays en voie de développement, les Plans d'ajustement structurels (P.A.S.) ont imposé des programmes très durs de privatisation, de dérégulation et d'assainissement budgétaire. C'est également dans les pays du Sud que, sous les auspices de la Banque Mondiale et du Fonds Monétaire International, est apparu, dans les années 1990, le concept de « bonne gouvernance ». Ce concept a connu un grand succès, au point qu'aujourd'hui le mot « gouvernance » désigne tous les échelons de l'organisation publique, du local au global. Ce succès ne doit pas masquer cependant l'ambiguïté qui marquait à l'origine la « gouvernance ». En effet, replacé dans les conditions de son apparition, à savoir celles du développement, ce concept présente une faiblesse eu égard à la démocratie :

il exprime davantage une subordination du politique aux exigences de l'économique que l'inverse. En d'autres termes, la «bonne gouvernance» c'est celle qui est bonne pour l'économie, pas nécessairement pour la démocratie.

Bases personalistes de la refondation de l'État

Les crises que traverse l'État et l'affaiblissement de sa légitimité sont la conséquence d'une crise plus profonde qui touche au lien social. La montée de l'individualisme, liée à la diffusion des logiques marchandes, a pour effet que nous avons de plus en plus de difficultés à «faire société» et à nous doter des moyens de maîtriser, dans la solidarité, notre destin collectif. Pourtant, l'idée même d'une «société des individus» apparaît comme une contradiction dans les termes. Les individus font des affaires, ils ne constituent pas une communauté de destin, ils ne «font pas société».

Dès sa fondation, le Centre d'Action pour un Personalisme Pluraliste (CAPP) s'est voulu porteur du projet de contribuer à la refondation de l'État. Le *Manifeste personaliste pour une nouvelle société* de 2001 exprime clairement cette volonté (lire le Manifeste dans le n° 5-6 de *Perso*, ainsi que, dans le même numéro, l'article sur «le néo-personnalisme, clé de la seconde modernité»). Ce projet de refondation repose sur la conviction que l'anthropologie personaliste permet de reprendre à la base la question des fondements de l'État. Ce ne sont pas les seules ressources de la philosophie occidentale qui sont appelées à la rescousse. Les sagesse africaines, juives, slaves, apportent de riches arguments pour revivifier le personalisme¹.

En résumé, nous partons du constat que la première Modernité a privilégié la conception de l'homme comme individu. Celui-ci apparaît comme un être auto-suffisant, capable d'exister par lui-même et pour lui-même, sans «Autre» en face de lui. C'est sur le fond de cette anthropologie que l'état moderne s'est construit. Au-delà de la diversité de son étendue, tantôt réduite au minimum selon les vues libérales, tantôt développée au maximum d'après l'idéologie communiste, l'État moderne adopte la figure d'un tuteur ou d'un recteur qui s'interpose

entre des individus spontanément portés à s'affronter. Il en résulte que cet état n'est pas situé au centre de la société. Il apparaît comme une réalité étrangère, placée au-dessus des citoyens. L'état moderne, du moins celui de la première Modernité, ce n'est décidément pas «Nous».

À l'opposé de l'individualisme, le (néo)personalisme développe une anthropologie relationnelle. Au «Je» de l'individualisme, il oppose le «Je - Tu - Il» d'une relation de face-à-face qui ne reste pas close sur elle-même mais qui s'ouvre au tiers absent. Cela veut dire que nous ne sommes pas seulement responsables de ceux qui nous entourent, mais aussi des hommes lointains que nous ne voyons pas, ainsi que des générations futures. Quand celui que je rencontre m'ouvre à la responsabilité, cette ouverture ne vaut pas seulement pour lui, mais pour tous. C'est ainsi que la reconnaissance de la singularité de chacun entretient, de proche en lointains, le goût de l'universel.

L'État au centre de la société, les personnes au centre de l'État

Selon cette conception de l'homme comme être de la relation, l'état n'intervient plus comme une force qui s'interpose entre des individus en lutte. Il prolonge les personnes en organisant leur responsabilité, qui allant du proche aux lointains, échappe au repli identitaire et aux «solidarités de terroir». C'est dans la proximité du face-à-face que le lien social éclôt, mais c'est dans la distance des relations longues qu'il se déploie. L'humanisme des personnes replace ainsi l'État au centre de la société. Ce n'est pas lui qui crée le lien social, mais il l'entretient et le concrétise dans les relations longues.

Au seuil de la «seconde Modernité», il s'agit de pouvoir enfin dire «L'État, c'est Nous». En corollaire du «réencastrement» de ce dernier dans la société, les personnes sont à replacer en son centre. À la différence des individus, dont la reconnaissance dépend de leur statut social et de leurs aptitudes, les personnes disposent chacune d'une singularité unique et incomparable. Elles ne sont pas interchangeables. Être «unique», c'est le fondement de la dignité de toute personne. Le fondement de la «gouvernance personaliste», c'est de reconnaître la dignité de chaque personne, dans sa singularité, et de tout faire pour qu'elle trouve sa place dans

la société, conformément à «l'impératif catégorique» du (néo)personnalisme: «agis toujours de telle façon qu'autrui puisse grandir en tant qu'être relationnel, conformément à l'avenir de son humanité».

Si nous pouvons parler d'une «gouvernance personnaliste», alors sa finalité sera l'égalité. Chacun a une même dignité, si bien que la reconnaissance pour tous de cette égale dignité exige de lutter contre les inégalités objectives, tant matérielles que symboliques, afin de tendre à l'égalité réelle. Sur le plan des méthodes, la «gouvernance personnaliste» donnera priorité aux procédures participatives pour que, dans le domaine public comme dans les autres sphères de l'existence, chacun puisse «grandir en tant qu'être relationnel», conformément à notre impératif catégorique. Enfin, la «gouvernance personnaliste» adoptera comme règle de son agir le respect de la singularité des personnes. Elle mènera le combat contre les approches bureaucratiques et technocratiques qui ignorent cette singularité.

Vers l'État mondial, l'Europe ouverte, la Belgique laboratoire de la diversité

Avant la fin du XXI^e siècle, l'État mondial sera une réalité, nous en sommes convaincu. Loin d'être une utopie irréalisable, son avènement est déjà en germe dans les combats d'aujourd'hui, en particulier ceux des mouvements sociaux de l'altermondialisme. À travers eux, une conscience citoyenne mondiale s'élabore. Les mouvements qui luttent pour un développement durable participent eux aussi à la construction d'un contre-pouvoir démocratique, dans le contexte de la mondialisation.

