

responsabilité et cultures du monde

## Du même auteur

*Par-delà le féminisme*, Éd. Charles Léopold Mayer/Éd. Eburnie, 2004.

*Cultures entre elles : dynamique ou dynamite?*, sous la direction d'Edith Sizoo et Thierry Verhelst, Éd. Charles Léopold Mayer, 2002.

*Ce que les mots ne disent pas – quelques pistes pour réduire les malentendus interculturels*, Éd. Charles Léopold Mayer, 2000.

*Univers de femmes, récits de femmes à la croisée des cultures du XX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction d'Edith Sizoo, Éd. Indigo & Côté femmes/ Éd. Charles Léopold Mayer, 1998.

Sous la direction d'Edith Sizoo

# Responsabilité et cultures du monde

Dialogue autour d'un défi collectif

Préface de Michel Sauquet  
Textes anglais traduits par Laurent Bury

Éditions Charles Léopold Mayer  
38, rue Saint-Sabin  
75011 Paris (France)

Les Éditions Charles Léopold Mayer, fondées en 1995, ont pour objectif d'aider à l'échange et à la diffusion des idées et des expériences de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'homme (FPH) et de ses partenaires.

### La directrice de l'ouvrage

**Edith Sizoo** est une socio-linguiste néerlandaise. Elle a travaillé avec le réseau Cultures et développement en tant que coordinatrice internationale. Elle s'intéresse particulièrement aux relations interculturelles et aux perceptions différentes des réalités qui sous-tendent les malentendus, les conflits et les désaccords culturels.

Cet ouvrage a reçu le soutien de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'homme et de la Fondation Prince Claus.

© Éditions Charles Léopold Mayer, 2008  
Essai n° 169 \* ISBN: 978-2-84377-141-5  
Graphisme et mise en page : Madeleine Racimor

## Sommaire

Préface .....	9
<b>Première partie : Introduction générale</b> .....	13
1. Genèse du livre .....	15
2. Saisir le sens de la diversité culturelle .....	27
<b>Deuxième partie</b> .....	61
1. Éthique indigène de la responsabilité en Aotearoa/ Nouvelle-Zélande: harmonie avec la terre et éthique relationnelle, <i>Charles Te Ahukaram Royal et Betsan Martin</i>	63
2. La responsabilité aux États-Unis: l'individualisme au défi du devoir collectif, <i>Clifford G. Christians</i> .....	87
3. Notions indiennes de responsabilité: le moi, la société et le monde, <i>Makarand Paranjape</i> .....	111
4. Devoir et responsabilité sur les rives du Congo : l'héritage communautaire à l'épreuve d'un monde en mutation, <i>Isidore Ndaywel è Nziem</i> .....	133
5. La responsabilité en France: une approche juridique face à la complexité du monde, <i>Christoph Eberhard</i> .....	155
6. La responsabilité dans la culture arabe islamique : épreuve pour l'individu, monopole des plus âgés et des plus puissants, <i>Tarek Al-No'man</i> .....	183
7. La responsabilité selon la pensée confucéenne: être digne de confiance, <i>Jin Siyan</i> .....	209
8. Notions philippines de responsabilité: l'identité partagée du soi et de l'autre, <i>Sylvia Guerrero</i> .....	227

9. La responsabilité dans le contexte géorgien: la langue, la patrie et la religion, <i>Tinatin Bochorishvili</i> . . . . .	251
10. Allemagne: retrouver le sens de la responsabilité, <i>Ina Ranson</i> . . . . .	261
11. La responsabilité au Brésil: imagination, expérience et éducation à l'environnement, <i>Rachel Trajber</i> . . . . .	287
Les auteurs . . . . .	311
Annexes . . . . .	317
Charte des Responsabilités humaines . . . . .	319
Préambule . . . . .	321
Des Principes guides de l'exercice des responsabilités humaines . . . . .	323
La Responsabilité : une notion clé pour le XXI <sup>e</sup> siècle . . .	325

*Je ne veux pas que ma maison soit murée de toutes parts,  
ni que mes fenêtres soient occultées.  
Je veux qu'y soufflent librement les cultures de tous les pays.  
Mais je refuse d'être emporté par l'une ou l'autre d'entre elles.  
Mahatma Gandhi*

*La culture commence là où le dictionnaire s'arrête  
et où le linguiste découvre le sens profond des mots.  
C.J. Moore*

## Préface

Un mot est-il traduit une fois qu'il est traduit ? Il y a dix ans, se posant quelques questions sur la diffusion d'un document qu'elle avait contribué à faire naître (la *Plateforme pour un monde responsable et solidaire*), la Fondation Charles Léopold Mayer a fait l'expérience du contraire en réunissant en Grèce les traducteurs des vingt-deux versions linguistiques qui en avaient été faites. Ce fut comme un tremblement de terre. Derrière des mots apparemment aussi simples que « monde », « solidaire », « déséquilibre », « signature », etc., il était apparu que, du mandarin au peul, de la langue arabe aux langues andines, de l'anglais au malais, les langues – et les hommes – mettaient des significations souvent radicalement différentes. Les résultats de cette rencontre ont été publiés dans un petit livre d'Edith Sizoo, intitulé *Ce que les mots ne disent pas*, qui est vite devenu une référence pour tous ceux qui cherchent sinon à élucider, au moins à prendre conscience des malentendus d'ordre linguistique auxquels peuvent se heurter les protagonistes de la coopération internationale.

L'un des mots dont la traduction s'était alors révélée parmi les plus difficiles, et qui paraissait porteur des représentations les

plus diverses selon les cultures, était le mot « responsabilité ». Et ce n'était pas le mot le plus anodin ! Dans un contexte où les défis sociaux et environnementaux mondiaux se multiplient de manière évidente, la question de l'exercice de la responsabilité de tous les acteurs de la gouvernance mondiale (institutions publiques nationales et supranationales, entreprises, société civile, etc.) est absolument essentielle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la Fondation Charles Léopold Mayer a mis en place un vaste processus de construction et de mise en débat d'un projet de « Charte des responsabilités humaines », processus dans lequel elle a souhaité – c'est l'objet de ce livre – prendre le temps d'une analyse des différentes visions culturelles de la notion même de responsabilité humaine.

On ne pouvait, pour un travail d'une telle ampleur, trouver meilleure animatrice et meilleure commentatrice que l'auteure de *Ce que les mots ne disent pas*. Toute sa vie, au fil de ses séjours sur les cinq continents et au cœur des réseaux qu'elle a construits, Edith Sizoo s'est posée la question du sens des mots et des représentations culturelles. Ni universaliste ni relativiste, elle a toujours cherché, au-delà de ce qui divise, à identifier ce qui rapproche. Inlassablement, elle a prouvé un sens du questionnement, du doute productif, une intelligence de l'autre, qui forcent le respect et attirent autour d'elle des collaborateurs enthousiastes.

Dans un coin de la Bourgogne où cette « globe-trotteuse » néerlandaise toujours avide d'observer et de comprendre a fini par s'établir, j'ai eu la chance de participer, il y a un an, à la rencontre des auteurs de ce livre collectif. Jamais il ne m'a été donné d'assister à un processus éditorial aussi dense en termes de dialogue interculturel. La règle du jeu était simple : chacun soumettait sa vision de la responsabilité au regard de tous les autres, qu'ils soient Indiens, Chinois, Africains, Maoris, Américains du Nord et du Sud, Européens. Il ne s'agissait pas de l'altérer, la corriger, ou la faire tendre vers un consensus mou mais plutôt d'utiliser le miroir de l'autre pour pouvoir mieux expliciter sa

vision, identifier ce qu'elle a d'original, les points communs flagrants et les différences abyssales. La qualité de l'ambiance de ces quelques jours pourrait paraître anecdotique ; elle témoigne avant tout d'un esprit de dialogue confiant, que la rigueur et le sérieux du travail, loin de décourager, permettent.

Reste le plus important : que ce livre soit maintenant diffusé, utilisé, exploité et surexploité par les milieux militants, politiques, universitaires, économiques, non à des fins purement intellectuelles, mais pour rendre l'action collective la plus pertinente possible, et pour éclairer les données de la difficile mais cruciale équation unité-diversité.

*Michel Sauquet*

Première partie

## **Introduction générale**<sup>1</sup>

*par Edith Sizoo*

*Traduction de l'anglais par Laurent Bury*

---

1. L'introduction générale de ce livre est le fruit de discussions intensives avec Sipko M. de Boer, dont la perspicacité et l'esprit de synthèse m'ont été très précieux.

## **1. Genèse du livre**

### **Quelques remarques préliminaires**

Pourquoi réunir dans un livre différentes approches culturelles de la notion de responsabilité ? Les sceptiques n'y verront peut-être qu'un produit « multiculturel » de plus, qui ne fera guère avancer le débat. Les idéalistes protesteront, soulignant que la question des droits de l'homme n'a pas encore été réglée et que, en mettant l'accent sur la responsabilité, on se détourne du besoin urgent de fournir un bouclier à tous ceux dont les droits sont ignorés et souvent violemment bafoués. Le meilleur moyen de répondre aux uns comme aux autres est probablement d'expliquer succinctement comment est né ce volume.

Un bref détour s'impose pour évoquer les inquiétudes relatives aux grands défis planétaires lancés aux générations actuelles et à venir. Ces préoccupations ont inspiré, dans diverses parties du monde, des ébauches de solutions individuelles ou collectives. Lorsque quelques-uns de ces acteurs ont uni leurs efforts au niveau international et ont comparé leurs expériences de collaboration avec des groupes socioprofessionnels variés autour de l'idée de responsabilité, il est devenu clair que, du fait de perspectives culturelles spécifiques, cette notion

n'était pas nécessairement conçue et pratiquée partout de la même façon. De ce constat est née l'initiative de réunir des représentants de différentes aires linguistiques afin de préciser la nature de ces divergences. L'objectif était de contribuer à éviter les malentendus dans la communication internationale lorsqu'est débattue la question de la responsabilité personnelle et collective envers la planète et l'humanité. Ce livre est le résultat de cette initiative.

Dans les pages qui suivent, cette genèse du livre sera racontée plus en détail. Puis on soulignera l'importance de la méthode interactive qui a permis aux coauteurs de travailler ensemble pour créer un « polylogue » authentiquement interculturel alors qu'ils préparaient leurs essais.

Dans la seconde section de cette introduction, j'ai tenté de « saisir le sens de la diversité culturelle » telle qu'elle se dégage des perspectives culturelles sur la notion de responsabilité (voir textes de la deuxième partie). J'y propose un cadre de comparaison, conçu pour éveiller la curiosité du lecteur face à la richesse des différentes perspectives incarnées dans les chapitres successifs.

## Un contexte plus large : nouveaux défis... nouvelles responsabilités<sup>1</sup>

*La terre est notre irremplaçable demeure, la seule et l'unique.*

*L'humanité, dans toute sa diversité, fait partie du monde vivant et de son évolution. Leurs destinées sont inséparables.*

Charte des responsabilités humaines

### **Nouveaux défis : sauvegarder l'environnement**

La vie internationale est aujourd'hui régie par deux grands accords: la Déclaration universelle des droits de l'homme, qui

1. Cette section met en lumière le contenu de quelques paragraphes de la Charte des responsabilités humaines. On trouvera en annexe le texte complet.

met l'accent sur la dignité des individus et sur la défense de leurs droits, et la Charte des Nations unies, qui se concentre sur les États, sur la paix et le développement. Ces deux textes ont servi de cadre au progrès indéniable de l'organisation des relations internationales, même s'il reste beaucoup à faire en ce qui concerne le respect des droits de l'homme et les procédures décisionnelles permettant la paix et le développement.

Les cinquante dernières années ont pourtant vu se produire des changements radicaux à l'échelle mondiale. L'humanité affronte désormais de nouveaux défis, le plus évident étant l'impératif de sauvegarder l'environnement pour les générations à venir. Il est clair que les deux textes fondateurs doivent être enrichis d'une dimension supplémentaire en réponse aux problèmes présents et futurs liés à notre survie.

Les fossés économiques qui se creusent au sein des nations et entre elles, la concentration du pouvoir économique et politique entre les mains d'individus de moins en moins nombreux, les menaces qui pèsent sur la diversité culturelle, la surexploitation des ressources naturelles: ces sources d'agitation et de conflits dans le monde entier suscitent de sérieuses inquiétudes pour l'avenir de notre planète.

Pourtant, les institutions sociales qui devraient permettre de relever les défis du XXI<sup>e</sup> siècle s'avèrent de moins en moins efficaces. Le pouvoir tentaculaire des marchés internationaux sape le rôle traditionnel des États. Les institutions scientifiques, qui obéissent à des intérêts spécialisés, sont moins susceptibles d'affronter les problèmes planétaires de l'humanité. Les institutions financières et économiques internationales n'ont pas su renverser la marée montante de l'inégalité. Les entreprises recherchent souvent le profit aux dépens de la durabilité sociale et écologique. Les institutions religieuses ne remplissent pas correctement leur rôle, qui serait de fournir des réponses aux nouveaux défis rencontrés par nos sociétés.

Dans ce contexte, il y a lieu de s'interroger sur la notion et la pratique de la responsabilité. Nous devons tous assumer une

responsabilité face aux défis mentionnés ci-dessus, nous avons tous un rôle à jouer dans la redéfinition de cette responsabilité. La liberté, l'accès à l'information, le savoir, la richesse et le pouvoir, tous augmentent notre capacité à exercer des responsabilités et notre devoir de rendre compte de nos actes. Nous pouvons réduire et même surmonter notre sentiment d'impuissance en nous unissant pour créer une force collective. En fait, l'organisation de cette force collective va prendre de plus en plus d'importance, étant donné la nature des défis auxquels nous sommes confrontés.

### ***Une réponse aux nouveaux défis : une Charte internationale des responsabilités humaines***

Face à tous ces défis, la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'homme (Paris) a pris l'initiative de stimuler et de financer un processus visant à élaborer une Charte internationale des responsabilités humaines (voir document en annexe). Contrairement aux procédures des Nations unies, cette Charte n'est pas produite par de hauts dirigeants internationaux pour les peuples de la terre, mais est le fruit d'activités concrètes de réflexion et d'action menées au sein des différentes sociétés civiles.

La Charte des responsabilités humaines a été présentée en 2001 lors de l'Assemblée mondiale des citoyens à Lille. Une Alliance des citoyens a ensuite été créée pour promouvoir ce texte.

Les activités liées à la Charte sont coordonnées dans le monde entier par les membres du Comité d'animation internationale de la Charte et par leurs comités nationaux<sup>2</sup>. Elles incluent la réflexion et l'action avec des groupes sociaux (jeunes, femmes, paysans, habitants, groupes indigènes, militants des Droits de l'homme, religieux, etc.) à différents niveaux de la société et avec des groupes de professionnels (enseignants,

2. <http://www.charter-human-responsibilites.net>

journalistes, juristes, artistes, scientifiques, etc.). L'essentiel du financement est fourni par la Fondation Charles Léopold Mayer (Paris), mais les activités locales sont soutenues par divers organismes locaux et par des dons volontaires.

Les principes de la Charte sont le fruit d'un processus entamé en 1998. Bien entendu, les participants réunis pour les discussions ne pouvaient représenter l'ensemble de l'humanité. La Charte est donc proposée comme un instrument de *dialogue*, un point de départ pour repenser le sens et la place de la responsabilité dans nos sociétés. Les principes directeurs servent de noyau commun, à transférer et à adapter aux différents domaines de l'activité humaine en les traduisant dans des formes culturelles appropriées.

La Charte offre à la fois un prétexte et un texte invitant à la réflexion et à l'action. Comme *pré-texte*, l'affirmation d'un principe universel de responsabilité humaine pousse à réfléchir sur les significations de la responsabilité individuelle ou collective, nous invitant à chercher le moyen d'agir de manière responsable entre nous-mêmes et envers la planète. Comme *texte*, la Charte propose des priorités et des engagements dans notre vie quotidienne. Ses principes nous incitent à nous montrer plus pondérés dans nos pratiques, nos politiques et nos actions.

Les participants ont tous été conviés à débattre sur la responsabilité afin de la redéfinir dans leur propre contexte socioprofessionnel, à l'heure où notre interdépendance est devenue à la fois inévitable et nécessaire. La réflexion et l'action se sont exprimées dans des formes communautaires : ateliers, conversations interculturelles et interconfessionnelles, dialogue avec les entreprises locales au sujet de la responsabilité sociale, publications, plans de cours, sans oublier l'art, le théâtre, la danse et la musique.

Une cinquantaine de personnes, couvrant environ vingt-cinq langues, se sont chargées de traduire la Charte pour produire des versions culturellement adéquates.

## De multiples réactions

Nous avons été encouragés par les réactions obtenues dans de nombreux pays. Nous n'étions pas les premiers à réfléchir à la notion de responsabilité. Des philosophes avaient ouvert le débat sur les tensions entre «devoir» et «responsabilité» (Hans Jonas, Emmanuel Levinas, entre autres). Jacques Ellul avait déjà souligné les changements radicaux imposés à la société par l'essor de la technologie, et ses conséquences écologiques pour l'avenir de l'humanité.

Pourtant, la présentation et l'application de la Charte se heurtent à plusieurs obstacles relevant pour certains d'un sentiment d'impuissance. Des conditions économiques difficiles empêchent des hommes et des femmes d'exercer leurs droits et leur donnent l'impression qu'ils n'ont pas les moyens de changer leur situation, ni à plus forte raison celle des autres. Alors pourquoi s'interroger sur la responsabilité? Ce genre d'attitude ne se rencontre pas que chez les personnes très pauvres. Dans les entreprises dominées par les actionnaires, qui recherchent un profit rapide et ne s'intéressent qu'à l'efficacité dans ce sens, les employés sont souvent réduits au rôle d'instruments techniques. Dans ces circonstances, même ceux qui occupent la partie supérieure de la hiérarchie sont souvent découragés et se sentent condamnés à une routine sans illusions.

Un autre obstacle est le refus de toute discussion sur la responsabilité, en invoquant le prétexte terre à terre que cette notion est déjà très claire en pratique et qu'il n'est pas nécessaire de la rendre plus complexe.

Certains admettent que la responsabilité a des aspects problématiques, mais ne s'y intéressent pourtant pas, parce qu'ils la réduisent à son sens strictement juridique. À leurs yeux, c'est aux tribunaux de se pencher sur cette idée, pas à eux.

On se heurte parfois aussi à une sorte d'allergie à toute possibilité de débat. Les causes peuvent être nombreuses. Certains

ont déjà trop souvent entendu cette discussion. D'autres ont une attitude très négative parce qu'ils associent la responsabilité à quelque chose qui leur est imposé, dans une sorte de rhétorique moralisatrice créant un sentiment de culpabilité. Dans le contexte des réformes néolibérales des années 1990, le discours sur la responsabilité individuelle a été employé par certains États pour confier la responsabilité aux individus et aux communautés, sans leur donner les ressources requises pour ce transfert. Ces États ont renoncé à leur responsabilité, suscitant ainsi chez le grand public un certain *scepticisme* quant à la notion.

Les *stratégies d'évitement* sont aussi à l'œuvre. Par exemple, certaines entreprises affirment que la responsabilité envers l'environnement est importante, mais qu'elle n'est pas leur affaire. D'autres exercent leur responsabilité sociale à travers des fonds caritatifs, mais surtout pour détourner l'attention de pratiques plus contestables. La rhétorique politique sur les responsabilités des citoyens peut aussi être un moyen de faire oublier ce que les gouvernements eux-mêmes devraient faire. Enfin, est aussi invoqué l'argument de priorité, selon lequel l'intérêt pour la responsabilité s'exprimerait aux dépens d'autres problèmes plus importants.

## À la rencontre des cultures

Quand toutes les expériences, aussi bien négatives que positives, ont été présentées et comparées au niveau international, une conclusion s'est imposée: la responsabilité telle qu'elle est comprise et pratiquée s'inscrit dans des cultures qui changent et est susceptible d'évoluer.

C'est dans la culture qu'un peuple définit et structure son univers et la façon dont il l'apprécie. Tout cela s'exprime à travers la langue, mais aussi à travers l'ordre de priorité des valeurs dans une situation concrète, la «hiérarchie des pratiques<sup>3</sup>». En

3. M. Foucauld, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966, p. 12.

essayant de promouvoir la Charte des responsabilités humaines et de traduire la notion de responsabilité du français ou de l'anglais en d'autres langues, les participants ont réalisé que, dans beaucoup d'idiomes, il n'existait pas de terme reflétant exactement le sens donné à « responsabilité » dans le texte original de la Charte. Le concept changeait, ainsi que la constellation d'associations qui lui étaient rattachées. Il n'est pas difficile de le remarquer, ce problème tient à ce que, dans d'autres zones linguistiques, le monde et la relation au monde sont définis différemment; le mot « responsabilité » se retrouve ainsi dans un autre contexte qui lui fait subir une transformation, une « transsubstantiation ». C'est exactement ce qu'a décrit le philosophe Raimon Panikkar: lorsqu'on traduit des concepts, on découvre que les équivalents ne sont pas symétriques. Par exemple, en partant du contexte européen, on pourrait voir dans la notion indienne de Dharma un équivalent des droits de l'homme. Mais si l'on partait du contexte indien pour chercher en Europe un équivalent du Dharma, on aboutirait probablement à la religion<sup>4</sup>. Comme l'a écrit C. J. Moore: « La culture commence là où le dictionnaire s'arrête et où le linguiste découvre le sens profond des mots<sup>5</sup>. »

On l'a dit, la culture ne se borne pas à la manière dont les hommes définissent et structurent leur univers, mais inclut aussi la manière dont ils l'apprécient. Il s'agit de valeurs. Dans bien des parties du monde, la sagesse traditionnelle met l'accent sur des « universaux » comme le respect de la vie, la compassion envers autrui, la paix et l'harmonie, la justice, etc. Malheureusement, comme le souligne également la Charte des responsabilités humaines, il n'est pas toujours facile de les mettre en

4. Christoph Eberhard, dans son texte préparatoire présenté lors de la première réunion du groupe d'auteurs, citant R. Panikkar, "Is the notion of Human Rights a Western notion?", *Interculture*, vol. XVII, n° 1 (1984), cahier 82, p. 28-47.

5. Cf. article paru le 6 janvier 2005 dans *l'International Herald Tribune*. Christopher J. Moore est l'auteur du livre *Les Plus Jolis mots du monde*, traduit par M. Gaboriaud, Albin Michel, 2006.

application, en partie parce que les situations concrètes imposent de choisir parmi toutes ces valeurs, ou du moins de décider lesquelles auront plus de poids et lesquelles en auront moins. Ainsi, il faut parfois décider qui de la paix ou de la justice doit l'emporter. Le même problème dans une situation similaire ne sera pas résolu de la même façon par des individus culturellement différents. Leur ordre de priorités est différent, comme en témoigne leur comportement. Cela se manifeste également à travers leur façon d'accomplir des tâches que tous semblent prendre au sérieux, mais selon une hiérarchie très variable. Par exemple, dans certains pays, on pardonne à celui qui ne va pas travailler s'il explique qu'il a dû aller soigner un oncle malade qui habite très loin (il a donc fait preuve de respect et a assumé sa responsabilité envers les anciens), alors que dans d'autres pays cette excuse n'est pas acceptée (parce que la responsabilité de respecter un contrat de travail prévaut). Là encore, la culture intervient, non seulement dans la conception de la responsabilité, mais aussi dans la mise en avant de certains types de responsabilité que tout le monde ou, du moins, la plupart des gens semblent accepter et apprécier.

Certains aspects culturels restent inchangés pendant des siècles, tandis que d'autres disparaissent très vite. Les cultures évoluent, cela fait partie de l'histoire des sociétés. Ces changements ne se font pas sans heurts: ils s'accompagnent souvent d'une certaine confusion, d'ambiguïtés, voire de conflits. Les changements culturels et la lutte qu'ils entraînent pour trouver une réponse aux nouveaux défis s'expriment aussi dans le langage et le comportement non verbal. Les promoteurs de la Charte des responsabilités humaines ont également dû affronter cette réalité, alors qu'ils essayaient de traduire et d'étudier la notion.

Ils ont découvert les ambiguïtés entourant le concept de responsabilité et ce qui était traduit comme tel, et ils ont remarqué que les individus s'interrogeaient quant à l'exercice de celle-ci.

## La création du livre

Conscients des difficultés et des dangers mentionnés ci-dessus, il a été décidé de réunir un groupe de chercheurs issus de différentes zones culturelles pour se pencher sur quelques-uns des problèmes qui viennent d'être évoqués.

Après de nombreuses consultations, onze auteurs ont été retenus, qui sont autant d'experts dans la langue et la culture de leur pays ou de leur région du monde : la Chine, l'Inde, l'Égypte, la République démocratique du Congo, les Philippines, le Brésil, la Nouvelle-Zélande (Aotearoa), la Géorgie, les États-Unis, l'Allemagne et la France.

Pour que les résultats de la recherche soient comparables, la méthode devait être solidement établie et appliquée. Les membres du groupe de recherche ont donc été conviés à une première réunion pour échanger leurs idées sur la méthodologie et se mettre d'accord sur son application. D'intenses discussions ont eu lieu sur la pertinence de la notion de responsabilité par rapport aux nouveaux défis du XXI<sup>e</sup> siècle. Chacun des participants a complété son texte préparatoire par une introduction orale concernant l'approche qu'il ou elle envisageait pour sa recherche dans son propre contexte. Cette réflexion commune fut un atout précieux pour formuler ensemble les objectifs du projet et les principes de base de la méthodologie.

Tous ont accepté de s'intéresser aux points suivants :

- quels sont les principaux éléments de la signification du mot « responsabilité » dans le contexte linguistique/culturel de chaque auteur ?

- puisque le ou les sens du mot « responsabilité » ne peuvent être compris en dehors de leur contexte culturel et historique, quelles sont les dimensions pertinentes de ce contexte ?

- les transformations sociétales en cours dans chacune des zones linguistiques envisagées présentent-elles des défis à la compréhension et/ou à la pratique de la responsabilité, et, si oui, de quel type de défi s'agit-il ?

Une seconde réunion eut lieu un an après. Ce fut pour le groupe un moment d'authentique échange interculturel. Chaque participant avait lu sérieusement la première version de tous les textes ; des commentaires avaient été préparés par écrit par deux des onze auteurs. Pendant la discussion libre, chacun put découvrir un fait fondamental : ce qui lui paraissait évident dans son propre contexte suscitait chez les autres l'incompréhension ou l'étonnement, l'inquiétude ou l'enchantement. Ce « polylogue » de quatre jours a levé le voile sur ce qui reste habituellement implicite. La profondeur des échanges a permis d'aborder les questions fondamentales, les problèmes vitaux de la vie ensemble en tant qu'humains, les responsabilités personnelles et collectives en matière de guerre et de paix, la protection de la planète menacée. Personne ne cherchait à briller ni à se faire valoir. L'atmosphère était plutôt à l'écoute la plus attentive, nourrie par le désir d'être entraîné dans d'autres univers, d'autres perceptions de la réalité, d'autres appréhensions des aspects essentiels de la vie, sans oublier le plaisir de s'enrichir de cette expérience.

Après cette deuxième rencontre, les auteurs ont révisé leur texte, de fond en comble pour certains, à la suite des discussions et commentaires échangés avec le groupe. Le processus d'écriture fut donc collectif et dialogique, ce qui a fait apparaître les différences, les points communs et les nouveaux aspects de la responsabilité planétaire. C'est pendant ces deux réunions mémorables que le contenu des essais a pu véritablement se dégager, par le jeu des interactions. Ce sont les commentaires et les questions des autres membres du groupe qui ont poussé chacun des auteurs à écrire ce que le lecteur va découvrir dans ce volume. Le nombre de pages de chaque article était limité, de sorte qu'il a fallu procéder à des choix : quels aspects privilégier ? quels aspects laisser dans l'ombre ? Il s'agissait d'exprimer ce qui avait été dit/écrit grâce à notre « résonance<sup>6</sup> »

6. Le terme de « résonance » est employé par Charles Royat, par analogie à son usage en musique.

mutuelle. Ce que nous avons entrepris de faire renvoie directement à l'émergence d'une communauté planétaire. Notre effort est unique dans le sens où nous avons voulu cartographier la culture mondiale en témoignant de sa diversité et non de son homogénéisation.

Une fois les versions définitives remises, je me suis lancée dans une comparaison interculturelle de tous les articles, en me concentrant sur les points communs et sur les différences dans la réponse aux trois questions. J'ai ensuite tenté d'aborder les conséquences de cette analyse pour les relations internationales. Là aussi, j'ai été soutenue par les critiques constructives du groupe.

Quant à l'ordre des textes, j'ai essayé de créer des effets de surprise en faisant se succéder des visions assez divergentes.

Étant donné la variété des contextes linguistiques et socio-culturels, tous les auteurs étaient d'accord pour n'imposer aucun carcan méthodologique. Chacun serait libre d'aborder à sa manière les aspects fondamentaux et les points d'intérêt communs. Le but était de produire des textes qui seraient sources d'inspiration, en soulignant la riche diversité des onze langues et cultures concernées.

## 2.

### Saisir le sens de la diversité culturelle

#### Mise en garde

Avant de passer à la comparaison interculturelle des onze essais que le lecteur pourra lire dans la seconde partie du volume, une mise en garde paraît nécessaire. Ce sont ici des individus qui avancent des perspectives culturelles autour de la notion de responsabilité. Personne ne prétend, ni les auteurs ni moi, que les textes soient en tout point représentatifs de leurs zones linguistiques respectives. D'autres personnes originaires des mêmes régions auraient pu exprimer leurs perceptions différemment. Cependant, les auteurs s'appuient sur des recherches approfondies et sur l'expérience de leur propre environnement. Leur point de vue est donc imprégné par les idées que d'autres ont pu exprimer. Chaque chapitre tente une généralisation « intelligente » sans négliger la pluralité (le défi était d'autant plus grand dans les pays où existe une grande diversité de langues et de cultures). Bien que je limite ma comparaison aux conceptions exposées par les auteurs, on peut donc supposer que la portée des textes est plus large.

## Une notion souvent ambiguë

Notre enquête a démarré avec les termes français et anglais « responsabilité » et *responsibility*, sans savoir si cette notion existait dans d'autres contextes linguistiques et culturels. La méthode dialogique que nous avons utilisée se fonde sur ce que Raimon Panikkar appelle un processus « diatopique » : comment, du point de vue (*topos*) d'une culture, comprendre les constructions culturelles, la vision du monde d'un autre *topos*<sup>1</sup>, puis comment les faire « résonner » ensemble ?

Notre intuition de départ fut confirmée : les langues non occidentales n'offrent pas forcément d'équivalents symétriques à la notion occidentale de responsabilité. Néanmoins, l'idée de responsabilité résonne partout, même si elle est souvent exprimée par plus d'un terme, selon les différentes relations entre êtres humains et formes de vie non-humaines.

Mais avant d'entrer dans le détail, j'aimerais attirer l'attention sur un fait surprenant. Bien que l'un des principaux objectifs de ce livre soit de comparer la responsabilité telle qu'elle est conçue et pratiquée dans différentes zones linguistiques, il faut signaler qu'à l'intérieur de certaines de ces zones, la question fait déjà l'objet d'un débat animé. Il n'y a pas d'unanimité sur le sens à donner à ce terme. Souvent, les gens n'ont pas d'idée très claire de la responsabilité, surtout lorsqu'il s'agit de comportement concret. On ne sait pas toujours où passe la ligne de démarcation entre ce qui est encore une manifestation de responsabilité et ce qui ne l'est déjà plus.

Plusieurs des chapitres de ce livre évoquent ce problème. Isidore Ndaywel è Nziem (Congo) note que, dans les zones linguistiques qu'il décrit, on est à la recherche d'un équilibre entre la responsabilité envers la famille et la responsabilité envers

1. Cité dans C. Eberhard, « Redéfinir nos responsabilités entre globalités et localités. Dialogues introductifs », in ID. (dir.), *Droit, gouvernance et développement durable*, Karthala, coll. « Cahiers d'anthropologie du droit », 2005, p. 11.

l'État-nation. Ina Ranson fait référence à cette incertitude dans le domaine de la responsabilité professionnelle. Dans quelle mesure un directeur d'usine ou un actionnaire est-il responsable des effets négatifs de la production qu'il gère ou finance ? Dans quelle mesure un ouvrier, qui a moins le choix, est-il responsable de son usine ?

Une certaine ambiguïté règne apparemment dans les esprits, d'où des hésitations et des incohérences. Tinatin Bochorishvili mentionne cinq verbes géorgiens par lesquels le locuteur admet avoir mal agi (tuer, violer, frapper, etc.) tout en niant sa responsabilité (*movkali* = j'ai tué ; *shemomakvda* = je n'avais pas l'intention de tuer, mais c'est arrivé malgré moi, c'est l'autre qui m'a provoqué).

Tarek Al-No'man souligne que, dans le contexte culturel arabe islamique, « le souverain endosse le fardeau de la responsabilité en exigeant que le peuple ou *r'ya* paye ce sacrifice par sa **fidélité**, par son serment d'allégeance, *bay'a*, par son soutien total et son obéissance non négociable » : il peut donc y avoir conflit d'intérêts entre la relation avec le souverain et toute autre responsabilité.

En outre, les individus peuvent être déchirés non seulement entre différentes entités sociales (famille, communauté, profession, État, etc.), mais aussi entre différentes sources d'inspiration. Clifford Christians y fait allusion lorsqu'il affirme que le pragmatisme est la « philosophie dominante de l'Amérique », qui « situe les valeurs morales dans un contexte social », dans « la formation d'une communauté » ; il souligne également la « forte religiosité » des États-Unis, qui trouve son inspiration au-delà de la communauté locale, dans la parole de Dieu révélée dans la Bible. Ces deux sources, la Bible et la communauté, fournissent parfois les mêmes directives, mais, comme le dit la chanson dans l'opéra de Gershwin *Porgy and Bess*, *it ain't necessarily so*, « ça ne se passe pas forcément comme ça. »

Cette ambiguïté pousse la même personne tantôt dans une direction, tantôt dans une autre. Mais elle cause aussi des

différences entre les personnes. Même s'ils vivent dans la même zone linguistique, les points de vue des individus sont parfois divergents lorsqu'il s'agit de définir concrètement la notion de responsabilité. C'est ce que montre clairement Ina Ranson, dans un chapitre qui décrit et commente les efforts de l'Allemagne pour (re)définir la notion de responsabilité. Depuis que le débat est ouvert sur la responsabilité des horreurs de l'Holocauste nazi, le pays s'efforce d'appréhender les dimensions historiques et culturelles de cette notion.

Rien de tout cela n'étonnera ceux qui ont connaissance du fait suivant : le sens d'un mot change même au sein d'une zone linguistique. Les traducteurs ne le savent que trop : ils ne doivent pas seulement entrer dans d'autres zones linguistiques dotées de leurs propres cultures, ils doivent aussi souvent partir d'une zone où les choses ne sont pas si clairement définies. Les langues vivantes n'ont rien de statiques. Comme la vie, elles sont parfois sources de confusion.

### ***La nature du concept de responsabilité***

Où s'arrête la responsabilité concrète de l'individu ? Les conceptions de la responsabilité sont différentes *au sein de* chaque zone linguistique, mais également *entre elles*, bien entendu. La responsabilité envers les aînés n'est pas pratiquée en Afrique ou en Inde comme elle l'est dans la plupart des pays occidentaux. L'avenir de la planète inspire des inquiétudes à bon nombre d'Allemands, à de plus en plus de Brésiliens, mais à très peu d'Africains.

Pourtant, malgré les divergences dans les expressions concrètes de la responsabilité, on pourrait être tenté de croire qu'à un niveau plus abstrait, dans la plupart des zones linguistiques, les hommes partagent au moins deux significations essentielles de la responsabilité : « assumer une charge » et « devoir rendre des comptes » à propos de la manière dont cette mission est accomplie. Le mot « charge » et l'idée de comptes à rendre (mais pas nécessairement le mot) apparaissent en effet

dans presque tous les chapitres de ce livre. Cependant, même à ce niveau, il faut se méfier des conclusions hâtives.

Dans les langues non occidentales représentées dans ce livre, le mot « responsabilité » ne signifie pas seulement « charge », mais est aussi synonyme de « fardeau » (au sens propre comme au sens figuré) et a souvent d'autres connotations intéressantes. En lingala (Afrique), *mokumba* signifie « poids » et « grossesse », pas seulement celle d'une femme, mais aussi celle du chef et des anciens qui portent le poids de la « grossesse sociale ».

Ce sens entre bien en résonance avec la notion arabe de « porter une charge », littéralement et métaphoriquement, et donc d'assumer une responsabilité. Tarek Al-No'man, explique : « Dans le récit biblique, la grossesse d'Ève, associée à la responsabilité qu'elle porte, est présentée comme un châtement pour avoir commis le péché de questionner et pour avoir pris l'initiative de répondre. Telle est la réaction de Dieu après avoir accusé Ève de la responsabilité du péché : "Je vous affligerai de plusieurs maux pendant votre grossesse ; vous enfanterez dans la douleur" ». Dans le contexte islamique (qui emprunte au judaïsme et au christianisme), l'idée de comptes à rendre renvoie au questionnement, à l'épreuve, au châtement et donc à « la culture de la peur ». Dans le récit de la Création et de la Chute que propose le Coran, la responsabilité n'est cependant pas représentée uniquement comme un fardeau, mais aussi comme un objet confié en dépôt. Jin Siyan souligne également que le terme chinois signifiant responsabilité se compose de deux idéogrammes, *ze* et *ren*, « charge » et « digne de confiance ».

Ceci est d'autant plus frappant que ces notions sont généralement vues dans un contexte, dans le cadre d'une relation entre un individu et son environnement. Makarand Paranjape (Inde) rappelle que « la responsabilité est *relationnelle* », qu'« elle n'est ni absolue ni relative ». Pourtant, l'environnement peut être perçu et vécu différemment. Cela tient à la « vision du monde ». La conception du « monde », dans lequel l'homme se

situé et avec lequel il entre en relation, et le sens du temps influent sur la notion de responsabilité. À cause de ces idées, il est impossible de conclure qu'« assumer une charge » et « rendre des comptes » sont des aspects interprétés partout de la même manière.

En Occident, « assumer une charge » est en général associé à une tâche que nous accomplissons soit *volontairement*, de notre propre initiative, soit parce qu'elle nous est *confiée* par d'autres. Mais plusieurs des auteurs de ce livre affirment que, de par leur conception du rapport entre la personne et son environnement, la responsabilité est associée à une charge *inévitabile*. Pour eux, il ne s'agit pas de choix (humain), mais de l'« ordre des choses » (qu'il soit social, divin ou cosmique) dans lequel chacun doit jouer son rôle. Par conséquent, la responsabilité n'est pas sujette aux changements provoqués par l'homme.

On peut ici citer la remarque d'Isidore Ndaywel è Nziem sur la nature immuable du concept de responsabilité: « Il aurait un caractère sacré, puisqu'il serait le produit d'une sorte de prédestination (ce qui a été prescrit par Dieu!). D'où son caractère immuable, car il ne peut se prêter à des révisions ou des transformations, suivant les contextes ou les époques ». Dans le contexte maori (Nouvelle-Zélande), aux Philippines, en Inde et, dans un sens, en Géorgie, l'importance du sacré est cruciale pour une prise de conscience de l'interdépendance entre toutes les formes de vie et sa continuité dans le temps.

Makarand Paranjape remarque que devoir et responsabilité sont étroitement liés. En Inde, le devoir n'a pas les connotations négatives qu'il a parfois en Occident. « Être responsable, pour la plupart des Indiens, c'est donc simplement accomplir son Dharma » (ses obligations envers soi-même, la famille, les amis, la profession, l'État, les ancêtres, les autres formes de vie et les dieux). « Partant de nous-mêmes pour finalement embrasser le cosmos tout entier, nous sommes pris dans un réseau complexe de relations que désigne le mot "Dharma" ».

Une fois de plus, on est loin de l'idée occidentale de liberté de choix.

De même, bien qu'en Occident la responsabilité existe surtout entre les personnes, ailleurs elle existe entre les hommes et un environnement plus large que le social. En fait, alors que l'idée de comptes à rendre aux autres hommes est au cœur de la notion occidentale de responsabilité (comme le révèle l'étude du sens premier du terme dans les articles de Christoph Eberhard – France, et d'Ina Ranson – Allemagne), elle ne semble pas aussi centrale dans d'autres contextes culturels. Par exemple, Charles Royal et Betsan Martin (Nouvelle-Zélande) évoquent la perspective indigène qui voit l'idée de comptes à rendre comme une « éthique de la relationnalité, réactive aux autres et aux systèmes vivants de la terre », puisque « ce ne sont pas seulement les humains qui sont nés de la terre. Toute la vie naturelle est issue de Papatuanuku, la terre-mère ». Cette conception englobe bien davantage que le social.

Enfin, signalons une autre différence. Qu'il s'agisse d'assumer une charge ou d'avoir des comptes à rendre, la responsabilité est associée à l'action dans de nombreux contextes culturels (et pas seulement en Occident). En revanche, en Chine, où réside à peu près un quart de la population mondiale, c'est parfois en s'abstenant d'agir que l'on se montre le plus sage et le plus responsable, comme l'explique Jin Siyan.

Ces aspects que je viens d'éclairer semblent indiquer que les sens principaux du mot « responsabilité » sont identiques, en Occident tout du moins. Pourtant, même cette impression est contestable. Il est vrai que les différentes langues occidentales sont toutes profondément influencées par l'héritage judéo-chrétien, grec et romain. Il est également vrai que, dans le passé récent, les forces qui poussent la plupart des sociétés occidentales dans le sens de la gouvernance démocratique contribuent à l'indivisibilité des deux aspects « être en charge » et « avoir des comptes à rendre ». Après tout, l'esprit de la démocratie suggère un lien entre ces deux sens: le pouvoir (être en charge)

impose que l'on rende compte de ce qu'on fait de ce pouvoir devant ceux qui nous l'ont confié. Néanmoins, l'Occident est aussi en proie aux affres de la (re)définition de la responsabilité, et cela affecte de diverses manières les sens de ce mot. Selon Clifford Christians, « pour un Américain moyen, la tradition individualiste qui remonte à l'époque coloniale rend difficile à comprendre et à appliquer l'idée qu'il puisse être responsable de ses actes devant autrui et devant la société ». Cela s'accorde mal avec l'exposé d'Ina Ranson, qui présente les efforts de l'Allemagne pour se débarrasser d'un passé où la responsabilité était étroitement liée au devoir d'obéir aux ordres, afin de le remplacer par une nouvelle conscience de la responsabilité personnelle et collective envers la société, l'humanité et la planète, aujourd'hui comme demain.

Il existe aussi des différences subtiles entre les langues occidentales. Le mot « responsabilité » en français renvoie à trois notions anglaises : *responsibility*, *accountability* (devoir rendre des comptes, surtout pour les dirigeants politiques ou en entreprise) et *liability* (avec le sens juridique d'avoir à verser des dommages et intérêts).

Tout cela peut donner l'impression que le monde est une tour de Babel, ce qui est sûrement exagéré. Il y a bien sûr chevauchement entre les multiples sens de la responsabilité dans les différentes parties du monde. L'association avec l'idée de « supporter une charge » paraît être un dénominateur commun, mais il faut aussi tenir compte de nuances importantes qui révèlent la fascinante diversité de l'humanité.

## Rendre explicites les dimensions culturelles

Puisque le but de ce livre est d'éclairer l'arrière-plan des différences, un regard plus appuyé sur leur nature s'impose. On pense immédiatement qu'il s'agit d'interroger les « cultures », mais comment ? Quelles dimensions de la culture interviennent ici ? Parmi les nombreux aspects possibles, je voudrais souligner

deux dimensions fondamentales qui pourraient aider à situer la variété des conceptions culturelles qui se manifestent dans les chapitres à venir.

La première est la dimension *cognitive* : qu'est-ce que les hommes reconnaissent comme le « monde » ? Qu'est-ce qu'ils reconnaissent comme en faisant partie, quels en sont les composants ? Comment ces composants sont-ils reliés entre eux ?

La seconde est la dimension *évaluative* : comment les hommes évaluent-ils ce qu'ils reconnaissent comme existant ? Comment expriment-ils leur appréciation ? Comment hiérarchisent-ils leurs valeurs ?

Ces deux dimensions sont souvent ancrées dans la conception d'une force unifiante qui, on le verra, influence aussi la perception de la responsabilité.

### *Le monde, ses composants et leur relation entre eux*

Notre conception de ce qui est inclus dans le monde dépend d'abord de la façon dont nous percevons notre environnement, ce qui nous entoure, ce qui en fait partie, et comment tous ces éléments sont reliés. Quels sont les êtres et les choses qu'il faut prendre en compte ? Les différences tiennent à la manière dont l'environnement est « vécu ».

Dans certains contextes, les limites de cette relation sont suffisamment souples pour qu'on passe sans transition des relations humaines aux relations avec le monde des êtres invisibles mais présents et agissants (ancêtres, esprits), le monde vivant non humain, qui s'étend parfois à tous les éléments vivants de la nature et du cosmos. « Les conceptions indigènes voient la terre et le monde comme en vie, comme conscients et animés d'une énergie éternelle [...]. Nous résidons à l'intérieur du "réseau de la vie" », le monde naturel n'étant qu'un réseau complexe de relations interdépendantes » (C. Royal et B. Martin).

Dans la plupart des cultures africaines, écrit Isidore Ndaywel è Nziem, la personne est essentiellement vue comme inscrite dans une communauté. Et cette communauté inclut aussi ceux

qui ont quitté le monde visible. « “Les morts ne sont pas morts.” Ils vivent au pied des vallées, dans les sources de rivières ou sous les racines d’arbres et reprennent corps dans les bébés qui naissent. On comprend qu’ils puissent être invoqués en cas de besoin. » Les interrogations existentielles sur la vie, la mort, la naissance, la maladie et la présence envahissante de la nature étaient sans doute autant d’éléments qui justifiaient la pertinence de la croyance en l’existence d’un au-delà, où seraient secrétées ces “forces vitales”, les bienveillantes tout autant que les malveillantes. » Les ancêtres étaient précisément ces intermédiaires bienveillants qui veillaient sur les “vivants” de la famille et assuraient leur protection. D’où la nécessité “d’être en communion avec eux et de leur être agréable” ». Notons que les ancêtres sont prêts à assumer la responsabilité des membres vivants de la famille.

Dans ces contextes, les relations entre les humains et ce qui dépasse l’humain sont vues comme une interaction. Cela révèle en même temps comment l’être humain lui-même est vu, et surtout dans quelle mesure l’individu apparaît comme *intégré* dans son environnement.

Makarand Paranjape évoque « le moi » et affirme que, même si les idées changent et sont historiquement conditionnées, une perspective métaphysiquement « non duelle » persiste. Tout au long de son histoire, l’Inde n’a connu aucun changement fondamental dans l’idée de l’indivisibilité et de l’interdépendance de tous les éléments du cosmos, entre la matière, la vie, l’esprit et, au-dessus de l’esprit, les royaumes supramentaux de la surconscience. « Un problème récurrent dans la philosophie occidentale reste néanmoins la justification de l’altruisme », mais « c’est seulement dans l’ancienne pensée indienne, et surtout dans les Upanishad, que cette question me paraît trouver une réponse satisfaisante. Nous pouvons aimer nos prochains comme nous-mêmes parce qu’en fin de compte, ils *sont* nous-mêmes. »

Sylvia Guerrero (Philippines) avance une idée comparable : bien qu’il n’existe pas de traduction directe du terme occidental « responsabilité », les recherches indiquent que les Philippins considèrent l’idée comme liée à la valeur suprême de *pakikipagkapwa*. *Kapwa* désigne « l’unité du moi et des autres. C’est la reconnaissance d’une identité partagée, d’un moi interne partagé avec les autres. *Pakikipagkapwa*, ne faire qu’un avec l’autre, signifie « agir et prendre des décisions de manière favorable et non hostile à la dignité d’autrui ». Le *pagkakaisa* (consensus) est donc considéré comme le plus haut niveau d’interaction interpersonnelle possible.

Ces perceptions de l’individu et de sa relation à l’environnement semblent s’opposer clairement à celles qui se dégagent des contextes occidentaux où l’être humain est vu comme plus ou moins *séparé* de son environnement.

Dans les chapitres consacrés aux États-Unis, à la France et à l’Allemagne, l’accent est mis sur le « je » comme individu, comme être particulier et unique, par opposition au groupe social ou à l’institution, comme un être distinct de l’environnement plus large du monde vivant. C’est cette conception qui a donné naissance à la notion d’individualisme<sup>2</sup>. Pour Clifford Christians, l’ossature conceptuelle de la vie américaine est cette autonomie individuelle qu’ont décrite John Stuart Mill et John Locke : « En termes lockéens, le moi est une substance mentale indépendante, dépourvue de toute relation spécifique avec d’autres substances mentales ; l’individu et la société vivent en opposition naturelle ».

Christoph Eberhard retrace l’évolution historique de la notion d’individu en Europe, la profonde influence du christianisme, puis l’avancée de la modernité, avec ses conséquences sur la relation entre individu et environnement : « ... le christianisme [fait] de l’homme un être transcendant son être social. L’être humain devint en premier lieu homme et créature de

2. Parmi les définitions du *Petit Robert* : « Théorie ou tendance qui voit dans l’individu *la suprême valeur* dans le domaine politique, économique, moral ».

Dieu [l'individu-hors-du-monde], avant d'être citoyen ou membre d'une société [l'individu-dans-le-monde]. [...] Le protestantisme aurait achevé ce mouvement en dégageant l'individu de son appartenance à l'Église, le posant ainsi comme égal aux autres individus dans un champ social uniformisé et homogène, en l'instituant comme individu s'autosuffisant car "individu-en-relation-à-Dieu" ». En rejetant la parabole biblique du Jugement dernier, selon laquelle l'homme doit rendre compte de ses actes devant Dieu, l'individu « devient juge, accusé et législateur en même temps », écrit Ina Ranson lorsqu'elle explique la pensée de George Picht.

### ***Évaluer ce qui est reconnu comme faisant partie de « notre » monde***

Les différentes conceptions de ce qui appartient à « notre » univers se reflètent dans nos valeurs et dans la manière dont nous les hiérarchisons. Ainsi non seulement Isidore Ndaywel è Nziem reconnaît-il l'existence d'*ancêtres* dans le monde invisible, mais il évalue leur activité protectrice envers les êtres vivants du monde visible. Les vivants ont donc la responsabilité de *faire plaisir* aux morts. Il affirme que, au sein d'un groupe de personnes qui revendiquent les mêmes ancêtres, il existe plusieurs catégories sociales formant une hiérarchie claire et immuable, qui sépare les morts des vivants, les aînés des cadets. « La classe des aînés est composée des pères et des mères, oncles et tantes; celle des cadets, des fils et filles, neveux et nièces. Quant aux petits-enfants, ils semblent se situer dans une position hybride. Bien qu'"enfants", ils seraient associés aux "aînés" comme incarnations de leurs grands-parents avec lesquels ils sont censés entretenir des relations de réciprocité, à l'instar des "camarades". »

Un monde sépare apparemment les idées dominantes en Occident et les conceptions indigènes, hindouistes et bouddhistes qui intègrent toutes les formes de vie dans « notre monde » et les apprécient comme telles.

En revanche, se référant à l'analyse par Jacques Ellul de cet ordre technologique qui efface les ordres précédents, Clifford Christians note: « La nature et la société sont devenues des environnements secondaires, subordonnés et non plus fondamentaux. Elles subsistent, mais n'ont plus guère de pouvoir. Se manifeste une inquiétude générale pour l'environnement, mais aucun attachement durable ancré dans la nature. [...] Dans un pays industriel comme les États-Unis, la nature est conçue comme inerte, comme une ressource qu'on peut calibrer mathématiquement, disponible pour l'innovation technologique ».

Christoph Eberhard nous rappelle aussi qu'en Europe la nature a longtemps été « perçue essentiellement comme une matière à contrôler, à exploiter et à maîtriser. Les hommes en sont rendus "maîtres et possesseurs", selon la célèbre formule de Descartes ». De ce point de vue, la mission de l'homme est de compléter la nature et de « l'achever par son action civilisatrice ». Avec la Renaissance et l'époque moderne, l'individu qui émerge en Occident « représente l'aboutissement d'une émancipation bienvenue de règles imposées du dehors par Dieu, le cosmos ou la société ».

Comme ces différences l'illustrent, ce que les hommes reconnaissent et apprécient comme faisant partie de « leur » monde varie d'un pays à l'autre, de même que la hiérarchie des valeurs. Lorsqu'il est question d'agir de manière responsable, qui et que faut-il prendre en compte? Certains donnent la priorité aux êtres humains (les « droits de l'homme »!), d'autres se sentent tenus d'accorder autant, voire plus, d'attention aux ancêtres et aux divers éléments naturels.

Ces distinctions expliquent la valeur attribuée à l'individu en tant que tel, *soit* comme être interdépendant du tout, doté d'une « identité partagée » (S. Guerrero), commune aux autres êtres humains et même aux formes de vie non humaines, *soit* comme être supérieur, placé au-dessus du monde vivant non humain afin de le dominer et de l'exploiter.

### ***Ancrer les dimensions cognitives et évaluatives***

Les multiples façons dont le monde est reconnu et évalué se traduisent généralement par la théorie des conceptions de la « force unifiante » qui en garantit l'unité. Nous abordons ici le domaine des croyances religieuses que certains considèrent comme dépassant la « culture », mais que d'autres voient comme une expression spécifique de conceptions culturelles. Quoi qu'il en soit, les chapitres de ce livre font référence à ces « principes supérieurs », même s'ils ne sont pas partagés par toute la population d'un même contexte culturel.

Jin Siyan, par exemple, nous dit que, selon la pensée confucéenne, « l'homme de bien a pour mission de rendre possible ce qui est impossible dans ce monde imparfait. L'homme, être sociable, doit assumer sa responsabilité déterminée par son mandat céleste ».

« Au cœur de la vision indigène du monde, affirme Charles Royal, se trouve l'idée que les humains sont le produit et l'expression de la terre. [...] À mesure que nous avançons dans la vie, la terre continue à nous léguer ses fruits de bien des manières. [...] Dieu réside dans le monde, dans les déserts, dans les eaux, dans les forêts ainsi que dans la personne humaine. Et quand nous parlons de Dieu, nous parlons de la base ou cause de toutes choses, racine éternelle, paradoxalement immanente et toujours présente ».

Une métaphore méditative bien connue, issue des traditions asiatiques, exprime l'idée développée par Makarand Paranjape d'une définition intersubjective de l'être comme l'affirmation suprême de la responsabilité: « Tu es comme une goutte dans l'océan. L'océan n'est rien sans la goutte. La goutte n'est rien sans l'océan. L'océan c'est toi. Tu es l'océan. L'océan et la goutte ne font qu'un ».

« En swahili, dit Isidore Ndaywel è Nziem, le mot signifiant “responsabilité” pourrait être *makadara* (ou *madaraka*), terme qui aurait une connotation religieuse et qui pourrait se traduire par: “mission”, “ce qui a été écrit!”, “ce qui a été décrété par la

volonté immuable de Dieu!” » Cela entre évidemment en résonance avec le monde arabe islamique, où la référence centrale est ce qui est écrit dans le Coran et les paroles du Prophète.

Dans les traditions chrétiennes encore présentes aux États-Unis et en Europe mais n'y déterminant peut-être plus l'ancrage des vues du monde occidental, le commandement d'amour est central, dit Clifford Christians « Aime ton prochain » y a une fonction normative et en ce sens, cette tradition est unique parce que c'est l'amour qui caractérise le cœur même de l'univers. L'amour divin est le bien suprême. La nature inépuisable et auto-génératrice de Dieu est l'amour. L'amour humain trouve donc son inspiration, son motif et son fondement dans les plus hautes sphères de l'éternité. L'homme est fait à l'image de Dieu; plus il aime, plus il ressemble à Dieu.

La conclusion générale de cet exposé est qu'en termes de points communs entre les perceptions de la responsabilité, on peut distinguer trois éléments majeurs:

- Partout, la responsabilité est comprise comme un concept *relationnel*.

- Elle est définie comme une « charge » *aux implications relationnelles*.

- L'idée de devoir *rendre compte* de l'exercice des responsabilités s'inscrit dans un contexte relationnel.

Ces éléments se situent à un assez haut degré d'abstraction. Pourtant, dès qu'ils se concrétisent et influent sur le comportement quotidien, les différences apparaissent. Puisque la composition du monde est perçue différemment, les responsabilités envers les êtres et les choses diffèrent autant que l'entité à laquelle il faut rendre des comptes. Puisque l'importance relative des mêmes composants du « monde » diffère, les priorités divergent aussi.

## Conséquences des dimensions culturelles pour l'action responsable

Lorsqu'on rend plus explicites les dimensions cognitives et évaluatives, ainsi que leur ancrage, il devient plus facile de poursuivre la comparaison jusqu'aux *conséquences spécifiques* sur les diverses conceptions de l'action responsable. Ces conséquences ont un effet sur la responsabilité, au niveau personnel comme pour un collectif d'individus.

### *Les fondements du comportement personnel*

Il est frappant de constater combien la base des codes moraux (l'éthique) guidant le comportement personnel a des conséquences importantes pour la conception de l'action responsable.

Dans les conceptions indigènes décrites depuis la perspective maorie, le « sens de responsabilité mutuelle ne s'appuie pas sur des notions "humanitaires" (qu'on pourrait considérer comme fondées sur un réseau d'individus autonomes), mais sur la conscience fondamentale de notre origine commune, de notre participation commune à "une seule vie" ». (C. Royal et B. Martin). Lorsqu'il met en œuvre ses responsabilités, le Kaitiaki (individu qui prend soin, qui protège) n'a donc pas plein pouvoir pour imposer sa volonté à l'univers. Au contraire, il « cherche dans le monde naturel un guide, un maître, qui lui offre un modèle ou un ensemble de modèles à suivre. "Que me dit l'écosystème?" "Que m'apprend ce cours d'eau?": voilà le genre de questions que se pose le Kaitiaki. En tentant d'y répondre, par le biais de l'observation, le Kaitiaki utilise son esprit rationnel, ses sens et ses connaissances accumulées grâce aux expériences antérieures, l'ensemble des savoirs auxquels il a accès » (C. Royal et B. Martin).

Selon les traditions indiennes, il faut avoir une action positive dans son environnement, en suivant son Dharma. Makarand Paranjape avance que la signification profonde de

responsabilité s'incarne dans une combinaison du Dharma et du Karma ». Le Dharma est plus que le devoir, il « signifie approximativement voie, chemin, quête de la vertu et du bien, principe qui soutient la vie et la société. [...] le Karma est la causalité. Chacun récolte ce qu'il a semé. [...] Tel est le message de la *Bhagavad-Gita*, l'un des textes spirituels les plus chéris de l'Inde. Détachés des fruits de nos actions, nous pouvons agir sans nous attacher à ces récompenses. Il y a ainsi "action" sans "acteur" ».

Présentant la version coranique de la Création, Tarek Al-No'man cite le verset 72 de la sourate Al-Ahzab: « Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes la responsabilité (de porter les charges de faire le bien et d'éviter le mal). Ils ont refusé de la porter et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé ; car il est très injuste [envers lui-même] et très ignorant » [...]. Contrairement à la Genèse qui la représente comme un châtement, la responsabilité est ici dépeinte comme une initiative humaine entièrement volontaire. Une initiative qui est pourtant reliée à l'ignorance de l'homme et à son injustice envers lui-même et sa race, apparentes dans la description de l'homme par Dieu dans le verset cité plus haut [...]. Ce verset introduit un autre enjeu central : le fait que les êtres inintelligents, les cieux, la terre et les montagnes, sont plus sages que l'être intelligent. D'où l'affirmation que l'homme est ignorant et injuste. Ce verset présente un paradoxe important : en endossant volontairement la responsabilité, l'homme a commis l'acte irresponsable par excellence ».

Dans les contextes occidentaux, il semble être devenu beaucoup plus difficile de définir les bases du comportement moral, et donc de la responsabilité personnelle.

Évoquant les conceptions successives de la responsabilité dans la philosophie allemande, Ina Ranson montre que, tout au long de l'histoire, l'Allemagne et l'Europe dans son ensemble ont cherché un moyen d'ancrer la moralité. Faut-il la fonder sur un système juridique, sur la parole révélée de Dieu, sur la

conscience « naturelle » de l'être humain, sur une attitude d'écoute mutuelle, ou sur une conscience collective nourrie par la peur pour la planète en danger ?

Quand Clifford Christians (États-Unis) signale les tendances du monde industrialisé vers une société caractérisée par l'instrumentalisme de l'ordre technologique, la porte est ouverte à une perception de l'action qui, en soi, est très appréciée, mais qui est de moins en moins associée à la qualité des connotations sociales et morales. La qualité de l'acte est remplacée par la recherche de quantité. Se référant au classique de Jacques Ellul, *La Technique, ou l'Enjeu du siècle*, il écrit : « Nous nous soucions d'efficacité en termes de coût et de temps, de questions administratives privées de toute dimension morale ». Développant le problème de l'individualisme, du militarisme et du matérialisme (présents partout dans le monde, mais peut-être plus prégnants dans une société aussi avancée que celle des États-Unis), il exprime une profonde inquiétude au sujet d'un pays où l'État a l'habitude de déléguer les responsabilités à l'individu et où l'individu transfère une partie du fardeau vers les compagnies d'assurances qui, à leur tour, assument les conséquences de ses actes sous la forme d'une responsabilité financière (la « société de litige »).

Résultat des processus modernes d'industrialisation, de bureaucratisation et de rupture des structures familiales/ communautaires, le phénomène de « déresponsabilisation » devient un facteur de complexité supplémentaire dans l'évocation de la responsabilité personnelle ou collective. Citant Kurt Bayerts, Ina Ranson rappelle les changements structurels provoqués par le processus d'industrialisation dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Avec l'avancée du progrès technologique et la division du travail, en particulier dans les firmes industrielles, le lien direct entre les actes d'une personne et les conséquences de son travail devient plus confus.

### *Conséquences de l'action ir-responsable*

Bien entendu, ces observations poussent à se demander comment sont affrontées, dans les différents contextes, les conséquences de l'action (ou de l'inaction). Pour le dire autrement, quand est-on considéré comme *ir-responsable* ?

Dans la plupart des langues non occidentales, il n'y a pas d'équivalent direct à la notion occidentale d'*avoir à rendre compte* publiquement de la manière dont on exerce ses responsabilités (sauf, bien sûr, en cas de comportement criminel). En réalité, pourtant, lorsqu'une personne chargée d'une tâche ou d'une fonction n'exécute pas ce qu'on attend d'elle, elle ne reste pas impunie : la communauté réagit, la personne est déchargée de ses fonctions, risque de perdre son statut social, d'être bannie de la communauté, doit en supporter les conséquences dans l'« au-delà » ou dans une vie future. Toutes ces conséquences possibles entraînent une sorte d'autocensure. Dans toutes ces perceptions, faire son devoir de manière responsable est une obligation naturelle, sociale ou morale. Il est très peu question des comptes à rendre au sens juridique parce qu'on n'a pas été responsable. Rien d'étonnant alors à ce que Sylvia Guerrero puisse écrire : « Ce qui distingue les notions philippines de responsabilité des conceptions occidentales, c'est l'accent mis sur ce qui est bon et ce qui n'est pas bon, plutôt que sur ce qui est bien et ce qui est mal (au sens juridique) ».

Un trait caractéristique de la responsabilité telle qu'elle est comprise en Occident est sa nature duelle mais indivisible : il s'agit non seulement d'assumer une charge volontairement, mais plus encore de répondre devant la loi des actes accomplis pour s'acquitter de cette mission, c'est-à-dire répondre des éventuelles conséquences négatives des responsabilités assumées, répondre de ses erreurs, être coupable. L'aspect duel, « assumer et rendre des comptes », remonte aux origines et à l'évolution de la notion de responsabilité en Europe.

Christoph Eberhard éclaire la perception du concept tel qu'il est exprimé en français, mais aussi tel qu'il s'enracine dans le

contexte beaucoup plus large de l'histoire et de la culture européennes. En droit romain, *respondere* est d'abord un terme juridique, qui renvoie à *sponsio* et à *spondere*. « Le *sponsor* est un débiteur; l'homme qui dans le dialogue de la "stipulation", par une réponse affirmative à la question du "stipulant", futur créancier, s'engage à quelque prestation. [...] Le *responsor* était spécialement la caution; en un second échange de paroles, il s'est obligé de répondre de la dette principale d'autrui. »

« Malgré ces origines lointaines, le mot "responsabilité" n'est apparu dans la langue française en tant que tel que durant le dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle [...] "mais comme, à cette époque, le droit avait perdu son autonomie et était devenu une simple annexe de la morale, c'est cet aspect moral qui a prévalu, faisant du 'responsable' celui qui répond (devant Dieu) de ses actes" ». Avec la Renaissance et la modernité, l'individu apparaît en Occident comme un être libre, autonome, dont les fondements sont en lui-même. L'autonomie du sujet, de celui qui est libre d'agir, implique aussi qu'il puisse être tenu pour responsable des conséquences de ses actes. Cependant, alors que se complexifie l'organisation de la société (bureaucraties, entreprises), alors que la sociologie insiste sur les « circonstances atténuantes » sociales ou psychologiques, l'idée de *responsabilité sans erreur* fait son entrée dans la pensée juridique. Un exemple célèbre en est l'affaire du sang contaminé (par le virus HIV) distribué aux malades d'un hôpital français, qui inspira au ministre de la Santé cette déclaration : « Je suis responsable mais pas coupable ». En Occident, les développements relativement récents liés aux dommages écologiques causés par l'homme commencent à avoir un impact considérable sur la perception de notre responsabilité envers le monde vivant. Les Européens ont toujours eu une conception progressiste du temps. On a longtemps cru que l'avenir amènerait une vie meilleure, notamment grâce à l'essor de la technologie, mais l'avenir apparaît maintenant comme une menace écologique. Chacun peut donc être tenu pour responsable (avec les

conséquences juridiques appropriées) des conséquences futures de ses actes.

### **Le citoyen et l'État**

Une autre conséquence spécifique des dimensions culturelles de la responsabilité est que la hiérarchie des *devoirs civils* varie d'un pays à l'autre.

En Géorgie, le sentiment d'appartenir à une nation vieille de trois millénaires est un trait fondamental de la culture. L'histoire géorgienne est remplie d'épisodes dramatiques, de luttes incessantes pour maintenir l'intégrité du territoire. Selon Tinatin Bochorishvili, le concept de responsabilité est dominé dans la culture géorgienne par trois valeurs : défendre la patrie, défendre la langue, défendre le christianisme. Le terme de responsabilité renvoie à ces principes partagés par l'ensemble de la nation. Ils servent donc à réguler le comportement de la population.

Dans la pensée confucéenne, le comportement moral personnel s'inscrit dans les besoins de l'ensemble de la société. « L'homme ne naît pas cultivé. Pour qu'il puisse servir la société et l'État, c'est-à-dire pour qu'il soit apte à se charger d'une responsabilité en tant qu'homme sage, l'apprendre est indispensable ». Ainsi, « celui qui est chargé de la responsabilité doit l'assumer à tout prix pour être à la hauteur de cette confiance. Transgresser la confiance, c'est trahir. C'est une action à éviter à tout prix pour un homme dont, à l'heure de sa naissance, les parents et les ancêtres espèrent et attendent qu'il devienne un homme sage. »

Comparons ces propos à ceux qui émanent d'autres contextes. L'Inde est aujourd'hui la plus grande démocratie du monde. Makarand Paranjape affirme : « La politique indienne a quelque chose de grotesque, de carnavalesque. Elle est sans doute le moyen le plus rapide de se procurer argent et pouvoir, c'est la carrière la plus lucrative et la plus corruptrice qui soit. [...] Certains qualifient l'Inde d'anarchie qui fonctionne, de

démocratie brouillonne mais en état de marche. [...] L'État est l'agent de changement le plus important et le plus puissant, mais c'est la famille, la caste ou la communauté qui maintient intact le tissu social. [...] La famille, la caste, la communauté, le quartier, le village restent les bases de la société indienne. En temps de crise ou de catastrophe naturelle, ce sont ces structures qui s'avèrent les plus efficaces. »

Sylvia Guerrero souligne que, pour un pays dominé depuis des siècles par des puissances étrangères, qui a ensuite connu la dictature, il est difficile de devenir un État démocratique, avec les responsabilités civiles que cela suppose. Après la révolution populaire qui a chassé Marcos, « les Philippins ont retrouvé leur voix [...]. Les Philippins sont conscients des nombreux conflits pratiques qui opposent les droits individuels aux obligations sociales, aux obligations de la citoyenneté (les citoyens doivent être libres et responsables) ». Telle est donc « la question fondamentale qui se pose aux Philippins: “comment créer un sentiment de communauté et de bien public, comment donner la parole à la population ?” »

Rachel Trajber (Brésil) souligne une certaine ambiguïté lorsqu'il s'agit d'assumer la responsabilité personnelle. Elle y rattache le sentiment d'appartenance qui s'exprime dans le dicton brésilien: « Aux ennemis, la loi; aux amis, tout. » « Ceux qui sont inclus dans un réseau interpersonnel de relations socialement pertinentes ont tous les droits et toutes les responsabilités envers leurs pairs et leur famille, mais ceux qui sont isolés ou inconnus sont soumis aux règles universelles et à l'impersonnalité de la loi. » Le sentiment d'appartenir à une communauté et donc d'être responsable envers la société, la nation, le monde, l'ensemble des êtres vivants, la nature n'est pas toujours facilement accepté au Brésil. « Cela tient en partie au fait que la structuration de la vie politique, l'institutionnalisation de ses agences et l'établissement de la loi et de l'ordre forment encore un processus en cours, un processus de construction sociétale qui est loin d'être achevé. »

En Afrique, il arrive souvent que l'État ne soit pas pris au sérieux en tant que garant de la sécurité, de la justice et de la paix. Comme l'a dit un paysan malien à qui l'on demandait ce que signifiait pour lui le Mali: « Le Mali? C'est les impôts! »

Isidore Ndaywel è Nziem évoque une « crise »: « [...] la responsabilité n'est réellement vécue et assumée qu'à l'échelle restreinte et [...] paraît beaucoup moins évidente au niveau de la nation ». C'est pourquoi dans son pays, on fait la distinction entre le travail « privé » et le travail « collectif »: le travail pour soi et pour sa parentèle et le travail pour l'État (c'est-à-dire dans l'intérêt national, qui est sans fin). Ce dernier procure peu de satisfaction, il est imposé et reste associé à la puissance coloniale. « Un agent comptable qui détournerait une partie des fonds publics au profit des siens serait à la fois un voleur et un héros [...]. Il n'est pas rare qu'à la sortie de prison, [...], le voleur d'hier soit fêté par les siens à cause de son acte de bravoure [...]. Il est symptomatique de constater que la “corruption”, en lingala, a une acception alimentaire: elle se traduit par *madesu ya bana* (le haricot des enfants). »

Dans le monde arabe islamique, écrit Tarek Al-No'man, le problème central est « l'image du calife, celui qui occupe la plus haute position de responsabilité et d'autorité, qualifié d'ombre de Dieu sur terre ». « Le passage du Coran généralement interprété comme soutenant cette image du calife (puis des souverains en général) est le verset 59 de la sourate Al-Nisaa (les femmes): “Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement.” L'obéissance due au souverain est présentée comme un devoir sacré, lié à l'obéissance due à Dieu et au Prophète [...]. Le mot *bai'a* complète cette image. Il signifie “serment d'allégeance” et dérive du verbe *ba'a*, vendre. En jurant fidélité, en choisissant le souverain, le peuple se “vend” à lui. En vertu de ce contrat, le peuple est censé se montrer obéissant, que le souverain remplisse ou non son devoir de gardien. »

## Responsabilité collective

La section précédente s'intéressait à la responsabilité de la personne, mais une autre question se pose : qu'en est-il de la responsabilité du groupe envers les personnes qui en font partie, envers les autres, envers la planète ?

La responsabilité collective a toujours été assumée dans les communautés où il était nécessaire de s'organiser pour satisfaire certains besoins et affronter certains défis. Tant que le « collectif » était une communauté où la responsabilité sociale était déterminée par les relations de face-à-face ou de parenté, il existait aussi un sentiment de responsabilité collective pour le bien-être de tout le groupe. Dans cette responsabilité collective, il y avait également un élément de réciprocité, au sens où l'individu (souvent en particulier les anciens dans la hiérarchie) pouvait avoir des responsabilités envers l'ensemble, mais l'ensemble avait aussi des responsabilités envers l'individu.

Dans la plupart des pays occidentaux, le système de sécurité sociale « nationale », qui garantit la protection des malades physiques ou mentaux, des personnes âgées, sans emploi, etc., est un exemple de prise en charge par l'État de responsabilités traditionnellement assumées par la communauté. C'est une forme de responsabilité collective anonyme, où le contribuable ignore à quoi ressemblent ceux qui bénéficient de sa contribution au système. Mais l'époque moderne reflète une lutte constante à propos de l'étendue des responsabilités que l'État doit assumer à la place de la société civile. Que faut-il confier à l'État ? Qui doit en être responsable : les citoyens, les entités organisées au sein de la société, les parlementaires, le gouvernement, le chef de l'État ?

Même si, *au sein* d'entités modernes comme les bureaucraties, les entreprises et les organisations de toutes sortes, les responsabilités individuelles peuvent être définies comme des tâches liées aux contrats de travail, les employés individuels ont souvent plus de mal à déterminer quelle est la responsabilité

collective de cette entité envers le cercle plus large de la société, de l'humanité, de la planète...

Dans les sociétés modernes, l'idée de responsabilité collective s'avère problématique lorsqu'on en vient à son application quotidienne pour les individus.

Clifford Christians note que « l'idée de responsabilité collective au niveau d'un État-nation est un sérieux problème intellectuel pour tous les pays du monde. Dans un pays aussi géographiquement immense que les États-Unis, où le tout est un agrégat de parties qui sont autant d'atomes, la responsabilité collective est extrêmement difficile ». S'intéressant à « deux éléments flagrants de la vie américaine où la responsabilité devrait dominer : le militarisme et le matérialisme », il s'interroge : « Quel est le statut logique de telles accusations concernant l'ensemble de la société américaine ? La morale ordinaire ne peut condamner que les actes de libre arbitre. Comment blâmer si aucun choix conscient n'est fait par aucun individu spécifique ? Peut-on parler de responsabilité collective sans basculer dans un discours moralisateur ? [...] Comment, alors, tenir légitimement pour responsables ceux qui n'ont aucun pouvoir, en l'absence d'attributions précises qu'ils n'auraient pas respectées ? »

## La responsabilité dans un monde qui change

### *Interaction entre histoires, territoires et cultures*

Les observations ci-dessus cherchent à élucider les principales différences entre les divers contextes culturels, dans la manière dont est comprise la responsabilité. On l'a vu, le déséquilibre entre ces perceptions tient surtout aux différences culturelles dont elles sont imprégnées. Mais comme les cultures ne sont pas statiques, les perceptions de la responsabilité changent aussi à l'intérieur des sociétés. Par définition, les cultures sont dynamiques : les individus sont en quête de réponses partagées face aux défis qui surgissent dans un environnement en

transformation perpétuelle. Les changements culturels appartiennent à l'histoire. Les événements historiques influencent les cultures et les cultures influencent les événements historiques.

Clifford Christians se réfère au livre de F. J. Turner, *La Frontière dans l'histoire des États-Unis* (1921): «... c'est par l'immensité des terres et par la conquête de l'Ouest que s'explique le mieux le développement des États-Unis. Chaque génération américaine revenait aux conditions primitives le long d'une frontière en perpétuel mouvement et le caractère américain s'est forgé grâce à cette expérience: force et rudesse, inventivité pratique, énergie nerveuse infatigable, ambition. [...] Les vastes étendues américaines cultivaient l'indépendance, les valeurs égalitaires et le dur labeur. [...] Dans une géographie ouverte, la responsabilité n'a pas le même sens que parmi les peuples dotés d'une longue histoire et de frontières fermées».

On peut également citer l'histoire du III<sup>e</sup> Reich qui, dans l'après-Deuxième Guerre mondiale, influença profondément la vision culturelle allemande du «devoir» et de la «responsabilité». Ou encore la période de décolonisation, quand beaucoup de pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine furent confrontés à la création d'un État avant que n'ait démarré le processus permettant aux «communautés» de former une société «civile» cohérente, capable de fixer les règles d'un ordre national. Aux Philippines, par exemple, un renouveau d'intérêt pour les valeurs indigènes vit le jour après la décolonisation. On s'efforce aujourd'hui d'appliquer ces principes qui fonctionnaient au sein de communautés bien définies, à la société contemporaine de l'État-nation philippin, même si la «nation» se compose de quelque 128 sous-groupes linguistiques. Dans un pays comme la Nouvelle-Zélande, les Maoris tâchent de préserver leur mode de relations entre eux et avec le monde vivant, en revendiquant les terres ancestrales qui leur ont été confisquées; ils ne le savent que trop, la complète «intégration» de leur peuple dans la société «moderne» des

colons implique l'aliénation de leur héritage ancestral, la perte de leur identité en tant que peuple indigène, leur vision du monde, leur rapport à la terre. Pour eux, il n'est pas évident de se sentir responsables envers la société néo-zélandaise moderne.

### ***L'élargissement constant des horizons du monde connu***

Les perceptions de la responsabilité décrites dans ces différents contextes fonctionnent d'autant mieux qu'elles sont pratiquées dans un cercle d'appartenance caractérisé par des relations en face à face et un contrôle social. La situation devient moins claire lorsque la ligne de démarcation du groupe social ou de la «communauté» se déplace vers les horizons plus larges de la société organisée par le biais de l'État-nation ou, par-delà l'État, vers des niveaux internationaux d'organisation.

En outre, partout dans le monde, les nouvelles technologies font entrer les hommes dans l'«âge de l'information». Grâce aux réseaux de communication de toutes sortes (radio, télévision, Internet, etc.), les horizons s'ouvrent, nous découvrons d'autres mondes. En même temps, ces mondes se remplissent de messages dominés par les intérêts commerciaux des grands groupes internationaux. Les hommes sont donc d'abord confrontés à la stratégie de l'«empire de la séduction» qui cherche à imposer la culture occidentale consumériste partout dans le monde. Cette stratégie de colonisation culturelle est censée modeler les esprits pour les rendre conformes, en éliminant la pensée critique et la diversité culturelle. De plus, aucune règle n'a été établie quant au fonctionnement de ces «nouveaux mondes». Ils ne sont pas tenus de respecter des normes de comportement et des valeurs reconnaissables. Dans cette confrontation, les individus sont de plus en plus contraints de procéder à leurs propres choix (moraux). Même si les hommes peuvent assumer la responsabilité au sein de leur propre cercle restreint de relations personnelles, le risque est alors que la valeur de la responsabilité comme éthique relationnelle ne soit pas intégrée à la vie publique.

Ces tensions imprègnent les différents chapitres de ce livre. Partout dans le monde, les sociétés doivent affronter l'influence de la modernité et du processus de mondialisation, mais trouver également des réponses à ces défis tout en évitant de trahir leur propre héritage (valeurs culturelles, religion, organisation sociale).

## Conséquences pour les relations et communications internationales

### *Le principal défi commun*

Malgré toutes les différences culturelles et toute la complexité historique, nous avons découvert un point commun essentiel dans les contributions venant de tant de pays différents. Le monde d'aujourd'hui n'affronte pas seulement des différences. Il commence aussi à reconnaître qu'il a un intérêt commun, supérieur et inévitable : sauvegarder la vie sur la planète pour les générations futures.

Depuis la publication du rapport du Club de Rome sur les menaces écologiques, la question de « notre responsabilité commune » s'est étendue du présent vers l'avenir. En 1976, dans *Le Principe responsabilité*, Hans Jonas argumentait vigoureusement en faveur d'une éthique de la responsabilité qui ne s'exerce plus seulement envers *les êtres humains* dans *le présent*, mais aussi envers *la nature* et dans *l'avenir*. « Nous sommes devenus plus dangereux pour la nature que la nature ne l'a jamais été pour l'humanité. Le danger, c'est nous<sup>3</sup> ». Même s'il a fallu pour cela quelques décennies, le principe de précaution est désormais reconnu comme une nécessité urgente.

Cette question vitale apparaît pourtant, dans les termes d'Al Gore, comme une « vérité qui dérange » les dirigeants politiques et économiques de la plupart des pays. Ils n'ont pas su

3. H. Jonas, *Dem Ende näher, Gespräche*, 1993, p. 93.

agir suffisamment ni à temps. Un nombre toujours croissant de citoyens invente en revanche une myriade d'actions concrètes.

Un exemple encourageant de cette « mission possible » est ici décrit par Rachel Trajber. Elle présente un programme en cours au Brésil, une mesure publique d'éducation rattachée au concept de responsabilité dans les pratiques sociales : la Conférence nationale des jeunes pour l'environnement, à laquelle ont participé plus de 20 000 écoles et leurs communautés dans les vingt-sept États du Brésil, des milliers d'enseignants et un total de plus de neuf millions d'individus. Le débat portait sur quatre thèmes planétaires : le changement climatique, la biodiversité, la sécurité alimentaire, la diversité ethnique. Il a débouché sur la Charte de responsabilité des jeunes, « Prenons soin du Brésil », rédigée collectivement par 600 délégués adolescents, élus par les élèves des écoles concernées, pendant la II<sup>e</sup> Conférence nationale des jeunes pour l'environnement (compris dans ses inséparables dimensions naturelle, sociale et politique) qui s'est tenue à Brasilia en avril 2006. Les principes directeurs de ce processus éducatif ont permis de mieux appréhender le sens radical du concept selon lequel nous avons la responsabilité de construire des sociétés durables. De fait, chaque habitant de la terre a la responsabilité de participer activement à la protection de la vie.

Ce programme est un excellent exemple de la manière dont on peut créer une force collective et ouvrir des perspectives d'avenir. Comme l'a déclaré un enseignant brésilien, « ce qui intéresse les jeunes, ce n'est pas leur destin, c'est l'espoir ».

## Des obstacles à la mise en place d'une responsabilité commune

Lorsqu'il s'agit de mettre en place des solutions, la prise de conscience accrue des menaces qui pèsent sur notre planète et donc sur l'humanité se heurte à quantité d'obstacles. Je n'en

mentionnerai que quelques-uns qui sont liés à l'approche adoptée dans ce livre.

### ***Derrière les masques du discours***

Premièrement, la rhétorique internationale dissimule l'obstacle. Dans le discours des représentants des nations ainsi que des entreprises transnationales, les références à la responsabilité ne manquent pas. Responsabilité en matière de paix, de justice, envers les plus défavorisés, quant à l'application des nouvelles technologies, et même envers la planète... Pourtant, avouons-le, si l'on examine de plus près ce qui est vraiment dit, ou plutôt ce qui n'est pas dit, on voit bien que le rôle que ces gens s'attribuent dans l'usage et la répartition des ressources n'est pas mentionné. Très ingénieusement, ces discours omettent de préciser qui décide des ressources, qui est responsable de quoi, et devant qui les responsables devront rendre compte de leurs actes.

Autre problème caché : dans les relations politiques et économiques internationales, les systèmes à l'œuvre sont majoritairement formulés et communiqués en termes occidentaux. Cela masque une autre réalité. Il existe au sein des élites cosmopolites une tendance à se référer à des concepts compris seulement par elles. Des notions comme « démocratie », « (bonne) gouvernance », « transparence », « solidarité », « durabilité », « développement », « droits de l'homme », « terrorisme », etc., sont utilisés de façon désinvolte, *comme si* on les percevait partout de la même façon. Cependant, quand ces mêmes élites doivent appliquer ces concepts « communs » dans leur pays ou dans leur entreprise, elles se trouvent confrontées au fait que les communautés locales, enracinées dans toutes sortes d'histoires et de contextes culturels, conçoivent et appliquent ces notions d'une autre façon. L'usage international d'une *lingua franca* dominante peut donc *masquer* les différences (culturelles) authentiques. Cette réalité doit aussi être prise en compte lorsque le mot

« responsabilité » est employé dans les communications internationales.

### ***Fragmentation***

On peut aussi voir ces tendances comme reflétant un problème plus profond lié à la modernisation de la planète : la fragmentation de la vie sociale. Les responsabilités sont spécifiées factuellement, mais elles sont aussi réduites. Comme les sociétés modernes sont caractérisées par la fragmentation, les responsabilités sont également fragmentées. Ce manque de cohérence est présent de différentes manières. La limitation des responsabilités ne se produit pas seulement au niveau individuel, mais aussi au niveau collectif : les États assument une responsabilité limitée pour les questions internationales (généralement inspirée principalement ou exclusivement des intérêts nationaux) ; l'Union européenne et les Nations unies n'assument qu'une responsabilité limitée pour les questions brûlantes qui se posent dans de nombreuses parties du monde.

La fragmentation se manifeste aussi dans la séparation de sphères d'action qui sont en fait interdépendantes. Le besoin d'encourager le développement économique est trop souvent séparé du besoin de protéger l'environnement et de respecter les droits de l'homme.

### **Réduire les obstacles afin d'affronter ensemble les défis**

Signaler les obstacles est une chose ; les éliminer en est une autre. Ce livre apporte sa contribution modeste à cette tâche.

### ***L'action commune informée par le dialogue interculturel***

Quand les hommes veulent agir positivement au sein de leur propre contexte culturel, ils savent comment communiquer avec leurs concitoyens en termes culturellement compris. Mais lorsqu'il faut agir ensemble au niveau *international* (et donc

*interculturel*), le besoin d'un dialogue sur les acceptions culturelles est impératif. Ce dialogue permettra de « purifier notre regard ». Rencontrer d'autres perceptions de la responsabilité nous pousse à remettre en question nos propres idées, à les comprendre plus en profondeur.

Lever les masques décrits plus haut ne rend pas impossible l'action commune. Grâce à la connaissance concrète de leurs différences, les hommes peuvent collaborer plus efficacement. En outre, une meilleure compréhension du point de vue des autres aide non seulement à surmonter nos interprétations limitées, mais aussi à les enrichir, à élargir nos horizons. Bien que chaque système culturel ait sa propre façon de hiérarchiser les responsabilités, les hommes peuvent agir ensemble pour affronter les défis communs qui transcendent leurs intérêts limités.

La Charte des responsabilités humaines (voir appendice) fournit à la fois un texte et un prétexte pour le dialogue et l'action. Des discussions sur cette Charte se déroulent déjà dans de nombreux pays, au niveau de différents groupes socioprofessionnels. Ainsi se crée une force collective. Grâce à l'organisation de cette force, des individus qui auraient pu se sentir impuissants sont encouragés à participer à la solution, à agir maintenant, à opérer des changements dans leur style de vie et, quand cela est nécessaire, à prendre la parole, à exiger que le discours sur la responsabilité s'accompagne d'engagements concrets.

### **L'« univers tissé »**

Conscients du risque de fragmentation de la vie sociale, nous devons chercher des moyens de traiter ce problème. La fragmentation des responsabilités dans les sociétés modernes ne peut être combattue que par la conviction que les êtres humains font partie d'un « univers tissé », équilibré et intégré d'une manière qui échappe encore à notre connaissance.

Il est intéressant de noter que, dans la plupart des zones linguistiques décrites ici, les cultures soulignent l'interdépendance de toutes choses. Pour elles, il est évident que l'idée de responsabilité repose sur un réseau de relations dont les êtres humains font partie. Ces relations ne concernent pas seulement les hommes, mais s'étendent aux formes de vie non humaines, à la nature, à notre planète dans son ensemble et à la force unifiante de la Vie qui rassemble tout. La responsabilité transcende donc non seulement le lieu de résidence, mais aussi notre époque pour inclure celle des générations futures.

L'action responsable inclut l'idée que les conséquences des différentes catégories d'activité humaine sont interconnectées. Même si les priorités des individus diffèrent en fonction de leur vécu et de leur culture, elles ne peuvent ignorer les autres questions en jeu. Nous avons également vu que, dans les sociétés (occidentales surtout) où l'individualisme est une caractéristique majeure, on commence à prendre conscience des graves dangers que cette philosophie constitue pour une société viable et une planète durable.

### **« Faire partie de » signifie prendre soin, rendre des comptes**

La responsabilité est une « charge ». C'est l'obligation de *prendre soin*. Cette charge n'implique pas seulement d'accomplir les tâches imparties : c'est aussi l'obligation de *veiller* à ce que *le soin soit pris*. Cette charge est inévitable parce que chaque individu appartient à une communauté, à la société, à l'humanité. Nous devons donc garantir que, dans ces environnements extensifs, les acteurs concernés assument leurs responsabilités à leurs niveaux respectifs. Et veiller à ce qu'ils rendent compte des effets de leurs choix et de leurs actes, car ils ont un impact sur la société à laquelle nous appartenons. L'idée d'*exiger qu'on rende des comptes est donc liée au fait d'appartenir à un groupe*. Même si l'obligation de rendre compte de la manière dont on assume ses responsabilités s'inscrit dans un contexte qui

englobe bien plus que le contexte social auquel on appartient, il existe aussi un *besoin urgent* dans les sociétés modernes, en particulier au niveau des relations politiques et économiques internationales : il faut que *les citoyens s'organisent pour exiger des comptes publics* à ceux qui sont en position de responsabilité internationale. Il faut combler l'écart entre le niveau où l'on prend les décisions et celui où l'on en subit les conséquences.

## Deuxième partie

### **La responsabilité : une notion clé pour le monde où nous vivons**

Dans les pages qui précèdent, nous avons voulu « purifier notre regard et ouvrir humblement notre esprit individuel à la connaissance de l'ensemble du monde », comme le suggère Charles Royal. Ce faisant, nous avons enrichi notre propre perception de la responsabilité grâce à d'autres significations profondes issues d'autres visions du monde. Nous savons maintenant que l'idée de responsabilité est bien plus complexe que nous ne l'imaginions. Mais nous avons aussi compris que la responsabilité est un défi auquel il est difficile d'échapper et que, dans le monde d'aujourd'hui, avec toutes ses complexités, la responsabilité est davantage que la « face cachée des droits de l'homme<sup>4</sup> ». La responsabilité est bien le principe suprême qui permet que les êtres humains vivent ensemble en prenant soin les uns des autres et en protégeant la vie sur terre.

---

4. H. Dumont, F. Ost, S. Van Drooghenbroeck, *et al.* (dir.), *La Responsabilité, face cachée des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 2005.

**1.**  
**Éthique indigène de la responsabilité  
en Aotearoa<sup>1</sup>/Nouvelle-Zélande :  
harmonie avec la terre et éthique relationnelle**

*Par Charles Te Ahukaram Royal et Betsan Martin  
Traduction de l'anglais par Laurent Bury*

## **Introduction**

Ce chapitre présente quelques réflexions sur la responsabilité telle qu'on la conçoit en Nouvelle-Zélande, petite nation insulaire du Pacifique Sud. Les idées exposées ici sont notamment empruntées à la culture indigène maorie, et complétées par des points de vue de la culture occidentale dominante. L'objectif général de ce chapitre est de nourrir le débat sur la notion de responsabilité dans le contexte de la situation néo-zélandaise actuelle.

La Nouvelle-Zélande comprend quatre îles principales (l'île du Nord, l'île du Sud, les îles Chatham et l'île Stewart) et une multitude d'îles plus petites, proches des grandes. La surface émergée représente environ 270 000 km<sup>2</sup>, ce qui est comparable

---

1. Nom maori le plus communément accepté de la Nouvelle-Zélande. Une traduction probable en serait « le pays du long nuage blanc ».

à la superficie de la Grande-Bretagne, du Japon ou du Colorado. La population néo-zélandaise comprend aujourd'hui un peu plus de quatre millions d'individus; c'est un pays multiethnique et multiculturel. La majorité des habitants, d'ascendance anglaise et européenne, sont appelés Pakehas. L'autre groupe important est l'ethnie maorie, dont les ancêtres sont arrivés en Nouvelle-Zélande (ou Aotearoa) vers le XII<sup>e</sup> siècle. Elle constitue à peu près 15% de la population. Les langues officielles sont l'anglais et le maori; d'autres langues, comme le samoan, sont également parlées. La Nouvelle-Zélande est une nation démocratique, membre du Commonwealth. La capitale est Wellington et le port principal Auckland.

Cette approche vise à présenter les idées qu'on rencontre en Nouvelle-Zélande dans l'espoir que cette discussion contribuera à nourrir la responsabilité au sein de notre nation. Auparavant, nous voudrions néanmoins faire part de quelques remarques.

Il existe bien des façons de concevoir la responsabilité. Nous voulons mettre l'accent sur la réponse, la réactivité, plutôt que sur l'aspect juridique, sur le fardeau de la culpabilité. Nous aimerions mettre en lumière deux aspects qui nous paraissent importants, sous-entendus dans les deux racines du mot « responsabilité ». La première composante, « réponse », implique une *relation de sympathie et d'empathie*. Nous pourrions même parler de « résonance sympathique ». La seconde composante, « capacité », renvoie à l'action qui naît de la résonance sympathique, dans les relations humaines comme dans les relations avec le monde naturel. Cette qualité de relation est proche de l'empathie.

La musique offre un bon moyen de concevoir l'idée de *réponse*. En musique, une réponse est une phrase ou une mélodie employée comme un écho, pour confirmer la phrase ou la mélodie précédente. Par exemple, dans la liturgie ecclésiastique, les répons sont des phrases ou des mélodies chantées par un individu ou par l'ensemble des fidèles pour élaborer ou confirmer une phrase antérieure. En ce sens, la réponse

implique une relation (tout comme la responsabilité) qui exprime la correspondance, la connexité, la pertinence.

Une autre image venue de la musique permet de concevoir plus profondément cette relation: l'idée de « résonance sympathique ». Un instrument de musique sonne spontanément lorsqu'une autre voix se fait entendre. Par exemple, quand quelqu'un chante, une corde de guitare « chante » aussi quand les fréquences de la voix coïncident avec les siennes. Certains instruments ont des « cordes résonantes » auxiliaires. Ces cordes minces ne sont pas utilisées directement, mais résonnent avec les cordes principales. Le son qu'elles émettent en réponse spontanée est appelé « résonance sympathique ».

Un élément essentiel de la résonance sympathique est sa spontanéité. Une voix inspire et provoque une réaction spontanée et sympathique de la part d'une autre voix. Dans les relations humaines, cette idée suggère un degré de relation subtil. Si nous imaginons deux personnes comme deux instruments de musique, un des individus résonne spontanément en sympathie avec l'autre, non seulement par une communication verbale consciente, mais aussi par une relation physique involontaire. On voit ici que l'écoute implique davantage que l'usage des oreilles et la concentration de l'esprit: on « écoute » avec tous les sens, le corps, les émotions, l'esprit, etc.