L'Europe a besoin d'un nouveau souffle. Elle pourra le trouver dans la «seconde Modernité». Celle-ci s'annonce dans le dépassement d'un individualisme qui nous étouffe. L'identité européenne doit être une identité ouverte, une «méta-identité» (un au-delà de l'identité). L'Europe est porteuse d'une civilisation et d'un modèle qui sont le résultat du métissage des cultures. Ses limites ne sont ni géographiques, ni historiques et encore moins ethniques. Ouverte à ceux, États et personnes, qui adhèrent à ses valeurs de démocratie et de justice, l'Europe de demain préfigurera l'État mondial qui viendra après-demain.

Mais c'est d'abord ici, près de chez nous, que le combat se joue pour faire triompher l'universel sur les logiques identitaires. Il serait dramatique que, du laboratoire de leurs diversités, les Belges ne puissent tirer l'antidote – celui de l'anthropologie personnaliste? – qui fera pièce à la folie des identités meurtrières.

¹ Ces sages reposent, elles aussi, sur une anthropologie relationnelle. Voir *L'Afrique, berceau de l'humanité, terre d'un nouvel humanisme* par Zacharie Habimana et Clément Kuete, Cahiers de l'Atelier du Personnalisme, n°20, février 2002, téléchargeable sur le site du CAPP: www.personnalisme.org. Voir aussi la communication d'Aaron Mundaya (CAPP) lors de la table ronde du 11 mars 2005 organisée au Centre Emmanuel Mounier à Strasbourg et publiée dans la revue *Approches*, n° 125, sous le titre *La construction de l'Europe vue par un personnaliste africain*. Le terme équivalent du personnalisme dans l'anthropologie africaine pourrait être *ubuntuisme* (du mot bantou *ubuntu* qui désigne la personne).

Gouverne le mieux qui gouverne le moins.

LAO-TSEU, Tao tō King
ou Le Livre de la voie et de la vertu.

Chaque cuisinière doit apprendre à gouverner l'État.

LÉNINE,
Les bolcheviks conserveront-ils le pouvoir?

[...] on demande à ceux qui gouvernent les hommes autre chose et mieux encore que l'intelligence : la sensibilité qui les rend humains et la conscience d'un grand idéal qui les fait supérieurs.

Louis MADELIN, Talleyrand.

Gouverner, c'est maintenir les balances de la justice égales pour tous.

Franklin Delano ROOSEVELT,
Combats pour Demain (Contre les trusts)

Mussolini, juriste latin, se contentait de la raison d'État qu'il transformait [...] en absolu. «Rien hors de l'État, au-dessus de l'État, contre l'État. Tout à l'État, pour l'État, dans l'État».

Albert CAMUS, L'Homme révolté.

Der Fürst ist der erste Diener des Staats. «Le souverain est le premier serviteur de l'État.»

FRÉDÉRIC II,

L'État - c'est nous.

LÉNINE, Compte rendu du XI^e Congrès du parti communiste.

UNE PENSÉE POUR L'EUROPE

Jean-François Petit et Rémy Valléjo (dir.), *Agir avec Mounier – Une pensée pour l'Europe*, Lyon, Chronique sociale, 2006, 139 p.

Ce volume de *Chronique sociale* constitue les actes du Colloque *Emmanuel Mounier et l'Europe* qui s'est tenu le 10 mars 2005 à Strasbourg, siège des institutions européennes, à l'initiative du Centre Culturel Emmanuel Mounier, en collaboration avec l'Association des amis d'Emmanuel Mounier et le soutien de l'Université Marc Bloch de Strasbourg, à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe.

Les auteurs situent la place du personnalisme de Mounier dans l'émergence d'une Europe politique et sociale et explorent les différents champs dans lesquels l'héritage du personnalisme peut encore contribuer à l'affermissement de l'identité européenne.

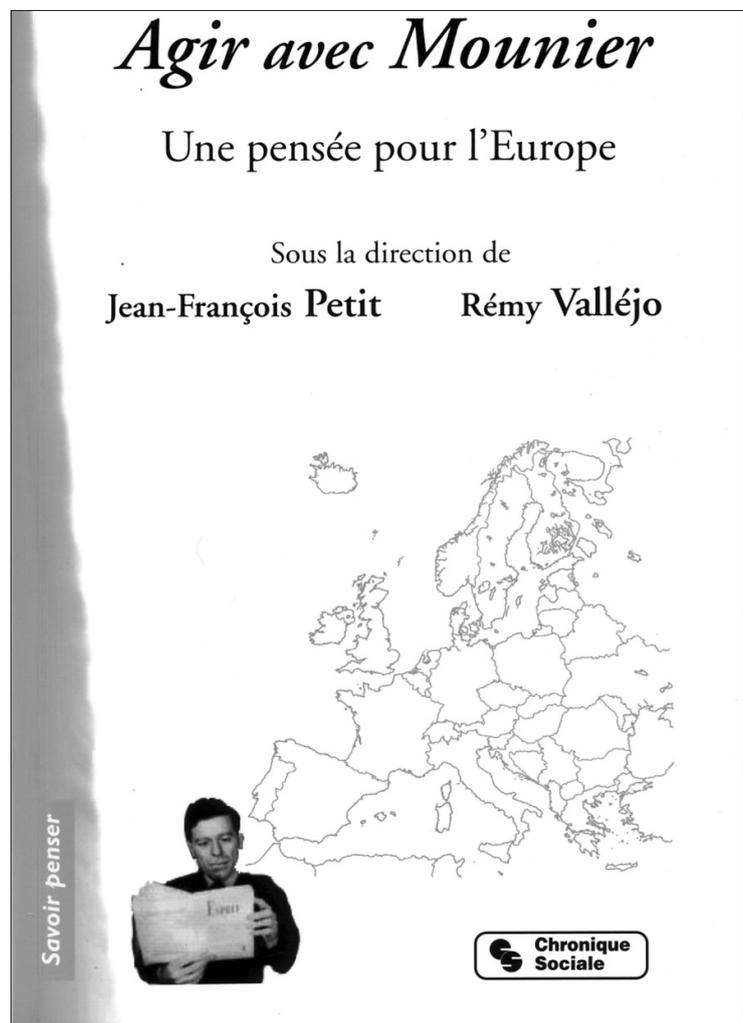
Les conditions de l'unité mondiale

Rémy Valléjo rappelle que, pour Mounier, c'est l'unité *mondiale* qui devra se réaliser tôt ou tard, mais à trois conditions :

1. que les nations renoncent à la souveraineté totale, non pas au profit d'un superimpérialisme mais d'une communauté démocratique des peuples ;
2. que l'union se fasse entre les peuples et leurs représentants élus, non entre les gouvernements ;
3. que les forces d'impérialisme, notamment économique, qui tantôt se servent du nationalisme, tantôt du cosmopolitisme, soient brisées par les peuples unis.