Quant à la *capacité*, elle se réfère à l'action inspirée par la résonance sympathique. L'empathie provoque une réponse, une *ré-action* spécifique. Dans l'idéal, l'action devient l'expression de la résonance sympathique. Réponse et action ne font qu'un, en un flux continu de l'une à l'autre. On peut donc dire que cette capacité est une réponse.

Un second aspect de la capacité renvoie à la faculté d'agir: j'ai les moyens et les ressources nécessaires pour agir; j'ai la capacité d'agir. La Charte des responsabilités humaines (voir texte en annexe p. 319) affirme notamment que « notre responsabilité est proportionnelle à la connaissance et au pouvoir que chacun de nous détient ». Plutôt que la « détention » du

pouvoir, nous considérons ici l'exercice du pouvoir, qui correspond à notre capacité d'agir dans un but éthique. Ce principe peut être conçu comme une contrainte morale pesant sur ceux qui sont en position d'influence, mais nous voulons évoquer la responsabilité assumée par des gens sans grandes ressources, souvent en réaction à l'injustice.

Pour entreprendre une action responsable inspirée par l'empathie et la résonance sympathique, il faut aussi avoir les moyens d'agir. Là encore, la relation est un aspect crucial. Tout comme on ressent l'empathie et la résonance dans le cadre d'une relation, on agit à travers une relation. Mettre l'accent sur la résonance sympathique permet de rappeler le profond degré de correspondance qui peut exister dans les relations humaines, ainsi qu'entre les hommes et le monde naturel. Il y a une part de connexion inconsciente entre les individus. C'est l'idée que la nature des relations humaines est pleine de résonances et de connexions inconscientes, autant que d'intentions conscientes. Notre réflexion sur la responsabilité souligne cet aspect inconscient qui peut soutenir et inspirer l'action consciente.

En gardant ces idées en tête, nous allons envisager l'approche indigène de la responsabilité. Certaines réserves ont été formulées quant à ce terme en relation avec l'éthique du monde maori, parce que « responsabilité » appartient au lexique occidental et a une histoire étymologique occidentale (la Charte des responsabilités humaines est liée au concept de droits de l'homme et aux valeurs de dignité humaine exprimées dans les traditions libérales). Pourtant, nous espérons que cette discussion pourra contribuer à encourager la responsabilité dans notre monde.

## Quelques réflexions sur la responsabilité du point de vue indigène

Comme beaucoup de peuples et de communautés à travers le monde, les indigènes connaissent partout un renouveau et une transformation. Leur histoire contemporaine inclut la recherche de compensations pour les torts subis par le passé et une revitalisation culturelle visant à protéger et à favoriser les langues et les coutumes indigènes. Tout le « potentiel créatif » indigène est ici en jeu. Ce que les peuples indigènes revendiquent c'est le droit d'être responsable, d'explorer les connaissances acquises par leurs ancêtres dans le but de créer de nouveaux projets, de nouvelles versions des choses, de nouvelles expressions d'idées anciennes. Cette activité est fondamentalement créative et tournée vers l'avenir. La tâche consiste aussi à affronter le monde dans son ensemble, avec ses problèmes, ses défis et ses opportunités, en cherchant un moyen d'apporter une contribution. La discussion qui suit est donc une construction moderne d'idées sur l'indigénéité suggérées par le savoir indigène traditionnel, en relation avec l'idée générale de responsabilité. Cet article est un exemple d'application créative du savoir indigène dans un contexte contemporain.

Les peuples indigènes expriment les valeurs de bien-être humain et de soin de l'environnement à travers toute une série de termes qui reflètent la vision d'une relation intime avec la terre. Par exemple, beaucoup de peuples indigènes se déclarent gardiens de la terre et des eaux, prenant en compte les relations complexes entre tous les êtres vivants. Cette notion a une dimension spirituelle et une qualité d'obligation. L'aspect relationnel est au cœur de la conscience indigène, c'est une référence clé pour la réactivité indigène. Passons maintenant à l'étude de la responsabilité selon la pensée indigène, après quoi nous proposerons quelques remarques contextuelles pour donner une orientation à la situation contemporaine des

peuples indigènes d'Aotearoa/Nouvelle-Zélande dans la région Pacifique.

## L'indigénéité

Au cœur de la vision des peuples indigènes du monde se trouve l'idée que les humains sont le produit et l'expression de la terre. Cette idée s'exprime dans les cultures indigènes (ainsi que dans d'autres) à travers le monde. Elle est renforcée par l'idée que, à mesure que nous avançons dans la vie, la terre continue à nous léguer ses fruits de bien des manières. Un exemple simple est notre utilisation de ses ressources. C'est cette connexion fondamentale et consciente entre la terre et l'humanité que traduit la notion d'indigénéité des peuples et des individus.

Être « indigène » a donc un certain nombre de conséquences pour l'idée de responsabilité, la plus évidente étant le sentiment de responsabilité envers la terre. Autre implication moins évidente, mais que formulent tous les peuples indigènes, l'idée que nous avons (ou devrions avoir) des responsabilités les uns envers les autres, parce que nous savons que nous sommes tous issus de la même source. On atteint la plénitude de la vie quand les différents enfants de la terre agissent de concert, en accord les uns avec les autres, comme une troupe d'oiseaux qui volent à l'unisson, ou comme un chœur qui chante en harmonie. Ce sentiment de responsabilité mutuelle ne s'appuie pas sur des notions « humanitaires » (qu'on pourrait considérer comme fondées sur un réseau d'individus autonomes), mais sur la conscience fondamentale de notre origine commune, de notre participation commune à « une seule vie ».

Les conceptions indigènes voient la terre et le monde comme en vie, comme conscients et animés d'une énergie éternelle. Il est possible de formuler la distinction suivante entre les théories occidentales, orientales et indigènes. En Occident, surtout dans la tradition judéo-chrétienne, Dieu est conçu comme

résidant hors du monde; le monde n'est pas Dieu lui-même, mais plutôt une manifestation de Son pouvoir créateur. À travers la prolifération des pratiques méditatives, les disciplines de l'ashram, le panthéon hindouiste, etc., l'Orient cherche à trouver Dieu en soi, dans les plus profonds replis de la conscience humaine. Pour les indigènes, au contraire, Dieu réside dans le monde, dans les déserts, dans les eaux, dans les forêts ainsi que dans la personne humaine. Et quand nous parlons de Dieu, nous parlons de la base ou cause de toutes choses, racine éternelle, paradoxalement immanente et toujours présente.

Cette explication est simpliste et pourrait être contestée sur bien des points, mais elle permet de donner une certaine orientation à l'idée d'indigénéité. Les conceptions indigènes nous montrent qu'il y a beaucoup à apprendre des formes et des expressions qui apparaissent naturellement dans notre monde. Pour recueillir ces leçons, nous devons être attentifs à la dignité et à la présence de la terre, de la mer et du ciel. Nous devons purifier notre regard et ouvrir humblement notre esprit et notre connaissance individuels à ceux de l'ensemble du monde.

## Tangata Whenua : le peuple comme terre, la terre comme peuple

En Nouvelle-Zélande, les idées indigènes trouvent leur expression historique dans la culture, les savoirs et les mœurs de la population maorie. D'origine polynésienne, les Maoris habitent le pays depuis le XII<sup>e</sup> siècle, et leur culture se distingue particulièrement par ses fondements indigènes, par le désir d'aller à la rencontre du monde naturel afin d'établir un lien essentiel avec la terre.

On pourrait dire qu'à la base de cette préoccupation réside la certitude que nous sommes tous nés de la terre. Cette idée est s'incarne dans le mythe antique concernant la naissance du premier être humain. Hine-ahu-one fut façonnée avec un peu

d'argile et c'est d'elle qu'est issue toute l'humanité. Sa naissance préfigure la nôtre. Cette « fondation » de l'humanité est répétée dans de nombreuses autres traditions tribales qui mentionnent un ancêtre surgi de la terre. Dans les régions septentrionales, Tuputupu-whenua en est un bon exemple.

Cette fondation est complétée dans bon nombre de traditions qui évoquent l'unité du corps humain et du monde naturel. Par exemple, c'était une pratique courante que de donner aux traits caractéristiques d'un paysage le nom de diverses parties du corps, afin d'établir ses prétentions à la propriété. En voyant la presqu'île de Maketū, Tamatekapua s'exclama : *Te kurae ra mo aku whakatipuranga. Ko te kureitanga o taku ihu!* « La terre que nous voyons devant nous, je la conquiers pour mes descendants. Je l'appellerai le pont de mon nez<sup>2</sup> ! »

À la même époque, Tia formulait la déclaration suivante : « Cette petite colline, au sud, et la terre qui s'étend entre elle et la montagne là-bas, on l'appellera le ventre de Tapuika<sup>3</sup> ! »

Dans la zone tribale des Ngāti Raukawa, une chaîne de montagnes appelée Tararua fut baptisée au XIX<sup>e</sup> siècle Te Tuaratapu o-Te Rangihaeata, « le dos sacré de Te Rangihaeata ». Ce nom fut donné après la conclusion d'un accord de paix entre notre peuple, d'un côté des montagnes, et une autre tribu, de l'autre côté. Quiconque franchirait la montagne en un geste guerrier lancerait un défi personnel direct à Te Rangihaeata.

Cette unification du corps humain avec les traits du paysage trouve une forme magnifique avec Te Heuheu Mananui, chef Ngāti Tawharetoa, lorsqu'il refusa de signer le traité de Waitangi en 1840 :

*Ka naomia atu e ia, ka motuhia tona tinana; kotahi o ona kuwha ka whakairia ki runga o Titi-o-kura, kotahi ki runga o Otairi, kotahi o*

2. Voir J. Te Herekikie Grace, *Tuwharetoa: A History of the Maori people of the Taupo region*, AH et AW Reed, 1959, p. 52.

3. *Ibid.*

*ona peke ki runga o Paretetaitonga, kotahi ki runga o Tuhua maunga. Ko tona mahunga ki runga o Tongariro, ko tona tinana me takoto ki Taupo. Ko tena kupu nana he whakatapu i te whenua, ara, hei rohe mo tona mana...*

Son corps tomba alors. L'une de ses cuisses se posa sur [la montagne appelée] Titi-o-kura, l'autre sur Otairi. L'une de ses épaules reposait sur Paretetaitonga, l'autre sur Tuhua. Sa tête se trouvait sur Tongariro et son corps s'étendait sur [le lac] Taupo. Cela fut fait pour rendre la terre sacrée, comme un domaine pour son autorité spirituelle<sup>4</sup>.

Ces traditions et bien d'autres renseignent le concept de *tan-gata whenua* ou « peuple de la terre ». Telle est l'importance ontologique de ce concept : la terre ne symbolise pas la personne humaine ou vice versa, la terre est la personne, la personne est la terre. C'est ce qu'illustre au XIX<sup>e</sup> siècle la rencontre entre l'inspecteur Edward Tregear et Te Whet, un Ngāti Raukawa. Tregear avait été invité à inspecter une « énorme pierre conique » censée être l'ancêtre Raukawa :

Elle mesurait près de dix mètres de hauteur. [...] Six mètres au-dessus du sol se trouvait une tache d'ocre rouge vif. Le Maori dit : « Voyez-vous la kura (marque rouge) ? » Je répondis : « Oui, de quoi s'agit-il ? » Il expliqua : « C'est le sang qui coula de la blessure lorsqu'il fut tué. C'est mon ancêtre, Raukawa. C'était un géant ; d'un bond il a franchi la rivière Waikato, là où se trouve maintenant Cambridge. » Je répliquai : « J'aimerais comprendre exactement ce que vous entendez par là. Vous voulez dire que cette pierre a été dressée en mémoire de votre ancêtre, qu'elle lui a été consacrée. » Il rectifia : « Non, c'est mon ancêtre lui-même. » Je protestai : « Vous savez bien que c'est absurde. Une pierre ne peut pas donner naissance à une race d'hommes, elle ne peut pas traverser une rivière d'un bond. Vous voulez dire qu'on a donné à cette pierre le nom de Raukawa, ou bien peut-être que ce géant,

4. Tureiti Te Heuheu, Elsdon Best Collection, manuscrits 72, dossier 36, Wellington, Alexander Turnbull Library.

votre ancêtre, a été changé en pierre par les dieux, que le héros pétrifié se dresse ici.» « Non, s’obstina-t-il, c’est Raukawa lui-même et la marque rouge est l’endroit où il fut blessé à mort. » Je secouai la tête, au désespoir. Je ne pouvais suivre ce raisonnement, mais j’étais sûr que, par une étrange fantaisie, il voyait en cette pierre une personne<sup>5</sup>.

### Kaitiakitanga : la responsabilité envers le monde naturel

Bien sûr, ce ne sont pas seulement les humains qui sont nés de la terre. Toutes les formes de vie, la faune et la flore, l’eau, l’air, etc., ont la même origine. Cette source suprême a donné naissance à Ranginui (le ciel-père) et à Papatuanuku (la terre-mère); c’est par le principe masculin et par le principe féminin, représenté par la terre, que toute vie vient au monde. Tout comme nos mères ont facilité notre naissance, Papatuanuku existe en tant que mère de la création, terre-mère. Ce principe qui sous-tend l’essentiel de la vie et de la culture maories donne lieu au concept de Kaitiakitanga. La langue maorie n’a pas de terme qui soit directement comparable à « responsabilité », mais Kaitiakitanga a une dimension éthique qui le rend pertinent dans le cadre de notre étude.

La racine du mot est *tiaki*, qui signifie « prendre soin, nourrir, alimenter ». Un Kaitiaki est un individu, un agent qui pratique le Kaitiakitanga, qui prodigue des soins aux humains ou aux « trésors » et autres biens précieux comme la terre. « Même si sa signification fondamentale est “protéger”, le terme *tiaki* a d’autres sens étroitement liés, selon le contexte. *Tiaki* peut donc signifier aussi “garder, préserver, conserver, entretenir, abriter, mettre à l’abri”. Devant un verbe, le préfixe *kai* dénote l’auteur de l’acte. Un Kaitiaki est un gardien, un protecteur, un conservateur, un parent nourricier. Le suffixe *tanga*, ajouté au nom,

5. Voir M. Orbell, *Hawaiki : A New Approach to Maori Tradition*, Canterbury University Press, 1991, p. 1-2.

transforme le terme pour signifier “gardiennage, protection, préservation”<sup>6</sup>. »

On assiste depuis peu à un regain d’intérêt pour le Kaitiakitanga. Tout en incluant de nombreuses idées traditionnelles, cette notion apparaît comme une pratique nouvelle en ce qui concerne les relations de l’homme avec le monde naturel. Elle dérive des concepts traditionnels et des perspectives culturelles (Matauranga Maori). Le Kaitiakitanga s’intéresse en particulier aux liens unissant *tangata* (la personne humaine, les communautés) et *whenua* (le monde naturel, y compris le ciel et la mer). C’est une philosophie en plein renouveau, qui s’adapte aux réalités de la vie au XXI<sup>e</sup> siècle.

Le Kaitiakitanga exige que les humains assument la responsabilité de leurs actes et de leurs interventions dans le monde naturel. Nous résidons à l’intérieur du « réseau de la vie », le monde naturel n’étant qu’un réseau complexe de relations interdépendantes. Agir sur une partie du réseau, c’est agir sur tout le reste. Dans le cadre du Kaitiakitanga, l’impact humain sur la nature est donc envisagé sur le mode holistique plutôt que de façon isolée, localisée et limitée. Ce que l’homme inflige au monde naturel, il se l’inflige aussi à lui-même.

Un Kaitiaki est une personne ou un groupe de personnes qui a conscience de cette interdépendance et qui est sensible à l’impact que son action a sur tout le système. Chaque impact a lieu dans l’espace, mais aussi dans le temps, parfois sur une période très longue. Un Kaitiaki envisage donc la *possibilité* d’un lien entre des incidents apparemment isolés, distants dans le temps et l’espace (il n’est pas rare que l’on envisage les choses sur la durée d’une vie humaine).

Dans son rapport à la nature, et lorsqu’il prend en compte la nature de ses activités, le Kaitiaki cherche dans le monde naturel un guide, un maître, qui lui offre un modèle ou un

6. Rév. Maori Marsden, *The Woven Universe : Selected Writing of Rev. Maori Marsden*, éd. Te Ahukaram Charles Royal, The Estate of Rev. Maori Marsden, 2003, p. 67.

ensemble de modèles à suivre. « Que me dit l'écosystème ? » « Que m'apprend ce cours d'eau ? » : voilà le genre de questions que se pose le Kaitiaki. En tentant d'y répondre, par le biais de l'observation, le Kaitiaki utilise son esprit rationnel, ses sens et ses connaissances accumulées grâce aux expériences antérieures, l'ensemble des savoirs auxquels il a accès. Ainsi, par certaines caractéristiques, la méthode d'observation du Kaitiaki ressemble à la relation des scientifiques avec le monde.

Le Kaitiakitanga diffère pourtant de l'approche scientifique dans la mesure où il admet et encourage également l'appréciation non rationnelle, intuitive et esthétique des phénomènes naturels. Le Kaitiakitanga prend en considération une dimension de la vie qui n'est pas représentée dans les opérations habituelles de l'esprit rationnel. Par exemple, l'usage de mesures du temps ou de l'espace caractérise le processus scientifique rationnel. Le Kaitiakitanga accepte ce mode d'interprétation du monde, mais l'insère au cœur d'une esthétique intuitive et poétique.

Né d'une vision holistique du monde, le Kaitiakitanga cherche à harmoniser ces dimensions de la perception humaine. Il n'essaye pas de diviser la conscience selon une dichotomie rationnel/non rationnel. Il voit l'expérience comme un flux ininterrompu d'images et d'impressions. Le Kaitiaki tente d'entrer en interaction avec le monde naturel sur la base du *mana* (autorité spirituelle) plutôt que par la force. La communauté humaine n'étant pas perçue comme supérieure au monde naturel, le Kaitiaki cherche la sanction et l'autorité spirituelle du monde naturel lui-même. Le Kaitiaki n'est donc pas « au pouvoir », il n'impose pas sa volonté à l'univers, mais recherche plutôt la voix du monde pour guider son travail. Un individu agissant en tant que Kaitiaki doit apporter ses inspirations et ses perceptions sur le *wh riki* (le tapis tressé communautaire) pour qu'elles y soient discutées et débattues avant qu'une décision soit prise.

L'un des nombreux concepts par lesquels s'exprime la voix du monde est celui de *mauri*. Il s'agit de la dimension relationnelle de la vie, comprise comme une interaction, comme un équilibre dynamique entre tous les êtres vivants. Traduit par « force de vie » ou énergie, le *mauri* est une condition indispensable de la vie même. Le Kaitiaki veille à ce que le *mauri* soit préservé. Le *mauri* a toujours intéressé particulièrement les Kaitiakis dans la mesure où ils pouvaient le manipuler à travers des pratiques comme celle qui consistait à placer des pierres *mauri* à l'énergie positive dans les pièges à oiseaux, dans les filets de pêche ou dans les jardins. Travailler avec le *mauri* et maintenir l'équilibre entre les différentes entités vivantes était un moyen de préserver la fertilité et la fécondité d'un lieu donné.

Le Kaitiakitanga est une philosophie et une pratique qui cherchent à préserver et à conserver la relation essentielle entre l'humanité et le monde naturel. Il repose sur une base fondamentalement différente de la culture occidentale, car il exige que nous comprenions et respections notre parenté avec le monde naturel ce qui implique certaines responsabilités pour la société que le Kaitiakitanga cherche à exprimer et à faire appliquer.

### **Kaitiakitanga : la responsabilité mutuelle**

Un autre aspect du Kaitiakitanga est la notion de responsabilité entre individus, entre peuples. Dans la citation qui évoquait l'assimilation de la colonne vertébrale d'un ancêtre à une chaîne de montagnes (voir p. 70), nous avons vu qu'il s'agissait de prévenir un conflit potentiel entre peuple. La société maorie traditionnelle fut traversée par de nombreux conflits et n'a pas toujours connu les relations et interconnexions décrites ici. Il existait alors pour un individu ou pour une communauté des moyens de se retirer d'un conflit, comme l'illustre l'unification du corps humain avec le relief du paysage.

Aujourd'hui, ce genre de conflit traditionnel n'est plus possible et n'est plus accepté. Notre expérience et notre conception de la communauté (le fait d'être nés d'une source unique) sont tout autres, de sorte que l'idée de responsabilité mutuelle fonctionne de manière différente. Nous devons découvrir de nouvelles méthodes, de nouvelles approches, de nouvelles techniques adaptées à notre situation contemporaine. Même si demeurent les principes et les valeurs clés, le Kaitiakitanga d'aujourd'hui n'a que peu à voir avec le Kaitiakitanga d'hier. La principale différence est que par le passé, les tribus étaient fondées sur la personnalité d'ancêtres estimés et que tous les membres étaient « nés » de cette source. À présent, nous devons prendre conscience que toute l'humanité provient de la « source unique » et que cela nous impose des responsabilités.

En fin de compte, le Kaitiakitanga a pour but de soutenir et d'élever le *mana*. Ce terme désigne l'autorité spirituelle, l'essence, la présence et l'existence. Selon la conception traditionnelle, la réalité suprême existe au-delà du monde physique de notre expérience ordinaire. *Mana* est l'expression d'un pouvoir ou d'une présence extraordinaires, introduits dans notre monde à travers la vie quotidienne. On pensait autrefois que la vie atteignait sa plénitude lorsque le *mana* s'exprimait dans le monde. Dans la communauté humaine, le *mana* se ressentait par le degré et la qualité de la sagesse, de la conscience et de la compréhension présentes dans l'esprit de l'individu. Ce degré de sagesse mène à un niveau d'autorité dont jouit une personne. Le Kaitiakitanga concerne donc non seulement la nature physique du monde, mais aussi la « vie intérieure » qui peut s'exprimer à travers des supports concrets.

En ce qui concerne la responsabilité mutuelle, le Kaitiakitanga sert à entretenir le *mana* entre les individus. Ce genre de responsabilité s'exprime généralement à travers le soin apporté aux objets de valeur pour une communauté. Sculptures, habits, œuvres d'art et savoirs associés aux ancêtres estimés se transmettent de génération en génération, de gardien (Kaitiaki)

en gardien. Lorsqu'un objet, un pendentif en jade, par exemple, était transmis à la génération suivante, il était bien entendu qu'il n'« appartenait » pas à son gardien. Le Kaitiaki le recevait simplement en dépôt, au nom des descendants de l'ancêtre auquel l'objet était associé. La tâche du gardien était d'en prendre soin au nom du peuple.

Le gardien avait donc certaines responsabilités. Celui qui veillait sur un objet devait faire en sorte que la communauté puisse en disposer lorsqu'elle en avait besoin. L'objet en question n'était pas un bien personnel, mais la propriété du groupe; il revenait à son gardien de le rendre accessible pour des occasions spécifiques, pour l'enterrement de membres de la famille ou de la communauté. Cette expression du Kaitiakitanga et de la responsabilité s'étend à bien d'autres aspects comme la terre, les personnes, notamment les descendants d'ancêtres estimés, la littérature orale, en particulier les récits associés aux ancêtres, le savoir et l'expérience, incluant les rituels importants et autres activités culturelles.

S'il faut veiller avec soin sur ces *taonga* (objets précieux, trésors), c'est parce qu'un ancêtre estimé est une personne par qui un *mana* important a été introduit. Les trésors associés à cet ancêtre sont l'expression pratique de ce *mana* dans le monde. Tandis que ceux-ci se transmettent de génération en génération, ce *mana* est maintenu et développé. Veiller sur ces trésors, c'est s'assurer que ce *mana* (et ses adjonctions successives) reste « en vie » pour les générations suivantes.

Le sentiment de responsabilité envers les trésors ancestraux et envers les individus inextricablement liés à ces trésors s'exprime dans cet aphorisme : *Kei moananehu te kura*. « De peur que les panaches ne soient mouillés. » Cette expression exhorte les individus à considérer l'impact de leurs actions sur autrui. Le symbole utilisé est celui d'un canoë en mer. Les panaches sont les plumes situées à l'arrière (sur une sculpture appelée *tau-rapa*) et qui se dressent en l'air. Si l'équipage est uni et bien organisé, si leur manœuvre est régie par un sentiment d'autorité

(voir *mana*), alors le canoë se déplace très vite. Il se soulève presque au-dessus de l'eau et glisse à la surface : le panache placé à l'arrière du canoë reste au sec. Si l'équipage est désorganisé et désuni, le canoë ne se déplacera pas bien. À certains moments, les plumes seront en l'air, mais à d'autres, elles tomberont dans l'eau et se mouilleront. On atteint l'excellence lorsqu'un canoë peut regagner le rivage sans que son panache soit humide.

Cette expression est un défi qui engage les individus à bien travailler ensemble, à réfléchir aux implications de leurs actions individuelles sur les autres, et en particulier sur l'entreprise commune au groupe. Surtout, elle invite les participants à agir d'une manière qui n'ait pas d'effets négatifs sur l'activité en cours.

On l'entend beaucoup aujourd'hui dans le contexte de projets visant à préserver certains aspects de l'héritage ancestral. Il peut s'agir de l'entretien des maisons de réunion traditionnelles (surtout si des ancêtres estimés y sont représentés) ou d'activités créées par les ancêtres, comme le King Movement<sup>7</sup>. Pour les générations présentes, le défi consiste à envisager comment leur activité individuelle peut avoir un effet sur le trésor ancestral qui leur a été légué.

## Culture indigène et colonisation

L'une des grandes tensions qui s'exercent aujourd'hui au sein des communautés tribales vient de ce que beaucoup de leurs membres ne sont pas acculturés à ce mode de pensée. Ils ont appris le paradigme occidental qui met l'accent sur la liberté, la dignité et l'autonomie de l'individu. Il devient alors difficile de concilier valeurs indigènes et engagements tribaux avec les

7. Le King Movement a été fondé dans les années 1850 comme riposte organisée à la colonisation. Le but était d'unifier les tribus maories pour leur donner un cadre institutionnel permettant de lutter contre la Grande-Bretagne.

normes culturelles dominantes. Venons-en maintenant à une brève évocation de la colonisation européenne en Nouvelle-Zélande.

## Le traité de Waitangi

L'événement qui marqua un tournant dans l'histoire du pays fut la signature du traité de Waitangi en 1840, par des représentants de la couronne d'Angleterre et les chefs de diverses tribus néo-zélandaises. Entre autres choses, ce traité donnait le pouvoir au gouvernement instauré par les Britanniques tout en garantissant et en protégeant le *tinu rangatiratanga*, l'autorité absolue des tribus. Aujourd'hui encore, le débat se poursuit quant à la véritable signification de cet accord (les Maoris se voyaient également conférer le titre de citoyens de l'Empire britannique).

C'est avec ce traité à l'arrière-plan que fut introduite la culture occidentale et que s'établirent très vite les systèmes visant à saper la cohésion des sociétés indigènes, notamment par l'aliénation des terres, la colonisation rapide, la christianisation, l'économie capitaliste, etc. Depuis 1840, les tribus et diverses coalitions tribales proposent des stratégies pour soutenir le traité, en prévoyant une cogouvernance, concept qui reste inacceptable pour le système de démocratie majoritaire en place à Westminster. Le traité est profondément inscrit dans les discours de la vie nationale en Aotearoa. C'est un point de ralliement pour les Maoris et pour de nombreux Pakehas, mais on est loin d'un consensus national quant à son application.

En général, l'héritage de l'histoire coloniale persiste dans les institutions de la démocratie occidentale. Par le biais du traité de Waitangi, Maoris et sympathisants pakehas ont encouragé le rétablissement de la langue et du système culturel maoris. Parmi les caractéristiques de l'influence coloniale, on peut citer la vision monoculturelle du monde et la politique assimilationniste, avec leurs effets complexes. Les Maoris

participèrent activement au nouveau système éducatif créé par les missionnaires britanniques, dans l'espoir de bénéficier des connaissances occidentales, de profiter matériellement de la productivité industrielle et de l'essor du commerce dans le vaste monde. La décimation des valeurs et des savoirs indigènes n'était pas vraiment au programme.

Le traité offre une forme de réparation légale, par le processus de restitution des terres et des paiements compensatoires, que prolonge aujourd'hui l'action du tribunal de Waitangi. Bien que les stipulations des droits de l'homme et les concepts de justice sociale soient une sorte de remède à la colonisation, le traité de Waitangi a permis en Nouvelle-Zélande des restitutions en partie négatives car lourdes de conséquences politiques et juridiques qui ne sont toujours pas résolues.

Nous n'avons pas ici la place de développer les interprétations contestées du traité, ni de détailler les effets négatifs de la colonisation au-delà de quelques informations indicatives. Nous préférons avancer quelques idées sur la responsabilité telles que les suggère la culture traditionnelle maorie, et évoquer un ensemble de questions modernes qui se posent à la société néo-zélandaise et que doit affronter tout encouragement à la responsabilité. Comme toutes les nations autrefois colonisées, la Nouvelle-Zélande a sa propre histoire « négative » et doit à présent gérer les effets de la colonisation et la place des Maoris dans la société contemporaine. L'un des aspects satisfaisants de nos efforts est cependant l'intérêt croissant, de la part des Maoris comme des Pakehas, pour les modes de pensée traditionnels, notamment pour les conceptions de la vie et du vivant. Les innombrables fragments de savoir indigène qui ont survécu catalysent un renouveau de créativité.

Les leaders maoris et les activistes communautaires ont pris une initiative remarquable consistant à créer des « nids » de langue maorie, des écoles et des universités dans des sites ruraux et urbains. Ce mouvement de responsabilisation en faveur de la reconquête de la langue s'accompagne de la restauration

des savoirs culturels et des valeurs indigènes du *tangata whenua*. C'est évidemment essentiel pour l'identité culturelle. Nous considérons que les connaissances indigènes ont aussi une importance plus large; cette vision du monde dérive de la responsabilité envers la terre et peut donc apporter beaucoup à l'heure où l'humanité évolue dans le sens d'une responsabilité envers l'environnement et de la gestion durable des ressources.

Une approche indigène de l'éthique de la responsabilité écologique est suggérée par l'expression « contact sympathique » attribuée au chef amérindien Seattle. Voici un extrait du discours qu'il prononça en 1854: « Chaque parcelle de cette terre est sacrée pour mon peuple. Chaque colline, chaque vallée, chaque plaine, chaque bosquet est rendu sacré par un événement triste ou heureux survenu en des temps lointains. Même les rochers qui semblent muets et morts au soleil, le long de la rive silencieuse, vibrent des souvenirs d'événements associés à la vie de mon peuple. Et la poussière même sur laquelle vous vous tenez répond avec plus d'amour à nos pas qu'aux vôtres, parce qu'elle est riche du sang de nos ancêtres, et nos pieds nus sont conscients de ce contact sympathique<sup>8</sup>. »

Nous aimons cette idée, « nos pieds nus sont conscients de ce contact sympathique », qui correspond à ce que nous cherchons. Nous cherchons un moyen d'être au monde qui soit moins corrosif, moins agressif pour la nature. Nous cherchons un mode « sympathique » d'être au monde. L'agressivité du genre humain et des cultures humaines doit être corrigée ou transformée, d'une manière ou d'une autre.

La référence au chef Seattle suggère que les peuples d'Amérique du Nord partagent des valeurs avec les peuples indigènes du Pacifique. Comme le montre le concept de « contact sympathique », il existe une compréhension commune des systèmes terrestres, un idéal commun de vie en harmonie

8. Voir K. Nerburn, (dir.), *The Wisdom of the Native Americans*, California, New World Library, 1999, p. 198.

avec les ressources du monde naturel. Le passé colonial est comparable, marqué par des traités qui ont néanmoins connu des interprétations différentes. Au Canada et aux États-Unis, la souveraineté des autochtones a été prévue, or c'est précisément ce que n'acceptent pas les gouvernements néo-zélandais. Les échanges se développent entre l'Amérique du Nord et le Pacifique afin de créer un espace réservé à la culture indigène, pour qu'elle puisse réaliser son potentiel dans le monde contemporain.

### ***La collaboration comme dimension éthique de la responsabilité : le waka à deux coques***

Dans la zone Pacifique, le savoir indigène est adapté aux systèmes de la terre et en accord avec les océans. La tradition du canoë ou *waka* en est le reflet. Le dicton concernant le pilotage d'un canoë, *Kei moananehu te kura*, évoqué précédemment, « de peur que les panaches ne soient mouillés », exprime la valeur donnée à l'action commune d'individus travaillant en harmonie pour assumer les responsabilités ancestrales.

Dans un *waka* à deux coques, les passagers de chaque coque doivent s'entendre sur l'orientation du voyage. Des qualités éthiques comme la générosité, l'hospitalité, l'intégrité, l'amour, un leadership visionnaire et réactif, le souci du bien-être de tout l'équipage sont capitales. C'est dans ce contexte que l'on parle de *mana*. Une autre dimension est celle de la connaissance, de l'expérience de l'environnement océanique : marées, vents, signes annonciateurs de la terre, poissons, oiseaux. Aujourd'hui, la réactivité à l'environnement doit aussi s'intéresser à la pollution, à la destruction des habitats naturels et à l'épuisement de la biodiversité, en envisageant des remèdes concrets et des programmes de mise en valeur.

Dans le *waka* à deux coques, l'orientation est donnée par la cabine de pilotage située sur la plate-forme joignant les deux parties du bateau. Ce ne sont pas les coques qui en décident, mais l'espace intermédiaire, le lieu d'interaction et de

collaboration. Cette métaphore de la relation et de la collaboration nous incite à concevoir les deux coques comme une représentation du respect de la différence, et l'interaction comme un lieu d'accord sur la plate-forme. Une lecture simple interprète cette image comme celle de deux groupes travaillant côte à côte, en prévoyant des échanges qui respectent les différences afin d'atteindre un but commun dans l'intérêt de tout l'équipage.

Le *waka* à deux coques renvoie spécifiquement à l'expérience indigène dans le Pacifique, mais on peut en donner une interprétation propre aux temps modernes, en tenant compte de la population arrivée plus récemment : il s'agissait au départ de Britanniques, mais l'origine en est aujourd'hui plus diversifiée. Comme l'a montré l'évocation du traité, il existe, parallèlement aux institutions occidentales établies, une tentative de préserver et de favoriser les systèmes indigènes. En Aotearoa/Nouvelle-Zélande, les individus porteurs d'un héritage occidental côtoient les Maoris et les peuples du Pacifique ; ce potentiel peut modeler notre ordre constitutionnel et sociétal afin de refléter l'image du *waka* à deux coques.

Les signes de notre voyage partagé sont inscrits dans notre conscience, comme les motifs sculptés à la proue du *waka*. Le vaisseau à deux coques est une ressource transformationnelle qui permet d'éviter la monoculture coloniale et de conceptualiser des processus interculturels respectueux dans de nombreuses sphères, y compris la gouvernance et la gestion de l'environnement. C'est un cadre épistémologique pour les protocoles collaboratifs.

### **Conclusion**

Nous avons adopté une approche de la responsabilité à travers cette harmonie avec la terre qui caractérise les peuples indigènes du monde entier, bien que notre référence spécifique

reste la zone Pacifique et la Nouvelle-Zélande. Outre les enseignements de la terre, nous privilégions l'éthique relationnelle.

L'exemple du *waka* à deux coques propose un système relationnel qui prévoit que différents participants se réunissent au service d'un objectif commun. Ce concept ambitieux a ses exigences. Si nous considérons la collaboration des peuples indigènes avec les populations arrivées plus tardivement, nous envisageons aussi l'éthique prioritaire du rapport à la terre et du respect pour ses écosystèmes, typique des conceptions indigènes.

Ce modèle de collaboration a besoin de cette éthique comme principe sous-jacent. Il ne s'agit pas simplement de rassembler deux groupes disparates; il faut aussi partager ou, du moins, adhérer à une éthique commune de respect de la terre. L'incompatibilité entre la pensée indigène et la pensée occidentale est illustrée par l'échange entre Te Whet et Tregear, qui laissait celui-ci incrédule. Une autre réaction possible consiste à accepter avec un profond respect ce que l'autre peut nous apprendre. Comme on l'a dit, il faut « purifier notre regard et ouvrir humblement notre esprit et notre connaissance individuels à ceux de l'ensemble du monde ». C'est l'attitude essentielle qui guide l'harmonie des indigènes avec la nature; c'est aussi l'approche que doivent adopter les Occidentaux, approche qui motive le développement de l'écologie et la conscience croissante des relations unissant toutes les formes de vie.

Si nous prenons le cas des relations entre colons et indigènes, la collaboration peut prendre la forme de la gouvernance responsable, avec autodétermination maorie ou prévision d'une autorité maorie, de sorte que la vision indigène soit préservée comme viable. Dans ce cadre, la gouvernance peut avoir un aspect institutionnel, à travers l'organisation sociale, en respectant le statut des Premières Nations ou *tangata whenua*, en s'inspirant des protocoles d'hospitalité indigène. Il existe d'autres modèles de conception plus occidentale, comme la cogouvernance, la cogestion. Nous avons exprimé une vision de

la responsabilité comme éthique de la relationnalité, réactive aux autres et aux systèmes vivants de la terre; cela s'exprime dans la conception du monde et les systèmes sociaux indigènes. Le potentiel du savoir indigène ne se borne pas à soutenir la viabilité des cultures indigènes; l'apport de sa sagesse a sa place sur la plate-forme du *waka*, dans la cabine de pilotage de la vie nationale et internationale. Beaucoup d'entre nous considèrent qu'il est de notre responsabilité de rendre ce savoir accessible, dans l'intérêt de nos obligations envers la terre et envers les générations futures.

Cela ne signifie pas que le savoir tiré des traditions du Pacifique pourra résoudre les problèmes liés à la surexploitation et à l'épuisement des ressources. La réorganisation qui s'impose est le résultat du développement technologique, des économies d'exploitation et d'une approche scientifique qui n'a pas bien compris les dimensions relationnelles du monde vivant. Le savoir indigène peut contribuer à la réorientation en cours, en suggérant d'autres systèmes de préservation de la planète, en proposant notamment une autre façon d'être au monde, sur un mode sensible, « sympathique ».

## 2. **La responsabilité aux États-Unis : l'individualisme au défi du devoir collectif**

*Par Clifford G. Christians  
Traduction de l'anglais par Laurent Bury*

Aux États-Unis, « être responsable », c'est à la fois devoir rendre compte de ses actes et être aux commandes. Comme pour une grande partie de leur langue et de leur culture, les États-Unis suivent l'Europe dans l'emploi de ce terme et de ses dérivés. L'usage américain admet avec Aristote que, pour être applaudie ou blâmée, une décision ou une action doit être volontaire. En ce sens la responsabilité est un concept moral: un agent est responsable, et les individus sont tenus pour responsables. L'anglais américain reflète l'usage anglais standard: une personne responsable est digne de confiance, et un responsable est amené à rendre des comptes.

### **Pragmatisme, frontière et religion : trois éléments spécifiques aux États-Unis**

Les différents sens du mot « responsabilité » aux États-Unis sont occidentaux, mais l'histoire et la culture américaines donnent au concept certaines applications particulières et lui

opposent des obstacles non moins spécifiques. Trois caractéristiques des États-Unis s'appliquent à la responsabilité : le pragmatisme, la notion de frontière et la religion.

Le pragmatisme est la philosophie dominante de l'Amérique. Il définit très précisément le mode de vie des États-Unis et représente la contribution américaine au domaine des idées. Le fondateur du pragmatisme, John Dewey, figure toujours sur la liste des grands philosophes occidentaux du XX<sup>e</sup> siècle, aux côtés de Ludwig Wittgenstein et de Martin Heidegger. Le pragmatisme renverse les hiérarchies occidentales. Il situe les valeurs morales dans un contexte social au lieu de les ancrer dans des abstractions métaphysiques. La bonne conduite se distingue de la mauvaise à travers la formation d'une communauté et non dans le for intérieur des individus. Au lieu d'en appeler à la raison pure ou à la révélation divine, le pragmatisme considère que la seule méthode appropriée est un processus interprétatif dialogique. La responsabilité ne repose donc pas sur un jugement théorique externe. Les actions responsables sont des expressions naturelles, des attitudes réactives enracinées dans la nature interpersonnelle de notre vie en communauté. Les pratiques existantes sont considérées comme légitimes dans le contexte social, et non selon un point de vue extérieur. Celui qui est jugé responsable devient susceptible d'action efficace. L'élan fondamental est un objectif moral : enrichir la société et propager la démocratie.

L'importance de la frontière donne aussi à la notion de responsabilité un caractère proprement américain. Avec Charles Beard, Frederick Jackson Turner (1861-1932) est le plus influent des historiens américains du début du XX<sup>e</sup> siècle, et le premier chapitre de son livre *La Frontière dans l'histoire des États-Unis* (1921) est l'essai le plus important qui ait jamais été écrit dans ce domaine. De son point de vue, c'est par l'immensité des terres et par la conquête de l'Ouest que s'explique le mieux le développement des États-Unis. Chaque génération américaine revenait aux conditions primitives le

long d'une frontière en perpétuel mouvement, et le caractère américain s'est forgé grâce à cette expérience : force et rudesse, inventivité pratique, énergie nerveuse infatigable, ambition. Dans le même esprit, Alexis de Tocqueville parcourut les États-Unis au début du XIX<sup>e</sup> siècle et découvrit une société radicalement différente de l'Ancien Monde européen. Les vastes étendues américaines cultivaient l'indépendance, les valeurs égalitaires et le dur labeur.

La théorie de la frontière était aussi un avertissement. Le chemin de fer traversait désormais le continent de part en part. L'ordre industriel naissant laissait encore des espaces ouverts mais cartographiés et soumis à une organisation politique. En principe, la frontière était fermée, mais comment l'Amérique réagirait-elle ? Quatre siècles après la découverte du continent et un siècle après la promulgation de la Constitution, la frontière n'existait plus. L'Amérique admettrait-elle ses limites plutôt que d'aller de l'avant ? Tiendrait-elle compte de la soumission des peuples auxquels elle avait arraché ses terres dans sa marche vers l'Ouest ? La conservation l'emporterait-elle sur la conquête d'autres territoires ? La thèse de la frontière fait encore l'objet de débat dans ses détails, mais l'impact de l'expansion vers l'ouest sur la manière dont se définit une nation d'immigrés est indéniable. Dans une géographie ouverte, la responsabilité n'a pas le même sens que parmi les peuples dotés d'une longue histoire et de frontières fermées.

Troisième élément propre aux États-Unis, leur forte religiosité. Les premiers colons avaient notamment pour motivation le désir d'échapper aux persécutions religieuses. Les pèlerins de Nouvelle-Angleterre et de la colonie quaker de William Penn sont des icônes de l'histoire américaine. De George Washington à George W. Bush, les présidents n'ont jamais caché leurs convictions religieuses. Certes, le nombre de pro-testants pratiquants est passé de 63 % de la population en 1992 à 52 % aujourd'hui, mais un nombre spectaculaire d'Églises restent très actives aux États-Unis : 324 000, avec plus

de 1 400 radios chrétiennes qui diffusent le message hors des murs des églises. En 2006, 72 % des Américains affirmaient que leur relation personnelle avec Jésus était une donnée importante de leur vie.

Pratiquement toutes les religions existantes sont aujourd'hui représentées aux États-Unis, mais le paysage religieux reste dominé par ce que Will Herberg appelait en 1955 la « trilogie catholiques-protestants-juifs<sup>1</sup> ». Dans cette triade, le commandement « Aime ton prochain » est central. Mais l'éthique judéo-chrétienne n'est pas qu'amour; dans cette tradition, certains penseurs érigent l'obéissance, la justice ou la paix en valeurs suprêmes. Toutefois la contribution classique de cette perspective religieuse, dans sa version la plus courante, soumet les humains à une seule obligation morale: aimer Dieu et les hommes.

Éminent théologien du XX<sup>e</sup> siècle, H. Richard Niebuhr a transformé l'éthique chrétienne en définition de la personne dans *The Responsible Self*. Le « moi responsable » est une métaphore clé, une expression qui explique notre présence au monde. Le moi est dynamique, selon Niebuhr; notre personnalité se manifeste dans l'acte de répondre. « Notre relation avec les autres personnes est primaire: nous réagissons à ceux qui réagissent; [...] le moi est en dialogue avec la communauté<sup>2</sup>. » La personne éthique ne vit pas selon des lois formelles auxquelles il faut obéir; nous vivons dans des relations réactives en tant que personnes dialogiques. C'est ce genre d'humanité responsable qui fascinait Niebuhr; aucune autre théorie occidentale de l'humain ne lui semblait aussi englobante. Il conclut: « L'approche de notre existence morale en tant que personnes responsables [...] rend intelligibles certains aspects de notre vie, bien mieux que la téléologie et la déontologie de la pensée

1. W. Herberg, *Protestants, catholiques et israélites, la religion dans la société aux États-Unis, essai de sociologie religieuse* (1955), traduit par J. Yardley et G. Serve, Spes, 1960.

2. R. Niebuhr, *The Responsible Self*, New York, Harper and Row, 1963, p. 52 et 60.

traditionnelle<sup>3</sup>. » Par cette formule, il entendait faire du commandement d'amour une exigence morale ressentie par tous les hommes, croyants ou athées.

## Des enjeux qui font obstacle à la responsabilité

Le pragmatisme, la frontière et la religion donnent une orientation spécifique à la participation américaine à la Charte internationale des responsabilités humaines. À l'intérieur des États-Unis, l'idée de responsabilité se heurte à diverses entraves. Quatre enjeux sont particulièrement pertinents. Les généralisations qui suivent ont leurs contreparties dans différentes religions et on peut trouver des contre-exemples parmi les individus et les communautés, mais elles sont légitimes en tant que revendications organiques pour la société américaine en 2007.

### L'individualisme

L'individualisme est une caractéristique évidente de la vie américaine, au cœur de laquelle on trouve l'indépendance et l'autonomie. Les individualistes s'opposent à tout contrôle externe et exigent la libre poursuite de buts individuels. Les concepteurs de la Constitution des États-Unis redoutaient l'oppression étatique; pour eux, l'État ne pouvait avoir qu'un rôle défensif, en protégeant la liberté de chacun. Le *Bill of Rights* accorde aux droits individuels la position suprême. Dans le contexte de l'histoire de ce continent ouvert, un individualisme robuste est l'ethos culturel dominant. Tocqueville s'en inquiétait pour l'Amérique de la frontière: en se coupant de la société et en formant de petits cercles isolés, on aboutit à un égoïsme qui nuit aux autres vertus et à un déclin de la vie publique<sup>4</sup>. Qu'il s'agisse ou non d'égoïsme au sens propre, la notion de moi

3. *Ibid.*, p. 63.

4. Voir *De la démocratie en Amérique* (1835-1840), Gallimard, 1986., vol. II, livre II, chap. 2.

atomique réunit les dimensions politique, économique et culturelle de la vie américaine. Pour un Américain moyen, la tradition individualiste qui remonte à l'époque coloniale rend difficile à comprendre et à appliquer l'idée qu'il puisse être responsable de ses actes devant autrui et devant la société.

Appliqué à l'histoire et à la sociologie des États-Unis, l'individualisme prend un tour profondément philosophique. Il s'agit d'autonomie individuelle, John Locke et John Stuart Mill en étant les théoriciens les plus influents en Amérique.

Le gouvernement accepté par des individus souverains, tel que le définit Locke, a fasciné l'imagination des Américains. L'attachement au moi sacré qu'on trouve dans son *Essai sur l'entendement humain* fournit des formules bien tournées à la déclaration d'indépendance des États-Unis et sa matière même à leur Constitution. En termes lockéens, le moi est une substance mentale indépendante, dépourvue de toute relation spécifique avec d'autres substances mentales; l'individu et la société vivent en opposition naturelle. L'individu étant philosophiquement intact, la société devient, dans les *Deux traités du gouvernement*, un agrégat d'automates égoïstes, et le gouvernement n'est plus qu'un artifice institué par consentement mutuel afin de protéger la liberté, la vie et la propriété individuelles. C'est avant tout le bien-être des individus qui justifie la société et le gouvernement. Les institutions sociales sont les expédients d'individus autarciques qui peuvent les utiliser ou les rejeter sans que leur propre nature en soit affectée. Lorsque Thomas Jefferson adapte les idées de Locke, la presse libre devient un outil de sauvegarde des libertés civiles menacées par l'intrusion du gouvernement: «Ce redoutable censeur des fonctionnaires, en les traînant devant le tribunal de l'opinion publique, produit une réforme pacifique qui devrait autrement être accomplie par une révolution<sup>5</sup>.»

5. T. Jefferson, «Letter to M. Coray, 31 October 1823», in *Thomas Jefferson on Democracy*, édité par Saul K. Padover, New York, New American, 1939, p. 6.

Selon cette conception, le moi autonome flotte indépendamment de l'ordre historique et libère les hommes de la tyrannie de l'ignorance et de la superstition. Le moi n'est limité dans l'exercice de sa volonté que par la juste raison et la conscience individuelle. Comme l'a montré Isaiah Berlin, il s'agit d'une conception négative de la liberté, pour laquelle la liberté équivaut à l'indépendance de toute contrainte externe et arbitraire: «Être libre, c'est être ni enchaîné, ni emprisonné, ni esclave d'autrui. Tous les autres sens du mot liberté ne sont que des extensions de ce sens fondamental, ou alors des métaphores. Vouloir être libre, c'est supprimer les obstacles qui m'empêchent de l'être; lutter pour la liberté individuelle, c'est combattre l'ingérence, l'exploitation, l'asservissement des hommes perpétrés au nom de fins qui ne sont pas les leurs. La liberté [...] est synonyme d'absence de contrainte ou de domination<sup>6</sup>.»

Locke et Mill en Angleterre, Tocqueville en France, Jefferson et Thomas Paine aux États-Unis: chacun d'eux a abordé la liberté politique sous un angle différent, mais tous s'opposaient au contrôle du gouvernement, parce que la nature humaine est violée ou dégradée dès lors que la sphère privée n'est pas l'objet d'une protection inaltérable. Dire que les individus devraient être libres pour poursuivre n'importe quel but que la société peut tolérer, c'est exprimer non seulement une préférence politique, mais aussi un *a priori* ontologique.

L'autonomie individuelle comme principe premier chez Locke reçoit sous la plume de John Stuart Mill une tournure propre au XIX<sup>e</sup> siècle, si bien que ces deux penseurs dominent encore le libéralisme américain d'aujourd'hui. L'importance que les États-Unis accordent aux droits est inspirée par l'idée que le meilleur moyen de favoriser le bien-être général est de laisser chacun exprimer ses préférences personnelles. Comme l'écrit Mill dans *De la liberté*, bible de la démocratie américaine, «il est

6. I. Berlin, *Éloge de la liberté* (1969), traduit par J. Carnaud et J. Lahana, Calmann-Lévy, 1988, p. 52.

souhaitable que l'individualité puisse s'affirmer dans tout ce qui ne touche pas directement les autres. Si ce n'est pas le caractère propre de la personne, mais les traditions et les mœurs des autres qui dictent les règles de conduite, c'est qu'il manque l'un des principaux ingrédients du bonheur humain, et en tout cas l'ingrédient le plus essentiel du progrès individuel ou social<sup>7</sup> ». Pour Mill, il n'existe aucune restriction à notre liberté, à part le mal qu'elle pourrait causer à autrui. Notre moi est censément déjà constitué, avant toute relation avec autrui. Le sentiment de communauté est un but possible des individus, mais il n'est pas constitutif de leur identité. La théorie politique libérale suppose que les personnes sont distinctes de leurs objectifs. Le domaine du bien commun est extrinsèque. Les personnes sont distinctes de leur conception du bien. La valeur intrinsèque est définie hors de l'existence. La liberté individuelle prime sur l'ordre moral, l'éthique est donc extérieure.

Selon Mill, la neutralité est nécessaire pour promouvoir l'autonomie individuelle, notion déjà essentielle dans son *Système de logique inductive et déductive* de 1843, et qui le sera encore dans *De la liberté* et dans *L'Utilitarisme* vingt ans après. S'appuyant sur la suprématie de la liberté individuelle, il affirme que les institutions fondamentales de la société doivent assurer l'égalité des différentes conceptions du bien. Non content d'exposer la version classique de l'éthique utilitariste et de revendiquer le maximum de liberté pour l'État libéral, Mill ébauche les bases de l'enquête inductive comme méthodologie scientifique neutre. Dans *Système de logique inductive et déductive*, son unique traité philosophique systémique, il distingue la connaissance authentique de la superstition par de rigoureuses techniques empiriques et expérimentales, se servant de la logique inférentielle pour accéder à l'inconnu à partir du connu. Les méthodes d'étude de la société doivent se désintéresser de la substance et du contenu, pour se limiter absolument

7. J. S. Mill, *De la liberté* (1859), traduit par D. White et L. Lenglet, Gallimard, 1990, p. 147.

aux avantages et aux inconvénients des types d'action possibles. Étant donné son libéralisme démocratique, Mill revendique la neutralité par souci de l'autonomie des individus ou des groupes que la science expérimentale veut servir. Elle doit les traiter comme des êtres actifs et pensants, libres de choisir leur propre conception d'une bonne vie, en vertu du règne de la majorité.

On le sait, les liens entre la Grande-Bretagne et les États-Unis ne se bornent pas à la politique, ils sont plus profonds et plus durables que les relations entre Margaret Thatcher et Ronald Reagan, ou entre Tony Blair et George W. Bush. La charpente conceptuelle de la vie américaine est l'autonomie individuelle définie par Locke et Mill. Le titre du livre de John Merrill, *L'Impératif de liberté*, résume l'idée fondamentale, en contraste direct avec *Le Principe responsabilité* de Hans Jonas. D'éminents philosophes américains comme Kurt Baier ont cherché un équilibre entre liberté et responsabilité. Alarmée par les abus du grand capital dans les médias, la commission Hutchins de 1947 prêche la responsabilité sociale et juge centrale pour l'action responsable une représentation des diverses voix de la société. Intellectuels et activistes contestent parfois l'autonomie individuelle, mais sans la renverser ni la discréditer sérieusement. Le climat général dans lequel on évoque la responsabilité et l'action responsable aux États-Unis est la liberté individuelle.

Ce résumé de la grande tradition philosophique américaine peut se traduire en termes juridiques. La jurisprudence des États-Unis s'enracine dans les mêmes exigences de liberté, bornée uniquement par la limite qu'établit Mill : ne pas nuire à autrui. Le 1<sup>er</sup> amendement du *Bill of Rights* ne dit pas autre chose : « Le Congrès ne fera aucune loi visant à établir une religion ou à interdire le libre exercice d'un culte, à juguler la liberté de parole ou celle de la presse, à limiter le droit des gens à s'assembler pacifiquement et à adresser une pétition au gouvernement pour que leurs torts soient redressés. »

Parmi tous les droits individuels inclus dans ce document, cet article a acquis un statut privilégié. Le 14<sup>e</sup> amendement, par exemple, fut ajouté après la guerre de Sécession, pour accorder la pleine citoyenneté aux esclaves libérés et poser les bases de l'égalité sociale aux États-Unis. Au lieu d'être mis en avant ou de contrebalancer le 1<sup>er</sup> amendement, il ne jouit en général que d'un statut secondaire.

Le langage de la responsabilité n'a pas sa place dans la pensée ou la politique américaines, face à l'écrasante domination de la liberté négative. On doit à Mill le texte *De l'assujettissement des femmes*, et d'importants mouvements sociaux comme le Jane Addams Hull House s'enracinent dans le pragmatisme. Pour que la responsabilité acquière une certaine résonance dans l'Amérique d'aujourd'hui, il faudrait que soient étendues et mises en lumière les initiatives constructives qui proposent que l'individu soit responsable devant autrui et devant la société.

### ***L'instrumentalisation de la technologie***

Une autre dynamique qui rend la responsabilité problématique aux États-Unis est l'avancement de la science et de la technologie. Toutes les sociétés industrielles sont confrontées à cette difficulté, mais beaucoup disposent de forces qui compensent la brutalité industrielle. Les États-Unis s'enorgueillissent de leur innovation technologique et consacrent leurs ressources à l'ingénierie. Ils sont devenus un exemple concret de ce que Jacques Ellul (1912-1994) appelle la « société technologique ». Malgré tous les avantages économiques du progrès industriel, Ellul a raison d'opposer l'ordre technologique à l'ordre moral. De son point de vue, le rôle de l'Amérique comme leader mondial de la technologie complique le problème de la responsabilité civile. Pour ce sociologue français, le passage à une société technologique est un bouleversement plus fondamental que tous ceux qu'a pu connaître l'humanité depuis des millénaires.

La pensée humaine fut d'abord enracinée dans la nature. L'existence s'accordait aux saisons, au climat, au sol. Puis,

pendant six mille ans, l'espèce humaine se retourna sur elle-même : institutions sociales, communautés, lois, interdépendance. Aujourd'hui, les nations industrialisées connaissent une transformation capitale dont la technologie est la référence clé. Notre vie et nos perceptions sont organisées par les rues, les bâtiments, les machines, les automobiles, les ordinateurs. L'univers technologique efface les ordres antérieurs. La nature et la société sont devenues des environnements secondaires, subordonnés et non plus fondamentaux. Elles subsistent, mais n'ont plus guère de pouvoir. Se manifeste une inquiétude générale pour l'environnement, mais aucun attachement durable ancré dans la nature. Le cocon dans lequel vivent les pays technologiquement avancés est un artifice technique.

Bien sûr, les technologies ont toujours existé. Les chariots de Pharaon pourchassaient Israël. Les Romains dominaient le monde grâce à leurs routes et à leurs armées sophistiquées. La roue, la houe, le seau, autant de technologies. Mais nous sommes passés à l'ordre technologique. Ellul envisage la technologie selon la loi d'Engel : la qualité change à mesure que la quantité augmente. Une ville de mille habitants n'est pas comparable à celle qui rassemble un million d'individus. Un changement qualitatif se produit quand les chiffres grandissent, le village étant radicalement différent de la métropole à l'autre bout du spectre. Les technologies ont toujours été employées, mais le XX<sup>e</sup> siècle est marqué par un saut quantitatif vers un ordre différent. Selon Ellul, on est passé des produits technologiques à un système technologique, des outils à une communauté technique.

Dans *La Technique, ou l'Enjeu du siècle*<sup>8</sup>, Jacques Ellul affirme que l'infrastructure se conforme à la technique, au machinisme. Pour les sociétés industrielles, le problème ne réside pas dans les produits technologiques en soi, mais dans la mystique de l'efficacité qui les sous-tend. Comme la chaleur présente d'un

8. J. Ellul, *La Technique, ou l'Enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 1954.

bout à l'autre d'un fer rougi, la technique imprègne tout. Le monde des moyens se développe en taille et en vitesse. Nous sommes des ingénieurs sorciers. Les fins humaines rapetissent et deviennent mystérieuses. La technique et le jugement moral s'excluent mutuellement. La technique est une guillotine qui décapite les valeurs morales. Tout comme, « autrefois, on crevait les yeux des rossignols pour en faire de plus parfaits chanteurs<sup>9</sup> », nous sacrifions l'engagement et l'éthique au nom de l'impératif mécanique d'efficacité. Dans les sociétés industrielles, cette conception instrumentale s'insinue dans notre philosophie de la vie, envahit notre esprit, ronge notre être.

Dans une société de moyens, où les fins humaines sont éliminées, la vie morale perd toute signification. Le machinisme, l'efficacité, la mystique de la technique saturent nos idées. L'instrumentalisme qui gouverne l'ère technologique nous rend incapables de formuler des jugements moraux. Dans un âge laïque épris des machines, la vie devient amoral, sans aucune portée morale, dépourvue de catégories morales. L'immoralité existe (meurtre, tromperie, cruauté), mais, plus profondément, c'est l'amoralité qui règne, le vocabulaire moral n'est plus employé ni compris. On ne s'indigne pas face au mal, on regrette que les distinctions morales n'aient aucun sens. À l'heure de la technocratie, nous traversons une crise : non pas la violation des normes, mais le vide laissé par l'absence de normes.

En 2001, la société Enron a connu la faillite la plus colossale de l'histoire des États-Unis. Ce fut un échec complet du système, de fond en comble : partenariats limités, bilans truqués, cours des actions gonflé, prévisions transformées en bénéfices, mensonges à la Commission des opérations de Bourse et au législateur, collusion entre comptables et juristes véreux. Il ne suffit pas de dépeindre les PDG Ken Lay et Andrew Fastow comme des monstres, ni d'expliquer l'effondrement d'Enron par

9. J. Ellul, *Présence au monde moderne, problèmes de la civilisation post-chrétienne*, Genève, Roulet, 1948, p. 98.

la rapacité de Jeffrey Skilling. Il s'agit en fait d'une culture d'entreprise amoral : moyens techniques, procédures, décisions prises au sein d'un vaste réseau horizontal sans respecter les normes ordinaires du bien commun. Enron, Arthur Andersen, WorldCom, Tyco... autant d'exemples d'amoralité industrielle.

Conformément aux caractéristiques du machinisme, les valeurs de productivité, de puissance et d'efficacité dirigent à présent le processus technologique, y compris le numérique. Le principe d'auto-augmentation commence donc à régner, poussant les technologies vers une vitesse et une taille accrues, marginalisant les activités de moindre ampleur, prenant une vie propre sans plus être soumis au contrôle humain. Loin d'être considérés comme dénués de valeur, les produits technologiques sont pris dans les moyens en expansion constante qui finissent par supplanter tous les idéaux dignes d'allégeance humaine. Nous nous soucions d'efficacité en termes de coût et de temps, de questions administratives privées de toute dimension morale. Le *Geist* ou conscience caractéristique d'une civilisation technologique comme celle des États-Unis est l'instrumentalisme : la société est entrée dans une nouvelle posture amoral, censée conformer nos valeurs sociales à la technique. Dans l'ère technologique, la mode sociale veut que l'on s'émancipe des normes morales et que l'on refuse toute responsabilité morale. L'instrumentalisation massive étouffe notre humanité. Nous assistons à la mort de l'éthique et, pour reprendre l'expression de Nietzsche, nous vivons par-delà le bien et le mal.

Il nous faut un nouveau paradigme, qui transforme notre pensée. La vision instrumentale doit être renversée, retournée comme un gant. C'est tout le phénomène qui devrait être remis en cause, et pas seulement certaines de ses caractéristiques. Le monde de l'efficacité technocratique doit connaître une révolution. Un modèle non instrumental, centré sur l'humain, doit être proposé comme alternative. Au lieu de réparer les problèmes technologiques immédiats, nous devons nous émanciper d'une condition ontologique. C'est seulement alors que la

responsabilité s'épanouira, ce qui est impossible tant que nos valeurs fondamentales sont instrumentalisées. Il faut s'en prendre aux valeurs qui sous-tendent l'entreprise technologique. Pour garantir que la responsabilité sera bien comprise, un travail de fond s'impose dans la philosophie de la vie présente dans les sociétés technologiques.

Comme le dit Arnold Pacey, il faut révolutionner les valeurs de la technologie si nous voulons la rediriger vers les fins humaines<sup>10</sup>. Dans un pays industriel comme les États-Unis, la nature est conçue comme inerte, comme une ressource qu'on peut calibrer mathématiquement, disponible pour l'innovation technologique. Jusqu'ici, seules des voix mineures ont perçu le monde naturel comme dynamique, lié à tous les systèmes de la vie, comme un monde précieux qui ne doit pas être soumis à l'exploitation industrielle. La pensée des Amérindiens place l'holisme au sein du réseau de la vie, l'environnement étant notre habitat humain et non un territoire à conquérir et à transformer. Plusieurs critiques féministes de la science et de la technologie ont stimulé la participation au mouvement écologiste. En 1962, le livre de Rachel Carson, *Printemps silencieux*, a inauguré un grand mouvement contre les pesticides chimiques. Les études écologiques ont contribué à la formation et à l'application d'une politique de préservation. L'ex-vice-président Al Gore cherche à sensibiliser le public aux horreurs du changement climatique par le biais de multiples initiatives, notamment la diffusion internationale de son film sur le réchauffement de la planète, *Une vérité qui dérange*.

À ce point de leur histoire, les États-Unis ne sont pas un ordre technologique absolu où l'amoralité serait totale. Mais les valeurs instrumentales, la productivité, l'obsession des moyens et la technique impitoyable sont partout et doivent être transformées pour que la responsabilité s'impose. Preuve que l'on peut faire le bien même au sein de la technologie, certains des

10. A. Pacey, *The Culture of Technology*, Cambridge, Ma., MIT Press, 1996.

plus grands philanthropes américains sont des industriels. Andrew Carnegie, fondateur d'US Steel, offrit une grande partie de son immense fortune pour la création de bibliothèques, d'écoles et d'universités. John D. Rockefeller fit de Standard Oil l'entreprise la plus rentable au monde et passa les quarante dernières années de sa vie à définir la structure de la philanthropie moderne. Bill Gates, créateur de Microsoft, l'homme le plus riche du monde selon le magazine *Forbes*, a rejoint les icônes de la générosité américaine grâce à la Bill and Melinda Gates Foundation, aujourd'hui la plus importante de toutes les organisations caritatives. C'est un encouragement à envisager la richesse de manière responsable au lieu de la limiter à la consommation ostentatoire.

Par l'éducation, dépassant le cadre de la responsabilité individuelle, il faut que les États-Unis remplacent leurs idées sur le progrès, la compétence et la grandeur par des valeurs qui reflètent le caractère sacré de la vie humaine. Un nombre croissant d'écoles relèvent le défi. Au lieu de mettre l'accent sur l'informatique, le nombre d'élèves par professeur est limité, et les humanités reviennent sur le devant de la scène. La responsabilité a un refuge: les salles de classe qui n'ont pas été envahies ou mécanisées par la technique.

### ***La responsabilité collective***

L'idée de responsabilité collective au niveau d'un État-nation est un sérieux problème intellectuel pour tous les pays du monde. Dans un pays aussi géographiquement immense que les États-Unis, où le tout est un agrégat de parties qui sont autant d'atomes, la responsabilité collective est extrêmement difficile. Qu'il me soit permis de résumer la question et de l'appliquer à deux éléments flagrants de la vie américaine où la responsabilité devrait dominer: le militarisme et le matérialisme.

Nous tenons volontiers des propos collectivistes: «L'Amérique est une société violente, qui tolère donc la violence et le sensationnalisme dans la programmation de ses

médias », « Les États-Unis sont matérialistes et accaparent les ressources de la planète », « L'Amérique a une mentalité impériale et impose son autorité avec arrogance. » Quel est le statut logique de telles accusations concernant l'ensemble de la société américaine ? La morale ordinaire ne peut condamner que les actes de libre arbitre. Comment blâmer si aucun choix conscient n'est fait par aucun individu spécifique ? Peut-on parler de responsabilité collective sans basculer dans un discours moralisateur ?

C'est avec le plus grand soin que la philosophie morale attribue des responsabilités. La Commission fédérale des communications doit, à juste titre, rendre compte de son action de régulation sur les programmes des médias. Les parents prennent des décisions spécifiques concernant leurs enfants ; leurs jugements sont évalués en conséquence. Le chargé de relations publiques de la société Ford devrait pouvoir donner des explications satisfaisantes quand des véhicules défectueux sont retirés de la vente. Les organismes du gouvernement sont responsables de leur gestion de l'ouragan Katrina sur La Nouvelle-Orléans. Dans tous ces exemples, les accusations visent les preneurs de décisions. Personne ne conteste sérieusement les devoirs associés à tel emploi ou telle fonction. Les sociétés complexes ne peuvent fonctionner sans que chacun se voie attribuer des responsabilités spécifiques.

Toute accusation mensongère inspire la répugnance. Comment, alors, tenir légitimement pour responsables ceux qui n'ont aucun pouvoir, en l'absence d'attributions précises qu'ils n'auraient pas respectées ? J'en conclus qu'un grand nombre de personnes peuvent partager simultanément la même responsabilité indifférenciée. La responsabilité collective est plausible, mais elle n'est pas simple conceptuellement. L'obligation collective est inhérente à notre nature d'êtres sociaux. Elle renvoie au devoir moral partagé par la population afin de résoudre les problèmes communs et de superviser les institutions. Les paramètres sont insaisissables, mais les collectifs sont une réalité

puissante. Assisterions-nous à l'essor de l'armée grâce aux décisions votées par le Président et le Congrès des États-Unis, si l'opinion publique n'approuvait pas cette action ? Depuis Ronald Reagan, les États-Unis ont dépensé plus en technologie militaire qu'à aucune autre période de leur histoire. L'actuel budget de défense équivaut presque à ce que tout le reste du monde industrialisé dépense en armement. Le Président exige des fonds et le Congrès les lui accorde. Pourtant, même si nous hésitons à établir un lien causal direct, nous sentons bien qu'un nationalisme présomptueux joue un rôle critique dans l'approche militariste de la politique internationale.

Nous savons aussi que le matérialisme est un des traits de la société américaine qui engendrent des inégalités tragiques quant aux ressources mondiales. Le Président Bush a refusé de signer les accords de Kyoto, il se montre sceptique face aux données scientifiques sur le réchauffement de la planète, et il croit fermement que tout pacte sur ce problème violerait l'intérêt national. Une fois encore, n'y a-t-il pas là une responsabilité collective que nous partageons tous ? Le matérialisme de l'ensemble de notre société n'obscurcit-il pas notre discernement moral ?

La responsabilité collective est tout aussi inévitable dans la crise de l'énergie. Les prix extravagants exigés par l'industrie du pétrole sont inacceptables. Le gouvernement consacre des fonds dérisoires à l'étude des énergies alternatives et refuse d'imposer des normes d'efficacité au carburant. En fait, l'échec de plusieurs administrations successives a abouti aux problèmes d'aujourd'hui. Mais même si tous ces gouvernements sont condamnables, à l'heure où la demande de carburants fossiles augmente dans le monde entier, le public n'est-il pas le premier coupable ? Notre mentalité consumériste n'exige-t-elle pas le *statu quo* ? Les mauvais choix sont partout : combien de fois avons-nous recours au covoiturage ? Pourquoi les gros véhicules ont-ils autant de succès ? Avons-nous besoin de deux voitures ou davantage par foyer ? Pourquoi n'utilisons-nous pas plus

souvent les transports en commun ? Malgré le besoin de réforme politique, les exigences des consommateurs américains sont injustifiables.

En termes de nationalisme et de matérialisme, nous ne pouvons attribuer un quotient précis d'obligation concrète à des individus spécifiques. Mais le concept de responsabilité collective est pertinent et nécessaire. C'est ce qu'il faut faire admettre autour de nous. Il ne suffit pas d'affirmer que la responsabilité a une valeur pratique ; ce doit être un impératif inéluctable. L'engagement en faveur du bien commun et de la responsabilité devrait être inscrit dans notre culture. Nation relativement jeune, les États-Unis ne possèdent pas une culture riche et définissable.

En tant qu'agents culturels, les individus créent leur propre vision de la réalité et les moyens d'entrer en interaction avec elle. Ces interprétations forment leur univers, quelle que soit la réalité objective qui existe par ailleurs. La culture est l'habitat où vivent les individus. La culture est distincte de la nature parce qu'elle est une réalisation humaine, notre héritage dans le temps et l'espace. La formation culturelle est résolument axée sur les valeurs, qui lui sont congénitales. La culture exprime nos présupposés. Il existe des ensembles de symboles qui organisent notre vie et lui donnent du sens. Les schémas culturels sont par essence normatifs. Les valeurs sont les principes ordonnateurs qui établissent la cohérence alors que les cultures se développent et se maintiennent. Les valeurs dirigent les fins de l'activité culturelle et fournissent des normes implicites pour choisir nos actes. Notre humanité en tant qu'êtres culturels est plus fondamentale que nos rôles spécifiques. Nos obligations occupent le second rang, et l'attention que nous leur accordons ne tient pas compte des valeurs culturelles. Je suis d'abord un être humain avant d'être juriste, médecin, commerçant ou fonctionnaire. Je vis ma culture au quotidien, j'applique mon nationalisme et mon matérialisme en tant qu'infirmier, enseignant ou scientifique. La culture inclut la conscience de notre

devoir collectif, issue de notre humanité fondamentale. En termes culturels, la société est un ordre moral, et pas seulement une structure langagière ; par la culture, nous stimulons l'imagination morale. Aux États-Unis, beaucoup admirent la vitalité culturelle de bien d'autres pays et voudraient redynamiser l'art et la culture américains. Ils sont évidemment sur la bonne voie, et la responsabilité collective ne peut qu'en profiter.

### L'amour judéo-chrétien du prochain

Bien que les religions soient aussi nombreuses aux États-Unis que les sources d'immigration, le paysage religieux est dominé par l'héritage judéo-chrétien. Le pragmatisme s'est insinué dans la vie du pays, mais l'éthique judéo-chrétienne reste son principal concurrent. Le commandement central « Aime ton prochain » y a une fonction normative, en ce sens-là, cette tradition est unique. L'amour caractérise le cœur même de l'univers. L'amour divin est le bien suprême. La nature inépuisable et autogénératrice de Dieu est l'amour. L'amour humain trouve donc son inspiration, son motif et son fondement dans les plus hautes sphères de l'éternité. L'homme est fait à l'image de Dieu ; plus il aime, plus il ressemble à Dieu. La norme judéo-chrétienne est personnelle à sa racine et, malgré l'accent mis sur le devoir, elle n'est jamais purement légaliste.

L'Ancien Testament parlait déjà de tendresse aimante, mais la tradition chrétienne a introduit un terme plus éloquent : *agape*, l'altruisme, l'intérêt pour l'autre, l'amour tourné vers autrui, qui se distingue de l'amitié, de la charité, de la bienveillance et d'autres notions moins fortes. Dans la tradition de l'*agape*, aimer un être humain revient à accepter son existence telle qu'elle nous est donnée, à l'aimer tel qu'il est. Les hommes ont donc une valeur inconditionnelle, indépendamment des circonstances fluctuantes. L'engagement est inaltérable ; la loyauté envers autrui est permanente, indéfectible, pour le

meilleur et pour le pire. De ce point de vue, ce n'est pas aimer que de n'accorder aux autres qu'une valeur instrumentale en les utilisant comme de simples moyens pour atteindre nos propres fins.

Aimer son prochain n'est donc pas du tout une forme d'utopisme sentimental. C'est une recommandation pratique qui apporte une aide spécifique à ceux qui en ont besoin (dans l'Ancien Testament, ce « prochain » renvoyait aux faibles, aux pauvres, aux orphelins, aux veuves, aux étrangers et aux défavorisés). Même les ennemis sont inclus. Cet amour n'est pas discriminatoire : il ne connaît ni Blancs ni Noirs, ni savants ni incultes, ni gentils ni méchants. L'amour ne commence pas par examiner les droits et les prétentions pour décider ensuite si telle personne mérite l'attention. La norme est ici de donner et de pardonner sans calcul, spontanément, en se dépensant sans compter pour le bien-être du prochain. À cause de sa compréhension du caractère humain, le principe d'*agape* est surtout puissant dans le traitement de l'injustice sociale. Ainsi, le rôle de Martin Luther King dans la réconciliation raciale fut essentiellement inspiré par l'éthique judéo-chrétienne.

La tradition judéo-chrétienne est théoriquement favorable à la réflexion sur la responsabilité aux États-Unis, mais divers facteurs s'y opposent. Un programme politique de droite domine le protestantisme conservateur depuis plus de vingt ans, et surtout depuis le début de la présidence de George W. Bush en 2000. Alors que la rhétorique fondamentaliste la plus véhémente appelle à la responsabilité, elle n'inclut pas la responsabilité de la sécurité sociale, des classes laborieuses et du bien public. Les catholiques et les juifs ainsi qu'un certain nombre de protestants libéraux se sont penchés sur le militarisme américain. Mais, dans une culture matérialiste, la responsabilité est problématique pour l'éthique judéo-chrétienne. Étant donné le succès économique que connaissent généralement les croyants en Amérique, il est pratiquement impossible pour les curés,

pasteurs et rabbins de promouvoir une transformation du style de vie au niveau local.

On pourrait imaginer l'apparition d'une éthique judéo-chrétienne de la responsabilité dans l'Amérique d'après-Bush. Mais les changements stratosphériques que connaît actuellement la religion l'empêcheront sans doute. La religion américaine est relativement solide du point de vue démographique, mais son autorité est redéfinie et sapée dans le monde entier par deux dynamiques. D'abord, la rivalité entre superpuissances de la guerre froide est remplacée par des affrontements entre nations appartenant à des entités culturelles différentes. Pour reprendre les termes de Samuel Huntington, les principaux groupes qu'on trouve aujourd'hui dans le monde représentent les sept ou huit civilisations majeures. « La forme fondamentale que prend le développement économique et politique diffère dans chaque civilisation. Les problèmes internationaux les plus importants tiennent aux différences entre civilisations. [...] La politique internationale est devenue multipolaire et multicivilisationnelle<sup>11</sup>. » Dans un monde où les lignes de faille suivent de plus en plus les questions fondamentales de l'humanité, le profond intérêt pour une religion apparaît comme une forme de fanatisme contraire à la mentalité planétaire. Ensuite, le christianisme se développe de façon spectaculaire en Afrique et en Amérique latine. Cette religion se réoriente vers le nord et vers le sud, et non plus à travers l'Atlantique Nord<sup>12</sup>. Sur l'axe nord-sud, le Sud acquiert une autorité nouvelle qui rend dépendante et secondaire la chrétienté européenne et nord-américaine. Même si, en principe, l'éthique de l'*agape* accueille la notion de responsabilité aux États-Unis, l'influence du christianisme sera elle aussi contestée, trop fragile pour faire évoluer la culture américaine.

11. S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, traduit par J.-L. Fidel, G. Joublain, P. Jorland et J.-J. Pédussaud, Odile Jacob, 1997, p. 23.

12. Voir P. Jenkins, *The New Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York, Oxford University Press, 2002.

Le meilleur espoir de l'Amérique réside à présent dans ces dirigeants et penseurs qui savent combien la religion peut contribuer à une réflexion responsable. Deux grands exemples montrent qu'une voie peut être ouverte par un langage et une action responsables. Karol Wojtyła, plus connu sous le nom de Jean-Paul II, réclamait amour et responsabilité dans la vie ordinaire. Il parlait en philosophe, et non en doctrinaire de l'Église. Pour lui, l'amour impliquait un choix ; ceux qui aiment sont donc des agents. Même dans la liberté, l'amour est la finalité, il nous apprend à renforcer notre capacité à agir de façon responsable et, ainsi, à aimer. Dans son livre *Amour et responsabilité*, Karol Wojtyła se concentre sur les individus tels qu'ils sont, non pas tels que nous les imaginons, de véritables êtres humains. « Et c'est en cela que se manifeste le principal trait moral de l'amour : celui-ci est affirmation de la personne ou bien il n'est pas amour. [...] Parce que je suis capable de désirer le bien d'une autre personne, je suis capable de désirer le bien en général<sup>13</sup>. »

Rattacher le commandement d'amour à la responsabilité est une excellente idée pour l'Amérique d'aujourd'hui, tout comme cette autre voie ingénieuse : le pragmatisme prophétique de Cornel West. Issu de la puissante tradition chrétienne des Afro-Américains, West formule ses prophéties sur le racisme, la pauvreté, l'injustice. Pour qualifier la pensée américaine dans son ensemble, il propose une esquisse du pragmatisme de John Dewey à Richard Rorty. Avec une grande prescience, il appelle à un pragmatisme prophétique, à dynamiser l'ethos américain par la passion et la lutte pour le changement social. « Le pragmatisme prophétique met en avant de nouvelles interprétations du monde [...] afin de promouvoir le soutien existentiel et la pertinence politique<sup>14</sup>. »

13. K. Wojtyła, *Amour et responsabilité, étude de morale sexuelle*, traduit par Th. Sas, Société d'éditions internationales, 1965, p. 113 et p. 127.

14. C. West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, p. 230.

Avec moins d'éloquence peut-être, d'autres voix font aujourd'hui entendre le même discours à travers les États-Unis, maintenant en vie l'héritage d'un commandement d'amour qui rend possibles l'action responsable et le langage de la responsabilité.

## Conclusion

Dans ce vaste pays de 300 millions d'habitants, qui compte aussi bien de grands centres urbains que de petites villes agricoles, on trouve des contre-exemples rédempteurs d'une côte à l'autre. Ces cas de pensée et d'action responsables, de responsabilité bien conçue, doivent être pris en considération dans une vue d'ensemble de la responsabilité aux États-Unis. Les quatre tendances générales établissent le contexte d'une évaluation significative de ces alternatives. Les démocraties ne se ressemblent pas, mais le dialogue interculturel sur la responsabilité est particulièrement précieux pour les États-Unis aujourd'hui.

### 3. Notions indiennes de responsabilité : le moi, la société et le monde

*Par Makarand Paranjape  
Traduction de l'anglais par Laurent Bury*

#### **Introduction : les trois cercles de responsabilité**

L'Inde est une civilisation vivante, très ancienne et très complexe, qui dépasse les frontières actuelles de l'État-nation qu'on appelle République d'Inde. Cette nation, qu'il vaudrait mieux qualifier d'État-civilisation, est aussi gardienne d'une culture diverse et plurielle, composée de nombreuses strates, régions, langues et sous-nationalités. Ethniquement et linguistiquement, l'Inde est l'une des régions du monde les plus diversifiées. *The People of India*, projet colossal mené à bien et publié par l'Anthropological Survey of India, sous la direction éditoriale du Pr K. S. Singh<sup>1</sup>, montre qu'il existe en Inde 4635 communautés distinctes, qui ont chacune leurs traits biologiques, leurs caractéristiques physiologiques, leur costume, leurs formes de culte, leurs activités, leurs pratiques culinaires, leurs schémas de

---

1. K. S. Singh (dir.), *The People of India*, vol. I-XLI, Calcutta, Anthropological Survey of India, 1992-2003.

parenté et leur langue. La plupart de ces communautés ont des origines mêlées : proto-australoides, paléo-méditerranéennes, caucasiennes, négroïdes, mongoloïdes et autres. Les groupes ethniques qui ont contribué à la création des peuples indiens incluent les Aryens, les Grecs, les Huns, les Arabes, les Turcs, les Africains, les Mongols, les Européens, en plus des immigrants plus anciens et des populations indigènes.

Les langues de l'Inde ont été classées selon cinq grandes familles : l'indo-européenne, la dravidiennne, l'austro-asiatique, la tibéto-birmane et la sémito-hamitique. Le groupe indo-européen inclut les langues indo-aryennes et l'anglais, la seule langue germanique parlée en Inde ; il existe de petits groupes qui parlent des langues romanes (français, portugais). Les dix-neuf langues indo-aryennes incluent le hindi-ourdou, le kashmiri, le pendjabi, le gujarati, le marathi, l'oriya, le bengali, l'assamais, etc., dont les locuteurs forment 75 % de la population indienne. L'autre grande famille linguistique se compose de dix-sept langues dravidiennes qui représentent 22,5 % de la population : on y trouve les quatre grandes langues du sud de l'Inde : le tamoul, le telugu, le kannada et le malayalam. Quatorze langues austro-asiatiques sont parlées par 1,1 % de la population, soixante-deux langues tibéto-birmanes par 0,9 % de la population, et une langue sémito-hamitique par 0,03 % de la population. On arrive ainsi à un total de cent quinze langues.

Sur ces cent quinze langues, dix-huit se sont vu accorder la reconnaissance officielle ; elles sont énumérées dans la Constitution indienne (Part A, Schedule 8). Elles sont aussi imprimées sur tous les billets de banque. Treize d'entre elles appartiennent à la branche indo-aryenne de la famille indo-européenne, quatre à la dravidiennne et une à la tibéto-birmane. L'anglais ne figure pas dans la liste des langues officielles, mais l'État lui a concédé un statut spécial, notamment pour la communication entre régions. Plusieurs langues indiennes sont également parlées dans d'autres pays : le pendjabi, le hindi-ourdou

et le sindhi au Pakistan, le bengali au Bangladesh, le népali au Népal, le tamoul au Sri Lanka, à Singapour et en Malaisie.

Du point de vue de sa composition religieuse, l'Inde témoigne là encore d'une diversité phénoménale. Elle a vu naître quantité de croyances, y compris des religions majeures comme l'hindouisme, le bouddhisme, le jaïnisme et le sikhisme, mais elle est aussi le deuxième pays musulman au monde et compte un nombre non négligeable de chrétiens, sans oublier les zoroastriens, les juifs et les baha'is. Les hindous forment bien sûr le groupe dominant, puisqu'ils représentent 82 % de la population indienne. L'hindouisme est aussi la religion la plus ancienne du pays et a survécu aux périodes de domination politique par d'autres religions (l'islam et le christianisme). Les musulmans, deuxième groupe religieux du pays, représentent 12,12 % de la population, les chrétiens 2,34 %, les sikhs 1,94 %, les bouddhistes 0,76 %, les jaïns 0,4 %, et les autres 0,43 %. Bien sûr, « religion » n'est pas le terme approprié pour les multiples modes de vie pratiqués en Inde. Il existe une différence de taille entre les religions indiennes et les religions sémitiques : les premières mettent l'accent sur la pratique et l'expérience, alors que les secondes insistent sur la foi et le dogme.

Avec toute cette pluralité, il peut sembler impossible de formuler des généralisations sensées sur la culture indienne. C'est pourtant loin d'être le cas. Sous cette immense diversité, l'Inde offre aussi une unité remarquable. Par exemple, la plupart des langues indo-européennes tendent à dériver du sanskrit, et les langues dravidiennes sont étroitement alignées sur le tamoul, autre langue classique. Le sanskrit et le tamoul sont eux-mêmes en interaction fructueuse depuis deux millénaires. De plus, la plupart des grandes idées de la pensée indienne sont le résultat de milliers d'années de débat et de dialogue entre les grandes religions, hindouisme, bouddhisme et jaïnisme ; plus tard, l'islam et le christianisme ont vraisemblablement été influencés par la matrice culturelle dont étaient originaires leurs convertis.

Ces nouvelles religions, suivies par la modernité, la laïcité et la science, ont aussi influencé la culture indienne.

En gardant ces facteurs à l'esprit, mon approche de la question de la responsabilité dans la culture indienne adoptera une méthodologie essentiellement philologique et philosophique. En partant du sens de mots clés et de leur usage dans différentes langues indiennes, j'essaierai d'étudier les textes importants et les idées « maîtresses » qui en gouvernent la compréhension dans le contexte indien. J'ajoute que mon approche est en fait plus personnelle qu'universitaire, dans la mesure où je tente de comprendre la responsabilité d'après mon expérience vécue, sans doute informé par ce que j'ai lu et étudié, mais aussi par des sentiments et des intuitions plus profondes quant à ce que ce concept signifie pour nous.

Les trois cercles de responsabilité commencent par le moi, puis s'élargissent vers la société et la nation, avant que les cercles concentriques toujours plus vastes n'en viennent à embrasser l'ensemble du cosmos. Comme la responsabilité nous enseigne l'interdépendance de toutes les formes de vie, aucun d'entre nous ne peut être heureux, satisfait ou en paix tant que tous n'auront pas accès au bonheur, à la satisfaction et à la paix. Évidemment, ce « tous » n'inclut pas seulement les êtres humains, mais tous les êtres vivants, et comprend aussi la matière. Depuis les antiques mantras des Upanishad comme le Shanti Path (chant de Paix), figurant dans le plus ancien texte au monde, le Rig-Veda, jusqu'à la déclaration de responsabilité universelle de Sa Sainteté le dalai-lama, la pensée indienne, dans ses formes les plus élevées, déclare l'indivisibilité et l'interdépendance de tous les éléments du cosmos : entre la matière, la vie, l'esprit et, plus haut que l'esprit, les royaumes supramentaux de la surconscience. Les trois cercles suggèrent aussi un commencement au niveau lexical ou sémantique, puis une extension au niveau conceptuel, avant une synthèse finale, philosophique, sociale, culturelle et spirituelle.

## Le mot « responsabilité » dans les différentes langues indiennes

Les mots signifiant « responsabilité » dans la plupart des langues indiennes modernes viennent du sanskrit, parfois du persan. Le tamoul est bien sûr une exception : « responsabilité » s'y dit *poruppu*. En hindi, les deux mots qui dénotent la responsabilité sont *uttardaitva* et *zimmedari*. Il s'agit de mots composés. Le suffixe *uttar* signifie, entre autres, « réponse, réaction », mais il peut aussi signifier « après, au-delà ». *Daitva*, au sens propre, implique une responsabilité, un devoir en rapport avec ce que nous devons « donner » aux autres, ce qui leur est dû. En combinant ces deux racines, *uttardaitva* désigne la réponse ou la réaction que nous devons aux autres. C'est habituellement un mot « lourd », qui suggère la tâche, le poids, le fardeau. Quant à *zimmedari*, *zimme* (qui vient du persan) renvoie aussi au poids, au fardeau, et *dari* signifie simplement « agir, faire quelque chose ». Le mot composé désigne donc le fait d'accomplir une tâche pesante.

*Uttardaitva* ou simplement *daitva* est employé en hindi, en bengali, en marathi, en gujarati et dans bien d'autres langues ; *zimmedari* est utilisé en hindi, en ourdou, en pendjabi, en kashmiri et dans quelques autres langues. On a parfois recours au mot *jawab-dehi* ou *jawab-dari*, ce dernier surtout en marathi. C'est là encore un mot composé : *jawab* signifie « réponse », et *dehi* ou *dari* « faire, porter ». Le terme veut donc dire « responsable ». En bengali, le terme utilisé est parfois *dena*, donner, une dette (la responsabilité peut aussi avoir la connotation négative de poids, fardeau, obligation, ce qui est dû).

Si nous tournons à présent vers le sanskrit, d'où viennent beaucoup de ces termes, la responsabilité est (comme en hindi) composée de deux mots racines : *uttar* et *daitva* (*daitva bodh* signifie ainsi « s'éveiller à son devoir », le Bouddha étant l'Éveillé). L'autre mot employé en sanskrit et dans de nombreuses langues indiennes modernes est lié à l'action : *kartvya*,

bravoure, courage, talent dans l'action. *Karta* signifie « celui qui agit, qui accomplit ».

Le mot racine en sanskrit, *da*, signifie « donner, accorder, maîtriser, rembourser (une dette), restaurer, se rendre, se donner, sacrifier sa vie, autoriser, permettre ». D'où *daya*, la charité, la compassion. Il y a un passage des Upanishad où, mécontents de leurs sorts, les dieux, les démons et les humains s'adressent à leur créateur, le Seigneur Prajapati, pour exprimer leur insatisfaction. Il leur répond par une syllabe énigmatique, prononcée comme le tonnerre : « DA ! » Les démons y entendent *damyata*, « maîtrisez-vous » ; les dieux l'interprètent comme *datta*, « donnez généreusement » ; les humains comprennent *dayadhyam*, « faites preuve de compassion ». Se maîtriser, être charitable et compatissant : voilà donc ce que signifie être responsable dans les traditions indiennes.

## Dharma, Karma et responsabilité

Après avoir étudié le niveau littéral, avançons un peu plus. La notion profonde de responsabilité s'incarne davantage dans la combinaison du Dharma et du Karma, deux idées essentielles de la civilisation indienne, que dans ces mots équivalents. Le Dharma, qui signifie approximativement « voie, chemin, quête de la vertu et du bien, principe qui soutient la vie et la société », etc., est à présent employé comme un terme équivalent à « religion ». Cet usage est trompeur, à moins de revenir au sens premier de religion, ce qui relie et assure la cohésion. Le Dharma est un idéal englobant, non seulement pour les hindous, mais aussi pour les bouddhistes, les jaïns, les sikhs et peut-être même pour tous ceux qui se considèrent comme « indiens » par leur mentalité. Les musulmans indiens utilisent souvent le mot *iman* comme un équivalent, et les chrétiens indiens ont fréquemment recours au mot « Dharma » pour désigner la foi.

Être responsable, pour la plupart des Indiens, c'est donc simplement accomplir son Dharma. De quoi s'agit-il ?

Traditionnellement, le Dharma est conçu comme l'une des quatre fins principales de la vie, avec le Kama, l'Artha et le Moksha. Le Kama, c'est le plaisir, tout ce qui est désirable ; l'Artha inclut le pouvoir et le profit ; le Moksha est la libération suprême, la cessation de toute souffrance. Chercher le plaisir et le profit est donc non seulement « normal », mais désirable, pourvu que cette quête soit régulée par les notions de bien ou Dharma. Le Dharma est donc le principe régulateur, dont la pratique mène immédiatement au bien-être en ce monde et finalement à la libération, ici-bas comme dans l'au-delà. La responsabilité serait la clé de la recherche d'une bonne vie. Devoir et responsabilité sont étroitement liés, parce que le devoir n'a pas en Inde la connotation négative qu'il a parfois en Occident. Faire son devoir, c'est être responsable ; être responsable, c'est faire son devoir, et peut-être davantage.

La pratique du Dharma n'est pourtant pas simple. Celui-ci a de nombreuses dimensions, qui en font un concept intrinsèquement pluraliste. Par exemple, il y a l'idée traditionnelle de *varnasrama dharma*, que l'on connaît aujourd'hui sous une forme considérablement modifiée. *Varna* est faussement traduit par « caste », alors que le terme désigne le statut et la profession. À certaines époques, l'idée de *varna* est devenue extrêmement rigide et oppressante ; c'est ce que les gens comprennent comme le système séculaire des castes. Mais l'histoire de l'Inde est marquée par une série de rébellions contre ce système. En ce sens, responsabilité signifie aussi résistance. Des mouvements anti-castes ont eu lieu de l'époque du Bouddha jusqu'à nos jours. Aujourd'hui, le gouvernement indien a pris les mesures de discrimination positive les plus étendues, que certains perçoivent aussi comme plus rigides. Étapes essentielles de la vie (étudiant, propriétaire, ermite, ascète), les *asrama* semblent encore régir la façon dont les gens vivent en Inde.

Par ailleurs, le réseau du Dharma inclut tous les devoirs et obligations dont nous devons nous acquitter pour être bons envers nos parents et nos aînés, envers nos enfants et nos

cadets, envers nos pairs, frères et sœur, amis. Il existe aussi les devoirs professionnels, auxquels nous devons nous soumettre pour gagner notre vie ; les devoirs envers l'État, dont nous sommes « propriétaires » en tant que citoyens (payer nos impôts, obéir aux lois du pays, etc.) ; les devoirs envers les autres formes de vie que nous devons, en tant qu'humains, protéger et nourrir ; les devoirs envers les ancêtres et les dieux.