Quant à cette Europe à construire, il ne faudrait pas qu'elle soit une entité fermée sur elle-même, mais le point de départ d'un mouvement appelé à s'étendre au prolétariat du monde entier.

Pour Bernard Comte, Mounier n'a pas été un grand philosophe ni un leader politique, mais essentiellement le directeur d'une revue et « *le chef de file d'un courant de pensée qui a inspiré à beaucoup une attitude dans la vie et une action* ». Si Mounier était convaincu que l'âge de la chrétienté (fût-ce la « chrétienté profane » de Maritain) était révolu et que l'état du monde exigeait un rassemblement par-dessus les croyances, il a dénoncé aussi la trahison de ceux qui essaient de rapetisser à leur mesure des valeurs éternelles, qui les posent en enseigne à leur « boutique » pour s'attirer une « clientèle » et qui arrivent ainsi à les rendre odieuses à la



masse des hommes par l'emploi qu'ils en font et le visage qu'ils leur donnent.

Apport du personnalisme à la construction européenne

Étudiant l'influence du personnalisme dans les débuts de la construction de l'Europe, Philippe Chenaux montre que le mouvement fédéraliste européen est à la fois antérieur et postérieur au mouvement personnaliste chrétien. Antérieur parce que c'est au lendemain de la première guerre mondiale que naît le mouvement d'idées et d'action qui appelle à la création d'une sorte de lien fédéral entre les peuples d'Europe dans le cadre de la Société des Nations. Et postérieur, parce que c'est au lendemain de la deuxième guerre mondiale que ce mouvement se structure et s'organise pour devenir un puissant groupe de pression dont le but est de promouvoir la création d'une assemblée européenne. Cette période, très courte, comprise entre la libération et la naissance du Conseil de l'Europe à Strasbourg, fut par excellence celle où l'influence des intellectuels se fera le plus sentir. Or, c'est dans les années trente que naît le mouvement personnaliste. Serait-ce à dire que le personnalisme n'a rien apporté à la construction européenne ? Loin s'en faut ! Dès ses débuts, la revue *Esprit* développe des tendances favorables à l'Europe, qui la singularise indiscutablement par rapport au monde catholique de l'époque, pour lequel l'idée européenne était plutôt devenue suspecte.

Sans se référer explicitement à l'idée européenne, le Manifeste de Font-Romeu d'octobre 1932 parle cependant d'un État dépassant « de beaucoup le cadre de la nation actuelle. » Il affirme que, dans une société mise au service de la personne, non seulement l'économie mais aussi le gouvernement doit être distribué aux différents échelons où se groupent les choses et les hommes. « La décentralisation, qui permet de connaître les besoins des personnes et les fait participer à un pouvoir toujours proche, est donc la garantie et l'exercice de la liberté. » Il s'agit, comme l'écrit en 1948 Denis de Rougemont, de rapporter à l'homme et de mesurer à l'homme toutes les institutions.

Jacques Le Goff, dans le même esprit, se réfère à la phrase de Mounier : « *Personnaliser l'économie et institutionnaliser le personnel* ». Mais, loin d'évacuer le collectif, au contraire, la démocratie

à construire doit être une *mise en forme de l'être ensemble*.

Une conception de l'État, de l'économie et de la culture

Ouvrant le volet de cette publication consacré à la place de Mounier dans les différents pays de la « vieille » Europe (Allemagne, Belgique, Espagne, Italie, Portugal, France), Jean-François Petit reconnaît que, si nous vivons à l'ère de la circulation générale des idées et des personnes, les principaux représentants du personnalisme en Europe ont encore du chemin à faire pour mieux se connaître et travailler réellement ensemble.

Sibylle Schulz se réfère à Konrad Adenauer (1876-1967) qui, très attaché à l'éthique chrétienne, déclarait en 1946, lors d'une conférence à l'Université de Cologne, que la personne humaine a une dignité unique, que la valeur de chaque homme individuel est irremplaçable et que, de cette affirmation, devrait s'ensuivre une conception de l'État, de l'économie et de la culture. Mais force est de constater qu'aujourd'hui Mounier et les idées d'*Esprit* ne jouent pratiquement aucun rôle en Allemagne. Or, Mounier s'était fort engagé envers ce pays, lui qui, en 1936, écrivait aux Allemands : « *La personne est une valeur universelle, et tout régime qui la méprise porte en soi le germe de la mort.* » (*Cahier franco-allemand*). Pour sa part, l'auteur, reprenant une expression de Mounier, pense que toute politique européenne qui ne permet pas de « changer le cœur de notre cœur », toute politique qui interdit que nous devenions des frères, des frères européens, des frères du monde, des frères de tout ce qui est, est une politique de la mort. L'Europe sera fraternelle ou elle ne sera pas.

Le refus d'une Europe forteresse ?

Vincent Triest ouvre son panorama de la présence de Mounier en Belgique en signalant que, dans sa livraison de février-mars 2002, la *Quinzaine européenne* publiait un dossier intitulé « L'Europe du XXI^e siècle sera-t-elle personnaliste ? ». On pouvait lire en exergue de ce dossier : « *L'Union doit se montrer digne des valeurs qu'elle prétend défendre. Elle n'y arrivera que si elle utilise la plus belle des inventions européennes : la personne. Cette 'personne' que le XX^e siècle a niée.*

Et qui s'est trop effacée devant 'l'individu'.» Plus loin, il écrit: Non, je ne veux pas de cette Europe forteresse qui nous est proposée. Car si je me sens proche de ceux qui vivent ici en venant de là-bas, pourquoi n'aurais-je pas le désir de construire, aussi dans ce là-bas d'où ils viennent, un espace politique où je me sente aussi «chez moi parmi les autres»? Voilà deux affirmations généreuses. Mais la «personne» est-elle vraiment une invention européenne? De plus, cela signifierait-il que, hors de l'Europe, la personne n'existerait pas? Et, d'autre part, est-ce à nous (Européens) de construire un espace politique dans ce là-bas d'où ils viennent? Ne serait-il pas moins «européocentrique» d'aspirer à ce que soient assurées à ceux de là-bas les conditions indispensables pour qu'ils puissent eux aussi construire leur espace politique spécifique qui, un jour, pourra entrer en dialogue fraternel avec le nôtre, dans une relation vraiment égalitaire?

Et, si on peut approuver Luis Ferreiro lorsqu'il s'élève contre une Europe bourgeoise où la marchandise est libre et la personne dépendante de l'économie et de la consommation, on peut, par ailleurs, se demander sur quoi repose sa conviction que l'identité européenne doit se définir nettement par l'héritage chrétien. Conviction qui fonde son opposition à l'entrée de la Turquie dans l'Europe.