Le plus complexe est le Dharma de l'individu, ou *svadharma*, fondé sur son *svabhava* ou inclination personnelle. Si un individu est enclin à être musicien, il ne peut ni ne doit essayer d'être un sportif ou un médecin. Ce serait aller à l'encontre de ses propensions naturelles. Le *svadharma* n'est jamais « donné », mais doit être découvert à travers une recherche profonde. Au-delà du *svadharma*, il peut aussi y avoir le *yugadharma*, la responsabilité appropriée au lieu et au temps, à la saison, à l'âge, etc. À notre époque, il peut s'agir de la responsabilité envers notre planète, de l'impératif écologique.

Partant de nous-mêmes pour finalement embrasser le cosmos tout entier, nous sommes pris dans un réseau complexe de relations que désigne le mot « Dharma ». Si nous soutenons le Dharma, le Dharma nous soutient. En Inde, le Dharma n'a pas grand rapport avec les convictions de l'individu ; peu importe qu'il soit croyant ou même théiste. Comme je l'ai dit, les musulmans indiens ont leur équivalent, l'*iman*, qui les incite à l'action vertueuse et responsable.

Une bonne vie est donc une vie profondément responsable, informée à chaque pas par le Dharma. Le Dharma est le bien suprême, la vérité suprême, la libération suprême.

Étroitement associée au Dharma est l'idée de Karma, également centrale dans les civilisations indiennes et acceptée par presque tous les habitants du pays. Le Karma désigne les œuvres, ce que nous devons faire. La racine *kri* signifie « faire, accomplir, agir ». Le Karma est donc l'action, et plus exactement l'action appropriée.

Le Karma est souvent mal compris comme synonyme de destinée ou d'impuissance passive. C'est en fait tout le contraire ; même si les malheurs présents peuvent être le résultat d'actions passées, l'avenir est modelé par ce que nous faisons et par ce que nous sommes maintenant. Le Karma libère et enchaîne à la fois, selon notre attitude. Plus précisément, le Karma est la causalité. Chacun récolte ce qu'il a semé. Ce n'est ni la perte de la liberté ni la prédétermination, mais la liberté d'agir et de remodeler son destin. Il est vrai que nous devons subir aujourd'hui le résultat de nos actions passées, mais il est également vrai que ce que nous faisons aujourd'hui détermine ce que nous serons demain.

Par exemple, même si nous affrontons des calamités, nous pouvons les transcender en pensant que notre attitude face au malheur ne dépend que de nous. Nous pouvons nous identifier au désastre, nous sentir déprimés, noyés dans nos chagrins, mais nous pouvons aussi nous en détacher, nous élever au-dessus de notre peine et agir de manière à nous libérer de la misère.

L'action accomplie dans un esprit de détachement ne nous enchaîne pas. Tel est le message de la *Bhagavad-Gita*, l'un des textes spirituels les plus chéris de l'Inde. Détachés des fruits de nos actions, nous pouvons agir sans nous attacher à ces récompenses. Il y a ainsi « action » sans « acteur ». Paradoxalement, cet état de liberté est aussi identique à la responsabilité universelle, qui présuppose la dissolution du sentiment d'individualité égoïste.

La *Bhagavad Gita*, qui est un dialogue entre l'homme et Dieu, expose la doctrine de la bonne action ou *nishkama karma*. Les êtres humains, actifs et ambitieux, ne peuvent s'empêcher d'agir, malgré tous leurs efforts. Ils agissent constamment, même lorsqu'ils sont silencieux, immobiles ou endormis. Mais l'action entraîne des réactions ; le plaisir, par exemple, débouche souvent sur la souffrance. Les êtres humains sont donc pris dans une chaîne de causalité qu'ils sont incapables de briser. Cette

chaîne les retient d'une vie à l'autre et les ramène au cycle répétitif et futile désir-action-réaction-désir.

Quelle est donc l'issue ? Il faut agir de manière à nous libérer du fardeau de celui qui agit. Nos actions deviennent inconditionnelles et pures parce que nous renonçons à leurs fruits. Autrement dit, nous ne devons agir qu'au nom d'un bien plus élevé, au nom de la vérité ou du divin. Des objectifs purifiés, des sens nettoyés et un cœur sans désir, telles sont les clés de la bonne action. Rien ne nous attache alors à nos actions, rien ne nous lie plus, rien ne borne notre jouissance d'une faculté illimitée d'agir. Pour être totalement responsable, nous devons accomplir nos actions sans éprouver aucun désir ; tel est le message de la *Gita*.

On pourrait aussi dire qu'être responsable, c'est accomplir les bons Karmas, les bonnes actions. Le « noble sentier octuple » recommandé par le Bouddha met aussi l'accent sur les bonnes actions. Nous nous établissons ainsi dans le Dharma, sur la voie de la vertu, de la réussite et de la libération. La bonne action mène à la bonne conduite, qui n'est à son tour que l'accomplissement du Dharma.

Dans le contexte indien, l'idée de responsabilité est donc très présente si on l'envisage à la lumière du Karma et du Dharma. En soi, en termes d'*uttardaitva* ou de *zimedari*, la responsabilité se limite au domaine légaliste, formel ou obligatoire, mais mise en relation avec des idées plus profondes, elle devient intrinsèque aux desiderata d'une bonne vie, au but même de l'existence humaine.

Cette discussion de la responsabilité serait incomplète si l'on n'y rattachait pas la dimension écologique et la dimension féminine. L'Inde est le berceau du plus grand et du plus ancien mouvement végétarien au monde. L'une des vertus cardinales de cette civilisation est la non-violence. Comme dit le *Mahabharata*, l'*ahimsa paramodharma* ou non-violence est le plus grand Dharma. Certaines communautés comme les jaïns portent cette idée jusqu'à sa conclusion logique en refusant de tuer

même des insectes ou des formes de vie inférieures. Plus récemment, l'Inde a vu apparaître des mouvements écologiques novateurs comme le Chipko, dont les activistes s'accrochaient aux arbres pour éviter qu'on ne les abatte. Autrefois, les bishnois protégeaient tous les animaux et tous les arbres de leur région, en sacrifiant leur propre vie si nécessaire. La « vache sacrée » représente la vie animale qui doit être protégée par les humains. La vache dont le lait nous nourrit est considérée par beaucoup d'hindous comme une mère. Ils refusent de la manger ou de la tuer. Ce respect encourage la responsabilité et l'affection envers toute forme de vie. Les antiques chants de paix reflétaient un profond souci écologique, en invoquant la bénédiction divine sur la vie végétale et animale, outre la vie humaine. L'ensemble de la création est vu comme animé par l'esprit du Divin.

De même, la pensée indienne préconise un équilibre entre les principes masculin et féminin. Dans l'antique système de Sankhya, la création résultait de l'interaction des deux principes. Environ un tiers des hindous vénèrent Dieu sous la forme de la Mère, de l'Énergie féminine. L'une des plus hautes déités est aussi envisagée comme l'*ardhanarishvara* androgyne, l'union du masculin et du féminin. Cette ouverture, ce respect du féminin se traduit également en politique, car c'est dans cette partie de l'Asie qu'on trouve le plus grand nombre de femmes chefs d'État : Sirimavo Bhandaranaike et Chandrika Kumaratunga au Sri Lanka, Benazir Bhutto au Pakistan, Sheikh Hasina et Khalida Zia au Bangladesh et, bien sûr, Indira Gandhi en Inde. L'Inde a aussi un mouvement des femmes très actif depuis deux siècles, et un mouvement féministe moderne depuis cinquante ans. Malgré la coutume du *sati*, l'immolation des veuves par le feu, malgré la tradition d'infanticide et de fœticide des filles, l'égalité des sexes est affirmée dans la Constitution indienne, dans le système juridique et dans la politique de l'État.

## Dimensions politiques et sociales de la responsabilité

L'Inde est gouvernée selon un processus politique complexe. La classe politique élue et l'administration recrutée par concours sont responsables de la façon dont le pays est administré. Le texte profane le plus important est la Constitution, censée définir le mode de gouvernement. C'est la population qui détient en théorie le pouvoir. En réalité, il en va tout autrement.

Après l'indépendance accordée en 1947, l'autre événement important fut la formation, en moins de trois ans, d'une « république souveraine et démocratique ». La nouvelle Constitution fut votée par l'Assemblée constituante le 26 novembre 1949 et entra en vigueur le 26 janvier 1950, date fêtée sous le nom de « Jour de la République ». Le comité de rédaction de la Constitution était présidé par B. R. Ambedkar, leader des « intouchables », qui avait fait ses études à Londres et à New York. La Constitution indienne est l'une des plus longues qui soient; elle emprunte à bien d'autres traditions, mais s'inspire principalement des Constitutions britannique et américaine. Bien qu'elle ait été amendée plusieurs fois, elle reste un document stable qui sert de base au fonctionnement de l'État. Elle définit les pouvoirs de l'État, divisé en trois branches (législatif, exécutif et judiciaire). Cette Constitution étant largement fédéraliste, les vingt-huit États qui font partie de l'Union indienne jouissent de pouvoirs étendus, mais le gouvernement central reste le véritable centre de l'autorité.

L'Inde est considérée comme la plus grande démocratie au monde. Les élections ont lieu à intervalles réguliers, de manière relativement transparente. À l'exception d'une courte période pendant laquelle Indira Gandhi déclara l'état d'urgence en 1975 (le Parlement fut dissous et les libertés civiles furent suspendues), les Indiens jouissent de nombreuses libertés, dont le suffrage universel. Cet état d'urgence fut contesté par beaucoup

de personnalités politiques de tous bords, et la démocratie fut finalement restaurée au bout d'un an et demi. Les élections évincèrent ensuite Indira Gandhi du pouvoir.

Autrement dit, le pouvoir politique est acquis par la victoire électorale. Dans un système multipartite, des partis nationaux et régionaux sont en concurrence. Pourtant, pendant plus de quarante ans après l'indépendance, le pays fut dirigé de manière quasi ininterrompue par le parti du Congrès, mené par la famille Nehru. Cette situation persiste aujourd'hui, mais avec deux changements notables. D'abord, un parti du centre, le BJP, a gouverné le pays pendant un mandat complet de cinq ans, même s'il n'était que le principal élément d'une coalition; le monopole du Congrès a donc été renversé et surtout, la politique de coalition s'est installée, aucun parti n'obtenant une majorité claire. Ensuite, au niveau local, beaucoup de petits partis arrivent souvent en tête et dirigent certains États indiens.

La politique indienne a quelque chose de grotesque, de carnavalesque. Elle est sans doute le moyen le plus rapide de se procurer argent et pouvoir, c'est la carrière la plus lucrative et la plus corruptrice qui soit. Les représentants élus conçoivent les lois et les font appliquer, mais, en réalité, beaucoup de gens pensent que la gouvernance n'est pas aussi réceptive ni aussi responsable qu'elle devrait l'être par rapport à leurs besoins et à leurs priorités. Il serait sévère de dire que l'Inde est un pays mal gouverné, dirigé par des politiciens et des fonctionnaires irresponsables, mais il y aurait pourtant là un peu de vrai. Certains qualifient l'Inde d'anarchie qui fonctionne, de démocratie brouillonne mais en état de marche. Ceux qui y vivent découvrent que les choses finissent par se faire. Le pays n'est pas en situation d'échec, mais la situation est d'une complexité immense et les défis de la gouvernance y dépassent sans doute ceux de n'importe quel autre pays au monde.

L'État est l'agent de changement le plus important et le plus puissant, mais c'est la famille, la caste ou la communauté qui maintient intact le tissu social. Dans sa fonction d'assistance,

l'État est si surchargé, si inadapté, si inefficace que, s'il n'existait aucune autre structure d'aide, il y aurait bien plus de misérables qu'il n'y en a à l'heure actuelle. Pour donner un exemple concret, envisageons une tragédie simple et récurrente qui se passe dans la capitale du pays, New Delhi. Chaque hiver, des centaines de personnes y meurent de froid, alors que les températures descendent rarement en dessous de zéro; par rapport à ce que l'on connaît en Europe ou en Amérique du Nord, les hivers sont loin d'être rigoureux. Pourtant, beaucoup de gens meurent de froid tous les ans dans la ville la plus prospère de l'Inde.

Qui est responsable ? On pourrait montrer du doigt le gouvernement de Delhi qui est bien sûr le responsable suprême. Ces décès pourraient être évités, car le gouvernement devrait être en mesure de fournir des abris sans qu'un investissement énorme soit nécessaire; il suffirait de transformer les écoles en refuges pour la nuit. Beaucoup d'autres mesures seraient possibles. Le pire, c'est qu'il existe pour s'occuper de ces problèmes des organismes gouvernementaux au personnel nombreux. Pourtant, chaque année, beaucoup de gens meurent encore de froid. Ils meurent aussi en été, pendant les vagues de chaleur, lors des inondations ou des sécheresses, ils meurent de malnutrition, de maladies, et ainsi de suite, autant de causes que les autres pays parviennent à maîtriser.

En vérité, les programmes de couverture sociale, qu'ils soient gérés par le gouvernement ou par des ONG, ne réussissent pas toujours en Inde. L'inefficacité, la corruption, le manque de volonté politique et tout un lot d'autres raisons expliquent l'échec de ces systèmes « modernes ». Les statistiques montrent aussi que les plus misérables sont souvent célibataires, sans domicile fixe, âgés, très pauvres ou issus de castes inférieures. Ils échappent aux structures traditionnelles d'assistance et de protection qui leur étaient jadis accessibles. La famille, la caste, la communauté, le quartier, le village restent les bases

de la société indienne. En temps de crise ou de catastrophe naturelle, ce sont ces structures qui s'avèrent les plus efficaces.

Certains prétendent que la Constitution repose elle-même sur de mauvaises bases. Influencé par le discours des droits venu des Lumières européennes, ce texte fondateur ignore les traditions culturelles indiennes, ce code « non écrit » qui gouverne nos vies et dans lequel la responsabilité passe avant tout : la responsabilité, le devoir, le don, le partage, l'extension du « moi » qui inclut et embrasse l'« autre ». Prendre soin des personnes âgées, par exemple, a toujours été la responsabilité des plus jeunes membres de la famille. De même, prendre soin des infirmes, des malades, des mourants, des veuves, des handicapés physiques et mentaux est la responsabilité de la famille et de la communauté. Cette responsabilité envers les faibles s'étend jusqu'aux animaux, le bétail en particulier. En Inde, les vaches parcourent librement les rues. Même si elles sont chassées par leurs propriétaires dès lors qu'elles ne sont plus productives, ce qui est en soi un geste cruel et irresponsable, elles ne sont ni abattues ni mangées comme dans certains des pays voisins. Ces animaux errants jouent en fait le rôle d'éboueurs; leurs déjections sont encore utilisées comme combustible par les pauvres. C'est un exemple de gestion traditionnelle des problèmes. De même, alors qu'il n'existe pratiquement pas de sécurité sociale ni d'assurance santé pour le plus grand nombre, le schéma traditionnel d'obligations sociales et familiales garantit que la plupart des infirmes ou des personnes âgées ne sont ni abandonnés ni négligés.

L'Inde moderne est donc en proie à des luttes et à des conflits. Les hiérarchies traditionnelles ont été renversées par le processus de démocratisation. V. S. Naipaul décrit cette immense explosion d'énergies comme un « million de mutineries ». En apparence, le Dharma et le plaisir (*kama*), le Dharma et le profit (*artha*) sont en conflit perpétuel. Moksha, la lumière ou la libération, ne semble plus désirable. Avec le grand boum économique du pays, ce déséquilibre est peut-être en partie

inévitables. Nous pouvons seulement espérer que le pays traversera cette période de changement avec un certain succès. De toute évidence, si les systèmes modernes de responsabilité sociale et étatique doivent être renforcés, il faut aussi soutenir les structures traditionnelles de responsabilité, plus profondes et plus influentes. L'avenir ne se trouve que dans la symbiose des deux.

### Responsabilité : un concept relationnel

Je voudrais terminer par une anecdote attribuée au gourou Nanak, fondateur du Panth sikh (Voie sikhe). Avec ses disciples, il parcourait la campagne, rencontrant des gens, partageant leurs joies et leurs peines. Au cours de l'un de ces voyages, ils arrivèrent dans un village habité par des gens très désagréables. Personne ne les accueillit, personne ne leur proposa un siège ni ne leur lava les pieds, personne ne leur offrit nourriture ou abri. Ils se reposèrent sous un arbre dans l'enceinte d'un temple qui n'était ni très bien entretenu ni très fréquenté. Dans la soirée, ils entendirent des cris, des disputes. Les villageois qui venaient les voir n'avaient que des méchancetés à dire sur leurs voisins et parents. La nuit, le village n'était pas sûr : il était rempli de voleurs et de bandits. Les voyageurs innocents étaient souvent attaqués à la sortie du village et dépouillés de leurs biens. Aucune femme ne se risquait seule dans les rues. Finalement, un vieillard vint s'enquérir du bien-être du gourou. Sa belle-fille apporta un panier chargé de fruits et de victuailles. Le vieillard se plaignit des mauvaises manières des villageois. « Ce village est plein de méchantes gens, qui se battent et qui n'hésitent pas à s'entretuer pour les raisons les plus futiles. Mon propre fils est mort au cours de l'une de ces bagarres, et ma bru est veuve. » Le gourou regarda ce pauvre homme avec une grande compassion.

Le lendemain matin, alors que le gourou s'appêtait à quitter le village, son disciple déclara que c'était l'un des pires villages

qu'il ait jamais vus. Le gourou se contenta de sourire. En partant, il ramassa une poignée de poussière et prononça cette bénédiction : « Puisse ce village connaître la prospérité. Puisse-t-il être riche de grain et de bétail. Qu'aucune calamité ne le frappe. Que ses habitants ne soient jamais obligés de s'en aller. » Le disciple, bien qu'un peu déçu par cette générosité, l'attribua au grand cœur de son maître.

Le village suivant était absolument différent. Dès qu'ils s'en approchèrent, le gourou fut salué par quelques jeunes femmes venues chercher de l'eau à la rivière. Elles lui lavèrent les pieds et leur donnèrent à boire. « Salut à toi, ô maître. Tu nous fais une grande faveur en nous rendant visite. Le chef du village donnera sûrement une fête en ton honneur, mais, en attendant, viens donc chez nous bénir nos enfants et profiter de notre humble hospitalité. »

Les femmes emmenèrent le gourou chez elles, lui donnèrent à manger et à boire, puis l'accompagnèrent chez le chef du village. Le gourou fut là encore accueilli avec courtoisie et force cérémonies. Une suite de chambres spacieuses lui fut réservée pour qu'il puisse se reposer. Un jeune homme joua de la flûte pour le divertir. Le soir, tout le village se réunit pour écouter son sermon, puis pour participer à un festin.

Le lendemain matin, le gourou et son disciple s'éveillèrent en entendant des prières. L'épouse du chef interprétait les compositions du gourou lui-même, popularisées par des chanteurs itinérants. Le gourou et son disciple repartirent avec un âne chargé de présents.

À la sortie du village, le gourou s'arrêta, ramassa une poignée de poussière et prononça cette bénédiction : « Puisse ce village être bientôt frappé par le désastre. Puisse ses habitants être dispersés à la surface de la terre. Et qu'aucune maison ne reste debout. »

Le disciple fut contrarié et intrigué. « Là où vous auriez dû maudire, vous avez béni ; là où vous auriez dû bénir, vous avez maudit. Pourquoi ? »

Le gourou sourit simplement et ils poursuivirent leur chemin.

En réfléchissant, le disciple comprit que le gourou souhaitait que le mal soit confiné dans un endroit limité, tandis que le bien devait être disséminé partout.

Les habitants du second village étaient particuliers, comme s'ils recevaient l'inspiration divine. Le gourou savait que, partout où ils iraient, ils deviendraient des agents de changement, entraînant autour d'eux des transformations radicales. En revanche, les habitants du premier village étaient médisants, intempérants et malfaisants. Mieux valait qu'ils ne sortent pas de leur village, qu'ils ne soient pas obligés d'aller gagner leur vie ailleurs. En souhaitant la prospérité au premier village, le gourou voulait garantir qu'aucun de ses habitants ne le quitterait, alors que ceux du second seraient éparpillés, mais contribueraient à créer partout des communautés modèles.

Cette histoire indique que la responsabilité est *relationnelle*, qu'elle n'est ni absolue ni relative. Il faut empêcher les gens méchants et égoïstes de se disperser, alors que les bons, capables d'introduire le changement, doivent se répandre partout comme la poudre de levain. La relation entre les choses est plus importante que les choses elles-mêmes. Ceux qui veulent étendre la sphère de responsabilité peuvent aller vers l'extérieur, alors que ceux qui sont égocentriques restreindront leurs cercles de responsabilité jusqu'à ne plus se soucier que de leur propre plaisir ou profit. À mesure que nous assumons de plus en plus de responsabilités, nous créons plus de richesse *relationnelle*. La richesse relationnelle augmente la richesse matérielle, mais elle en est indépendante. À son point oméga, l'individu qui devient responsable du monde entier devient également propriétaire du monde entier.

L'anecdote du gourou illustre bien les trois cercles de responsabilité, qui vont du moi au quartier ou village, puis s'étendent au-delà de ces limites pour embrasser l'ensemble de la création. En ce qui concerne le premier cercle, une communauté réussit alors que l'autre échoue. Le gourou, agissant à l'intérieur du

cercle le plus large, pense au bien-être de toute l'humanité. Il sait que les villageois qui sont nobles, vertueux et généreux produiraient d'autant plus d'effet qu'ils seraient dispersés. Ils sont le sel de la terre, catalyseurs du changement partout où ils vont. D'un autre côté, mieux vaut confiner les méchants dans leur propre village. Paradoxalement, le gourou manipule le deuxième cercle de responsabilité de manière contraire aux conséquences apparemment justes des actions de chaque communauté, mais c'est pour être sûr que le troisième cercle sera bien servi et alimenté.

Contrairement à beaucoup de sociétés modernes, la civilisation indienne ne repose pas sur l'idée de droits de l'homme. Chaque membre de la société doit y accomplir sa responsabilité individuelle. Ces devoirs et ces responsabilités forment un réseau complexe de solidarité et de soutien mutuel. Ces interdépendances et ces obligations deviennent la base de ce qui serait, dans un monde idéal, une société éclairée, capable de s'auto-gouverner. L'État n'a pas besoin d'imposer sa police et n'a pas à servir d'arbitre en cas de conflit. De même, parce que la famille et la communauté sont responsables l'une envers l'autre, la sécurité sociale, les assurances et autres garanties ne sont pas nécessaires pour le bien-être des classes défavorisées. Le Mahatma Gandhi disait lui aussi que la société se compose de cercles océaniques en expansion constante, avec l'individu en leur centre. Contrairement à la structure pyramidale dans laquelle la masse est gouvernée par quelques-uns, Gandhi voulait un monde où chaque individu jouirait du *svaraj*, de l'autogouvernement. Selon lui, ces communautés composées d'individus autonomes et évolués seraient prêtes, si nécessaires, à se sacrifier au bien supérieur.

L'idée des cercles océaniques ressemble à notre vision des trois cercles de responsabilité. Gandhi est considéré comme la principale personnalité à associer l'Inde spirituelle traditionnelle à notre effort visant à créer un État-nation moderne. Il passe de la *réponse* à la *capacité*, de la sagesse à l'action,

parcourant ainsi tout le spectre des significations possibles de la responsabilité. Pour Gandhi, le *svaraj*, l'autonomie, l'indépendance, était un idéal pas seulement individuel, mais également collectif. Le *svaraj* n'était pas que pour l'Inde, mais symbolisait la liberté de tous les peuples colonisés. L'indépendance de l'Inde eut d'ailleurs un « effet dominos » : dans les années qui suivirent, les colonies furent émancipées les unes après les autres. En outre, Gandhi pensait que l'émancipation des opprimés libérait aussi les oppresseurs. Le *svaraj* de l'Inde contribua donc à la liberté de la Grande-Bretagne et des autres puissances coloniales, qui pouvaient désormais cesser d'exploiter d'autres pays. Gandhi estimait que l'Inde avait une responsabilité morale et spirituelle envers les autres pays du monde, idée que Jawaharlal Nehru appliqua en prenant la tête du mouvement des non-alignés. La responsabilité de l'Inde quant au bien-être de l'humanité a été reconnue par plusieurs leaders spirituels et s'exprime dans la divulgation de leurs enseignements dans de nombreuses parties du monde.

Cet essai ne prétend pas qu'une situation idéale a été atteinte en Inde. J'ai simplement cherché à suggérer que la matrice culturelle sous-jacente en Inde favorise la cohésion sociale à travers les trois cercles de responsabilité. En dépit de tous les efforts visant à diviser la population selon les castes, les classes, l'appartenance ethnique, la langue et l'affiliation religieuse, l'Inde reste une société remarquablement pacifique où, malgré la stratification sociale et la disparité des revenus, les hommes vivent dans la solidarité et l'harmonie. Cela est possible parce qu'ils sont inspirés par les notions de Dharma et de Karma, et non par la concurrence ou la consommation. Leur vision du monde est régie par une prise de conscience de la nature transitoire de la condition humaine et par l'idée que chacun a une responsabilité non seulement envers soi-même, mais aussi envers tous les autres.

## Conclusion : le moi et l'autre

Le raisonnement dialectique, inscrit dans la pensée occidentale par la plupart des grands philosophes, repose sur un affrontement binaire entre le moi et l'autre, que cet autre soit Dieu, la nature, la femme (ou l'homme), ou même un autre aspect du moi, comme dans le cas de la conscience contre l'inconscient. Le dualisme a une longue histoire qui remonte aux livres sacrés des juifs, des chrétiens et des musulmans, bien que dans ces traditions les sages aient toujours considéré l'amour non dualiste comme la vérité suprême de ces religions. Un problème récurrent dans la philosophie occidentale reste néanmoins la justification de l'altruisme. « Aime ton prochain comme toi-même », exige la règle d'or. Mais pourquoi ? Cette question ne trouve pas de réponse satisfaisante. Souvent, elle est d'ordre dogmatique ou théologique : parce que Dieu vous a créés frères. Mais si je ne crois pas en Dieu ? Telle est l'énigme axiologique que, de Kant à Levinas, les philosophes occidentaux ont tenté de résoudre. L'impératif catégorique est un idéal noble et inspirateur : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen. » Mais pourquoi ? Kant répond qu'un impératif catégorique ne peut être contesté parce que, en tant que principe fondamental de la morale, il est synthétique et *a priori*. C'est seulement dans l'ancienne pensée indienne, et surtout dans les Upanishad, que cette question me paraît trouver une réponse satisfaisante. Nous pouvons aimer nos prochains comme nous-mêmes parce qu'en fin de compte, ils *sont* nous-mêmes. Les Upanishad répètent quantité de fois, avec une joie éclairante, qu'il n'existe pas d'autre, qu'il n'y a que le soi, ou des versions du soi. Je vois dans cette définition intersubjective de l'être l'affirmation suprême de la responsabilité.

Je voudrais terminer par la métaphore méditative qui exprime la même idée de manière plus poétique : « Tu es comme

une goutte dans l'océan. L'océan n'est rien sans la goutte. La goutte n'est rien sans l'océan. L'océan c'est toi. Tu es l'océan. L'océan et la goutte ne font qu'un.» Il faut se souvenir ici du talisman de Gandhi, pour voir comment cette conception de la responsabilité peut être convertie en action dans le monde. C'est l'une des dernières choses qu'il écrivit avant d'être assassiné, le 30 janvier 1948, moins de six mois après l'indépendance de l'Inde: « Je vais vous donner un talisman. Quand vous serez dans le doute, ou quand votre moi s'imposera trop, faites le test suivant, rappelez-vous la face de l'homme le plus pauvre et le plus faible que vous ayez rencontré et demandez-vous si l'acte que vous envisagez lui sera utile. Va-t-il y gagner quelque chose? Cela va-t-il lui rendre le contrôle sur sa propre vie et sa destinée? Autrement dit, cela va-t-il conduire au *svaraj* les multitudes qui ont faim dans leur corps et dans leur esprit? Alors, vous verrez vos doutes et votre moi se dissiper<sup>2</sup>. »

2. Voir Pyarelal, *Mahatma Gandhi: The Last Phase*, vol. II, Ahmedabad, Navajivan, 1958, p. 65

#### 4. Devoir et responsabilité sur les rives du Congo : l'héritage communautaire à l'épreuve d'un monde en mutation

Par Isidore Ndaywel è Nziem

Le Congo est, avec le Nil et le Niger, l'un des plus grands fleuves d'Afrique, celui-là même qui a été chanté par Léopold Sédar Senghor comme symbole de la mère Afrique et qu'il a immortalisé dans ses *Éthiopiennes* :

*Oho! Congo couchée dans ton lit de forêts, reine sur l'Afrique domptée  
Que les phallus des monts portent haut ton pavillon  
Car tu es femme par ma tête par ma langue, car tu es femme par mon ventre  
Mère de toutes choses qui ont narines, des crocodiles des hippopotames  
Lamantins iguanes poissons oiseaux, mère des crues nourrice des moissons<sup>1</sup>.*

Son immense bassin, qui occupe pratiquement toute l'Afrique centrale, du complexe des Grands Lacs (lacs Albert,

1. L. S. Senghor, *Œuvre poétique*, Seuil, 1990, p. 105.

Édouard, Kivu, Tanganyika et Moero) à l'Atlantique, couvre deux pays auxquels le fleuve a donné son nom : d'une part, la République du Congo et, d'autre part, la République démocratique du Congo. Agglutinés l'un à l'autre, par-delà les deux rives, les deux Congos sont différenciés, dans le langage courant, par leurs capitales, bâties face à face : on parle respectivement de Congo-Brazzaville et de Congo-Kinshasa. Ce double espace mis ensemble fait frontière, au nord, avec le Gabon, le Cameroun, le Centrafrique et le Soudan ; à l'est, avec l'Ouganda, le Rwanda, le Burundi et la Tanzanie ; au sud, avec la Zambie et l'Angola et, à l'ouest, avec l'océan Atlantique.

Avant d'évoquer la notion de responsabilité dans cette région d'Afrique, intéressons-nous d'abord aux hommes qui y habitent et aux cultures qu'ils ont produites au cours de leur évolution.

## Espace congolais : les hommes et les cultures

### *Une même famille de langues et de cultures*

Les deux Congos constituent assurément deux pays distincts, ne serait-ce que par les soixante-quinze ans de trajectoire coloniale qu'ils ont connus – française pour le Congo-Brazzaville, et belge pour le Congo-Kinshasa. Malgré cette différence, ils regroupent néanmoins les mêmes peuples, nantis d'un même héritage du passé, parlant les mêmes langues et partageant les mêmes cultures. La plupart des congolais peuvent se comprendre entre eux même s'ils parlent des dialectes différents. Il est admis que les langues africaines de la région subsaharienne appartiennent à la même famille linguistique, caractérisée, entre autres, par l'inexistence de la catégorie du genre et le recours systématique à des préfixes pour désigner le nombre. Ainsi, les formes verbales *a-kei* (lingala) et *a-naenda* (swahili) se traduiraient invariablement par « il ou elle est parti(e) ». Et les termes *mwana/bana* (lingala) et *mutoto/batoto* (swahili) signifieraient « l'enfant/les enfants ». Ces langues ont précisément été

qualifiées de *bantoues* parce que les termes *muntu/bantu* (qui signifient « homme/hommes ») se retrouvent pratiquement dans toutes ces langues. Rappelons que la classification linguistique africaine généralement admise (celle de Joseph Greenberg) reconnaît l'existence, sur le continent, de quatre superfamilles distinctes : l'*afro-asiatique*, qui occupe le nord du continent et se prolonge dans le Moyen-Orient ; la *nilo-saharienne*, dont des essaims se trouvent éparpillés dans la zone sahélienne ; la *khoï-sane*, en Afrique australe ; et la *nigéro-congolaise*, à laquelle appartiennent les langues bantoues, qui s'étend du Sahara méridional à l'Afrique australe.

Dans la présente réflexion, il ne sera pas possible de se référer à l'ensemble des langues parlées dans les deux républiques congolaises. Pour se limiter, on s'en tiendra ici à deux langues qui ont statut de langues nationales tant au Congo-Brazzaville qu'au Congo-Kinshasa. Il s'agit du lingala et du kikongo, dont la zone d'expansion atteint, au nord, le Gabon et, au sud, l'Angola. Ces deux langues interafricaines seront complétées ici par le swahili, une troisième langue fort répandue dans la partie orientale de l'Afrique centrale. Même si elle n'est pratiquée que dans l'un des deux Congos, à savoir la République démocratique du Congo, elle nous servira d'appoint pour tenter de cerner les différentes perceptions de ce concept.

### *La famille et la terre : piliers des cultures congolaises traditionnelles*

Précisons aussi que l'héritage social servant de fondement aux cultures congolaises semble reposer sur deux piliers : la *famille* et la *terre*, deux « richesses » qui passent pour dignes d'être enviées avant toutes autres.

Au commencement, considère-t-on, était la famille. La cosmogonie de la région fait remonter ses origines lointaines à un couple de jumeaux autogènes qui aurait engendré plusieurs couples de jumeaux hétérosexuels. C'est avec l'invention de l'exogamie qu'aurait débuté la construction de l'institution

familiale. Cette pratique serait née de l'échange de partenaires entre ces jumeaux et aurait été enseignée aux agriculteurs, nouveaux venus dans cet espace, par les chasseurs-cueilleurs pygmées. L'exogamie et la sédentarité seraient les deux fondements de l'architecture de la famille, en rapprochant la parenté par alliance de la parenté par consanguinité. Aujourd'hui encore, la famille passe pour l'institution sociale par excellence. Regroupant l'ensemble des personnes se réclamant des mêmes ancêtres fondateurs, elle regroupe en son sein plusieurs catégories sociales distinctes ; les plus importantes sont celles qui démarquent les vivants des morts, les aînés des cadets. Le premier rapport serait à la base de l'unité entre l'univers du visible et de l'invisible. On reprendrait volontiers ici, au compte des Congolais, le propos du Sénégalais Birago Diop : « Les morts ne sont pas morts. » Ils vivent au pied des vallées, dans les sources des rivières ou sous les racines des arbres et reprennent corps dans les bébés qui naissent. On comprend qu'ils puissent être invoqués en cas de besoin.

Quant à la distinction aînés/cadets, elle constitue le rapport qui accrédite l'existence d'un ordre hiérarchique strict qui ne peut être mis en cause. La classe des *aînés* est composée des pères et mères, oncles et tantes ; celle des *cadets*, des fils et filles, neveux et nièces. Quant aux petits-enfants, ils semblent se situer dans une position hybride. Bien qu'« enfants », ils seraient associés aux « aînés » comme incarnations de leurs grands-parents avec lesquels ils sont censés entretenir des relations de réciprocité, à l'instar des « camarades ». Aussi est-il fréquent que des parents appellent leurs propres enfants « papa » ou « maman », en référence à leurs propres parents, en situation de rajeunissement, sous la forme du garçon et de la fillette. De même, une grand-mère peut appeler familièrement son petit-fils « mon mari », en raison du lien existant entre son mari réel et le petit-fils. Il est entendu que la pérennité de la famille est objet de préoccupation. Son agrandissement, sans doute à cause du taux de mortalité infantile, passe pour un véritable enjeu. On

comprend, dans un tel contexte, que la stérilité soit considérée comme la cause « classique » de divorce, puisqu'elle conduit à l'extinction de l'espèce familiale.

L'autre « richesse », liée à la première, serait l'appropriation de l'environnement. Une famille digne est celle qui possède ses forêts et ses savanes. Sans cette possession, elle serait considérée comme étrangère ou d'origine esclave, sachant qu'il s'agit d'une possession collective. En effet, ici comme ailleurs en Afrique, ne peut être chef ou esclave, aristocrate ou roturier, propriétaire ou pauvre, que l'ensemble d'une famille ou d'un clan. C'est au nom de ce statut collectif qu'un de ses membres, en principe son aîné, incarne finalement au quotidien cette position, au nom de tous. Pour cette raison, le possessif grammatical est exclu du langage africain ; il est rendu sous la forme du génitif ou du complément déterminatif, pour marquer la distance qui existe entre l'objet et la disposition qu'on en fait, sans prétention de possession exclusive qui serait l'attribut du seul Créateur. Ainsi, au lieu de dire : « mon pays », on préfère recourir à la formule : « le pays de moi ». Au demeurant, le recours à la première personne du singulier est plutôt rare ; on lui substitue volontiers la première personne du pluriel : « le pays de nous », « la maman de nous », « le fleuve de nous ».

Pour revenir à la question environnementale, rappelons que tout individu est membre d'une communauté ethnique, en principe associée à un patrimoine foncier précis. Ce dernier est à la fois source de pouvoir économique, politique et spirituel. En effet, il représente à lui seul un espace de vie et de survie, le lieu d'approvisionnement tout indiqué pour la subsistance de la communauté. Le système économique traditionnel, faut-il le rappeler, était fondé sur un mode d'exploitation itinérant, qui rendait possible la reconstitution des réserves, en vue de la cueillette, de la chasse et de la pêche. Ainsi se justifiaient la nécessité des déménagements fréquents et la pratique de l'agriculture itinérante.

En cas de non-respect de la règle de protection de l'environnement, il existait une gamme de sanctions possibles d'ordre social. Le coupable, à l'origine du forfait, amenait la honte et le discrédit sur sa propre famille et s'exposait à des sanctions plus graves de la part de ses propres ancêtres, qui ne pouvaient supporter un tel déshonneur. Banni, il se retrouvait en marge de la société. S'agissant de la pêche et de la chasse, qui étaient des activités nécessairement collectives, les personnes prises en défaut étaient contraintes, en pratique, à l'autocensure. En effet, elles étaient tenues de dissimuler le produit de leur chasse ou de leur pêche et ne pouvaient le consommer qu'en catimini, au risque de provoquer le courroux général. Car si la communauté dans son ensemble était reconnue coupable, elle courait le risque d'être punie par le chef de terre, dont on parlera plus loin, qui avait la faculté de restreindre les possibilités d'approvisionnement ou d'empêcher que la pluviométrie ne soit raisonnable, et les chasses fructueuses. Cette sanction extrême n'était pas rare, puisqu'elle pouvait avoir pour origine un mécontentement inavoué du maître des lieux.

L'invention de l'ordre hiérarchique, au sein de l'espace familial, trouvait ici son champ d'application. Cet ordre était lié à l'appropriation de la terre; les « occupants » reconnaissaient l'autorité du « propriétaire » (qui passait pour leur « aîné ») en s'acquittant du paiement d'un tribut, comprenant généralement le produit de la chasse ou de la pêche. C'est donc en référence à la hiérarchie familiale (aîné/cadet) que serait né l'ordre politique. Sa première expression résidait dans la distinction entre les *propriétaires* (en principe descendants des premiers occupants) et les *autres habitants* (constitués des vagues de populations subséquentes). Les premiers avaient préséance sur les seconds, puisque l'environnement concerné était le siège de leurs ancêtres, qu'ils pouvaient invoquer ou non. Ils acquéraient ainsi un *statut aristocratique* qui les distinguait du commun des mortels

Ainsi, la croyance populaire reconnaissait l'existence d'un lien supranaturel entre la famille « propriétaire » et sa « terre ». Sa bénédiction était donc de nature à rendre les récoltes abondantes et les chasses fructueuses. De telles prérogatives justifiaient et renforçaient l'écart hiérarchique. Le clivage qui se généralisa par la suite, dans le monde rural, à partir de l'ère coloniale, entre le « chef politique » et le « chef de terre » confirme le principe suivant lequel la composante religieuse de ce pouvoir ne pouvait faire l'objet d'usurpation, pas même sur injonction des conquérants. Seule sa composante politique et administrative se prêtait à la confiscation. Précisons que cette dichotomie était inexistante dans l'univers précolonial. Tout dignitaire cumulait les attributs politiques et religieux. La colonisation, dans le souci de faire de la chefferie la base de son administration territoriale, a introduit deux innovations « contre nature ». La première s'efforça d'uniformiser la taille des chefferies, en découpant celles qui à ses yeux étaient trop grandes, en regroupant celles prétendument trop petites et en en créant artificiellement là où elles n'existaient pas. La seconde consista à la nomination de chefs jugés « compétents ». Ils furent alors qualifiés de « chefs médaillés », parce que porteurs de médailles octroyées par le nouveau pouvoir.

Ainsi, les chefs politiques traditionnels ont souvent été réduits à la fonction de chefs de terre respectés et craints par les populations, y compris souvent par les chefs médaillés. Cette persistance de la croyance au pouvoir « religieux » d'origine terrienne, par sa fonctionnalité dans la société contemporaine, est assurément la preuve de sa profondeur dans les traditions.

Comme on le constate, les deux « fondamentaux » de la vie sur les rives du Congo auraient eu pour corollaire la reconnaissance d'une certaine forme de transcendance. Tout semblait y concourir : la nature de l'homme, porté sur toutes latitudes au dépassement ; le gigantisme de la nature ambiante, fleuve, forêt, volcan. Les interrogations existentielles sur la vie, la mort, la naissance, la maladie étaient sans doute autant d'éléments qui

justifiaient la pertinence de la croyance en l'existence d'un au-delà où seraient secrétées ces « forces vitales », les bienveillantes et les malveillantes. Les *ancêtres* étaient précisément ces intermédiaires bienveillants qui veillaient sur les « vivants » de la famille et leur assuraient protection. D'où la nécessité d'être en communion avec eux et de leur être agréable. L'existence des forces malveillantes était également reconnue; manipulées par des esprits mauvais et par des « sorciers », elles étaient à l'origine des malheurs, des cataclysmes naturels et des accidents mortels qui frappaient la société. Raison pour laquelle la protection des ancêtres était indispensable pour échapper à ces fléaux.

Au Congo, l'invocation des morts est une donnée pertinente de la vie quotidienne. La *fête de la famille*, qui se tient le 1<sup>er</sup> août, est paradoxalement le jour où les vivants se rendent massivement au cimetière pour rendre visite aux « parents qui y vivent » et pour solliciter leur intervention dans la solution de leurs problèmes.

Étant donné les différences de maîtrise des pouvoirs spirituels, on serait porté à croire que la conception traditionnelle de la société reconnaissait implicitement que les hommes n'étaient pas égaux entre eux. Certains bénéficiaient, en effet, d'une plus grande force que les autres, qui leur permettait d'intervenir sur la vie des autres. Tel était le cas, on l'a vu, des aînés sur les cadets et des propriétaires de terre sur les simples exploitants. Ainsi, lorsqu'un père proférait une menace sur son fils, il lui était demandé de « reprendre sa parole » avant que celle-ci ne « touche » le fils et ne lui porte malheur. Dans le milieu rural, quand la chasse s'avérait infructueuse de manière persistante, les chasseurs rendaient visite au chef de terre et sollicitaient son intervention. Ce privilège de bénir ou de maudire était également reconnu à d'autres catégories sociales. Jusqu'à un certain niveau, les rois, les guérisseurs et les jumeaux disposaient, eux aussi, du pouvoir d'influer sur la nature, notamment de faire pleuvoir, d'envoyer du gibier vers le filet des chasseurs ou de « chasser » certaines maladies. Ce sont ces mêmes forces

qu'utilisaient les sorciers pour faire du tort, en provoquant la stérilité dans des foyers, en se transformant en fauves pour terrasser les chasseurs ou en orientant la foudre vers les habitations.

### *Un héritage à l'épreuve*

La réorganisation des sociétés « traditionnelles », sous l'impulsion de la modernité d'origine coloniale, et l'avènement de l'urbanisme ont entraîné bien des réajustements. Tout d'abord, la famille « classique », à base de consanguinité et d'alliance matrimoniale, semble s'être démultipliée et avoir produit, à partir de ce modèle, d'autres types de fraternité, notamment celui de la référence à la même région, au même quartier, à la même fraternité. Un important réseau associatif s'est développé, servant de cadre à l'entraide. Dans le milieu urbain, la notion de *bana ya quartier* (enfants de quartier) correspond à un mode particulier de solidarité. La parenté classificatoire a connu une plus grande extension, au point que les appellations de « papa » ou « maman » en sont venues à désigner non seulement les parents directs et leurs frères et sœurs, mais aussi leurs amis et toute personne susceptible d'être en situation de réciprocité avec eux. En pratique, ces termes sont devenus ni plus ni moins une manière respectueuse de dire « monsieur/madame ». Mobutu, en son temps, avait même proscrit ces deux termes et généralisé l'appellation de « maman » pour qualifier toute femme, quels que soient sa condition et son âge, tradition qui persiste jusqu'à nos jours, puisqu'elle se rapporte aussi à une pratique ancienne déjà évoquée.

Mais l'expansion de l'esprit familial a produit aussi des effets pervers; elle a, entre autres, favorisé le parasitisme et émoussé le sens de l'effort des cadets des familles aisées. La charge de la communauté est rarement partagée; elle incombe trop souvent à une ou deux personnes sacrifiées pour travailler au profit de tous les autres. Il s'agit souvent des quelques-uns qui ont pu faire des études. C'est la situation d'avoir « tant

de bouches à nourrir» qui accule les fonctionnaires, généralement mal payés, à chercher à tout prix un autre revenu. Il est symptomatique de constater que la « corruption », en lingala, a une acception alimentaire ; elle se traduit par *madesu ya bana* (le haricot des enfants).

Autre conséquence, l'accumulation des communautés distinctes dans les mêmes périmètres urbains a attisé le sens de la compétition entre ces dernières. L'instrumentalisation de ces différences, pour des raisons sociales ou politiques, est à la base de ce qui se donne pour *tribalisme*, pratique qui consiste à consentir des faveurs indues aux membres de sa communauté au détriment d'autres prétendants. Dans ses *Tribaliques*, Henri Lopès, le romancier congolais de renom, a fustigé ces contradictions, sur le ton de l'humour, dans le souci évident de susciter une prise de conscience générale sur ce fait de société<sup>2</sup>.

Par ailleurs, dans cet espace où le christianisme a pénétré avant l'islam, le sens inné de la transcendance explique l'expansion de la religion chrétienne, forte d'une antériorité de plus de cinq siècles. De surcroît, celle-ci a été accentuée ces derniers temps par le développement du pentecôtisme et la radicalisation de la misère due aux multiples épreuves endurées. Mais cette conjoncture n'est pas nécessairement significative sur le plan de la moralité publique. Déjà les premières conversions au christianisme, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, au moment où les Portugais « découvrirent » l'embouchure du fleuve Congo, eurent lieu sur fond d'une succession de méprises. Les nouveaux venus furent pris pour des revenants, puisqu'ils étaient blancs (couleur de la mort). Jusqu'à ce jour, le Blanc en kikongo est appelé *mundele* (plur. : *mindele*), ce qui signifie « revenant ». Et l'Europe se traduit par *Poto* (allusion au Portugal d'où seraient venus les premiers Européens à avoir été observés). Devenir « chrétien » revenait à avoir accès à des « forces supérieures », quelque peu mystérieuses. On comprend que le roi du Congo, une fois

2. H. Lopès, *Les Tribaliques*, Yaoundé, Clé, 1971.

converti, interdit aux missionnaires de chercher à convertir d'autres personnes, surtout pas ses adversaires, les rois ennemis.

Par la suite, avec la colonisation, le baptême devint une obligation, en tant que préalable incontournable à la scolarisation et à l'emploi. Mais les croyances traditionnelles ne disparurent pas pour autant. Elles parvinrent à négocier leur insertion au sein de la nouvelle modernité. Ainsi, les gris-gris n'ont jamais cessé d'être mis à contribution, pour garantir la réussite scolaire, obtenir une promotion professionnelle, terrasser un adversaire politique ; quant aux ancêtres, ils sont invoqués autant que les saints. Et la prière sert à obtenir invariablement la « guérison » physique (contre la maladie) ou sociale (recherche d'une embauche ou d'une âme sœur), ou est convoquée contre la stérilité physique (recherche d'une descendance) ou sociale (quête de la considération sociale). C'est cette christianisation « indigénisée » qui aurait une fonctionnalité extraordinaire, comme réponse concrète au désarroi social.