Une vision prophétique

Il est vrai, comme l'écrit Jean-François Petit dans sa conclusion, que pour Mounier, c'est toujours le bien d'une communauté *universelle*

qui doit être recherché et que la mise en œuvre de la justice pour tous suppose un courage politique, un sens de la rencontre et un réel effort d'inventivité.

Au regard des questions qui viennent d'être posées, la vision de Mounier paraît prophétique. Le 4 août dans une conférence à la radio, il se demandait si l'échelle du monde n'était pas devenue telle que l'Europe est un stade déjà dépassé. *«Presqu'île de l'Asie, [...] elle paraît bien petite, cette précieuse Europe, dans l'émergence massive des continents. [...] Le monde gréco-romain qui la fonde la ramasse autour de la Méditerranée, toute imprégnée d'Asie jusqu'à la prédominance d'Athènes et de civilisation africaine jusqu'à la chute de Carthage. [...] La naissance et la stabilité de l'Empire byzantin, la conquête de Gengis Khan auraient pu intégrer l'Europe à l'Asie, la conquête arabe l'annexer à l'Islam.»* De toute façon, Mounier ne pouvait imaginer que l'Europe se fasse sans la Russie, appelée, selon lui, à y jouer un rôle de premier plan.

Sans doute l'identité européenne est-elle encore aujourd'hui hésitante et en grande partie indéfinissable. Mais, pour autant que les protagonistes du projet européen fassent preuve d'assez d'ouverture d'esprit, d'imagination, de lucidité, de cohérence, de persévérance et de générosité, peut-être le destin de l'Europe ne restera-t-il pas à jamais «suspendu»¹.

Sully Faik

¹ Expression reprise à Olivier Mongin, dans *Esprit* de décembre 2004.

Tandis que l'État existe, pas de liberté; quand régnera la liberté, il n'y aura plus d'État.

LÉNINE, *L'État et la Révolution.*

The responsibility of the great states is to serve and not to dominate the world.

«Le devoir des grands États est de servir et non de dominer le monde.»

Harry S. TRUMAN, Discours.

[...] si l'État est fort, il nous écrase. S'il est faible nous périssons.

Paul VALÉRY, *Regards sur le monde actuel et autres essais.*

L'État le plus petit et le plus inoffensif est encore criminel dans ses rêves.

Albert CAMUS, *L'Homme révolté*, p. 564 (Citation de BAKOUNINE)

Tout pouvoir sans contrôle rend fou.

ALAIN, *Politique.*

Tout pouvoir sans contrepoids, sans entraves, autocratique, mène à l'abus, à la folie.

Honoré de BALZAC, *La Cousine Bette.*

ÉTHIQUE DE LA SOLIDARITÉ (SUITE)

Aaron Mundaya Beheta, *La Coopération Nord-Sud – L'Éthique de la solidarité comme alternative*, Paris, Centre Tricontinental – L'Harmattan, 2005, 242 p.¹.

UNE RÉELLE COOPÉRATION Nord-Sud ne peut être conçue ni mise en œuvre sans une assomption véritable de l'exigence éthique de solidarité. En effet, c'est cette exigence qui fonde la possibilité d'une coexistence pacifique entre personnes et entre peuples au sein de leurs nations, pour le développement équitable des uns et des autres. Elle porte le projet d'une société dans laquelle est revendiqué un ordre des rapports plus humains concordant avec l'ordre de la modernité, et elle définit les principes d'une éthique de la solidarité responsable, qui rende possible l'instauration d'une coopération solidaire dans le contexte des rapports Nord-Sud.

Coopération solidaire

Une coopération solidaire au développement doit offrir la possibilité d'assumer pertinemment, dans la lutte contre la pauvreté, l'option préférentielle pour les pauvres. Elle doit récuser ce qui a conduit à la dérive la coopération au développement, conçue selon les exigences de la modernité occidentale depuis les années 1950 et éviter de reproduire la logique asymétrique de la modernisation à l'occidentale qui a fait du cadre Nord-Sud un contexte de rapports asymétriques, dominés par les intérêts des pays riches.

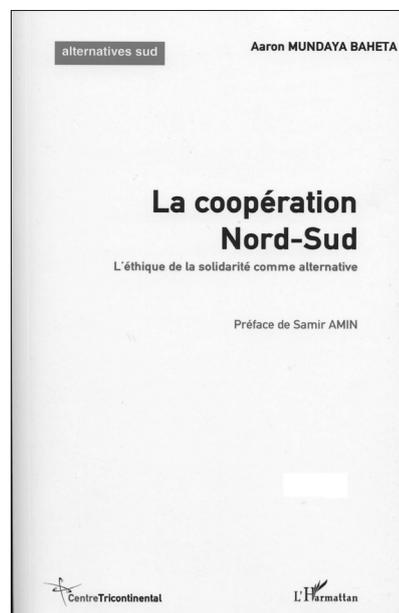
La logique sur laquelle doit être conçue cette coopération est celle que suppose l'exigence de solidarité, telle que l'expriment certains principes de la sagesse africaine, relatifs à un rapport convivial avec l'autre, individuel ou collectif. Il s'agit des principes qui traduisent l'impératif de l'association dans la recherche du bien-être des personnes et des groupes. En ce sens, la solidarité porte le projet d'une coexistence pacifique entre personnes et entre peuples, appartenant à des univers culturels différents. Cette coexistence doit être fondée sur la logique d'une interdépendance positive, et se traduire dans une pratique intersubjective

ouvrant les différents sujets à la transcendance de l'humain.

Accomplissement plénier des personnes et des peuples

Dans cette perspective, la visée du développement n'est pas d'abord la transformation démocratique des structures sociales, mais plutôt l'accomplissement plénier des personnes et des peuples, à travers l'engagement de chacun dans son projet de vie, en même temps que dans celui de l'autre. Ainsi différentes personnes peuvent travailler ensemble au bien de tous, dans une volonté de compréhension et d'aide mutuelles, sans que la liberté, les droits et les intérêts de chacune d'elles ne soient sacrifiés.

Le développement a désormais à faire avec la sauvegarde et la réalisation de la liberté et des droits économiques, politiques, sociaux et culturels des personnes et des peuples. Cela s'effectue, aux niveaux national et international, à travers un processus qui articule, de façon complexe et durable, sur fond de respect de l'identité culturelle de chacun, leur autonomie à leur



dépendance réciproque positive. Ce processus peut alors rendre possible une harmonisation juste et concertée de leurs intérêts particuliers.