## Une éthique de responsabilité en crise

Dans un tel contexte, à quoi correspondrait le sens de la responsabilité ? Tentons d'abord de saisir le contenu précis du *signifié* qui se dissimule derrière ce *signifiant* au sein de cette société. Interrogeons les langues nationales évoquées. En lingala, la responsabilité (*mokumba*<sup>3</sup>) est synonyme de « poids » ou encore de « grossesse ». Le mot présente, par ailleurs, des affinités phonétiques avec *mokonzi* (chef ou aîné), dont il constituerait l'un des attributs. On peut donc conclure que le chef ou l'aîné est en principe porteur d'une « grossesse sociale » ; il est donc « responsable ».

Visiblement, cette notion ne se confond nullement avec le concept de devoir (sing. : *mosala* ; plur. : *misala*) qui, en lingala, se veut le synonyme de « travail » ou de « tâche à accomplir ».

3. Dans l'orthographe des langues congolaises, respectée dans ce texte, le *u* se prononce « ou » comme dans « poule » ; le *s* « ss » comme dans « possible ».

En somme, contrairement à la responsabilité, le devoir se prête à des modifications; il peut changer de nature, s'interrompre ou s'orienter différemment, tandis que la responsabilité serait immuable. Le kikongo établit la même démarcation entre *kizitu* (responsabilité) et *kisalu* (devoir). *Kizitu*, synonyme de « poids », aurait la même racine que *luzitu* (respect), *zitisu* (respecte!) et la forme verbale qui en découle, *kuzitisa* (respecter). Quant au swahili, fort de ses emprunts arabes, il dispose d'une nomenclature plus spécifique. La responsabilité aurait pour signifiant *makadara* (ou *madaraka*), terme qui aurait une connotation religieuse et qui pourrait se traduire par « mission », « ce qui a été écrit! », « ce qui a été décrété par la volonté immuable de Dieu! » Le devoir se traduirait par un tout autre terme, *wajibu* (obligation, ce qui est convenable!), auquel on pourrait associer au moins deux synonymes, courants au Congo, sans doute par analogie avec les parlers lingala et kikongo. Il s'agit de *kazi* (travail) ou de *mapaswa* (ou *mapashwa*) [tâche].

Enfin, tout se tient par une sorte de cohérence interne. Le concept de responsabilité serait lié aux notions de « respect », de « hiérarchie », de « poids », voire de « grossesse ». Il aurait un caractère sacré, puisqu'il serait le produit d'une sorte de prédestination (ce qui a été prescrit par Dieu!). D'où son caractère immuable, car il ne peut se prêter à des révisions ou des transformations, suivant les contextes ou les époques. Face à ce concept, celui de devoir apparaît comme situé en aval du premier et s'apparenterait à l'« obligation » de sa mise à exécution. Dans sa forme la plus banale, il se confondrait avec l'éventail de tâches et de travaux qu'il y aurait à accomplir dans ce cadre. Le devoir serait donc de l'ordre du concret, et la responsabilité de l'ordre du mental – c'est l'état de conscience d'avoir un « poids à soulever » et une « grossesse à porter ». Cette métaphore est textuellement rapportée dans une chanson religieuse en vogue au Congo-Kinshasa :

*Porte ton poids (grossesse),  
Porte-le, mon frère  
Porte-le jusqu'à Dieu  
Porte-le jusqu'au bout*<sup>4</sup>.

Le lien entre « poids » et « respect » relève des évidences. On doit en effet de la considération à celui qui se charge du poids de la collectivité, puisqu'il aide cette dernière à se transformer et à « grandir ». Appliquée à la famille, cette notion justifie le respect que les enfants doivent aux parents, les cadets aux aînés, puisque, comme l'exprime l'adage populaire : « Les oreilles ne dépassent jamais la tête! » Ainsi, les aînés ont de la responsabilité à l'égard des cadets, c'est leur « grossesse ». Mais ces derniers, en revanche, ont le devoir de les respecter. C'est leur « travail ». D'où le fait qu'aucun cadet ne peut se permettre d'appeler un aîné par son nom sans que celui-ci soit précédé du terme « père », « mère » ou, simplement, « aîné » (*yaa*).

Ce code de respect strict est inscrit dans la nomenclature prévalant au sein de la famille; il est une évocation de l'ordre hiérarchique entre générations, et même au sein de celles-ci. Ainsi, la distinction est de mise non seulement entre un père et son fils, mais aussi entre un *père aîné* (entendez: frère aîné du père) et un *père cadet* (frère cadet du père). Il en est de même des mères qui ne peuvent souffrir de confusion entre elles. Aussi en lingala use-t-on des termes *tata/mama kuluntu* (père/mère aînée) et *tata/mama leki* (père/mère cadette); en kikongo, on parle de *tata/mama mbuta* et de *tata/mama leke*. La même distinction prévaut en swahili entre *baba/mama mukubwa* et *baba/mama mudogo*.

On notera que la hiérarchie familiale n'est pas éloignée de la hiérarchie sociale et politique, puisque les mêmes termes

4. « Mema mokoumba/Mema mokoumba na yo onde ndeko/Mema yango pe na Nzambij/Mema yango pe na suka! » (I. Ndaywel è Nziem, « La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux, 1990-1993 », *Cahiers africains*, Bruxelles, Institut africain, 1993, n° 6, p. 71.)

désignant les aînés – *kuluntu* (lingala), *mukubwa* (swahili), *mbuta* (kikongo) – s’emploient, dans le contexte social plus élargi, comme synonymes de « patron ». Entre alter ego, l’exigence de responsabilité n’est pas non plus absente. Elle s’applique en principe avec la même rigueur, puisque, même parmi les enfants, il existerait une distinction possible entre les *plus âgés* ayant le devoir de protection des *plus jeunes*, dans les jeux, sur le chemin de l’école, pendant les voyages ou les séjours hors de la présence des aînés. La protection des aînés, même à ce niveau, a pour correspondance le respect des cadets, d’où le recours aux termes appropriés pour s’adresser aux membres de la famille.

De la famille à l’État, de la communauté restreinte à la société nationale, le sens de la responsabilité semble engagé dans un processus de transformation qui n’est pas encore pleinement achevé. En attendant, ce processus en cours s’exprime par l’étalement d’une crise où la responsabilité n’est réellement vécue et assumée qu’à une échelle restreinte et paraît beaucoup moins évidente au niveau de la nation. On dirait que la conscience sociale, agissante au niveau des familles, n’arrive pas encore à s’unir pour être capable de prendre en charge, ensemble, la société nationale dans sa globalité.

Cette mutation, encore et toujours en cours, transparait, entre autres, dans l’ambiguïté qui entoure la notion de travail, d’intérêt national ou privé. Un adage populaire proclame : « Le travail de l’État ne se termine jamais ! » (*Mosala ya leta esilaka te !*) Suivant cette affirmation inquiétante, il serait inutile de redoubler d’efforts et de se presser d’accomplir la tâche qui vous incombe, à l’usine, au chantier ou dans l’administration publique, puisque le travail de l’État (entendez : le travail d’intérêt national) serait sans fin ! Une fois la tâche terminée, une autre s’imposerait aussitôt. Moralité : il n’est pas indispensable de se dépêcher d’exécuter le travail qui vous serait confié. Il n’existerait pas de moment de satisfaction de voir l’œuvre entreprise pleinement achevée.

Suivant cette acception, il existerait donc deux formes de travail : celui qu’on entreprend pour soi ou pour les siens et celui qui est imposé à la manière des corvées, sans dividendes réels et immédiats sur le vécu. C’est encore la distinction classique entre les deux modes d’engagement professionnel, celui de l’entrepreneur et du salarié, exécutant un travail de type traditionnel (agriculture, artisanat) ou de type colonial (transports, travail à l’usine, exploitations minières), qui serait à la base de cet écart. La différence d’attitude qui en découle habiterait encore les imaginaires. On sait, dans l’histoire de la colonisation, combien les corvées coloniales, liées au recrutement forcé de la main-d’œuvre, avaient conduit, en leur temps, à des abus et à des violations flagrantes des droits de l’homme. Certaines, comme la récolte du caoutchouc rouge, sont restées tristement célèbres. Aussi, pour échapper à ce cortège de travaux forcés, les populations avaient-elles mis en place des stratégies de résistance, apparemment avec un certain succès. Ce sont ces prétendues incapacités qui ont contribué à la construction du mythe colonial du « nègre paresseux ! », alors que celles-ci ne se manifestaient que dans des « chantiers » qui étaient imposés unilatéralement « d’en haut ».

La distinction entre « travail privé » et « travail collectif » semble subsister jusqu’à nos jours. Dans le premier cas, on est tenu d’investir toute son énergie et, dans le second, on peut se permettre d’afficher de la négligence. Cette opposition serait sans aucun doute le reflet de la démarcation, encore agissante, entre *communauté* et *État*. C’est aussi la preuve que l’État-nation qui s’est imposé à la faveur de la colonisation, se superposant aux réseaux préexistants, n’a pas encore fait l’objet d’une réelle appropriation. De ce point de vue, l’État au Congo resterait à construire.

En attendant, cet état de crise transparait dans une sorte de recherche d’équilibre entre le devoir à l’égard de la famille et le devoir à l’égard de l’État. Dans une économie de pénurie et de pleine débrouillardise, cette double exigence apparaît trop

souvent comme antinomique. Un ministre de l'Éducation nationale, en charge de la répartition des bourses d'études disponibles pour l'accès à l'université, serait ainsi placé devant une alternative : octroyer un traitement de faveur aux candidats issus de sa région d'origine ou se montrer rigoureusement impartial en prenant le risque de pénaliser les siens. Dans le premier cas, il passerait pour *irresponsable* au regard de la société nationale, mais *responsable* auprès des siens, par la prise en compte de l'intérêt de sa communauté. L'irrationalité apparente ne serait bien souvent qu'une forme de rationalité en interne ; de même, la mauvaise gouvernance, blâmée par les organisations internationales, est souvent une forme de bonne gouvernance au regard des impératifs internes de survie.

Autre exemple : un agent comptable qui détournerait une partie des fonds publics au profit des siens serait à la fois un voleur et un héros : *voleur*, pour avoir accompli ce forfait ; *héros*, pour s'être sacrifié pour les siens. Il n'est pas rare qu'à sa sortie de prison, dans la logique selon laquelle l'argent volé ne fait pas l'objet de restitution, le voleur d'hier soit fêté par les siens à cause de son acte de bravoure, une fois qu'il recouvre sa liberté.

Dans ce conflit d'intérêts, entre la famille et l'État, ce dernier apparaît d'avance perdant, dans la mesure où il demeure fragile et n'assure pas encore suffisamment son rôle de garant de l'intérêt général. Paradoxalement, c'est cette même méfiance à l'égard de l'État qui accentue sa vulnérabilité, puisque, au lieu de tenter de corriger ses insuffisances, le citoyen recherche des palliatifs pour y échapper. L'État devient alors moribond et ne semble subsister que dans ses attributs policiers. Dans un tel contexte, on comprend finalement qu'il soit perçu comme *privatisé* et soit utilisé comme un bien personnel, voire comme un simple instrument au service des ceux qui en détiennent les rênes. Ainsi s'expliquent, sans être excusés pour autant, des excès de toute nature dont l'espace du Congo a été le spectacle ; sans contre-pouvoir, les régimes politiques en place ont rivalisé dans la dilapidation des fonds publics, le culte de la

personnalité et le règne de l'impunité. Mobutu est sans doute le chef de l'État qui a conduit ces aberrations jusqu'à leur paroxysme. Comme l'a révélé son propre gendre<sup>5</sup>, le maréchal-président ne s'interdisait rien. Pour le mariage de sa fille, rapporte le mari de celle-ci, quatre avions avaient été affrétés pour amener les invités à Gbadolite au Congo-Kinshasa. Un DC 10 serait parti de Bruxelles avec une centaine de personnes à bord ; un Boeing 727 aurait décollé de Londres avec des invités provenant d'Amérique du nord ; enfin, un Boeing 707 joua le rôle d'omnibus, allant chercher dans leurs pays respectifs les dignitaires du régime en poste à l'étranger. Un dernier avion fut loué rien que pour aller prendre livraison à Paris, à l'heure convenue, du gâteau de mariage. « L'avion avait décollé vers dix heures du matin et était revenu à onze heures du soir, pour que le somptueux dessert soit servi à minuit trente ! Treize heures de vol aller-retour pour un gâteau ! Soixante-cinq mille dollars pour l'avion. J'étais effaré, note le marié. Mais nous n'en étions plus à un millier de dollars près<sup>6</sup>... ! »

On le sait à présent, cette économie de « gaspillage » et de confiscation des biens publics au seul bénéfice des dirigeants était, de toute évidence, l'écho du pillage systématique des richesses du bassin du Congo opéré, à plus grande échelle, par le capitalisme international grâce à des complicités internes et des intermédiaires locaux. Chaque période de l'histoire contemporaine des deux Congos a vu ses produits vedettes revendiqués par les économies mondiales. Ce fut l'ivoire et le caoutchouc à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ; puis l'étain et l'uranium à l'ère des guerres mondiales ; ensuite, le cuivre et le pétrole ; et, à présent, le pétrole, le diamant et le coltan. À chaque époque ses stratégies de captation des matières premières et de mise en place des réseaux des prédateurs par procuration, ayant pour

5. P. Janssen, *À la cour de Mobutu. Fracassantes révélations du gendre de l'ex-président zaïrois*, Michel Lafon, 1997.

6. *Ibid.*, p. 28.

mission de couvrir les vrais prédateurs opérant sur le plan mondial et de leur servir d'intermédiaires.

Au terme d'une enquête sur l'économie minière du Kivu, le géographe français, Roland Pourtier n'a pas manqué de dénoncer, à son tour, l'énorme asymétrie existant entre pays producteurs et pays acheteurs de produits miniers. Il précise : « À l'intérieur de la filière coltan, les gains ont pour unité de compte le dollar pour les creuseurs, la centaine ou le millier de dollars pour les commerçants, le million de dollars pour les courtiers internationaux<sup>7</sup>. » On sait combien les violences dans cette région des Grands Lacs ont pu être instrumentalisées et attisées pour servir des intérêts mafieux, au nom d'une mondialisation sauvage, en misant une fois de plus sur l'affaiblissement de l'État<sup>8</sup>.

### La vie quotidienne : agir en responsable

Quel serait, en définitive, l'enjeu de la responsabilité dans les deux Congos, aujourd'hui ? Visiblement, il serait lié à un éventail de défis, tous aussi importants les uns que les autres, auxquels seraient confrontés leurs habitants. Le premier serait d'ordre existentiel : pour vivre demain, il importe d'abord de survivre dans l'immédiat. Voilà une exigence qui implique une série de besoins : celui de se nourrir décemment, d'avoir accès aux soins, de pouvoir s'abriter sous un toit, de disposer des moyens de transport adéquat, de pouvoir éduquer ses enfants et de leur permettre d'avoir accès à l'instruction. Puisque ces besoins relèvent ici davantage de la débrouille que de l'organisation rationnelle de la cité, on a vu comment la société

7. R. Pourtier, *L'Économie minière au Kivu et ses implications régionales*, Inica, 2004, p. 40.

8. Cf. C. Braeckman, *L'Enjeu congolais : l'Afrique centrale après Mobutu*, Fayard, 1999 ; Mbaya J. Kakwenda, *L'Économie politique de la prédation au Congo-Kinshasa des origines à nos jours, 1885-2003*, Kinshasa, Montréal, Washington, Éditions de l'Icredes, 2005.

s'est organisée pour que les individus soient, malgré tout, à l'abri des aléas de la vie, grâce au développement de multiples stratégies communautaires. Ainsi, chaque personne passerait pour être le point de jonction d'un enchevêtrement de réseaux de « fraternité » de toute nature : professionnelle, religieuse, culturelle, sportive. C'est dans cet élan de communautarisation que s'organiserait la responsabilité de la survie générale.

Un autre défi, tout aussi grave, est lié à l'environnement. La surexploitation de la nature, à cause de l'augmentation de la population urbaine et des impératifs d'une économie fondée sur le prélèvement des ressources naturelles, sans se préoccuper de leur renouvellement ni de la bonne conservation de ce qui subsisterait, soulève de plus en plus d'interrogations angoissées. Ce ne sont plus seulement les rivières qui deviennent moins poissonneuses et les forêts moins giboyeuses ; les exploitations industrielles de bois, additionnées à celles traditionnelles pour l'approvisionnement en bois de chauffe, sont autant de faits qui ouvrent un nouvel espace de conscientisation des paysanneries. Hier, la sanction sociale à elle seule était suffisante pour tenir en respect les candidats fossoyeurs de la nature. Aujourd'hui, l'éclatement de la société a réduit considérablement l'efficacité des lois traditionnelles, surtout depuis que la société urbaine permet de se réfugier derrière un certain anonymat. L'on peut pratiquement tout se permettre sans être identifié ni compromettre la bonne réputation de sa communauté d'origine. Dans cette société « sans lois », parce qu'en pleine anomie, où la règle de la débrouille autorise le règne généralisé de la prédation, il n'y a aucune chance que l'environnement soit épargné et qu'il ne soit pas à la merci des exploitations sauvages. Les forêts sont détruites d'autant plus facilement que personne ne croit réellement à leur possible disparition un jour.

Le travail de conscientisation est donc des plus nécessaires. Il est d'autant plus urgent que l'état général de dégradation de l'environnement mondial et le danger qui guette l'humanité

dans ce domaine sont connus. Déjà, ce qui s'est donné pour la « première guerre mondiale africaine », opposant entre elles une demi-douzaine d'armées et de milices sur les terres congolaises, a été une véritable catastrophe écologique ; les hostilités se sont installées au sein même des parcs naturels, détruisant une grande partie de la faune disponible, y compris des espèces rares, comme les gorilles de montagne et les rhinocéros blancs. Pour que de telles initiatives disparaissent définitivement, il importe de prendre conscience que les ressources naturelles locales, malgré leur abondance, ne sont pas inépuisables et que leur sauvegarde doit être assurée non seulement pour les Congolais eux-mêmes, mais pour le monde entier.

Le sens de la responsabilité collective, orientée vers le futur de la planète, serait donc à construire. Dans cette région caractérisée par une sorte de « bourgeoisie environnementale », ce danger n'est pas suffisamment perceptible dans le quotidien, de sorte que le discours sur la vulnérabilité de la planète, menacée par l'action destructrice de l'homme, ne serait pas encore réellement audible. Cet état de choses est justifiable, puisque, ici, la nature occupe encore une position dominante et que la technologie disponible n'a pas encore atteint, jusque-là, un niveau suffisant pour tenir l'homme à l'abri des agressions quotidiennes de celle-ci. La mondialisation destructrice de la nature serait davantage perçue comme étant d'origine externe. D'où l'état d'inconscience qui subsiste sur place et qui se manifeste par l'incapacité à s'inscrire résolument à contre-courant des tendances destructrices. La perception prospective réellement ressentie devrait être celle d'envisager la préservation des ressources naturelles pour les générations suivantes, pour qu'elles ne soient pas privées de ces mêmes privilèges. Mais, là encore, l'investissement le plus sûr s'effectue dans le cadre de communautés restreintes et non dans celui de la société globale, paralysée par la nécessité et l'urgence d'ouvrir tant de chantiers à la fois.

Voilà pourquoi, afin de relever ces nombreux défis, il importe en réalité de parachever le processus de réhabilitation de l'État, qui demeure un outil indispensable de la gestion de la collectivité. Il faut vivre, comme ici, la situation de démission de l'appareil d'État pour en découvrir le bénéfice, même s'il convient de se prémunir par avance contre le danger qui consisterait à passer d'un excès à l'autre. Voilà pourquoi ces perspectives de refondation doivent s'envisager dans un contexte qui aurait pour ambition l'épanouissement de tous et non celui de quelques-uns au détriment des autres, en évitant le piège d'une nouvelle confiscation des appareils bureaucratiques par une élite. Reconnaissons ici que l'organisation des élections en 2006 au Congo-Kinshasa, suivie de la mise en place des animateurs du pouvoir exécutif, législatif et judiciaire, constitue une réelle avancée ; elle ouvre des perspectives prometteuses d'apprentissage réel et concret du fonctionnement démocratique, à condition que celles-ci ne soient pas compromises par les pesanteurs du passé.

Enfin, l'ensemble des efforts d'accès à la modernité économique et politique ne pourra occulter la nécessité pour les peuples du Congo d'assumer leur héritage propre, celui-là même qui est à la base de leur identité. La richesse du monde est fonction de sa diversité, et chacune de ses composantes est susceptible d'en enrichir d'autres. La culture congolaise a sa place dans ce pluralisme. Comme partie intégrante du patrimoine mondial, elle appartient à l'ensemble de l'humanité et non aux seuls Congolais. Tant de défis définissent l'horizon de la responsabilité dans les Congos contemporains et, par généralisation, dans l'ensemble de l'Afrique. En somme, ceux-ci se ramènent à ce que ce continent « malade », qui a pourtant été le berceau de l'humanité, puisse, aujourd'hui, saisir le taureau par les cornes pour panser une à une toutes ses plaies et prendre courageusement une part active dans la marche du monde en y apportant sa contribution spécifique.

**5.  
La responsabilité en France :  
une approche juridique  
face à la complexité du monde**

*Par Christoph Eberhard*

Pour aborder la question de la responsabilité dans l'optique d'un dialogue interculturel, il est important de clarifier d'où l'on parle. Je traiterai la question de la responsabilité en partant d'un enracinement français qui s'inscrit lui-même dans une culture européenne plus large. Il me semble que, notre dialogue se situant à un niveau très général, puisque nous croisons des points de vue des cinq continents, le plus important est de communiquer une certaine sensibilité quant à la manière dont peuvent se poser les questions d'un contexte à l'autre en les replaçant dans leur environnement culturel, linguistique, social.

Il est clair qu'il n'est pas possible de faire un tour exhaustif de la question et que mon enracinement personnel teinte forcément ma perception de ce que pourrait être, pour un Européen situé plus particulièrement en France, la responsabilité. Cette contribution doit donc se comprendre avant tout comme une invitation au dialogue qui permettra d'approfondir la compréhension de nos présupposés implicites, des horizons invisibles

ou « mythes » dans lesquels nous nous enracinons, pour reprendre le terme de Raimon Panikkar<sup>1</sup>. Mais si ce texte invite au dialogue, il résulte déjà de dialogues menés entre les participants à cet ouvrage. Il est donc le fruit de cette dynamique collective qui a suscité certaines interrogations, certains désirs de clarification et a ainsi orienté la réflexion.

Pour commencer, j'aimerais raconter une petite histoire. Il en existe un certain nombre de variantes plus ou moins riches en détails, mais elle est connue dans toute l'Europe et fait partie du patrimoine culturel européen. Elle peut constituer un point de départ – parmi de nombreux autres possibles – pour commencer à réfléchir sur la question de la responsabilité.

Il était une fois un géant doué d'une très grande force qui décida de se mettre au service du seigneur le plus puissant de la terre. Après de nombreuses recherches, il lui sembla l'avoir trouvé sous les traits d'un grand roi. Il expliqua sa quête au roi, et celui-ci ne fut que trop heureux de pouvoir le compter parmi ses serviteurs. Un jour, le roi et sa suite rentrèrent au château après une longue excursion. La nuit commençait à tomber. Comme le chemin était encore long, le géant proposa de prendre un raccourci à travers une forêt. Mais le roi refusa. Il avoua avoir peur, car on disait la forêt habitée par le diable. À ces mots, le géant ne put s'empêcher de penser: « Si le roi a peur du diable, celui-ci doit être encore plus puissant que lui. » Il demanda donc la permission au roi de se retirer de son service, puisque c'est le seigneur le plus puissant de la terre qu'il voulait servir. Et il se mit à la recherche du diable. Un jour, il rencontra une cohorte de chevaliers tout vêtus de noir et fort impressionnants. Il leur demanda s'ils ne sauraient pas où il pourrait trouver le diable. Leur chef s'avança et lui dit que c'était lui-même. Le géant présenta donc à nouveau sa requête

1. Voir R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics – Cross-cultural studies*, États-Unis, Paulist Press, 1979.

et fut à nouveau accepté comme serviteur, cette fois-ci du diable. Il resta à son service pendant un certain temps, jusqu'au jour où, lors d'une excursion, le diable ne voulut pas prendre un certain chemin... C'est qu'il y avait une croix... et le diable dut admettre qu'il avait peur de ce Jésus-Christ sur la Croix... C'est donc que ce dernier était encore plus puissant que lui. À nouveau, le géant quitta son maître et se mit cette fois à la recherche de ce Jésus-Christ. Il chercha pendant longtemps sans succès. Un jour, il arriva dans un village. Ses habitants lui dirent qu'ils ne savaient pas où il pourrait le trouver, mais qu'il y avait un ermite non loin qui pourrait peut-être le renseigner. L'ermite lui conseilla la chose suivante: près du village, il y avait une grande rivière que les voyageurs avaient beaucoup de mal à traverser. Pourquoi ne s'installerait-il pas au bord de la rivière pour, utilisant sa taille et sa force, porter les voyageurs d'une rive à l'autre? Ainsi, il se rendrait utile et il pourrait en profiter pour questionner les voyageurs sur sa quête. Le géant suivit le conseil. Pendant des années, il prit des voyageurs sur ses épaules et, appuyé sur son grand bâton, les porta d'une rive à l'autre. Une nuit, alors qu'il y avait un orage, il entendit quelqu'un l'appeler à plusieurs reprises. Mais chaque fois qu'il sortait de sa cabane, il ne voyait personne. Ce n'est que la troisième fois qu'il aperçut un petit enfant qui insista pour qu'il le porte de l'autre côté. Finalement le géant accepta. Il prit l'enfant sur ses épaules et entra dans la rivière. À chaque pas, la tempête s'intensifiait, les flots de la rivière gonflaient... et l'enfant lui semblait de plus en plus lourd. Le géant luttait de toutes ses forces et se voyait déjà englouti dans les flots avec l'enfant. Enfin, il réussit à atteindre l'autre rive. Il déposa l'enfant et lui dit: « Je suis content que nous soyons arrivés. Je n'étais pas sûr d'y arriver. J'avais l'impression de porter le monde entier sur mes épaules. » « Tu le portais, répondit l'enfant. Je suis le Christ que tu cherchais. À partir de maintenant, on t'appellera Christophorus, "celui qui porte le Christ". »

Et il planta le bâton du géant dans la terre où celui-ci prit racine et redevint arbre.

Voici donc la légende de saint Christophe, le patron des voyageurs et des jardiniers. Sans que toute sa richesse en soit épuisée, cette légende semble appropriée à plusieurs niveaux comme point de départ d'un dialogue interculturel sur la responsabilité. Tout d'abord, en tant que patron des voyageurs, saint Christophe n'est-il pas celui qui favorise la rencontre, les échanges ? N'apparaît-il pas comme un passeur entre les rives et les mondes ? Par ailleurs, comme patron des jardiniers, n'est-il pas celui qui permet à travers ses passages l'éclosion, la croissance des graines que transportent les uns et les autres ?

Puis, comme l'ont révélé de multiples discussions, dans de nombreuses cultures, la responsabilité est liée à l'idée d'une charge à porter, de fardeau qu'on prend sur ses épaules. Mais la légende illustre aussi un autre aspect profondément européen au vu des diverses discussions et confrontations avec d'autres visions culturelles. Saint Christophe n'est pas né « passeur ». Il n'a pas uniquement rempli une responsabilité liée à un statut hérité de naissance. Si, une fois qu'il s'est mis au service d'un seigneur, il en a ensuite assumé les conséquences, il a cependant chaque fois librement choisi qui il décidait de servir... et quand il devait changer d'orientation. Son histoire révèle ainsi une certaine notion d'autonomie de la volonté. Ses choix étaient libres. C'était à lui d'en porter les conséquences. Et ce qu'il a appris à travers ses différentes expériences et les responsabilités afférentes lui a permis d'élargir son point de vue en lui donnant de nouveaux critères de jugement qui l'obligeaient à revoir son sens des responsabilités.

Son cheminement fait écho à l'évolution historique de la notion de responsabilité en Europe. En effet, à la différence d'autres cultures présentées dans cet ouvrage, les Européens ont une vision « progressiste » du temps : l'histoire a un sens. À travers les nouveaux défis qu'elle nous présente sans cesse, elle nous oblige à nous adapter, à revoir nos acquis. Elle n'est pas

que mémoire (et pardon), mais aussi promesse et remise en question<sup>2</sup>... et si elle a été vue pendant longtemps comme un processus d'évolution vers des formes de plus en plus civilisées de vie humaine et une quête vers un âge d'or futur, elle apparaît aujourd'hui plus menaçante et nous fait prendre conscience de notre fragilité et de notre responsabilité<sup>3</sup>.

Guillaume de Stexhe éclaire cette affirmation et la précise :

La modernité est animée par l'élan d'une rationalité originale, qui se déploie dans ce qu'il faut appeler désormais les technologies, et qui est d'ordre opératoire, et non pas représentatif. En un sens, c'est la même idée de capacité qui anime chacune de ces deux dimensions de notre aventure : comme liberté d'un côté, et de l'autre, comme prise théorico-pratique sur le monde. Cette imbrication du développement de nos pouvoirs techniques et de l'auto-affirmation de la liberté s'est progressivement nouée dans une dynamique d'appropriation de notre avenir par nous-mêmes. En ce sens, on peut caractériser la modernité par un rapport à l'avenir en tant qu'objet d'un projet. Mais lorsque le développement des pouvoirs techniques et sociaux menace la possibilité même d'un avenir, alors le sens de nos capacités et de notre rapport à l'avenir s'inverse. Car de cet avenir devenu fragile émane alors une réquisition qui convoque libertés et pouvoirs, et les ordonne à l'obligation de l'avenir (selon le titre significatif d'un moment-clé de l'ouvrage de Jonas). [...] Il y a donc mutation de sens de ce qui structure au plus profond l'aventure moderne : le développement de nos pouvoirs, mués en responsabilités, et le rapport à l'avenir, qui passe du projet à l'obligation<sup>4</sup>.

2. Voir F. Ost, *Le Temps du droit*, Odile Jacob, 1999.

3. Voir par exemple H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Allemagne, Suhrkamp, 1984 ; J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, 2002.

4. G. de Stexhe, « Devoir, pouvoir ? La responsabilité dans les limites de la simple humanité », in H. Dumont, F. Ost, et S. Van Drooghenbroeck, (dir.), *La Responsabilité, face cachée des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 2005, p. 106.

La responsabilité n'est donc pas donnée une fois pour toutes. Elle s'inscrit dans la liberté de l'être humain de faire des choix concernant sa conduite dans des contextes donnés. Elle est ancrée dans l'idée de l'autonomie de nos choix et de nos actions et du fait qu'on doive en assumer les conséquences. Ce qui implique que, lorsque notre savoir et notre capacité d'envisager les conséquences de nos actes et/ou notre capacité d'actions croissent, nos responsabilités croissent... Et même, au-delà d'une simple croissance, elles peuvent changer qualitativement pour pouvoir répondre aux nouveaux défis qui se présentent.

Dans les pages suivantes, nous tenterons de peindre un tableau impressionniste de la responsabilité et de ses enjeux à partir d'une vision franco-européenne. Nous commencerons par délimiter le champ sémantique de cette notion avant d'essayer de cerner ses transformations et ses enjeux contemporains majeurs.

## Le champ sémantique de la notion de responsabilité

L'origine du mot « responsabilité » peut être rapportée à deux étymologies complémentaires : au verbe latin *spondere*, promettre, s'engager à se porter garant de quelqu'un ou de quelque chose, et *respondere*, répondre ou répondre de. Pour Michel Villey, ces deux origines font écho l'une et l'autre et s'enracinent profondément dans les racines de la pensée juridique européenne, dans le droit romain :

*Respondere* [...] renvoie à *sponsio*, institution qui tenait une place cardinale dans le droit romain archaïque – et à *spondere* (d'où *sponsus*, époux, fiancé)... Le *sponsor* est un débiteur; l'homme qui dans le dialogue de la « stipulation », par une réponse affirmative à la question du « stipulant », futur créancier, s'engage à quelque prestation; par exemple, avec telle femme, à convoler en justes noces. Le *responsor* était spécialement la caution; en un second échange de paroles, il s'est obligé de répondre de la dette

principale d'autrui. Le mot *répondre* implique dès lors l'idée de se tenir *garant* du cours d'événements à venir. [...] en un sens plus large, *respondere* sera répondre à n'importe quelle sorte de question, au cours d'un dialogue. Le juriste romain répondait à ses consultants, et nous comptons les *responsa* des jurisconsultes au nombre des sources du droit romain. Plus spécialement on *répond* à une exigence, ce qui est faire face à un devoir, à une charge qui vous incombe<sup>5</sup>.

Malgré ces origines lointaines, le mot « responsabilité » n'est apparu dans la langue française en tant que tel que durant le dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle et n'a été entériné par l'Académie française qu'en 1798. Ce nouveau concept émerge avec l'adjonction du suffixe « able » à la racine *sponsio*, qui interviendra « dans la France chrétienne du XIII<sup>e</sup> siècle, mais comme, à cette époque, le droit avait perdu son autonomie et était devenu une simple annexe de la morale, c'est cet aspect moral qui a prévalu, faisant du « responsable » celui qui répond (devant Dieu) de ses actes<sup>6</sup> ».

On peut déceler deux faces de la responsabilité. C'est l'engagement face, d'une part, à soi-même (face à sa conscience qui peut intégrer ou non une dimension divine) et, d'autre part, face à l'autre par rapport à une action. On pourrait aussi distinguer la responsabilité imputée de la responsabilité assumée, une distinction sur laquelle nous reviendrons plus bas. La possibilité d'engagement est liée à l'idée d'autonomie du sujet, de celui qui agit. C'est parce que toute action entraîne une conséquence et que l'homme est libre de choisir comment agir qu'il peut être tenu responsable de ses actes. Nous pouvons noter ici une éventuelle passerelle vers la conception indienne du *karma*, la loi de l'enchaînement des causes et des conséquences, car c'est cette causalité en relation avec l'expérience de notre

5. M. Villey, « Esquisse historique sur le mot responsable », *Archives de philosophie du droit*, n° 22, 1977, p. 45-58.

6. Geneviève Viney, cité dans J.-C. Brémaud, *Être responsable dans un monde en mutation*, L'Harmattan, 2005, p. 47.

liberté de faire des choix – il est vrai, plus ou moins large, plus ou moins éclairée – qui mène au fondement de la responsabilité. C'est la capacité d'agir en connaissance de cause qui nous rend notre action imputable et qui nous rend responsable. « ... l'obéissance à la loi que, par son libre arbitre (*Freie Willkür*) [...] le sujet se donne à lui-même signifie et signifie à elle seule la responsabilité de l'agent: celui-ci s'avère de la sorte, fondamentalement, non seulement l'auteur (*auctor*) de l'acte, mais également l'auteur (*Urheber*) des effets engendrés par cet acte. Par où il apparaît que le sujet d'une action est bien plus qu'un sujet psychologique ou logique, mais justement une « personne », donc, un être raisonnable capable de faire ce qu'il doit faire<sup>7</sup>. »

Dans le dialogue interculturel, il apparaît clairement que cette conception de la responsabilité est impensable sans celle corrélative de « personne », qu'il nous faudra expliciter et qui va de pair avec une vision individualiste, idéaliste et volontariste de la pensée juridique européenne<sup>8</sup>.

Mais avant d'approfondir une étude plus historique et philosophique, cernons le paysage que dessine ce terme polysémique à travers une approche sémantique. La responsabilité a ses adjectifs, ses substantifs, ses verbes...

Un premier groupe d'adjectifs la caractérise comme un poids, une charge. Elle peut être lourde, immense, énorme, écrasante. Elle est pesante au point qu'il faille l'endosser, littéralement la porter sur son dos. C'est dire son importance sociale et la noblesse de celui qui en relève le défi. [...] C'est un fardeau, une charge que certains cherchent à alléger en exigeant la signature d'une décharge pour les aspects qu'ils estiment hors contrat. Un deuxième groupe d'adjectifs insiste sur le caractère unique, quasi religieux (sacré) de la responsabilité: celui qui la porte se

7. S. Goyard-Fabre, « Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant », *Archives de philosophie du droit*, n° 22, 1977, p. 114.

8. Voir A.-J. Arnaud, *Pour une pensée juridique européenne*, PUF, coll. « Les voies du droit », 1991, p. 102 sqq.

différencie des « vulgaires » et appartient à la classe des grands prêtres actifs et responsables, loyaux et responsables (de hauts fonctionnaires) aux cérémonies essentielles (des rituels spécifiques de préparation et d'annonce de décision) se déroulant derrière le jubé du chœur (loin du regard de la foule): eux seuls ont affaire aux responsabilités premières, grandes, vraies, particulières, graves, absolues, majeures, voire éminentes<sup>9</sup>.

Pour les substantifs, on peut également distinguer deux catégories. « Le premier groupe magnifie la démarche de l'acteur: la responsabilité, c'est l'affaire d'un sujet ayant le sens des responsabilités, qui relève le défi de la responsabilité en assumant une épreuve, un exercice (l'exercice de la responsabilité), tant elle est un poids, une charge<sup>10</sup>. » D'autres termes apportent des nuances à la notion. On a ainsi à « faire preuve de responsabilité, esprit de progrès et de responsabilité, esprit d'équipe et de responsabilité, apprendre le risque et la responsabilité, avoir l'attitude responsable, manifester une courtoisie responsable<sup>11</sup> ». Parfois, on lie la responsabilité à la notion de contrat qui a un caractère responsabilisant<sup>12</sup>.

Pour les verbes, c'est « assumer » qui vient à l'esprit. « C'est un verbe au statut à part, tant il se rapporte exclusivement à l'engagement devant autrui, c'est-à-dire à la responsabilité. Le dictionnaire étymologique le fait apparaître au XV<sup>e</sup> siècle: de *assumere* (latin), qui veut dire recevoir, prendre sur soi, à son compte, avec toutes les implications de ce qu'on assume<sup>13</sup>. » Enfin, la responsabilité peut se diviser en « parts », chacun ayant une part de responsabilité dans une entreprise donnée.

Après ce survol sémantique, il convient maintenant d'explicitier la notion en relation avec celle de personne ou d'individu et avec la manière dont la pensée moderne a inscrit

9. J.-C. Brémaud, *Être responsable dans un monde en mutation*, op. cit., p. 33-34.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.* p. 35.

13. *Ibid.*, p. 37.

les individus autonomes dans la société : par un « contrat social » supposé garantir une société libre par l'engagement libre et réciproque de ses membres. Si la responsabilité est fondamentalement liée à l'idée d'individu autonome, la présentation soulignera que les responsabilités sont, dans la vision européenne, si on dépasse une première impression, l'autre versant des droits. Cette vision s'inscrit entre responsabilité imputée et responsabilité assumée, entre ordre imposé et ordre négocié. C'est la « face cachée<sup>14</sup> » des droits qui sont supposés garantir dans la vision européenne la liberté des individus et par là aussi la liberté de la société tout entière. Cette exploration pointerait enfin la notion de dignité qui semble sous-jacente à la problématique de la responsabilité.

### Responsabilité, personne et contrat social

La notion de « personne » remonte à la notion latine de *persona*. *Persona* désignait le masque tragique, le masque rituel et le masque d'ancêtre<sup>15</sup>. C'est à partir de cette idée de masque que s'est progressivement cristallisée la conception de *persona* comme personne juridique, catégorie essentielle du droit romain à côté de celles de *res* (les choses) et d'*actiones* (les actions)<sup>16</sup>. Cette évolution, qui contribua à personnaliser le droit, aboutit peu à peu à rendre la personne « synonyme de la vraie nature de l'individu ». Seul l'esclave qui n'avait ni personnalité, ni corps, ni nom, ni ancêtre, ni bien propre en était exclu<sup>17</sup>. Après un enrichissement par les stoïciens, le christianisme lui aurait donné une assise métaphysique solide en

14. Voir F. Ost et S. Van Drooghenbroeck, « La responsabilité, face cachée des droits de l'homme », in E. Bribosia, L. Hennebel, *Classer les droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 87-133.

15. Voir M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "Moi" », in ID., *Sociologie et anthropologie*, PUF, 5<sup>e</sup> éd., coll. « Quadrige », 1995, p. 348.

16. Voir *Ibid.*, p. 350.

17. Voir *Ibid.*, p. 353-354.

établissant un lien direct entre l'homme et Dieu et en faisant de l'homme un être transcendant son être social. L'être humain devint en premier lieu homme et créature de Dieu, avant d'être citoyen ou membre d'une société<sup>18</sup>. Cette double nature de l'homme est parfaitement résumée dans la célèbre formule de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », dans laquelle on retrouve les racines de la division contemporaine entre « public » et « privé », entre la sphère religieuse et la sphère sociale, entre les essences universelles et la relativité des situations concrètes et entre l'homme et la nature. Dans son étude de l'idéologie et de l'individualisme modernes, Louis Dumont souligne que si, dans cette formule, il y a une symétrie entre le spirituel et le temporel, celle-ci n'est qu'apparente<sup>19</sup>. Les deux pôles sont en fait hiérarchisés : le spirituel l'emporte sur le temporel, puisque « c'est en fonction de Dieu que nous devons nous plier aux prétentions légitimes de César<sup>20</sup> ». Ainsi, l'« individu-hors-du-monde », être transcendant, abstrait, indépendant, et par là égal à tous les autres êtres « individu-hors-du-monde », l'emporte sur l'« individu-dans-le-monde », être social non pas abstrait et indépendant, mais défini par sa place dans la société. Pour Louis Dumont, ce serait par une pression constante de l'aspect spirituel sur l'aspect temporel dans l'histoire qu'on aurait peu à peu abouti à cette situation où « la vie dans le monde sera conçue comme pouvant être entièrement conformée à la valeur suprême, l'individu-hors-du-monde sera devenu le moderne individu-dans-le-monde<sup>21</sup> ». Le protestantisme aurait achevé ce mouvement en dégageant l'individu de son appartenance à l'Église, le posant ainsi comme

18. Voir A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, 2<sup>e</sup> éd., coll. « Biblio Essais », 1992, p. 53 ; M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "Moi" », *art. cit.*, p. 358.

19. Voir L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 3<sup>e</sup> éd., coll. « Points », série « Essais », 1991 (1983).

20. *Ibid.*, p. 45.

21. *Ibid.*, p. 46.

égal aux autres individus dans un champ social uniformisé et homogène, en l'instituant comme individu s'autosuffisant car « individu-en-relation-à-Dieu<sup>22</sup> ».

Cette dynamique d'affirmation de l'« individu-hors-du-monde » éclaire aussi le rapport particulier à la nature qui a vu le jour en Europe. La nature est perçue essentiellement comme une matière à contrôler, à exploiter et à maîtriser. Les hommes en sont rendus « maîtres et possesseurs », selon la célèbre formule de Descartes. Cela n'est pas étonnant si l'on comprend que « la valeur infinie de l'individu est en même temps l'abaissement, la dévaluation du monde tel qu'il est : un dualisme est posé, une tension est établie qui est constitutive du christianisme et traversera toute l'histoire<sup>23</sup> ». Au pire, la nature n'apparaît que comme une ressource à exploiter. Au mieux, elle est quelque chose dont l'homme a la responsabilité. Dans les deux cas, on trouve l'idée sous-jacente que ce serait la mission de l'homme de l'achever par son action civilisatrice. Cette approche contraste avec celles plus symbiotiques entre l'être humain et la nature que partagent d'autres cultures à l'instar de la vision maorie présentée dans cet ouvrage où l'homme ne prime pas sur la nature, mais en est issu et en demeure un élément.

François Ost résume l'aboutissement de l'individualisme dans la pensée juridique moderne autant du point de vue social que par rapport à la relation avec la nature, dans son introduction à une analyse de Robinson Crusoé, figure littéraire européenne majeure qui en est pour lui un révélateur :

... lorsque avec la modernité un grand vent de liberté souffle sur l'Occident qui, après avoir renoué avec les Anciens (Renaissance), entreprend de se réappropriier la Révélation (Réforme), c'est l'individu qui émerge – un individu qui se veut libre, autonome, et bientôt autofondé. Arraché aux hiérarchies

22. *Ibid.*, p. 80.

23. *Ibid.*, p. 43.

naturelles et aux positions qu'assignait la tradition, ce sujet entend s'émanciper des rôles convenus et des conventions contraignantes ; électron libre d'une vie sociale plus aléatoire, il prétend définir lui-même sa trajectoire en dehors ou en marge des statuts que le droit objectif lui préparait. Ainsi le droit qu'il revendique n'est plus le simple corollaire d'une loi préétablie ; il entend plutôt conduire le jeu et accommoder la norme au scénario qu'il aura choisi. S'opère ainsi un renversement copernicien des rapports entre collectivités et individus, lois et droits subjectifs. Au terme de la révolution individualiste, c'est désormais l'individu qui fonde la société, dans la mesure de ses intérêts, tandis que la loi est instituée dans le but exclusif de garantir ces droits [...]. Dans ces conditions, le véritable souverain, c'est l'individu ; l'État est second, fruit d'une délégation de pouvoir toujours révocable<sup>24</sup>.

Il poursuit :

L'histoire de Robinson est celle de la conquête progressive de son identité, l'appropriation et la domestication de l'île sauvage, et enfin l'établissement progressif d'une socialité (Vendredi, son père, les mutins...) exclusivement fondée sur des rapports contractuels dont Robinson définit les termes. « Dieu et mon droit », la vieille devise des rois d'Angleterre, est désormais revendiquée par le bourgeois triomphant, assuré du secours de la Providence dans les entreprises coloniales et capitalistes qui s'annoncent. Ce que Robinson aura réussi sur sa petite île, l'Angleterre et demain les États-Unis le réaliseront à l'échelle des nations : un modèle juridique fondé sur la propriété et la libre entreprise s'imposera bientôt au monde entier<sup>25</sup>.

Dans une telle vision du monde, les fondements de la responsabilité doivent naturellement être cherchés dans l'essence de l'individu qui représente l'aboutissement d'une

24. F. Ost, *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile Jacob, 2004, p. 205.

25. *Ibid.*, p. 208.

émancipation bienvenue de règles imposées du dehors par Dieu, le cosmos ou la société<sup>26</sup>.

La traduction politique de cette vision moderne, en rupture avec les expériences européennes antérieures par rapport à l'affirmation de la centralité de l'individu, est l'émergence des diverses théories du contrat social. La société n'est plus abordée comme *universitas*, comme un tout ordonné préexistant, mais comme *societas*, comme un regroupement d'individus libres et autonomes qui se seraient réunis sur la base d'un contrat social librement consenti<sup>27</sup>. L'espace est trop limité ici pour retracer le développement de la notion de contrat social, si essentielle dans la pensée politique européenne et qui continue à nous influencer profondément dans notre manière d'aborder notre vivre ensemble et nos relations avec l'environnement<sup>28</sup>. Nous aimerions cependant pointer une évolution qui semble avoir

26. La pensée européenne a surtout pensé le rapport de la norme entre autonomie et hétéronomie. Elle a beaucoup de mal à penser l'ontonomie telle qu'on la trouve dans de nombreuses cultures traditionnelles et que Robert Vachon définit comme suit : « L'ontonomie (de *nomos*, loi, et *on*, l'être) n'est ni autonomie où les lois externes sont rejetées chacun fixant sa propre loi, ni hétéronomie où chaque sphère d'existence dépendrait d'une sphère supérieure. Elle réfère à la régularité interne de quelque être que ce soit dans sa relation constitutive au tout (du Réel) dont il est membre » (R. Vachon, *Guswenta, ou l'Impératif interculturel*; partie I, volet II: *Un horizon commun, Interculture*, vol. XXVIII, n° 3, cahier n° 128, 1995, p. 26). Voir aussi, pour approfondir ces distinctions, C. Eberhard, *Le Droit au miroir des cultures : pour une autre mondialisation*, LGDJ, coll. « Droit et société », 2006, p. 55 sqq.