Vision anthropologique relationnelle

Pour cela, la coopération au développement doit reposer sur une vision anthropologique qui soit relationnelle. Cette vision contraste avec l'anthropologie épistémologique que suppose la vision de la coopération moderniste au développement. En effet, l'anthropologie relationnelle perçoit l'homme comme un être en relation, c'est-à-dire comme une personne qui assume la responsabilité de sa destinée en travaillant à l'amélioration des conditions de son existence, dans sa relation à la nature, aux autres personnes et à la transcendance.

C'est seulement sur base d'une telle vision anthropologique qu'on peut envisager un cadre sociétal qui soit un cadre culturel et épistémique pluriel, tel celui que suppose et qu'implique l'idée d'une coopération solidaire. Dans ce cadre, on doit assurer l'autonomie des peuples et des nations dans leur interdépendance solidaire. Au regard des pathologies qu'induit la raison rationnelle devenue instrumentale, la conception d'un tel cadre sociétal présuppose, d'une part, de délégitimer les tentatives théoriques qui envisagent, soit une sortie de la modernité dans une perspective de post-modernité, soit une reconstruction de la modernité dans une perspective de néo-modernité. Elle présuppose, d'autre part, de délégitimer les pensées du solidaire qui se combattent dans l'effort de construction d'un monde de justice aujourd'hui. Leur délégitimation s'explique par le fait qu'elles ne peuvent pas permettre l'acceptation du mode de vie des personnes qu'impliquent les principes axiomatiques de la solidarité.

Rapports humains non asymétriques

Ce cadre social, culturel et épistémique pluriel ne peut, nous semble-t-il, être conçu que dans l'hypothèse d'un dépassement du cadre de la modernité asymétriquement réflexive vers un cadre social «trans-moderne», où l'on prenne en compte l'ouverture des personnes à la transcendance de l'humain. Ce nouveau cadre sociétal se donne comme une configuration complexe des réseaux associatifs humains où s'établissent des

rapports humains non asymétriques. Dans ce cadre sociétal, les lieux d'expression des acteurs se rencontrent, leurs logiques de vie propres se traversent et leurs langages spécifiques se brassent, dans un élan de construction des solidarités responsables plurielles.

Éthique de la solidarité responsable

Mais, même dans un tel cadre sociétal global, l'instauration du projet d'une coopération solidaire dans le contexte des rapports Nord-Sud suppose de définir des exigences éthiques, en termes d'une éthique de la solidarité responsable; une éthique qui serve d'alternative crédible à l'éthique néo-libérale. Il doit s'agir d'une éthique qui permette de détourner l'agir de l'homme du souci de soi non articulé à celui de l'autre, et de disposer ce dernier à accepter la contrainte altruiste de la transcendance de l'humain. Ainsi elle pourra s'offrir comme une alternative crédible à l'éthique libérale utilitariste aujourd'hui dominante.

Pour cela, elle doit être configurée comme une éthique du partage et de l'argumentation. Car, en tant qu'exigence éthique, la solidarité suppose le partage des acquis propres entre différentes personnes assumant, chacune pour sa part, la volonté de s'engager pour un monde de solidarité, de justice et de bien-être partagé. Elle suppose aussi une pratique de communication argumentative, à travers laquelle est «proposé», d'une part, et «accueilli», d'autre part, ce qui fait l'objet du partage.

Ainsi, l'éthique de la solidarité responsable pourra convier les acteurs du Nord comme ceux du Sud à des responsabilités spécifiques, soutenues par la volonté de valoriser l'humain et de lui rendre justice. Ces responsabilités doivent favoriser l'insertion active des pays du Sud dans l'économie mondiale, et leur permettre de faire prévaloir leurs droits, leurs revendications et leurs intérêts politiques et économiques dans le concert des nations.

Aaron Mundaya Baheta

1. Cet ouvrage préfacé par Samir Amin a déjà été présenté succinctement dans *Perso* 7 & 8. L'auteur nous en propose ici une approche plus détaillée.

FEMMES CONGOLAISES DE LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO ET FEMMES CONGOLAISES DE LA DIASPORA BELGE

DU 29 FÉVRIER AU 4 MARS 2006, à l'initiative de la délégation de la Communauté française de Belgique à Kinshasa, s'est tenue au Centre Catholique Nganda une rencontre entre des femmes congolaises et leurs consœurs de la diaspora belge, organisée conjointement par le Comité National Femmes et développement (CONAFED) et le Réseau Action Femmes (RAF).

Cette mission de femmes, conduite par Madame Marie ARENA, Ministre Présidente de la Communauté Française de Belgique a réuni cinquante-cinq participantes congolaises, dont vingt-huit de la diaspora belge et vingt-sept de la République Démocratique du Congo.

L'objectif consistait à échanger des expériences et à identifier les attentes des femmes du Congo vis-à-vis de celles de la diaspora, en vue d'étudier comment apporter des réponses adéquates aux besoins ainsi identifiés.

Les thèmes suivants avaient été retenus :

- femme et citoyenneté,
- femme et micro-projets,
- femme et travail social avec les jeunes,
- femme et santé.

Les stratégies à mettre en place ont été formalisées dans une déclaration commune qui a sanctionné toutes les réflexions partagées lors de cette rencontre.

Il a été constaté, par exemple, qu'en ce qui concerne l'entrepreneuriat féminin, celui-ci suppose pour les femmes une recherche d'équilibre entre l'émancipation qu'il implique et les valeurs traditionnelles qui « enferment » les femmes dans un rôle social lié à la famille.

Madame Faïda MWANGILWA, Ministre belge de la condition féminine et de la famille ainsi que Monsieur Freddy JAQUET, délégué de la Communauté Française de Belgique à Kinshasa ont rehaussé de leur présence la cérémonie d'ouverture de ces assises, qui ont permis de faire le point sur la situation de la femme congolaise en rapport avec chacun des thèmes retenus.

On peut espérer que cette mission ouvrira des perspectives de collaboration suivie entre les femmes congolaises et leurs consœurs vivant en diaspora et renforcera entre elles les liens qui naturellement les rapprochent.

Monique Misenga Banyingela

Tout pouvoir est une violence exercée sur les gens.

Mikhaïl BOULGAKOV, *Le Maître et la Marguerite*.

Tout pouvoir excessif meurt par son excès même.

Casimir DELAVIGNE, *Louis XI (Acte V, scène VIII)*

Le fractionnement du pouvoir est la plus sûre manière d'en empêcher l'abus.

Maurice DRUON, *Le Pouvoir - Notes et Maximes*.

Qui reste loin du pouvoir et des honneurs est pur, mais qui les approche sans en être souillé est plus pur encore.

Zicheng HONG, *Propos sur la racine des légumes (Livre premier, 4)*

Le pouvoir illimité corrompt autant les soumis que ceux qui le détiennent.

Evhen SVERSTIOUK, *La Cathédrale en échafaudage*.

Les grands ne sont grands que parce que nous sommes à genoux : levons-nous.

Pierre Victorien VERGNIAUD, *Discours*.

[...] là où s'exerce un pouvoir le malin n'est jamais loin [...]

Jean SULIVAN, *L'Exode*, p. 17.

CONGRUENCE ET RESPECT DU DROIT DE LA PERSONNE À L'AUTODÉTERMINATION

Approche Centrée sur la personne: Pratique et recherche – N°3, juin 2006, 97 p.
Pour la Belgique, Jean-Marc Priels: 30, rue Herreweghe – B-1090 Bruxelles.

Le numéro 9 de *Perso* a salué la naissance de cette nouvelle revue, dont voici la troisième livraison.

Respect dû à l'autre

En psychothérapie, la non-directivité est une des principales spécificités de l'approche centrée sur la personne. Dans la relation psychothérapeute/consultant, cette non-directivité relève du respect dû à l'autre, dans la réciprocité de la rencontre et de l'échange. Carl Rogers a choisi cette position exigeante qui considère comme «contre-productif» le comportement d'un psychothérapeute qui adopterait, face au consultant, l'attitude d'un expert professionnel, de «celui qui sait plus que l'autre».

Toute psychothérapie nécessite une justification éthique et ce respect dû à l'autre relève de l'éthique la plus élémentaire. Il s'agit d'assurer à autrui le droit de déterminer lui-même ses valeurs et sa manière de vivre. Car, comme l'écrit Lerner¹, la seule liberté qui mérite ce nom est celle qui consiste à poursuivre ce qui est bien pour nous, sans pour autant priver les autres de leur liberté ou les empêcher d'y parvenir. Pour lui, «*le genre humain gagnera beaucoup plus à accepter que chacun vive comme bon lui semble plutôt que de contraindre chacun à vivre comme il semble bon à tous.*»

Non-directivité

La non-directivité, en respectant le droit du consultant à l'autodétermination, implique donc chez le psychothérapeute l'absence d'intention de provoquer chez lui des changements spécifiques, car ce serait traiter quelqu'un comme moins qu'un humain que ne pas le considérer comme libre de déterminer lui-même sa manière d'être dans le monde.

Cette attitude du psychothérapeute est faite d'humilité devant le mystère de l'autre. Son seul désir est de le rencontrer, de le reconnaître et de le respecter suffisamment pour qu'entre eux se libère un espace fertile dans lequel le consultant soit assuré de pouvoir se développer selon sa nature, ses valeurs et ses choix.

Regard positif inconditionnel

Une démarche «paternaliste» ne pourrait éthiquement se justifier que s'il était démontré que le bien vers lequel tendrait une telle intervention est plus grand que le mal qui résulterait d'une non-intervention. Hormis la nécessité de préserver la vie, qui pourra jamais prouver que le bien que l'on croit engendrer en empêchant, par coercition, une personne de se suicider l'emporte sur le mal que l'on commet en privant temporairement cette personne de sa liberté?

Une thérapie efficace suppose notamment :

- un regard positif inconditionnel du thérapeute sur le consultant,
- une compréhension empathique du thérapeute envers le consultant,
- la perception par le consultant de ce regard positif inconditionnel et de cette compréhension empathique,
- la congruence du thérapeute dans la relation.

Congruence

Cette notion de congruence est centrale dans cette approche centrée sur la personne. Si l'adjectif 'incongru' appartient au langage le plus courant, les termes 'congruence' et 'congruent' relèvent, par contre, d'un lexique tout à fait spécialisé et nécessitent d'être expliqués. Le gros

*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*² ne leur attribue d'ailleurs ni une entrée ni même une place dans l'index. Est congruent ce qui se rencontre en s'assortissant, ce qui va de concert, ce qui est en accord avec, ce qui coïncide exactement, ce qui s'ajuste parfaitement, ce qui vibre à l'unisson. Autrefois, en théologie, on appelait 'grâce congrue' celle qui était proportionnée à l'effet qu'elle devait produire et à la disposition de celui qui la recevait, de telle sorte qu'elle agissait mais en conformité avec la liberté de l'homme, sans qu'elle gêne son libre arbitre. On distinguait même la congruité *intrinsèque*, propre à l'énergie intérieure de la grâce, et la congruité *extrinsèque*, c'est-à-dire la convenance de cette grâce avec le génie propre, le caractère spécifique, le penchant naturel de la créature, en accord avec lesquels la grâce doit conjointement agir.

Le thérapeute congruent est présent dans la relation pour faciliter le développement de la congruence chez le consultant. Dans cette rencontre, thérapeute et consultant grandissent en même temps et de la même manière. L'un et l'autre sont toujours en processus, toujours en développement et en changement, de telle manière qu'une expérience cohérente de la congruence, une ouverture complète à soi et aux autres, n'est jamais achevée. Toute personne est toujours en processus, toujours en train de mûrir, elle *est* un processus, un être qui vit, un processus en train de s'actualiser. La liberté psychologique du thérapeute, spontanément *présent*, est fondamentale pour sa congruence et est ainsi centrale à la thérapie.

Le seul luxe véritable

Deux textes «merveilleux» font comprendre, mieux que toute théorie, comment se vit cette congruence. *Certificat de naissance* de John M. Shlien qui s'extasie en assistant à l'éclosion d'un coquelicot; et *L'énigme du seul luxe véritable – Petit conte véritable (à la manière de Saint-Exupéry)* de Jean-Marc Priels, qui témoigne d'une rencontre extraordinaire vécue au hasard d'un chemin, dans la Cordillère des Andes, avec un petit bonhomme étrange qu'il «apprivoise» grâce à la magie d'un ballon rouge. «*Je ne connais toujours pas le prénom de ce petit prince. Je n'ai encore jamais raconté cette histoire à personne. J'ai longuement hésité à vous la raconter car je sais qu'aucune grande personne ne peut comprendre*

que cette rencontre a eu tellement d'importance pour moi. À l'inverse de bien des conquistadores de l'histoire, je sais désormais quelle est la richesse cachée au fond des vallées de l'Eldorado.»



Une cartographie de la personnalité

La contribution de Dave Mearns et Brian Thorne portant sur les «configurations à l'intérieur du Self» nous fait passer de la dimension du «Je-Tu» à celle du «Je-Vous», le Vous étant les membres de famille dans le cadre d'une thérapie familiale ou, à leur image, les différentes parties de la personne qui, à l'intérieur du Je ou Self, s'organisent en configurations, de manières appropriées en fonction du moment, du contexte ou des circonstances. Dans cette «cartographie de la personnalité», il s'agit

- d'identifier les différentes «parties» de mon Self et de me mettre à l'écoute de chacune d'elles,
- d'identifier mes «parties» à des moments antérieurs de ma vie et de me mettre à l'écoute de ce qu'elles disaient alors,
- de repérer quelles relations entretenaient ou entretiennent entre elles ces différentes «parties» de moi.