27. « On trouve un contraste [...] entre les théories anciennes (et quelques modernes) où le tout (social et) politique est premier, et les théories modernes où ce sont les droits de l'homme individuels qui sont premiers et qui déterminent la nature des bonnes institutions politiques. Avec Weldon, on peut opposer les théories « organiques », représentées par *La République* de Platon – laquelle rappelle fortement la théorie indienne des varnas ou plutôt la tripartition indo-européenne des fonctions sociales – ou encore l'État de Hegel, et d'autre part les théories « mécaniques », telle la doctrine du contrat social et du *trust* politique chez Locke » (L. Dumont *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, op. cit., p. 83).

28. Pour une bonne présentation synthétique des évolutions et enjeux relatifs au contrat social, voir F. Ost, *Du Sinai au Champ-de-Mars. L'autre et le même au fondement du droit*, Belgique, Lessius, 1999, p. 83 sqq.

mené de la vision d'un ordre imposé où l'homme était soumis à Dieu, à un droit naturel, à un souverain vers des approches plus négociées où les individus deviennent plus centraux. Si certains auteurs comme Hobbes valorisent encore un contrat menant à une soumission de tous au Léviathan, des approches plus tournées vers la liberté individuelle émergent ensuite avec Pufendorf, Locke et Rousseau. Ces théories, qui ont été enrichies et remises en question par la suite par des auteurs prestigieux tels que Kant, sont au fondement de théories contemporaines de la justice telles que celles développées par John Rawls et ont mené aux réflexions sur une éthique communicationnelle qui pourrait fonder le vivre ensemble démocratique. Jürgen Habermas écrit : « Dans un contexte post-métaphysique, la seule source de légitimité est la procédure démocratique par laquelle le droit est généré [...] Les ordres juridiques ne peuvent tirer leurs légitimations que de l'idée d'auto-détermination<sup>29</sup>. » Et les réflexions contemporaines sur une démocratie participative s'inscrivent droit dans cette lignée. Elles sont à mettre en relation avec celles sur une gouvernance dont l'enjeu serait de devenir plus ouvert au dialogue que le gouvernement étatique par une prise en compte accrue de la société civile.

S'il est évident que la notion de contrat social est polysémique, le fil rouge qui lie ces diverses interprétations, et qui apparaît d'autant plus clairement dans le dialogue avec d'autres cultures, est sa prétention à l'autofondation du social, voire des relations avec la nature, par la volonté humaine. Paradoxalement, à première vue du moins, le requis d'autofondation qui valorise les individus et la négociation de leur vivre ensemble s'inscrit dans une vision du monde que Michel Alliot<sup>30</sup> a caractérisée, en comparaison avec d'autres archétypes juridiques du monde, comme un « archétype de soumission ». Si la

29. J. Habermas, *Droit et démocratie*, Gallimard, 1997, p. 478-479.

30. M. Alliot, *Le Droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Karthala, 2003, p. 283 sqq.

mythologie du contrat social fait miroiter une responsabilité de tous les individus composant la société, il ne faut pas occulter que la construction de l'État moderne s'inscrit dans une logique de déresponsabilisation des citoyens. À l'instar de la cosmologie chrétienne où l'univers est créé une fois pour toutes par un Dieu extérieur et dont l'ordre dépend de la soumission égale de tous à ses lois, l'État apparaît dans la vision française comme un Dieu laïcisé. Dans l'idéal, c'est à lui de poser toutes les règles de la vie sociale qui en serait ainsi rendue rationnelle: aussi bien les règles concernant les liens entre individus qu'entre la société et ces derniers. Ce pouvoir exorbitant a probablement en contre-réaction contribué à l'émergence de l'individu et de ses droits inaliénables que même cet État n'avait pas le droit de remettre en question. D'une certaine manière, on pourrait alors voir le contrat social comme une nécessité découlant de l'inscription du citoyen entre droits de l'homme et Léviathan...

Nous reviendrons plus loin sur cette dialectique sous-jacente entre ordre imposé et ordre négocié<sup>31</sup> lorsqu'il s'agira de nous interroger sur les enjeux contemporains de la responsabilité qui se reflètent dans les débats sur la gouvernance et la participation de la société civile.

Mais venons-en maintenant au domaine plus juridique qui permet d'illustrer l'évolution des conceptions de la responsabilité dans la société française. Dans le Code civil français, un lien explicite est fait entre responsabilité et faute, faisant écho ainsi à l'idée que l'individu autonome doit répondre de ses actes envers les autres. L'article 1382 du Code civil qui définit la responsabilité civile stipule: « Tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer. » L'article 1383 précise que « chacun est responsable du dommage qu'il a causé non seulement par son

31. Notons que, d'un point de vue anthropologique, il faudrait même ouvrir cette dialectique à une prise en compte d'un ordre accepté, qui se concrétise à travers nos habitus culturels (voir É. Le Roy, *Le Jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du droit*, LGDJ, coll. « Droit et société », 1999, p. 189 sqq).

fait, mais encore par sa négligence ou par son imprudence ». Parallèlement, dans le droit pénal, on ne peut imputer une action à son auteur que si celui-ci est un individu responsable, c'est-à-dire en pleine possession de ses facultés mentales au moment de la commission de l'infraction. Autrement, la peine ne serait pas moralement légitime. Ces exemples illustrent que l'idée de responsabilité est profondément liée à l'idée de liberté de choix d'un sujet et à celle de dignité humaine qui y est liée. C'est sa faculté de raisonner, de choisir et d'agir en conséquence qui est créatrice de responsabilité pour l'individu.

Mais deux problèmes qui se font de plus en plus pressants à l'heure actuelle sont intimement liés à cette approche: *quid* d'une responsabilité sans faute? Et *quid* d'une responsabilité qui serait moins imputation pour une action passée que prise en charge d'un futur?

### **Les transformations de la responsabilité : le risque, la fatalité, la précaution, la solidarité, les générations futures**

On s'est vite rendu compte que la responsabilité pour faute n'était pas suffisante, comme en témoigne l'évolution du droit de la responsabilité dans le domaine des accidents de la circulation ou des accidents du travail. On a vu ainsi de nouveaux régimes de responsabilité « sans faute » émerger et l'institution des assurances se développer. Ce découplage de la responsabilité et de la faute a peut-être contribué à créer la possibilité de réorienter aussi peu à peu la responsabilité d'une acceptation plus négative et tournée vers le passé vers une acceptation plus positive et tournée vers le futur. La notion de développement durable, apparue en 1987 dans le rapport Brundtland de la Commission mondiale pour l'environnement et le développement, et qui marque de plus en plus de son sceau l'action politique en Europe, n'est pas étrangère à cette réorientation par l'introduction d'exigences telles que les principes de prévention

et de précaution, celui du pollueur/payeur, celui de solidarité, voire celui de transparence.

François Ost et Sébastien Van Drooghenbroeck soulignent :

En ce qui concerne l'inscription temporelle de la responsabilité, le droit a privilégié jusqu'ici sa dimension en quelque sorte « passéiste » : il s'agissait, pour l'essentiel, par le biais de procédures institutionnalisées, d'identifier l'auteur d'une faute (ou d'un dommage) passée, de lui en imputer la responsabilité et, le cas échéant, de lui infliger une peine ou une obligation de réparation. Mais [...] cette conception répressive et passéiste de la responsabilité n'en épuise pas le sens, comme cela apparaît notamment au regard des grands défis écologiques ou démographiques qu'affronte l'humanité aujourd'hui. Se fait alors valoir une conception plus mobilisatrice de la responsabilité orientée cette fois vers le futur : être responsable s'entend alors [...] de la situation de celui qui, indépendamment de toute idée de faute, assume une charge, prend sur lui une mission [...] On sait comment, en droit de l'environnement par exemple, cette responsabilité orientée vers le futur se prolonge par les principes de prévention et de précaution, mais aussi par tout un faisceau de droits procéduraux de participation (information, concertation, recours)<sup>32</sup>...

Dans les contextes contemporains, une conception de « responsabilité projet », de responsabilité tournée vers le futur, semble de plus en plus nécessaire. Pour Guillaume de Stexhe, « prenant ses distances d'avec la faute, la responsabilité resserre, dans le contexte des pratiques professionnelles, ses liens avec l'idée d'une charge ou d'une mission qui à la fois appelle et par là institue son titulaire en tant qu'acteur, et le convoque comme ayant à rendre compte de sa réponse à cette convocation même<sup>33</sup> ».

32. F. Ost et S. Van Drooghenbroeck, « La responsabilité, face cachée des droits de l'homme », in E. Bribosia, L. Hennebel, *Classer les droits de l'homme*, op.cit., p. 110-111.

33. G. de Stexhe, « Devoir, pouvoir ? La responsabilité dans les limites de la

La « responsabilité projet » pointe aussi timidement son nez à travers les approches de plus en plus omniprésentes de notre vivre ensemble en termes de développement durable ou de bonne gouvernance. D'après le rapport Brundtland, le développement durable s'entend explicitement comme un « développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs ». Il affiche ainsi clairement sa nature de projet en intégrant les dimensions futures. Dans les contextes actuels marqués par l'incertitude quant aux répercussions de nos actions sur notre environnement présent et futur, ce projet implique aussi une démarche fondée sur le principe de précaution et une prise au sérieux de tous les acteurs concernés. En d'autres termes, on réactualise les interrogations du contrat social en affirmant la nécessité de dégager des modalités pour une participation responsable de tous au vivre ensemble. Cette exigence de participation responsable est au cœur du concept de bonne gouvernance qui tend à remplacer les figures plus traditionnelles et plus pyramidales du gouvernement par l'État et pourrait s'interpréter comme une actualisation du contrat social à l'âge de la mort de la pyramide étatique classique<sup>34</sup>. Ce dernier n'a en effet plus le monopole de la régulation de la société. Il doit admettre des phénomènes de corégulation<sup>35</sup> et partager la fonction de « mise en forme du vivre ensemble » avec les acteurs du marché et de la société civile. Le pendule semble donc plutôt pencher actuellement vers l'ordre négocié plutôt qu'imposé. Et pourtant...

Ce n'est pas l'endroit ici pour développer les enjeux de la gouvernance et du développement durable. Mais il faut souli-

simple humanité », *La Responsabilité, face cachée des droits de l'homme*, op.cit., p. 109.

34. Voir F. Ost, et M. Van de Kerchove, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2002.

35. Voir par exemple B. Frydman, « Coregulation: A Possible Model for Global Governance », in De Schutter, B. (dir.), *About Globalisation*, Institute for European Studies, VUB Brussels University Press, 2004, p. 227-242.

gner le caractère à double tranchant que représente dans cette nouvelle configuration la notion de responsabilité. Si l'idée d'une participation responsable de tous à la vie en commun ne peut que susciter l'adhésion, il convient de s'interroger sur les modalités effectives de sa mise en pratique. Bien souvent, « être responsable » est compris comme « se conformer à des projets de société décidés « en haut » ou « ailleurs » et s'y opposer apparaît comme irresponsable... Dans l'oscillation entre ordre imposé et ordre négocié, on a vite fait de tomber dans une imposition de la vision du plus fort sous une apparence de négociation et de participation. Ces réflexions doivent être approfondies par une analyse de la participation que la responsabilité réintroduit de nos jours dans nos régulations sociétales et qui soulève les enjeux d'une démocratie véritablement participative<sup>36</sup>.

Il faut garder à l'esprit dans notre dialogue interculturel, comme nous l'avons noté plus haut, que la logique de déresponsabilisation politique est surtout caractéristique de la mythologie de l'État moderne, particulièrement bien illustrée en France : une institution supérieure et extérieure, l'État, est supposée gouverner le peuple pour son bien. L'inscription implicite dans cette logique d'un ordre imposé qui a du mal à déléguer son pouvoir risque de favoriser l'émergence de situations où ce qui est délégué sont les « responsabilités » au sens de « charges », mais non pas au sens de « capacité d'agir », d'« autonomie d'action ». On déléguerait alors une « responsabilité pour faute » tournée vers le passé et permettant une sanction des acteurs impliqués s'ils ne jouent pas la partition prescrite. Mais on ne déléguerait pas une « responsabilité projet » qui permettrait un véritable *empowerment* de tous les acteurs et une organisation du vivre ensemble à partir d'un vrai partage des responsabilités, au sens plein du terme.

36. Voir dans ce contexte le n° 26/2005 de la *Revue du MAUSS semestrielle* intitulé *Alter-démocratie, alter-économie. Chantiers de l'espérance*.

Dans de nombreuses sociétés, le politique n'a jamais été dissocié de la responsabilité directe des diverses communautés et de leurs membres. Lorsque nous visons à réintroduire une responsabilité accrue des citoyens dans le contexte des États modernes, il ne faut pas perdre de vue qu'initialement ce sont les États qui se sont arrogé le monopole de violence légitime, de pouvoir politique et donc aussi de responsabilité. Déléguer la responsabilité à la société civile tout en gardant le pouvoir dans l'État, voire dans l'économie, apparaît alors plutôt comme un processus de déresponsabilisation de ceux qui ont le pouvoir et de responsabilisation de ceux qui n'en ont pas – et qui deviennent ainsi, dans de nombreux contextes des « Suds », les responsables de leur sous-développement. Il faut veiller à ce que la « redéfinition des responsabilités » pour une « approche participative de la gestion de la chose publique » ne se résume pas à une « répartition des responsabilités », à une division de travail entre « responsabilité pour faute » et « responsabilité projet ». Souvent, on observe dans la rhétorique de ceux qui ont le pouvoir que ce sont ceux qui ont été jetés hors du grand jeu social par les logiques de modernisation puis de globalisation qui devraient maintenant (enfin) devenir responsables (responsabilité pour faute), et cela bien sûr par rapport à une responsabilité telle que perçue par les centres du pouvoir (responsabilité projet).

Définir les responsabilités des uns et des autres et s'atteler à leur articulation en vue d'un objectif suppose aussi de débattre de l'objectif. Si l'objectif est plus ou moins imposé et que les responsabilités des uns et des autres prennent la forme de cooptations dans un système qui ne peut être remis en question, le transfert de responsabilités peut apparaître tout simplement comme une bonne excuse pour désamorcer des dynamiques de contestation du projet de société qui n'est pas perçu comme légitime par la majorité, voire comme une excuse pour réduire les responsabilités de ceux qui dominent dans le système.

Majid Rahnema, dans une analyse historique de l'utilisation du concept de participation dans la sphère du développement, souligne qu'il faut consciencieusement faire la distinction entre participations spontanée, manipulée, voire téléguidée, dans les cas où les participants, sans être forcés de faire quelque chose, y sont incités ou dirigés par des centres hors de leur contrôle<sup>37</sup>. Concept subversif provenant dans les années 1950 de travailleurs sociaux qui pointaient la nécessité de la prise en compte des réalités locales dans les programmes de développement, la participation se vit peu à peu cooptée par les gouvernements et les institutions de développement qui furent dès les années 1970 confrontées aux échecs de leurs programmes et sentirent ainsi le besoin de relais pour leur activité. Selon Majid Rahnema<sup>38</sup>, six raisons principales facilitèrent cette cooptation : le concept n'est plus perçu comme une menace ; il est devenu un slogan politique attractif ; il s'est mué en une proposition attrayante économiquement ; il est perçu comme l'instrument d'une plus grande effectivité et comme une nouvelle source d'investissement ; il est un bon moyen pour chercher des financements (*fundraising*) ; enfin, une notion élargie de la notion de participation permet au secteur privé de devenir directement acteur dans le business du développement. Cette évolution souligne l'importance de bien définir de quoi on parle lorsqu'on parle de « participation » dans une réflexion sur la gouvernance.

Bonnie Campbell l'illustre dans son analyse critique de la mise en place de plans d'ajustements structurels (PAS) dans les États africains. Suite aux échecs des PAS et à leur « non-faisabilité politique » au début des années 1980, la réflexion s'oriente sur la construction de la légitimité politique de ces programmes. Elle s'appuiera finalement, à partir de la fin des années 1980, sur

37. Voir M. Rahnema, "Participation", W. Sachs (dir.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books, Great Britain, 1997, p. 116.

38. Voir *Ibid.*, p. 117-120.

les notions d'*empowerment* et de *consensus building*, puis à partir des années 1990 sur la notion de participation.

Il s'agit d'un *empowerment* pour assurer et pour faciliter le développement, qui semble être, comme nous l'avons vu, une finalité définie d'avance, et non pas une participation effective à l'exercice du pouvoir en vue de participer à la définition et à la mise en œuvre d'un projet de société. [...] Dans ce sens, la notion de participation se réfère à 1. un moyen pour obtenir un appui local et une coopération locale ; 2. un moyen pour asseoir une légitimité populaire, mais légitimité pour ceux qui introduisent, non pas ceux qui résistent ou qui s'opposent aux PAS. C'est dans ce même sens technique et fonctionnel que l'on peut expliquer la portée limitée de la notion d'*accountability* ou de responsabilisation. Sa définition, à première vue, apparaît assez large : *Accountability at its simplest means holding public officials responsible for their actions*. Mais cette notion ne sera pas précisée et donc manquera d'efficacité politique pour ce qui est de son interprétation au sens large. Afin qu'elle soit opérationnelle sur le plan politique, il aurait été essentiel de préciser : responsabilisation de qui, à quoi, par quels mécanismes, à quel degré et selon quelles normes ? On comprend mieux ce manque de précision lorsque l'on se rend compte qu'il s'agit essentiellement de responsabilisation budgétaire et économique [...] : *Similarly, the Bank is rightly concerned with financial and economic accountability, but political accountability is outside its mandate*. [...] C'est ce type de considérations qui nous amène à conclure que la notion d'*empowerment* utilisée par la Banque dans les années 1980 et celle de « participation » dans les années 1990 émanent non pas d'un souci de participation effective, mais renvoient à un concept de « managérialisme populiste »<sup>39</sup>.

Si la notion de responsabilité semble donc aujourd'hui potentiellement émancipatrice dans une société qui reste mar-

39. B. Campbell, « Reconceptualisation de l'État au Sud – Participation démocratique ou managérialisme populiste » in F. Crépeau, *Mondialisation des échanges et fonctions de l'État*, Bruylant, Bruxelles, 1997, p. 219-220.

quée par une approche en termes de droits, il convient néanmoins de se méfier de ses possibilités de détournement et d'instrumentalisation. Mais il ne faut pas négliger pour autant les évolutions positives qui s'affirment, comme la lente mais sûre affirmation d'un courant écologique qui se reflète dans les débats autour des gaz à effet de serre, de l'agriculture, des OGM et des nouvelles énergies, et dont témoigne l'émergence de nouvelles formes de participation de la société civile, telles les conférences de citoyens, les initiatives de commerce équitable, etc.<sup>40</sup>

### Vers une responsabilité cosmothéandrique dans le dialogue des cultures ?

Après ce bref survol de la notion de responsabilité à partir d'un *topos* franco-européen, il est maintenant approprié de proposer quelques ponts qui pourraient contribuer à enrichir la notion dans le dialogue interculturel. À mon sens, les travaux de Raimon Panikkar peuvent nous aider dans cette entreprise. Pour Raimon Panikkar, « il y a trois dimensions du réel : une dimension d'infini et de liberté que nous appelons divine ; une dimension de conscience que nous appelons humaine ; et une dimension corporelle ou matérielle que nous appelons le cosmos<sup>41</sup>. » Diverses cultures valorisent différemment l'une ou l'autre de ces trois dimensions existentielles. Elles se révèlent plus ou moins anthropocentrées, cosmocentrées ou théocentrées. L'affirmation du caractère de plus en plus interculturel du monde à travers la globalisation ainsi que le fait que nous sommes placés devant des défis inconnus jusqu'à récemment par

40. Voir par exemple A.-M. Ducroux, *Les Nouveaux Utopistes du développement durable*, Autrement, 2002 ; P. Gauchon et C. Tellenne, (dir.), *Géopolitique du développement durable*, PUF, 2005 ; Y. Veyre, *Le Développement durable : approches plurielles*, Hatier, 2005 ; C. Eberhard (dir.), *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruylant, Bruxelles, 2008.

41. R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos*, Albin Michel, 1998, p. 35.

l'humanité, devrait nous inciter à faire dialoguer nos différentes approches pour un enrichissement mutuel<sup>42</sup>. Cela pourrait ouvrir la conception européenne moderne, très anthropocentrée, vers une vision plus cosmothéandrique<sup>43</sup>.

L'intuition cosmothéandrique postule que la réalité est fondée sur au moins trois éléments : l'être humain, le monde dans lequel il vit et la dimension de liberté fondamentale, le mystère sous-jacent à la vie qui ne saurait être contenu ou épuisé par les autres éléments et que l'on peut voir autant comme le divin ou comme notre humanité fondamentale. En suivant cette intuition, on pourrait décliner les défis contemporains comme une relecture nouvelle de notre « participation à la vie » à trois niveaux. Cela impliquerait une triple refondation de notre « être au monde » et entraînerait une redéfinition cosmothéandrique de nos responsabilités et peut-être aussi de notre notion occidentale de la dignité humaine qui pourrait être enrichie par la prise en compte des dimensions cosmiques et divines. Étant donné l'importance de l'idée contractuelle en Europe, qui est intimement lié à la notion de responsabilité puisque c'est une forme privilégiée de l'engagement, on pourrait ainsi lier une triple déclinaison de l'idée de responsabilité<sup>44</sup> et une révision de notre idée de participation à un enrichissement de notre contrat social. Pour cela, on pourrait prendre en compte les dimensions cosmiques et divines telles qu'elles ont,

42. Pour approfondir cette proposition, voir par exemple C. Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Éditions des Écrivains, 2002 ; ID. (dir.), *Droit, gouvernance et développement durable*, numéro spécial des *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, Karthala, 2005 ; ID., *Le Droit au miroir des cultures : pour une autre mondialisation*, LGDJ, coll. « Droit et société », 2006).

43. Voir R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience – Emerging Religious Consciousness*, New York, Orbis Books, 1993.

44. On pourrait rapprocher cette triple déclinaison de la notion de responsabilité de celle proposée par François Ost et Sébastien Van Drooghenbroek (*op. cit.*, p. 111) qui distinguent trois types d'objets de la responsabilité : « la responsabilité envers tel ou tel état des choses (la préservation des équilibres écologiques, par exemple), la responsabilité envers autrui, et enfin la responsabilité envers soi-même ».

par exemple, été illustrées dans d'autres contributions à cet ouvrage :

- refondation de nos liens entre humains : c'est la question du renouvellement des modalités de participation dans la vie sociale et d'une redéfinition de notre responsabilité sociale et du contrat social ;

- refondation de notre lien avec l'environnement : c'est le défi d'une nouvelle relation à notre monde, à notre écosystème, et d'une redéfinition de notre responsabilité environnementale, ainsi que, peut-être, l'engagement d'un « contrat naturel<sup>45</sup> » ;

- refondation de notre rapport au temps et au mystère : ce sont les enjeux de la participation dans le rythme de la vie et d'une redéfinition de notre responsabilité humaine. Ce serait peut-être le domaine, pour les héritiers des religions du Livre, de repenser une nouvelle forme d'« alliance<sup>46</sup> ».

La première refondation pourrait s'articuler autour de la question d'un nouveau contrat social, en l'envisageant plutôt comme symbole que comme concept. Il s'agirait de prendre en compte ceux qui sont « aux marges », de procéder à une hétérotopie au sens de Boaventura de Sousa Santos<sup>47</sup>. Cela implique de s'émanciper des acquis modernes comme horizons ultimes de la pensée et de l'organisation du vivre ensemble, et de prendre en compte d'autres visions du monde, logiques et pratiques. Cela nécessite également de prendre conscience que les notions mêmes d'individu et de contrat sous-jacentes à la vision du contrat social ne sont que l'une des manières possibles de penser le partage des vies et que nous pouvons nous enrichir mutuellement dans le dialogue interculturel.

La deuxième refondation pourrait s'articuler autour de l'idée de contrat naturel formulée par Michel Serres<sup>48</sup> il y a quelques

45. Voir M. Serres, *Le Contrat naturel*, Éditions François Bourin, 1990.

46. Voir F. Ost, *Du Sinäï au Champ-de-Mars. L'autre et le même au fondement du droit*, op. cit.

47. B. de Sousa Santos, *Toward a New Common Sense – Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York/Londres, Routledge, After the Law Series, p. 479 sqq.

années déjà. Elle permettrait de repenser le contrat social anthropocentré de manière à l'ouvrir à une prise en compte de la nature et autoriserait donc des approches plus cosmocentrées. Mais, ici aussi, il ne faut pas perdre de vue que de nombreuses cultures n'ont jamais séparé, comme nous l'avons fait, le monde des hommes de son environnement visible et invisible. Sans idéaliser des traditions « écologiques » et sans fermer les yeux sur les nouveaux enjeux, ces dernières pourraient certainement beaucoup enrichir notre compréhension si nous acceptons de regarder à travers ces autres fenêtres sur le monde et d'en apprendre quelque chose.

La troisième refondation pourrait s'articuler autour de la découverte d'une nouvelle alliance s'ancrant dans un nouveau rapport au temps et au mystère. Le temps est d'une certaine manière l'autre face de l'éternité. Il n'est pas uniquement vecteur unilinéaire d'une histoire en marche vers le progrès. Au-delà de la nécessité de l'articulation de temporalités et d'histoires différentes pour faire justice au pluralisme de notre condition humaine qui éclate de plus en plus au grand jour<sup>49</sup> se pose la question de notre rapport fondamental à la vie et à son mystère, de notre intégration du passé, du présent et du futur dans la « grande danse cosmique », pour utiliser une image empruntée au monde indien.

Nous le voyons, cette réflexion sur la responsabilité et ses nouvelles expressions dans les sociétés contemporaines nous interroge fondamentalement sur notre humanité et son sens. Pour François Ost, ce qui sous-tend la tension entre droits et responsabilités, c'est la dignité humaine. Elle opère « comme le transcendantal, la condition de possibilité, et de la responsabilité et du droit » : « Au rebours de la défiance qu'il est de bon ton d'affecter, dans le monde des juristes, à l'égard d'une

48. M. Serres, *Le Contrat naturel*, op. cit.

49. Voir F. Ost, *Le Temps du droit*, op. cit. ; É. Le Roy, *Le Jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du droit*, op. cit., p. 119 sqq.

notion jugée vague et “fourre-tout”, la dignité apparaît comme le métaprin­cipe où viennent se rejoindre et se féconder mutuel­lement les droits et les responsabilités : des droits qui, sans responsabilité, seraient entraînés dans la spirale de l’individua­lisme solipsiste et empêtrés dans des conflits indé­cidables, des responsabilités qui, sans droits correspondants, feraient de l’homme l’otage d’une contrainte externe et aliénante<sup>50</sup>. »

Dans notre dynamique interculturelle, il serait enrichissant d’explorer le symbole d’humanité à partir de la tradition euro­péenne moderne. Si les cultures européennes considèrent l’être humain comme un individu, d’autres cultures l’envisagent plutôt comme personne, comme nœud de relations dans le monde humain, mais aussi plus largement dans le cosmos, le liant à lui et au divin. Peut-être devrions-nous nous inspirer de cette vision et nous répondre mutuellement pour devenir « res­ponsables » et appréhender ces trois dimensions de notre être, ce qui pourrait constituer une voie pour devenir plus complets, pour enrichir notre vision de l’humanité et de sa dignité.

En Europe, c’est peut-être à partir de la tension de l’humain et de son élan vers la liberté – qui pourrait être vue comme une interprétation possible du divin – que nous pourrions nous aussi nous réconcilier avec le cosmos... un peu comme saint Christophe dans la légende introductive, qui, en faisant l’expérience de sa divinité après l’exploration de son humanité, replanta son bâton pour qu’il redevienne un arbre, symbole du cosmos vivant liant le ciel et la terre.

50. F. Ost, “Stand Up for Your Rights”, in C. Eberhard (dir.), *Droit, gouver­nance et développement durable*, Paris, Karthala, 2005, p. 27-44.

## 6.

### **La responsabilité dans la culture arabe islamique : épreuve pour l’individu, monopole des plus âgés et des plus puissants**

*Tarek Al-No’man*

*Traduction de l’anglais par Laurent Bury*

Dans la culture arabe islamique, le discours de la responsabi­lité est extrêmement ambigu et problématique. En introduc­tion, nous tenterons une approche des diverses causes de cette ambiguïté, avant d’analyser les différents discours qui traitent de la responsabilité dans la culture arabe islamique.

#### **Introduction**

##### *Une notion imprécise*

Au premier plan de cette ambiguïté se trouve l’illusion d’une responsabilité « transparente », comme si le terme allait de soi. À y regarder de plus près, on comprend combien cette transpa­rence est trompeuse. Aucune frontière claire ne sépare ce qui est responsabilité de ce qui ne l’est pas. Les responsabilités ne sont pas définies noir sur blanc de manière exhaustive et détaillée. Même les Saintes Écritures et les textes juridiques

n'offrent pas ce genre de précision. Pour exercer une responsabilité, il faut donc constamment recourir à l'interprétation, au jugement et à la discrétion personnelle. Autrement dit, la responsabilité n'est pas une notion finalisée mais ouverte, soumise à des ajouts et à des modifications qui changent selon le lieu et le temps. On rencontre donc autant de visions de la responsabilité qu'il y a de périodes historiques, de contextes, de conventions, de religions, de lois, d'interprétations, sans parler de la diversité des intérêts et des objectifs ou des différents types de pouvoir. Incontestablement, toutes ces perspectives différentes, voire contradictoires, rendent très vague l'idée de responsabilité. C'est cette imprécision regrettable qui est au cœur de l'ambiguïté de la notion.

### **Responsabilité et comptes à rendre**

On pourrait dire que dans différentes langues et cultures, la langue arabe incluse, l'idée d'être responsable se définit *en pratique* par association avec l'idée d'avoir à rendre compte de ses actes. Cet argument, qui invaliderait l'idée que la notion de responsabilité est vague et ambiguë, peut néanmoins être aisément contesté par quelques questions simples.

Quelles que soient l'époque ou la société, doit-on rendre des comptes parce qu'on est responsable ? Devoir rendre des comptes est-il synonyme d'être responsable ? Le fait de devoir rendre des comptes indique-t-il toujours un certain degré de responsabilité ? Qu'en est-il de la tolérance ? La tolérance n'est-elle pas l'une des facettes de la responsabilité ? Si devoir rendre des comptes et être responsable ne font qu'un, qu'en est-il de la justice ? La justice est plus un problème de comptes à rendre que de responsabilité, qui inclut d'autres aspects comme la tolérance, l'amour, le don, etc. En ce cas, comment faire la distinction entre responsabilité et justice ? N'y a-t-il pas là confusion entre une action et les règles qui guident cette action ?

### **Une notion relationnelle**

Elle est relationnelle, puisqu'elle implique nécessairement un « autre » envers qui on assume une responsabilité. Il y aura donc toujours deux points de vue possibles sur la façon dont une responsabilité est endossée, sans oublier celle d'un tiers qui la juge en vertu de son autorité juridique, morale ou religieuse, voire historique ou future.

### **Différentes sources d'inspiration**

Le discours de la responsabilité est encore compliqué par la multiplicité des expériences personnelles, des valeurs historiques et culturelles qui forment la conscience de chacun, d'autant plus que ces expériences et valeurs mêlent le mythique, le conventionnel et le religieux au philosophique, au scientifique et au juridique. Les individus, les groupes et les nations puisent à ces sources de manière sélective, comme l'illustre l'exemple des « missions divines » de George W. Bush. C'est sans doute aussi ce qui explique la confusion entre les différentes conceptions de la responsabilité et bien d'autres notions : devoir, obligation, droit, justice, faveurs, bienfaisance ; tous ces concepts semblent se rattacher à la responsabilité, surtout au sein de la culture arabe islamique.

### **Une responsabilité liée au temps, au lieu et à la position sociale**

La responsabilité dépend beaucoup du présent tout en étant inscrite dans le passé et/ou l'avenir. Comment les individus, les groupes et les nations agissent-ils en accord avec ces différentes perspectives temporelles contradictoires ? Comment peuvent-ils être tenus pour responsables ? Là encore, les choix possibles sont sujets à controverse.

Nous savons aussi tous que le sentiment de responsabilité peut changer selon l'endroit et le statut. La responsabilité d'une personne est donc adaptable. Souvent, nous devons jouer plusieurs rôles sociaux en même temps, ce qui complique encore le

discours de la responsabilité, rendu plus ambigu parce que les différentes positions sociales supposent des perspectives différentes sur la question.

À tous ces facteurs de confusion s'opposent des courants qui cherchent à imposer une évidence. Citons, par exemple, le caractère fortement patriarcal du discours de la responsabilité qui en définit les limites de manière spécifique, mais pas nécessairement acceptable ou encore l'influence de la mondialisation, sinon de l'américanisation, qui impose sa culture hégémonique et sa propre conception réductrice de la responsabilité.

Pour terminer cette introduction, j'aimerais souligner deux points. D'une part, il est utile d'explorer le sens du terme dans un champ sémantique, mais cela ne suffit pas, à cause de la complexité et de l'ambiguïté des nombreuses facettes du signifiant « responsabilité ». D'autre part, l'espace restreint accordé à ce chapitre oblige à adopter une approche sélective quant aux exemples et aux citations illustrant la notion de responsabilité. Pour le chercheur, cela pose la question de sa responsabilité dans la représentation du concept dans sa culture et sa langue, sans parler de la relation entre cette culture et d'autres cultures. Pour surmonter ce problème, la solution qui m'a paru la plus raisonnable est d'identifier les éléments constamment présents qui sont communs aux discours de la responsabilité, quelle que soit leur position. J'ai donc étudié les représentations de la responsabilité telle qu'elle apparaît dans la culture arabe à travers un certain nombre de textes issus de domaines variés. Fait significatif, ces représentations ont survécu, intactes ou avec des variantes, dans une langue vieille de deux millénaires, et dans une culture qui a connu d'importantes transformations. Il existe pourtant toujours des éléments constants qui portent la marque des origines de cette culture et de cette langue. Ce critère paraît fiable pour aborder les innombrables facettes de la responsabilité, ou plutôt les innombrables champs, discours, époques et cultures où réside la responsabilité.

Dans l'espace imparti, il est impossible d'inclure les présentations et les analyses qui rendraient justice à toute la gamme des représentations de la responsabilité présentes dans la culture arabe islamique. Nous ne prendrons donc ici que quelques exemples choisis<sup>1</sup>.

L'évocation des représentations autour desquelles se construit le discours de la responsabilité n'aura rien d'historicisant au sens strict. Cette tâche dépasse les compétences d'un seul chercheur, dans la mesure où il n'existe toujours pas de véritable dictionnaire étymologique de la langue arabe. L'histoire au sens large ne sera nullement absente, mais cet article s'intéressera davantage aux métaphores et aux représentations récurrentes dans les textes et les discours, indépendamment de la chronologie. La récurrence fréquente de certaines métaphores nous paraît très révélatrice puisqu'elle met en lumière les mécanismes et les qualités de la responsabilité dans différents domaines. Nous avancerons et reculerons dans le temps, sans perdre de vue notre ambition d'illustrer ce qui reste d'actualité dans le discours moderne au sein de la culture arabe. La responsabilité peut ainsi être considérée comme un des grands récits qui informent la conscience humaine tout au long de son histoire. Bien entendu, un récit qui couvre une aussi longue période est pratiquement impossible à suivre. Notre ambition se bornera à présenter certaines caractéristiques de ce récit.

Dans ce contexte, il est important d'attirer l'attention du lecteur sur le fait qu'avant sa conversion à l'islam, la culture arabe a été associée au judaïsme, au christianisme et, bien sûr, au paganisme. L'expression « culture arabe islamique » ne reflète donc pas une rupture complète avec ces autres religions en ce qui concerne les valeurs culturelles qui ont survécu jusqu'à nos jours. En réalité, cette expression ne recouvre pas une culture unique et cohérente ; il s'agit plutôt de différentes cultures qui

1. Cet article n'est que l'esquisse d'un livre en cours de rédaction. Nous présentons au lecteur toutes nos excuses pour n'avoir pu inclure ici tous les exemples que cet ouvrage à paraître contiendra.

coexistent et entrent en interaction. Cette diversité n'a cependant pas grande importance pour les discours dominants de la responsabilité dont il sera question plus loin.

### L'émergence d'un signifiant

Où faire commencer l'histoire de la responsabilité ? Avec la racine linguistique ou avec la racine culturelle ? La racine linguistique est évidemment inséparable de la culture qui l'a « plantée ». Dans l'histoire d'une culture, la langue joue toujours le rôle capital de narratrice. La langue est la mémoire d'une culture, préservée dans les textes écrits et oraux. Notre point de départ sera donc les premiers emplois du mot « responsabilité », terme européen traduit en arabe. Autrement dit, nous partirons du signifiant linguistique avant d'aborder la notion. On peut ainsi affirmer que ce signifiant n'a pas été utilisé dans la langue arabe avant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il fut probablement introduit par le biais de la modernisation et de l'acculturation avec l'Occident, stimulée par Mohammed Ali Pacha au début de ce siècle. En Égypte, ce phénomène entraîna la transplantation de structures administratives empruntées aux pays européens : ministères, institutions politiques et universitaires, système juridique, Constitution, etc. Il va de soi que la traduction jouait un rôle important dans le processus d'acculturation.

Bien qu'il soit impossible de situer précisément la première occurrence du mot « responsabilité », en l'absence d'archives modernes fiables, l'étude de textes divers permet néanmoins de proposer une estimation relativement certaine. En juin 1879, le terme apparaît dans le journal égyptien *Al-Watan*<sup>2</sup>, dans un commentaire sur la Constitution approuvée le 15 juin de la même année par le khédivé Ismaël. L'auteur de l'article affirme que la Constitution soutient « le principe d'immunité

2. Cité dans le magazine *Al-Qahra*, Le Caire, février-mars 1997.

parlementaire, l'idée que les lois ne doivent pas entrer en effet avant d'avoir été votées par les membres du Parlement, et la *pleine responsabilité* des ministres devant le Parlement<sup>3</sup> » (c'est moi qui souligne).

Dès lors, le terme revient fréquemment : il figure ensuite dans l'arrêté du Conseil consultatif voté en 1882. L'article 21 stipule : « Les ministres sont conjointement responsables devant le Parlement pour toute décision prise par le Cabinet qui entraînerait une violation des lois. » L'article suivant précise : « Comme dit dans l'article précédent, chaque ministre est responsable pour toutes les procédures liées à son emploi<sup>4</sup>. » Le signifiant revient dans les articles 41 et 47 de ce même arrêté.

Dans ce contexte, la notion de responsabilité a clairement des connotations juridiques et politiques qui lui donnent un sens d'obligation. Être responsable, c'est ici devoir rendre compte de ses actes, se soumettre à un contrôle dans le cadre du système démocratique et parlementaire.

À cette époque, le terme « responsabilité » circule dans les écrits des réformateurs et des partisans des Lumières. Dans ces articles, ensuite réunis sous le titre *Aspects de la tyrannie et fin de l'oppression*, Al-Kawakibi, réformateur syrien, souligne l'idée de partenariat, de supervision et de responsabilité. À ses yeux, le despotisme ne peut être éliminé sans l'instauration de la responsabilité conjointe : « Les dirigeants sont responsables devant les législateurs et ceux-ci sont à leur tour responsables devant la nation. La nation a la main haute dans tous les domaines et sait comment surveiller et imposer à chacun son devoir<sup>5</sup>. » Al-Kawakibi insiste sur la relation directe entre la tyrannie et l'absence de responsabilité. On pourrait dire que, depuis cette

3. M. El-Metwali, *Altashry'at Almysrya alg'alawal : dasatir Misr* [Législation égyptienne, première partie : la Constitution égyptienne], Le Caire, Dar Al-Nahda, 2002.

4. *Ibid.*

5. A. R. Al-Kawakibi, *Taba'e al Istibdad wa Massar'e al Ist'bad* [Aspects de la tyrannie et fin de l'oppression], Bagdad, Manshorat Al-Jamal, 2006, p. 14.

époque, le terme « responsabilité » est entré dans le vocabulaire politique de la culture arabe et qu'il fait donc partie de l'espace social arabe, à des degrés divers.

Peut-on alors conclure qu'avant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle il n'existait aucune notion de responsabilité dans la culture arabe et dans la culture arabe islamique ? Est-il d'ailleurs possible pour une culture, une nation ou un groupe d'individus, d'exister ou même de survivre sans la notion de responsabilité ? La seconde question sous-entend la réponse à la première. Qu'il me soit permis maintenant de présenter les principales représentations de la responsabilité telles qu'elles ont persisté pendant des siècles dans la langue arabe.

## Représentations fondamentales de la responsabilité

### *La responsabilité comme épreuve*

L'idée d'épreuve est toujours sous-entendue dans la racine linguistique du signifiant « responsabilité » en arabe. C'est une sorte de métaphore étendue associée à cette racine : « responsabilité » vient de « responsable », *mas'ol*, littéralement « celui à qui l'on demande ». Et les sens du verbe « demander » sont nombreux : exiger, vouloir, enquêter, rechercher des informations sur un sujet mal connu, ou sur un sujet bien connu lorsque la question posée est ironique ou vise à déstabiliser, à soumettre à un interrogatoire<sup>6</sup>.

Dans ce contexte, on pourrait dire que la responsabilité est une situation où l'individu, ou bien le groupe ou l'institution, « à qui l'on demande » doit répondre ou du moins est censé répondre aux questions directes ou implicites qu'on lui pose. Il peut s'agir d'une requête concrète, d'une demande

6. Voir A. Ben Mohammed al-Jorjany, *Kitab al-Ta'rifa* [Le Livre des définitions], où il définit la question comme « une demande adressée par un inférieur à un supérieur » ; voir aussi Ibn Manzor, *Lisan Al-Arab* [La Langue arabe], « sa'ala », et H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, « sa'ala », Beyrouth/Londres, Librairie du Liban/Macdonald & Evans, 1961.

d'informations, d'un interrogatoire, d'une situation où « celui à qui l'on demande » est censé réagir ou prendre une décision en accord avec une capacité, une autorité ou engagement qui le met en position de « responsabilité ». Celui à qui la question est posée peut aussi répondre de sa propre initiative, en réaction à une situation, même s'il n'a pas à proprement parler l'autorité ou la capacité nécessaire. Autrement dit, la responsabilité est en partie subie, en partie voulue. Ces deux caractéristiques font d'elle une épreuve.

Le scénario typique d'une épreuve inclut :

- Deux parties en présence, l'enseignant et l'apprenant, le maître et l'élève, l'examineur et l'examiné.
- Un contrat, explicite ou implicite, par lequel l'élève s'engage à être évalué par le maître.
- Un matériau éducatif déterminé par le maître, que l'élève est censé étudier afin de pouvoir être interrogé.
- Une épreuve pendant laquelle l'élève interrogé sur le matériau est donc responsable du résultat obtenu.
- Le résultat de l'épreuve détermine si l'élève est autorisé à passer en classe supérieure.

Cependant, le problème de ce scénario est que la formule du contrat approuvé par les deux parties n'est pas toujours le résultat d'un choix libre à cent pour cent. Souvent, des pressions sont exercées par bien d'autres intervenants : la famille, le père, la mère, les anciens, ou tous à la fois. Il peut également y avoir une pression sociale plus générale, la pression du destin. Cela rend l'approbation de l'élève soumise à une forme de coercition, même s'il semble convaincu de faire un choix volontaire. L'élève est souvent obligé d'assumer ce rôle, d'où un certain malaise. On peut donc remarquer que le mot « épreuve » en arabe, tout comme « ordalie » (*mihna*, littéralement « épreuve sévère, malheur, affliction, difficulté, détresse, souffrance »), dérive de la racine *mahana* (essayer, tester, mettre à

l'épreuve; affliger, soumettre à des malheurs; examiner). Les deux signifiants sont associés à la crainte.

### **Être responsable : avoir des comptes à rendre**

En relation étroite avec le scénario de l'épreuve, on trouve l'idée d'être « tenu responsable », d'avoir des comptes à rendre. Les deux scénarios suivent la même structure.

Le scénario des comptes à rendre inclut :

- Deux parties en présence, le déposant et le dépositaire, celui qui fait confiance et celui auquel on fait confiance.
- Un objet confié par le déposant au dépositaire qui, en vertu du contrat, est censé le garder jusqu'à ce que le déposant le réclame, ou le faire fructifier.
- Si le dépositaire est incapable de rendre le « dépôt » lorsque le déposant l'exige en vertu du contrat implicite ou explicite qui les unit, il a raté l'épreuve car il est indigne de confiance. Préserver, garder et faire fructifier l'objet déposé, c'est réussir l'épreuve. Le degré de réussite varie selon les soins accordés à l'objet confié, tout comme la réussite d'un élève dépend de son degré d'étude, de créativité et d'originalité.

Comme dans le scénario de l'épreuve, accepter un objet en dépôt n'est pas toujours le résultat d'un libre choix ou de la certitude d'avoir les compétences nécessaires à le faire fructifier. On peut imaginer des situations où un individu est obligé d'accepter.

### **La culture de la peur : passer une épreuve, être interrogé**

Les deux scénarios sont encore réunis par l'épreuve (suprême) de la culture arabe islamique, « le jour où tous les comptes seront réglés », le jour du Jugement. En même temps, être tenu responsable peut être décrit comme une épreuve, comme lorsqu'on dit : « J'ai été mis à rude épreuve », pour dire que l'on a été tenu responsable de quelque chose. Le lien qui

unit ces deux représentations est bien sûr la notion de questionnement, *so'al*, d'où dérive *mas'olya* (responsabilité). Cette idée renvoie au malaise et à la peur d'être interrogé.

Toutes les situations associées à ces deux scénarios n'impliquent pas une obligation légale. La religion et la tradition continuent d'exercer leur influence dans toutes sortes de cas : lorsqu'on se porte volontaire pour aider discrètement un individu dans le besoin, par exemple, ou lorsqu'on répond aux sollicitations d'un mendiant, lorsqu'on montre le chemin à celui qui vous le demande (ou quand on l'emmène où il veut aller), lorsqu'on satisfait la requête d'un enfant, d'un vieillard ou d'un handicapé, etc. Toutes ces situations, si différentes qu'elles soient, constituent une épreuve éthique et religieuse en fonction de laquelle on est jugé/tenu responsable lorsqu'on est incapable d'y répondre correctement. En fait, on est toujours tenu responsable par quelqu'un, ne serait-ce que par soi-même. Ce sont des moments de regret quand la personne s'avoue son propre échec<sup>7</sup>.