Une partialité multidirectionnelle

En thérapie familiale, le thérapeute doit avoir le même respect envers chacun des membres de la famille. L'adolescent, par exemple, pourrait se sentir rejeté s'il éprouvait que le thérapeute accordait son empathie et son estime à ses parents plutôt qu'à lui. Plus que cela : pour que le thérapeute soit vraiment ressenti comme «juste» par chacun, il faut qu'il parvienne à donner à chacun le sentiment que c'est à son égard que son engagement est le plus fort. La «justesse» et

la « justice » est donc d'offrir à chacun la relation la plus congruente, donc d'être « partial », mais partial dans toutes les directions ! Cette « partialité multidirectionnelle » est la condition d'une bonne thérapie familiale.

Il en est de même lorsque, dans une relation duelle, le Je du thérapeute rencontre les diverses configurations fonctionnant à l'intérieur du Tu. Toutes les configurations du Self sont importantes et il incombe au thérapeute d'écouter toutes les parties et d'estimer chacune d'entre elles sans exception, même si le consultant ne les estime pas lui-même. Ce n'est pas le rôle du thérapeute de s'allier avec certaines parties du consultant pour ignorer ou juger les autres. Comme la famille n'entrerait pas en thérapie s'il n'existait pas entre ses membres au moins un certain respect, de même le Self ne s'engagerait pas dans une thérapie s'il n'éprouvait pas au moins un certain respect pour chacune de ses « parties ».

Alors que le consultant met en jeu plusieurs configurations de son Self, avec laquelle ou avec lesquelles de ses configurations à lui le thérapeute rencontre-t-il le consultant ? Les auteurs se demandent si le thérapeute est assez conscient

« des rôles joués par ses propres configurations dans le cabinet de thérapie ».

Ce travail sur les configurations, tout passionnant qu'il soit, ne fait pas l'unanimité au sein de la communauté des praticiens centrés sur la personne, mais il témoigne « de la vivacité actuelle de cette approche et de son potentiel encore existant ».

Congruence et droit à l'autodétermination

Respect du droit de la personne à l'autodétermination et congruence sont les deux thèmes majeurs de ce numéro. Bien qu'ils y soient traités de façon distincte, ils se rejoignent fondamentalement puisque c'est par la « grâce » de sa congruence que le thérapeute peut rencontrer et aider le consultant sans risquer de le priver de son droit à l'autodétermination.

Sully Faik

¹ LERNER, M. (Ed.) (1961). *Essential Works of John Stuart Mill*. New York : Bantam Books, p. 266.
² CANTO-SPERBER, M. (Dir.) (1996). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : Presses universitaires de France, 1721 p.

Table des articles

Barry Grant, *La nécessité d'une justification éthique en psychothérapie: le cas particulier de la thérapie centrée sur le client*.

John M. Shlien, *Certificat de naissance*.

Kathryn Moon, *La congruence du thérapeute non directif: un paradoxe éthique, pas un conflit théorique*.

Jean-Marc Priels, *L'énigme du seul luxe véritable – Petit conte véritable (à la manière de Saint-Exupéry)*.

Dave Mearns et Brian Thorne, *La thérapie centrée sur la personne et les « configurations » du Self*.

[...] je n'ai pas tout à fait tort de voir dans le monde l'anagramme de démon.

Julien GREEN, *Le Bel Aujourd'hui* [Suite] (1956-1957), p. 56 (27 septembre 1956)

Il n'y a peut-être pas de bon régime politique, mais la démocratie en est assurément le moins mauvais.

Albert CAMUS, *Actuelles I*, Chroniques 1944-1948, p. 319.

[...] la démocratie, c'est l'exercice social et politique de la modestie.

Albert CAMUS, *Varia*, p. 1580 (*Caliban*, novembre 1948)

La démocratie capitaliste est une démocratie qui donne à l'homme des libertés dont le capitalisme lui retire l'usage.

Emmanuel MOUNIER, Lettre ouverte sur la démocratie, p. 296.

[...] toute démocratie a besoin d'être une « méritocratie » pour rester une civilisation.

Louis PAUWELS, Comment devient-on ce que l'on est ?, p. 186.

ON L'APPELLE JEAN MÉMOIRE

Du 10 au 28 avril 2007 à 20 h 30 (relâche dimanche et lundi)

Au Centre Culturel Bruegel

247, rue Haute – 1000 Bruxelles

02/ 503 42 68

Un spectacle écrit et mis en scène par Éric Firenz.

Avec exposition des dessins de l'auteur.

Adaptation : Monique Schlusberg.

Avec : Frédéric Lepers

Animateur : Jean-Marc Priels, psychologue dans l'Approche Centrée sur la Personne.

Récit d'un homme seul qui traverse le temps avec sa valise pleine de souvenirs. Éric Firenz a peut-être connu Jean Mémoire, il l'a peut-être côtoyé ou il a cru le reconnaître au cours d'un séjour en maison de repos. Jean-Mémoire c'est un peu lui, bien sûr, mais c'est aussi les autres.

Le spectacle (1 h 15') est suivi d'un espace de parole (1 h) animé par Jean-Marc Priels, comme « facilitateur de parole ». La vérité théâtrale, la vérité sociale et la vérité psychologique personnelle participent d'un tout. La construction de l'identité elle-même ne se résume pas à l'individuel. Elle est personnelle autant que communautaire. C'est pourquoi la volonté de cette production est de faire en sorte que se rejoignent, d'une part, la dimension théâtrale et, d'autre part, la dimension d'expression personnelle et groupale.

LE CENTRE CULTUREL BRUEGEL

Le Centre Culturel Bruegel, organisme lié à la Ville de Bruxelles, développe une action de proximité au sein du quartier des Marolles.

Ce quartier, animé par une diversité culturelle très dense, regroupe des populations d'origines et de générations très variées.

Les différentes activités du Centre Bruegel tendent à favoriser la rencontre entre ces habitants et à promouvoir l'accès et la participation à la culture.

Dans ce cadre, le soutien à des créations artistiques qui abordent des thématiques contemporaines et proches de la réalité quotidienne de la population constitue un des aspects du travail du Centre Bruegel. Contribuer, à travers la culture, à l'instauration d'un espace de rencontres, d'échanges et de parole pour promouvoir la conscience de soi et de l'autre est une priorité qui détermine l'ensemble de ses projets.

PRÉSENCE DU SPIRITUEL, CROISSANCE EN HUMANITÉ

La Chair et le Souffle

Revue internationale de théologie et de spiritualité

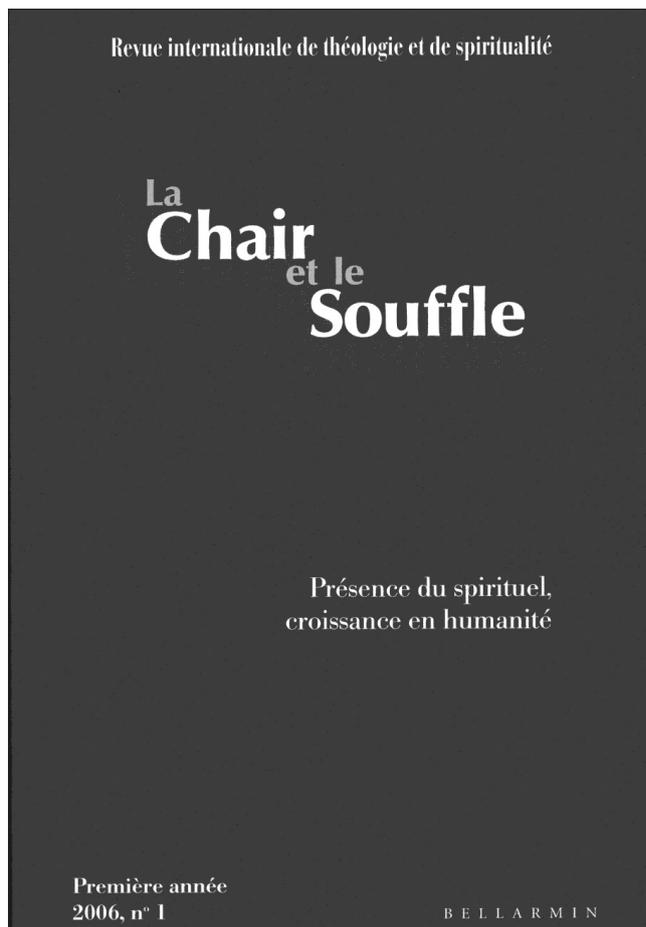
Université de Neuchâtel, Bellarmin, N° 1, 2006, 114 p.

CETTE NOUVELLE REVUE prend le relais à la fois des *Cahiers de l'Institut romand de pastorale* édités à Lausanne et des *Variations herméneutiques*, qui diffusaient l'essentiel des travaux de l'*Institut d'herméneutique et de systématique* de Neuchâtel. Sa politique éditoriale est la suivante.

Politique éditoriale

La revue *La Chair et le Souffle* propose des perspectives critiques (théologiques, philosophiques et autres) sur le lien entre la condition humaine et la vie spirituelle. Il s'agit de creuser le rapport de l'être humain à lui-même et à ce qui le dépasse, en prenant toujours en compte la dimension existentielle et herméneutique. Si la spiritualité n'est pas prisonnière des religions, au point qu'on peut parler d'une spiritualité des athées, il semble néanmoins qu'elle fasse l'objet de très peu de réflexions critiques: la revue s'emploie à dégager les critères d'une spiritualité véritablement féconde.

Scientifique tout en restant accessible aux non-initiés, elle est trans-confessionnelle, clairement enracinée dans la tradition chrétienne mais ouverte à toute réflexion sensible à la spiritualité, sans esprit de récupération; son comité scientifique et son comité de rédaction sont composés de protestants, de catholiques et d'orthodoxes. Elle est internationale: les membres des deux comités, ainsi que les auteurs, sont des francophones suisses, canadiens, français, belges, luxembourgeois....



Lytta Basset est la responsable de ce premier numéro, qui a pour thème

Présence du spirituel, croissance en humanité.

Table des articles

Félix Moser, *Présentation.*

Jean-François Malherbe, *De la séduction dans l'éducation à la spiritualité.*

Lytta Basset, *Oser faire confiance.*

Michel-Maxime Egger, *La double transformation. Réorienter son désir pour changer le monde.*

Pierre-Luigi Dubied, *L'éducation à la vocation humaine.*

Élaine Champagne, *Désirer connaître.*

Jean Zumstein, *Le noyau du credo revisité par un dissident.*

Francine Carrillo, *Le tressaillement de l'Immense.*

LES CAHIERS DE L'ATELIER DU PERSONNALISME

Numéro	Sujet	Conférenciers/Auteurs
Cahier n° 1	Le personnalisme, humanisme de demain ? Présentation de l'atelier	P. HARMEL V. TRIEST
Cahier n° 2	Individualisme ou Solidarité ? L'homme selon la Bible	Ph. VAN PARIJS A. WÉNIN
Cahier n° 3	Évangile et politique	P. ANSAY
Cahier n° 4	Nation et humanisme	A.-P. FROGNIER
Cahier n° 5	Aux racines de l'humanisme européen	R. REZSOHAZY
Cahier n° 6	Doc. de trav. « Mounier »	[intégré dans le Cahier n° 7]
Cahier n° 7	Spécial Mounier	V. TRIEST et F. GOFFINET
Cahier n° 8	L'homme et l'argent	N. BARDOS-FELTORONYI
Cahier n° 9	Mutations économiques : défis aux citoyens et aux	A. LAMFALUSSY
Cahier n° 10	Économie de marché et autorité publique	Ph. MAYSTADT
Cahier n° 11	Le Bien commun	R. PETRELLA
Cahier n° 12	Dieu, hypothèse inutile ?	É. BONÉ, s.j.
Cahier n° 13	La question de l'euthanasie	L. CASSIERS
Cahier n° 14	Quel humanisme pour le XXI ^e siècle ? Table ronde du 26 avril 2000 introduite par les 19 thèses de la réforme personnaliste	J. BAUDUIN (Ecolo), R. MILLER (PRL), Ch. Picqué (PS), J.-J. Viseur (Nouv. PSC) V. TRIEST
Cahier n° 15	Philosophie et Management	L. DE BRABANDERE
Cahier n° 16	Ce grand silence des prêtres Constitution du Carré Personnaliste : termes de référence	J. KAMP
Cahier n° 17	Démocratie et droits de l'homme Des pensées et des hommes	R. MOREELS E. BLATTCHEN
Cahier n° 18	Manifeste personnaliste – L'humanisme des personnes	CARRÉ PERSONNALISTE
Cahier n° 19	L'humanisme radical du personnalisme – entretiens sur RCF	R. LEIDGENS et V. TRIEST
Cahier n° 20	L'Afrique, berceau de l'humanité, terreau d'un nouvel humanisme	Z. HABIMANA et Cl. KUETE

DERNIÈRES PUBLICATIONS DU C@PP