On l'a vu, que l'on parle de la responsabilité comme épreuve ou du fait d'avoir à rendre des comptes, la notion d'interrogation est toujours en jeu. Malheureusement, cette notion est associée, dans la culture arabe islamique, à la culture de la peur, la peur d'être tenu pour responsable. Cette crainte est liée non seulement au fait d'être interrogé, mais aussi à celui de poser une question, lorsque l'intéressé est dans une position d'infériorité qui ne lui permet pas de poser des questions (s'il s'agit, par exemple, d'un enfant, d'une femme, d'un pauvre, d'un étudiant, etc.). C'est comme si seuls ceux qui détiennent

7. Sur la notion de responsabilité envers soi-même dans la culture arabe islamique, voir Ibn al-Moqqafa', *AlAdab alSaghir was AlAdab alKabir* [La Littérature mineure et la Littérature majeure], Beyrouth, Dar Beirut Lilteba'a wa alnashr, 1987, p. 22. Sur le lien entre « être responsable » et « devoir rendre des comptes » dans les cultures occidentales, voir M. Bovens, *The Quest for Responsibility: Accountability and Citizenship in Complex Organizations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

l'autorité – quels que soient les critères qui déterminent cette autorité – avaient le privilège et même le droit de poser des questions, de soumettre d'autres à une épreuve et de les tenir pour responsables.

Le genre de question d'où dérive le signifiant « responsabilité » n'implique pas un désir de connaissance ou de communication. Il s'agit plutôt d'un défi ou même d'une forme d'agression envers celui qu'on interroge (le responsable, *mas'ol*). Bien qu'il soit permis d'interroger ses égaux, interroger ses supérieurs ou les tenir pour responsables est généralement une entreprise audacieuse qu'il faut payer.

### **La responsabilité comme fardeau**

La mère de toutes les métaphores employées en relation avec la responsabilité est peut-être l'image du *fardeau*, de la *charge*. Elle a toujours été très utilisée dans la culture arabe islamique. Les textes dans lesquels on peut étudier cette métaphore sont extrêmement nombreux et couvrent une période de plusieurs siècles, bien avant que le signifiant « responsabilité » apparaisse en arabe. Autrement dit, la métaphore remonte à la période préislamique et reste en usage aujourd'hui. Il faut cependant remarquer que, tout au long de son histoire, elle est déterminée par deux autres représentations : l'épreuve et les comptes à rendre. La métaphore du fardeau a toujours été associée à l'interrogatoire.

Dans ce contexte, nous voudrions partir du « conte de la question », le grand récit fondateur en ce qui concerne la responsabilité humaine dans la culture arabe islamique, l'histoire de la chute. Apparemment, ce scénario domine encore le discours de la responsabilité dans la culture arabe islamique à de nombreux niveaux.

### **Questions et réponses : l'histoire de la chute**

Il existe indubitablement des décalages entre la chute racontée dans la Bible et celle qu'évoque le Coran. Notre but n'est pas ici d'étudier ces différences, mais plutôt de souligner les relations qui unissent cette histoire dans ses deux versions et la formation des notions et métaphores de la responsabilité. Il faut peut-être noter que, malgré ces décalages, des chevauchements existent. Même dans les parties où le texte coranique s'éloigne du texte biblique, les exégèses coraniques ont eu recours à la version biblique dans leurs interprétations<sup>8</sup>.

Dans la version biblique, on remarque notamment le lien étroit entre la *réponse* d'Ève à la *question* du serpent, qui donne forme au scénario de la responsabilité. Cette question est responsable de la tentation de l'Homme, de la chute d'Adam et d'Ève. Selon la Bible, le serpent, voix et masque de Satan, est « le plus fin de tous les animaux que le Seigneur Dieu avait formés sur la terre » (Genèse, 3, 1<sup>9</sup>). Feignant l'ignorance, le serpent tente Ève grâce à ses questions manipulatrices. Bien sûr, le serpent connaît exactement la nature des arbres du jardin et celui dont Dieu a interdit à Adam et à Ève de goûter le fruit. Il fait pourtant semblant de l'ignorer et formule ainsi sa question : « Pourquoi Dieu vous a-t-il commandé de ne pas manger du fruit de tous les arbres du paradis ? » (*Ibid.*)

Pourquoi le serpent n'interroge-t-il pas directement Ève sur l'arbre défendu ? Entre autres interprétations permises par le texte, on peut penser que le serpent voulait qu'Ève soupçonne Dieu et voie qu'Il avait le pouvoir de leur interdire tous les

8. Voir, par exemple, le commentaire par Al-Qortobi des versets de la sourate « La Vache », sur l'histoire de l'immortalité et de la chute : A. R. Al-Mahdy, (dir.), *AlQortoby, AlJama' Liahkam AlQuran : Tafseer AlQortoby* [Le Commentaire complet du Coran par Al-Qortobi], première partie, Beyrouth, Dar Al-Kitab Al-Araby, 5<sup>e</sup> éd., 2003, p. 302-354.

9. Toutes les citations de la Bible proviennent de la traduction de Lemaître de Sacy, sous la direction de Ph. Sellier, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1990.

arbres sans exception. Par cette fausse question, le serpent réussit à piéger Ève, puis Adam, qui sont entraînés dans une situation où ils seront effectivement privés de tous les arbres du jardin.

En tout cas, Ève fournit au serpent une réponse que celui-ci connaît déjà : « Nous mangeons du fruit des arbres qui sont dans le paradis ; mais pour ce qui est du fruit de l'arbre qui est au milieu du paradis, Dieu nous a commandé de n'en point manger, et de n'y point toucher, de peur que nous ne fussions en danger de mourir » (3, 2-3). À quoi le serpent réplique : « Assurément vous ne mourrez point ; mais c'est que Dieu sait qu'aussitôt que vous aurez mangé de ce fruit vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des dieux, en connaissant le bien et le mal » (3, 4-5).

Selon la logique de ce récit, la réponse du serpent doit avoir provoqué une autre réaction de la part d'Ève : elle dut s'interroger sur sa responsabilité et sur celle de son partenaire Adam. Et cette interrogation concernait leur avenir : pourquoi ne pourraient-ils pas connaître le bien et le mal<sup>10</sup> ?

Dans le texte biblique, c'est incontestablement cette question qui motive le comportement d'Ève lorsqu'elle tend la main pour cueillir le fruit défendu de l'arbre de la connaissance, pour le goûter et en nourrir son compagnon. Ève a donc commis le « péché de demander » dans un scénario d'épreuve apparemment bien préparé. Le « questionnement » d'Ève, étroitement relié aux grands scénarios de la responsabilité dans la culture arabe islamique, a donc entraîné la chute<sup>11</sup>.

10. Dans le Coran, il ne s'agit pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, mais de l'arbre d'immortalité décrit dans la sourate « Les Hauteurs » : « Puis le Diable, afin de leur rendre visible ce qui leur était caché – leurs nudités –, leur chuchota, disant : "Votre Seigneur ne vous a interdit cet arbre que pour vous empêcher de devenir des Anges ou d'être immortels !" » (Sourate 7, verset 20.) Certains commentaires du Coran désignent pourtant cet arbre comme l'arbre de l'épreuve.

11. L'acte d'Ève est généralement dépeint comme témoignant d'un manque total de responsabilité. Voir, par exemple, Ibn Kotayba, *'yon alAkhbar* [Vraies

Ève est dépeinte comme l'agent responsable du péché. Adam en témoigne lorsque Dieu lui demande pourquoi il s'est caché : « Le Seigneur lui répartit : Et d'où avez-vous su que vous étiez nu, sinon de ce que vous avez mangé du fruit de l'arbre dont je vous avais défendu de manger ? » (3, 11.) Aussitôt, Adam répond : « La femme que vous m'avez donnée pour compagne m'a présenté du fruit de cet arbre, et j'en ai mangé » (3, 12). Adam semble fuir sa responsabilité en accusant Ève qui lui a donné ce fruit dont elle avait elle-même mangé. Dieu tient néanmoins Adam pour responsable puisqu'il a cédé au désir de la femme.

Au cœur du récit de la chute se trouve donc une histoire de responsabilité, où les personnes doivent rendre des comptes et où on leur pose des questions. Cela reste vrai quelle que soit l'opinion qu'on a du comportement d'Adam et d'Ève. Ève est celle qui a répondu à la question perfide du serpent et qui a donc endossé la responsabilité. Adam, pour sa part, a voulu rendre Ève responsable et tient même Dieu pour responsable de lui avoir donné cette femme qui l'a tenté. À la lumière de ce récit, on peut bien sûr évoquer un autre signifiant : le *châtiment* associé à l'échec de celui qui n'a pas su assumer sa responsabilité. Il semble que la responsabilité fonctionne dans le cadre de deux signifiants centraux : le questionnement (ressenti comme dangereux, source de crainte) et le châtiment. Le récit de la chute révèle en effet le lien entre la question implicite d'Ève et le châtiment qu'elle a reçu.

Le reste de l'histoire de la chute révèle une autre association d'idées : la responsabilité comme *charge* ou *fardeau*. Cette métaphore est l'une des mieux connues et des plus répandues. Il faut ici noter que le terme « porter » en arabe a plus d'un sens. Il renvoie au résultat d'un rapport sexuel qui fait « porter » à une femme le sperme fertilisé d'un homme, ainsi qu'au reste du

nouvelles], « Le livre des femmes », en particulier le chapitre « Les vices des femmes », Le Caire, Autorité générale des palais de la culture, septembre 2003, p. 113 sqq.

processus de la *grossesse* et de l'*accouchement*. Le mot désigne aussi le fait de soulever quelque chose et de le porter, au sens littéral ou figuré, notamment lorsqu'on supporte une responsabilité. Dans le récit biblique, la *grossesse d'Ève*, associée à la responsabilité qu'elle porte, est présentée comme un châtement pour avoir commis le péché de questionner et pour avoir pris l'initiative de répondre. Telle est la réaction de Dieu après avoir accusé Ève de la responsabilité du péché: «Je vous affligerai de plusieurs maux pendant votre grossesse; vous enfanterez dans la douleur» (3, 16).

Le travail qu'Adam accomplira sur terre est aussi présenté comme un châtement: «Parce que vous avez écouté la voix de votre femme, et que vous avez mangé du fruit de l'arbre dont je vous avais défendu de manger, la terre sera maudite à cause de ce que vous avez fait, et vous n'en tirerez de quoi vous nourrir pendant toute votre vie qu'avec beaucoup de travail. Elle vous produira des épines et des ronces, et vous vous nourrirez de l'herbe de la terre. Vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage, jusqu'à ce que vous retourniez en la terre d'où vous avez été tiré; car vous êtes poudre et vous retournerez en poudre» (3, 17-19).

Indubitablement, dans un tel scénario de châtement, la responsabilité devient étroitement liée aux situations où il faut rendre compte, répondre à une enquête ou à un interrogatoire. La responsabilité y apparaît comme un danger qui menace, un acte de coercition, un sort imposé qui incombe à l'homme, devenu «responsable» suite au péché de question, à la réponse hâtive présentée par Ève et à la réaction d'Adam face à cette initiative.

Mais il existe une autre dimension inscrite dans l'histoire biblique: l'*association entre responsabilité et connaissance*. C'est une dimension qui aurait pu être employée afin de détourner cette histoire du scénario de châtement. L'histoire aurait pu se terminer sans ces punitions que constituent la grossesse de la femme et le travail de l'homme. Pourtant, ce n'est pas le cas,

car la connaissance reste en soi une représentation d'un fardeau, d'une charge, et un lourd poids que doit porter celui qui sait, dans le contexte du scénario de la responsabilité punie. Le rôle de l'homme et celui de la femme restent gouvernés par le scénario du châtement. Et ce scénario continue à dominer la mentalité de beaucoup de gens dans les sociétés arabes islamiques, même si les femmes se sont emparées de l'espace public et font désormais partie de la population active.

### Fardeau et confiance dans le texte coranique

Si nous abordons plus spécifiquement le récit de la création et de la chute qu'on trouve dans le Coran, on trouve un verset très significatif où la responsabilité est présentée comme un fardeau, mais aussi comme une marque de confiance. Dans la sourate Al-Ahzab («Les Coalisés»), on lit au verset 72: «Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes la responsabilité (de porter les charges de faire le bien et d'éviter le mal). Ils ont refusé de la porter et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé, car il est très injuste [envers lui-même] et très ignorant<sup>12</sup>.» Ce verset pose bien des problèmes, d'où les interprétations divergentes qui en ont été proposées. Il semble dépeindre la responsabilité confiée comme une proposition, une suggestion, un choix laissé par Dieu à certaines de ses créatures, dont la capacité et la force ne sont pas comparables à celles de l'homme. Ces entités refusent pourtant la confiance qui leur est offerte, craignant pour elles-mêmes. Autrement dit, le poids de cette confiance dépasse leurs capacités. L'homme, c'est-à-dire l'humanité tout entière, se déclare cependant volontaire pour porter ce fardeau sans qu'on le lui ait demandé. La nature de cette responsabilité est très controversée, mais tous les exégètes s'accordent plus ou moins: il s'agit de tous les devoirs que Dieu

12. Toutes les citations du Coran sont empruntées à la traduction accessible sur <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/index.html>

confie aux fidèles, y compris toutes les obligations religieuses<sup>13</sup>. Une interprétation particulièrement intéressante est celle d'Ibn Massoud: « [Dieu] a créé la responsabilité sous la forme d'un rocher et a choisi un lieu où la placer. Puis il demanda aux cieux, à la terre et aux montagnes de la porter. Il leur dit: "Voici ce que je vous confie, avec sa récompense et son châtiement." Ils répondirent: "Oh, Dieu, nous ne sommes pas assez forts pour cela." Sans qu'on l'ait sollicité, l'homme demanda aux cieux, à la terre et aux montagnes: "Pourquoi êtes-vous ainsi?" Et ils répondirent: "Dieu nous a demandé de porter cette pierre mais nous avons eu peur et nous n'avons pas pu." L'homme la souleva jusqu'à ses genoux, puis la reposa en disant: "Je jure devant Dieu que si je décidais de la soulever plus haut, je le ferais." Et ils répondirent: "Arrête-toi!" Mais l'homme la souleva jusqu'à sa taille, puis la reposa en disant: "Je jure devant Dieu que si je décidais de la soulever plus haut, je le ferais." Une fois encore, ils dirent: "Arrête-toi!" Mais il la souleva et la plaça sur ses épaules. Lorsqu'il la reposa à terre, ils dirent: "Retourne à ta place! Cette pierre qu'on te confie a sa récompense et son châtiement. Dieu nous a ordonné de la porter mais nous avons eu peur de le faire. Toi, sans qu'on t'y invite, tu l'as portée. C'est maintenant ta responsabilité, celle de tes enfants et de tes petits-enfants, jusqu'au jour du Jugement. Tu as été très injuste et très ignorant." »

Contrairement à la Genèse qui la représente comme un châtiement, *la responsabilité est ici dépeinte comme une initiative humaine entièrement volontaire*. Une initiative qui est pourtant *reliée à l'ignorance de l'homme et à son injustice envers lui-même* et sa race, apparentes dans la description de l'homme par Dieu dans le verset cité plus haut, ainsi que dans la description de l'homme par les cieux, la terre et les montagnes selon l'interprétation d'Ibn Massoud.

13. Voir A. R. Al-Mahdy, (dir.), *AlQortoby, AlJama' Liahkam AlQuran: Tafseer AlQortoby, op. cit.*, quatorzième partie, p. 226-228.

Nous nous trouvons donc toujours dans un cadre de connotations négatives en rapport avec l'action d'assumer une responsabilité, qu'elle soit imposée comme un châtiement (récit biblique) ou volontaire (récit coranique).

Un autre aspect de la responsabilité apparaît dans ce verset et ses différentes interprétations: toute initiative qui supporte une responsabilité devrait être fondée sur la *connaissance des conséquences* et des résultats de l'acte de porter (soulever). C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre des versets comme celui-ci: « Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité. Elle sera récompensée du bien qu'elle aura fait, punie du mal qu'elle aura fait. [...] Seigneur! Ne nous charge pas d'un fardeau lourd comme Tu as chargé ceux qui vécurent avant nous. Seigneur! Ne nous impose pas ce que nous ne pouvons supporter » (sourate « La Vache », verset 286). Ce verset introduit un autre enjeu central: le fait que *les êtres inintelligents, les cieux, la terre et les montagnes, sont plus sages que l'être intelligent*. D'où l'affirmation que l'homme est ignorant et injuste. Ce verset présente un paradoxe important: *en endossant volontairement la responsabilité, l'homme a commis l'acte irresponsable par excellence*.

## La responsabilité envers autrui

Malgré les aspects négatifs qui ont été évoqués, le discours islamique, qui englobe le Coran et les paroles du Prophète, préconise la responsabilité envers l'autre. Il peut s'agir de toutes sortes d'« altérité »: responsabilité pour un mot prononcé (promesses et accords), responsabilité de s'abstenir de blesser les autres par ses propos, responsabilité quant aux relations avec la famille et les voisins, etc. Le croyant est constamment encouragé à dépasser la lettre du texte religieux en faveur de toutes les formes de bienfaisance, de charité et de bonnes actions. C'est particulièrement vrai quand des personnes plus faibles

sont concernées, même si elles pratiquent une religion différente<sup>14</sup>.

Hélas, la difficulté dans l'étude de cette notion ne réside pas dans l'abondance de ces textes, mais plutôt dans la pratique courante de la responsabilité politique, dans les abus auxquels donne lieu l'interprétation des versets du Coran et des paroles du Prophète. La responsabilité est créée dans l'intérêt du pouvoir patriarcal; ce phénomène remonte à l'époque préislamique et reste vrai de nos jours. Ces pratiques ne reposent pas sur la notion de partenariat, mais plutôt sur le monopole de la responsabilité entre les mains des plus âgés et des plus puissants. Cette monopolisation se révèle à travers certains des termes et expressions qui comptent dans la culture arabe, dont voici quelques exemples.

### **Masculinité et responsabilité : Muruwa**<sup>15</sup>

Dans la culture préislamique, le signifiant *muruwa* est presque synonyme de « responsabilité ». Ce terme dérive de *mar'*, « homme »; en ce sens, *muruwa* signifie « humanité ». Le mot recouvre toutes les vertus humaines incarnées et réalisées. Il est intéressant de noter que le dictionnaire *Lisan Al-Arab (La Langue arabe)* propose une importante définition de *muruwa*, due à Mohammed Ibn Omran Al-Tymy. Quand l'auteur de *Lisan Al-Arab* l'interrogea sur ce mot, il répondit: « C'est de ne pas faire en secret ce que tu aurais honte de faire en public<sup>16</sup>. » De toute évidence, cette définition révèle l'association qui

14. Nous n'avons pas ici la place de citer tous les versets du Coran et toutes les paroles du Prophète qui illustrent ce point. Le lecteur pourra se référer à l'index disponible sur Internet, en consultant les entrées suivantes, entre autres: promesse, alliance, mère, père, voisin, bienfaisance, charité, bonnes actions, piété.

15. *Muruwa* est l'idéal masculin qui inclut toutes les valeurs chevaleresques: virilité, bravoure, générosité, sens de l'honneur. Cf. H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, op. cit.

16. Ibn Manzor, *Lisan Al-Arab*, op. cit., « mar' »; voir aussi Ibn Kotayba, *Vraies nouvelles*, op. cit., p. 295.

existe aux yeux de certaines personnes entre *muruwa* et *transparence*.

Or la première définition fournie par ce dictionnaire qui fait autorité est « idéal masculin » et ne retient que des vertus réalisées chez les hommes: l'humanité devient ainsi un monopole masculin et exclut les femmes, alors que le mot « femme » en arabe, *mra'a*, est le féminin de *mar'*, ce qui aurait dû entraîner une égalité entre hommes et femmes au sein du *muruwa*. Le dictionnaire n'associe pourtant aucune définition de *muruwa* aux femmes, mais se limite au masculin. Autrement dit, *muruwa* se rattache au sentiment de responsabilité et au sexe masculin, d'où le lien entre ces deux notions<sup>17</sup>.

### **La responsabilité du gardien : ra'in**

Cette tendance à associer responsabilité et masculinité est combattue par la citation suivante: « Chacun de vous est gardien, chacun de vous est responsable (de ce qui lui est confié). Un souverain est le gardien et le responsable (de ses sujets), un homme est le gardien et le responsable de sa famille, une femme est la gardienne et la responsable de la maison de son mari, un esclave est le gardien et le responsable des biens de son maître. Attention! Vous êtes tous gardiens et responsables [de ce qui vous est confié]<sup>18</sup>. » Cette citation esquisse une image de l'individu en position de responsabilité, en tant que gardien, *ra'in*, terme qui signifie à la fois gardien, protecteur, berger, chef de troupeau<sup>19</sup>.

On pourrait dire que, dans cette citation, le mot *ra'in* ne désigne pas un berger, mais un gardien qui doit prendre soin de ce qui lui a été confié, d'autant plus qu'il existe une autre version de ce texte qui associe à la bienfaisance cette responsabilité envers une personne, qui rattache l'idée d'individu

17. Ibn Kotayba, *Vraies nouvelles*, op. cit.

18. *Sahih Bukhari*, traduit par M. Muhsin Khan, USC-MSA Compendium of Muslim Texts, www.usc.edu/dept/MSA. Volume 7, livre 62, n° 116.

19. H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, op. cit.

responsable à celle de devoir rendre des comptes, de questionnement. « Chacun de vous est gardien, chacun de vous est responsable (de ce qui lui est confié). Un souverain est le gardien et le responsable (de ses sujets), un homme est le gardien et le responsable de sa femme et de ses esclaves; faites donc votre devoir envers Dieu et envers ceux qui vous sont confiés; une femme est la gardienne et la responsable des droits et des biens de son mari. Vous êtes **tous** responsables [de ce qui vous est confié], alors faites bien attention à cette responsabilité [question] et ayez votre réponse prête. « Comment répondre ? » demandait-on au Prophète. « Par de bonnes actions », répondait-il<sup>20</sup>. » La traduction de ces propos est orienté vers une interprétation, mais une autre est permise: on peut associer la responsabilité au berger. Le mot « berger », *ra'in*, est également utilisé en arabe pour désigner le souverain, tandis que le mot *ra'iya* signifie à la fois « troupeau d'animaux » et « sujets, citoyens<sup>21</sup> ». Le souverain, celui qui occupe une position de responsabilité, est donc associé au berger, au gardien de troupeau qui conduit et domestique ses bêtes<sup>22</sup>. Une image semblable est évoquée par le mot *siyasa* qui signifie « administration, gouvernement ». Ce terme dérive d'un mot qui voulait dire à l'origine « conducteur » (d'animaux, essentiellement).

### **Le souverain comme ombre de Dieu**

N'oublions pas l'image du calife, celui qui occupe la plus haute position de responsabilité/d'autorité, qualifié d'ombre de Dieu sur terre<sup>23</sup>. Le passage du Coran généralement interprété

20. Traduction de l'auteur.

21. H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, op. cit. Dans le *Lisan Al-Arab*, op. cit., voir l'entrée « rr'a a ».

22. Ibn Manzor, *Lisan Al-Arab*, op. cit., « sawas ».

23. Voir Baha aldin Mohammed Ibn Ahmad al-Abshyhy, *Al Mostatraf min kol Fanen Mostatraf* [Exemples intéressants d'arts amusants], première partie, Beyrouth, Dar Al-Fikr Al-Araby, 1997, p. 118. On y trouve cette citation du Prophète: « N'insultez pas le Sultan car il est l'ombre de Dieu sur terre », ainsi que bien d'autres textes qui invitent à respecter la volonté du sultan ou gouverneur.

comme soutenant cette image du calife (puis des souverains en général) est le verset 59 de la sourate Al-Nisaa (« Les Femmes »): « Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. » L'obéissance due au souverain est présentée comme un devoir sacré, lié à l'obéissance due à Dieu et au Prophète.

Tout cela correspond à une vision féodale de la responsabilité, où le peuple est privé de droits humains et politiques, en échange de la nourriture et de la protection apportées par le seigneur. Le mot *bai'a* complète cette image. Il signifie « serment d'allégeance » et dérive du verbe *ba'a*, « vendre ». En jurant fidélité, en choisissant le souverain, le peuple se « vend » à lui. En vertu de ce contrat, le peuple est censé se montrer obéissant, que le souverain remplisse ou non son devoir de gardien.

### **Conclusion**

Jusqu'ici, nous avons souligné trois points principaux. La responsabilité est associée négativement au questionnement et à la peur d'être interrogé; elle est surtout liée à l'exercice du pouvoir d'une manière qui ne permet pas aux sujets de poser des questions; elle est généralement ressentie comme un fardeau. Ces tendances sont visibles dans la relation entre gouvernants et gouvernés dans les cultures arabes islamiques, aujourd'hui encore. La responsabilité ne fonctionne que dans un sens: du haut vers le bas<sup>24</sup>.

Il existe une métaphore de la responsabilité comme « dette envers quelqu'un », qu'on peut voir comme une référence au rôle actif (*responsable*) des sujets gouvernés lorsqu'ils garantissent

24. Ce point, sur lequel il est impossible de s'attarder dans cet article, est amplement illustré dans l'étude à laquelle nous travaillons actuellement, Amal Tantawy, Amina Rachid et moi-même. Je profite de cette occasion pour les remercier toutes les deux, et pour leur exprimer ma profonde gratitude, particulièrement à Amina Rachid qui a recommandé mon nom pour la rédaction de cet article. Je pense que ces femmes incarnent chacune à sa manière ce qu'est la responsabilité.

les responsabilités du souverain. Cette métaphore n'apparaît pourtant pas dans le discours dominant. Le discours de l'autorité est celui où le souverain endosse le fardeau de la responsabilité en exigeant que le peuple ou *r'ya* paye ce sacrifice par sa fidélité, par son serment d'allégeance, *bay'a*, par son soutien total et son obéissance non négociable<sup>25</sup>.

Le discours de l'autorité mettant l'accent sur le fardeau et le sacrifice peut être illustré par les exemples suivants. Le 11 janvier 1971, peu après la mort de Nasser, le président Sadate, s'adressant aux habitants de la ville méridionale d'Assyut, ville de Nasser, ouvrit ainsi l'un de ses discours : « C'est ce qui nous a été confié ! Peuple du Sud ! Peuple de Gamal ! Peuple des hommes ! [...] Aujourd'hui nous nous retrouvons autour de ce qui nous a été confié par Dieu le Tout-Puissant. » Il termina son discours par ces mots : « Frères ! J'aimerais conclure mes paroles par une chose : nous devons être à la hauteur de la responsabilité que Dieu a voulu alors nous confier. Nous devons nous montrer capables de porter cette pierre que les cieux, la terre et les montagnes ont refusé de porter, mais que tous ensemble nous porterons<sup>26</sup>. »

Dans une interview accordée à Emad Adyb, le successeur de Sadate, Hosni Moubarak, présente ainsi la responsabilité :

Emad Adyb : « Votre grandeur voudrait-elle nous révéler ses sentiments et ses pensées lorsqu'elle a été approchée par le Pr Foad Mohidin qui lui annonçait qu'elle avait été appelée à de grandes responsabilités ? »

Président Moubarak : « J'ai senti que la responsabilité que j'allais assumer était terriblement difficile et que c'était une très lourde charge. Je n'avais pas encore oublié l'événement dont j'avais été témoin [probablement, l'assassinat du président Sadate]. En tant que vice-président, j'ai pu voir au quotidien les affres qu'impose

une telle responsabilité. J'ai vu toutes les souffrances possibles. J'étais très conscient de la situation du pays. Cependant, la peur qu'un malheur ne s'abatte sur mon pays m'a poussé à assumer cette responsabilité<sup>27</sup>. »

Le fardeau est lourd, mais il n'est pas partagé, d'où toutes sortes de moqueries adressées à l'administration et au gouvernement... La responsabilité n'a donc pas donné lieu à un scénario de dialogue. Ceux qui sont en désaccord avec les discours dominants sont condamnés à être totalement irresponsables. Telle est la grande crise de la responsabilité dans la culture arabe islamique.

25. Voir Ibn Manzor, *Lisan Al-Arab*, *op. cit.*, « baya' ».

26. Discours du 11 janvier 1971, reproduit le lendemain dans le quotidien *Al-Ahram*.

27. Interview diffusée sur Al-Arabiya TV le 27 mai 2005, avant que Moubarak ne soit nommé pour un sixième mandat présidentiel.

## 7. **La responsabilité selon la pensée confucéenne : être digne de confiance**

*Par Jin Siyan*

Notre travail présente une réflexion sur la « responsabilité » en tant que concept relationnel. Comment ce concept est-il vécu dans la relation entre le moi et l'autre ? entre l'individu et la société ? entre l'être humain et la nature ? Nous allons décrire le point de vue de la Chine sur le monde et les fondements éthiques qui s'ensuivent.

Une réflexion sur la notion chinoise de la responsabilité est nécessairement liée à la pensée confucéenne mise en œuvre comme socle du système politique et éducatif entre l'an 124 avant notre ère et 1911. Depuis plus de deux mille ans, la pensée confucéenne a été interprétée, comprise et reprise dans une logique de perfection morale, d'harmonie et de cohérence totale. Cette relecture a été accentuée dans les Temps modernes et a donné naissance à la violente critique lancée par le mouvement de la Nouvelle Culture de 1917 en Chine. D'où le slogan révolutionnaire et radical pendant plus de soixante ans : « À bas Confucius ! » Ainsi, tout aspect de l'esprit libre de Confucius a

été volontairement ou involontairement négligé jusqu'à aujourd'hui, et ce pour différentes raisons.

L'esprit libre représente une distance nécessaire pour les *shi* itinérants (lettrés chinois à l'époque du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère). Confucius fut le premier à proposer de construire un monde humain comme un lieu où on s'accorde malgré sa différence, et à défendre l'idée de l'éducation destinée à tous.

La pensée éducative de Confucius est humaniste et non religieuse, engagée et non nihiliste, morale et non technique, historique et non rituelle, sociale et non individualiste, rationnelle et non professionnelle, libre pour tout le monde et non hiérarchique.

La part de l'environnement culturel n'est pas négligeable dans la mesure où l'homme de bien a pour mission de rendre possible ce qui est impossible dans ce monde imparfait. L'homme, être sociable, doit assumer sa responsabilité déterminée par son mandat céleste (destin). L'enseignement de Confucius vise à former les hommes en tant qu'êtres humains sociaux, non solitaires, capables de bien servir la communauté, le pays. La perfection et l'humanisation de l'homme de bien sont tributaires de sa capacité à apprendre et des applications morales qu'il mettra en œuvre.

L'intelligence ainsi que la capacité de compréhension d'un être humain dépendent non seulement de la formation qu'il suit, mais surtout du contexte culturel, où l'impact sémantique de la langue maternelle est décisif. Toute compréhension ou tout malentendu vis-à-vis de l'autre extraculturel est « prédestiné » par ce contexte linguistique. La traduction du terme « raison » en chinois nous en fournit un exemple à méditer.

Le mot « raison » fut introduit vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Chine et présenté comme un terme maître de la philosophie occidentale. La question de la traduction du concept de raison est abordée ici à partir des contextes français et chinois, qui s'inscrivent l'un dans une culture européenne, l'autre dans une

culture lointaine de l'Europe géographiquement et linguistiquement.

La notion philosophique de la raison fut traduite en chinois par *li* 理 (raison). Le caractère se compose de deux mots : « jade » et « intérieur » ; il signifie étymologiquement les « veines du jade », l'« état naturel d'une pierre précieuse », d'où le sens figuré « en bon ordre », « arranger », « avoir raison ». Ainsi, il est à l'origine de *lifa* en chinois pour dire « se faire coiffer » (arranger les cheveux, c'est-à-dire mettre les cheveux en bon ordre). Dans le même esprit, le Premier ministre (*zongli*) est une personne qui sait mettre tout en bon ordre. Selon la pensée politique de la Chine classique, la meilleure façon de gouverner, donc d'exercer la responsabilité de gouvernant, c'est de retrouver ce bon ordre en recourant non à l'intelligence, mais à la sagesse de ne pas agir, comme la Grande Nature qui laisse le temps agir pour tailler le jade. La non-intervention humaine est donc très recommandée dans la pensée taoïste, pour laquelle l'état naturel est le suprême état de tout.

On trouve alors une différence fondamentale entre la raison fondée sur l'intervention humaine à l'occidentale et la raison guidée par l'idée du non-agir taoïste. La raison de l'agir humain devient dans le contexte chinois la raison des « veines du jade », signifiant la raison du non-agir. Entre ces deux raisons si opposées, une traduction a pourtant été effectuée qu'aucun traducteur chinois ne semble remettre en cause.

Au vu de ce fait historique, pour ne pas dire ce malentendu historique, une réflexion comparative, collective et profonde sur le terme de « responsabilité » nous semble nécessaire.

### Sens étymologique et double dimension de la responsabilité

La « responsabilité » en chinois se compose de deux caractères : *ze* 責 et *ren* 任. Le *ze*, étymologiquement « immoler », « taxe », « tribut », signifie, depuis l'écriture du *Shangshu* 尚書

(*Livre le plus vénérable ou Documents des générations anciennes*, recueil relatant des faits qui se sont passés entre le XI<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère), « confier une charge », « demander », « réprimander », « exiger ». Il a également le sens de « châtier », « punir ».

Le *ren*, composé de 人 (homme) et de 壬 (charge)<sup>1</sup>, était une marque de créance représentée sous forme de tablette en deux parties, dont l'une était remise à celui que l'on chargeait d'une mission, le plus souvent un officier envoyé par les chefs locaux pour s'occuper des affaires du seigneur. Au temps des Zhou (XI<sup>e</sup> siècle avant notre ère), ce caractère veut dire « assumer le rôle » (celui de l'épouse surtout) et « endosser la responsabilité », « assumer une charge ». Il signifie également « porter un fardeau sur les épaules » ou « digne de confiance ». Chez Confucius, ce caractère prend le sens de « confiance », de « fidélité » et de « sincérité ». Il existe une distinction claire entre « exiger » et « confier une charge », qui correspondent à l'acception occidentale des deux concepts: devoir équivaut à « tâche imposée », et responsabilité à « assumer une tâche de par sa libre volonté » et à « rendre compte de ses actes ».

Le verbe associé à la notion de responsabilité est le *ze*. Au lieu de dire: « je prends » la responsabilité pour ceci ou cela comme en Occident où l'individu peut décider librement de « prendre » une responsabilité, dans la culture chinoise une responsabilité est plutôt « accordée » à une personne par un groupe d'appartenance. En ce qui concerne la structure syntaxique, le terme de « responsabilité » est composé du verbe (*ze*) plus un complément d'objet direct (*ren*): « confier en exigeant une charge de la responsabilité ». Ce qui signifie plus exactement: « confier ou exiger une charge de la responsabilité à quelqu'un

1. *Ren* 壬 provient de l'inscription sur carapace de tortue en caractère 工 désignant « affaires » (voir *Shuowen jiezi* 說文解字, chapitre 8.), au sens figuré « prendre en charge des affaires du roi ». Le caractère 任 (homme plus charge) signifie « officiers chargés de mission des affaires du roi », « endosser la responsabilité ».

qui est digne de confiance ». Ce n'est pas une simple relation entre le verbe et le complément d'objet direct. En effet, il y a une relation de subordination qui n'est pas seulement grammaticale, sémantique, mais aussi pragmatique, discursive et culturelle.

La tension entre le soi qui réclame et la force divine n'a pas la même intensité dans le contexte chinois: celui qui délègue la responsabilité est confiant dans la capacité et dans la dignité du « missionnaire »; celui qui est chargé de la responsabilité doit l'assumer pleinement pour être à la hauteur de cette confiance. Transgresser la confiance, c'est trahir. C'est une action à éviter à tout prix pour un homme dont, à l'heure de sa naissance, les parents et les ancêtres espèrent et attendent qu'il devienne un homme sage. D'où la notion forte de la relation humaine entre soi et l'autre.

Ainsi, la confiance et la volonté d'assumer cette confiance constitue la condition particulière pour la charge de la responsabilité. Celle-ci a une double dimension: d'une part *sociale*, c'est-à-dire une « interaction morale » entre celui qui confie et celui qui reçoit; d'autre part *éthique*, c'est-à-dire une « interaction morale » également par le souci d'assumer la responsabilité confiée pour celui qui en est chargé. Cette double dimension définit la nature de la charge de la responsabilité en Chine: obligatoire, éthique et entre deux partenaires. Là où se pose le problème de la relation entre le soi et l'autre, entre l'homme et la société, entre l'être humain et la nature.

## Notion confucéenne de la responsabilité

L'homme ne naît pas cultivé. Pour qu'il puisse servir la société et l'État, c'est-à-dire pour qu'il soit apte à se charger d'une responsabilité en tant qu'homme sage, l'apprendre est indispensable.

Depuis la Haute Antiquité de la Chine, la formation d'un être humain et du peuple passe par l'éducation. L'instruction du

peuple est définie par trois catégories d'enseignement (*sanwu* 三物) : les six vertus (sagesse, bienveillance, perfection de l'esprit, loyauté, fidélité, harmonie), les six conduites (piété filiale, amitié, parenté par alliance, concorde, responsabilité, sollicitude) et les six arts (rites, musique, tir à l'arc, conduite du char, écriture, calcul).

L'éducation éthique visant à former des hommes vertueux au service de l'État et à instruire le peuple constitue les fondements du système chinois traditionnel.

Cette dimension sociale et éthique a été massivement développée par Confucius dans son enseignement. Confucius 孔子 (551-479 avant notre ère) est considéré comme le plus grand maître de l'éducation en Chine. L'homme, quelle que soit son origine, étant par nature améliorable et cultivable, était son grand sujet de préoccupation. Pour lui, toute éducation vise à former l'homme de *ren* (bienveillance), et non un homme d'outil, contre l'excès de la technique administrative, l'homme qui ne sert pas à une seule fin, mais qui doit être accompli sur le plan administratif pour l'État, la communauté et la famille, et sur le plan de la vertu pour le soi. Il affirmait aussi que son enseignement s'adressait à tous sans distinction (*You jiao wu lei* 有教無類<sup>2</sup>). Anne Cheng, dans son *Histoire de la pensée chinoise*, note que l'apprendre occupait une place centrale chez Confucius<sup>3</sup>.

L'homme de qualité, qui a reçu une bonne éducation et entraîné son esprit, doit agir comme le mouvement de l'eau : « Tout passe comme cette eau. Rien ne s'arrête, ni jour ni nuit » (*Shizhe rusi fu, bushe zhouye* 逝者如斯夫, 不舍晝夜<sup>4</sup>), déclara Confucius un jour qu'il se trouvait au bord d'un fleuve. Comment arrive-t-on à agir comme ce mouvement de l'eau ? Voilà le problème et le but de l'éducation. Pour Confucius, tout passe par apprendre. Apprendre non pas seulement par

2. Kongzi 孔子, *Lunyu* 論語 (Entretiens), xv, 38.

3. A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997, p. 59.

4. Kongzi, *Lunyu*, ix, 16.

l'enseignement livresque – ce serait une « fâcheuse suffisance », comme le dit Montaigne<sup>5</sup> –, mais avant tout par la réflexion sur la valeur de l'homme ; la formation de l'homme de bien est une éducation à l'humanisation, à la qualité humaine (*rengé jiaoyu* 人格教育<sup>6</sup>). En ce sens, dans la pensée éducative de Confucius, l'éducation cessa d'être dépendante de la politique, elle devint la politique elle-même.

Confucius prône un enseignement très attaché aux valeurs anciennes, rituelles, et aux principes politiques et éthiques, dont le maître mot est « apprendre » (*xue* 學). Apprendre non pour assimiler des connaissances en vue d'un métier, ni pour satisfaire sa curiosité intellectuelle (attentes qui se retrouvent dans toutes les sociétés), ni non plus pour acquérir des capacités rituelles et administratives afin de servir l'empire (objectif principal de l'éducation aux temps anciens), mais surtout pour façonner l'homme et pour éveiller chez lui l'ultime état de l'humanisation. Apprendre pour agir, agir dans la morale et pour la morale. Tous les principes de gouvernance doivent être fondés sur l'apprentissage moraliste des rites, de la musique, de la poésie et de l'histoire. Cet esprit engagé moraliste vis-à-vis de la société humaine a été dès le premier jour inscrit et appliqué dans son enseignement.

Dans le chapitre *Daxue* 大學 du *Liji* (*Le Livre des rites*), attribué à Confucius, la relation entre l'apprendre et l'agir est exprimée clairement :

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠；意誠而後心正；心正而後身修；身修而後家齊；家齊而後國治；國治而後天下平<sup>7</sup>。

5. Essais, Livre I, chap. xxvi, « De l'institution des enfants ».

6. Qichao Liang 梁啟超, *Xianqin zhengzhi sixiangshi* 先秦政治思想史 (*Histoire de la pensée politique de l'époque des Qin*), 1922, rééd., Taipei 台北, Dongda tushu gongsi 東大圖書公司, 1980, p. 192.

7. *Liji*, chap. *Daxue* 禮記. 大學 (*Liji, Grandes études*).

Les anciens princes, pour faire briller les vertus naturelles dans le cœur de tous les hommes, s'appliquent auparavant à bien gouverner chacun sa principauté. Pour bien gouverner leurs principautés, ils mettaient auparavant le bon ordre dans leurs familles. Pour mettre le bon ordre dans leurs familles, ils travaillaient auparavant à se perfectionner eux-mêmes. Pour se perfectionner eux-mêmes, ils réglèrent auparavant les mouvements de leurs cœurs. Pour régler les mouvements de leurs cœurs, ils rendaient auparavant leur volonté parfaite. Pour rendre leur volonté parfaite, ils développaient leurs connaissances le plus possible. On développe ses connaissances en scrutant la nature des choses<sup>8</sup>.

La pensée éducative de Confucius est tout entière retranscrite dans les *Entretiens* (*Lunyu* 論語). Ayant largement contribué à la compilation des documents anciens pour son enseignement, Confucius n'a pas laissé d'écrits signés de son nom. L'ouvrage a été rédigé collectivement par ses disciples, après la mort de leur maître. Il comprend vingt livres, quatre cent quatre-vingt-douze chapitres, dont la plupart sont des dialogues entre Confucius et ses disciples.

L'enseignement de Confucius comprend quatre éléments : l'étude des documents anciens, la pratique de la vertu, la loyauté envers ses supérieurs et la sincérité fidèle à sa parole (*Lunyu*, chap. *Shu'er* 述而). Le but est de former l'homme de *ren* (*ren* intérieur et extérieur) qui s'accomplit par les rites et dans les pratiques politiques. C'est un enseignement très engagé dans deux directions : la perfection de l'esprit du soi et l'application de cette perfection au service collectif pour autrui (*ti yong* 體用). Or la perfection n'est pas la plénitude. Tout effort ne vise pas à compléter quelque manque (le néant n'est pas vide, le vide n'est pas néant), mais à éveiller l'esprit humain par rapport à d'autres existences.

8. S. Couvreur, *Les Quatre Livres*, copyright chinois, Taipei, Kuangchi Press, 1972, p. 3-4

La confiance du peuple doit être façonnée et acquise au travers de l'instruction. Un être humain ne connaît pas la voie du devoir s'il n'est pas éduqué, comme un morceau de jade restera pour toujours à l'état brut s'il n'est pas taillé.

Lorsque son élève lui demanda quels étaient les quatre défauts à éviter pour un gouvernant, le maître répondit :

不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出納之吝，謂之有司。(論語·堯曰2)

Punir de mort au lieu d'instruire, c'est de la tyrannie ; attendre qu'un travail soit fait sans donner de préavis, c'est de l'oppression ; être lent à émettre des ordres et prompt à exiger leur exécution, c'est l'arbitraire ; donner à quelqu'un son dû tout en le faisant avec parcimonie, c'est de la mesquinerie de petit employé<sup>9</sup>.

Comment entreprendre cette instruction du peuple pour qu'il s'oriente vers le bien ? Réponse : « gouverner par la vertu, harmoniser par les rites » (*Dao zhi yi de, qi zhi yi li* 道之以德，齊之以禮, in *Lunyu*, chap. *Weizheng*/3, 論語·為政3).

Le mot clé de l'enseignement de Confucius est le *li*. C'est-à-dire les « veines du jade », l'état suprême de la Grande Nature, d'où la raison taoïste du non-agir. Toutes autres matières, poésie, musique, histoire, ne peuvent être que moyens ou passages pour aider l'homme à devenir l'homme de bien qui connaît parfaitement le *li*, qui l'applique dans sa vie, qui se connaît et connaît autrui. Le *li* guide l'homme vers la vraie voie du *ren*. Les rites (le *li*) servent à régler la gouvernance, comme la balance sert à mesurer le poids, comme le cordeau du charpentier sert à déterminer la droiture, comme le compas et l'équerre servent à tracer le rond et le carré. Un homme de bien ne peut être trompé s'il est instruit des rites. Pour Confucius, les êtres humains doivent apprendre les rites, car il n'est rien de

9. Kongzi, *Entretiens de Confucius*, trad. par Anne Cheng, Seuil, 1985, p. 153.

plus puissant que les rites, qui régissent les règles de bienséance à tous les niveaux de la vie :

是故隆禮，由禮，謂之有方之士。不隆禮，不由禮，謂之無方之民。敬讓之道也。故以奉宗廟，則敬。以入朝廷，則貴賤有位。以處室家，則父子親，兄弟和。以處鄉里，則長幼有序。(禮記·經解)

Celui qui estime et observe les règles des bienséances est un homme distingué qui a des principes; celui qui ne les estime pas et ne les observe pas est un homme vulgaire qui n'a pas de principes. Elles conduisent au respect et à la modestie. Quand elles sont observées dans la salle des ancêtres, les cérémonies sont respectueuses. Quand elles sont observées à la Cour, les officiers sont rangés par ordre de dignité. Quand elles sont observées dans la famille, le père et le fils s'aiment l'un l'autre, les frères vivent en bonne intelligence. Quand elles sont observées dans les réunions des habitants d'un même canton ou d'une même localité, les places sont fixées par ordre d'âge. (*Liji*, chap. *Jingjie* – explication des livres canoniques<sup>10</sup>)

Le *li* est destiné au *ren*, et le *ren* s'acquiert par le *li*. L'application des rites aide les hommes à se distinguer des animaux (*Liji*, chap. *Quli* 曲禮). C'est dans cette logique que Confucius apporta une valeur de morale à l'enseignement des six arts. Il insistait sur l'importance de restaurer les rites. Lorsque son disciple Yan Yuan lui demanda ce qu'était le *ren*, il répondit :

子曰 « 克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。 » (論語·顏淵 1)

Qu'est-ce que le *ren* ?

Yan Hui pose la question au maître, qui lui répond : « L'homme de *ren* est celui qui fait effort sur lui-même pour revenir au rituel;

10. Traduction de S. Couvreur, *Li ki*, tome II, p. 357-358.

quiconque s'en montrerait capable, ne serait-ce qu'une journée, verrait le peuple entier honorer son *ren*<sup>11</sup>. »

Ainsi fut conçue par Confucius la relation entre responsabilité et pouvoir, entre responsabilité individuelle et responsabilité collective.

## Ren

Étymologiquement, le caractère *ren* se compose d'un homme 人 et du chiffre « deux » 二. Ce caractère devait être une création de l'époque des Printemps-Automnes (722-481 avant notre ère), car nous n'avons pas pu en trouver trace dans les documents antérieurs à cette époque, non plus que dans les inscriptions sur les carapaces de tortue. Il signifie la relation humaine, un soi qui rencontre un autre soi, dans une bonne entente, avec un bon cœur. Ainsi, le *ren* symbolise la bienveillance, la grande compassion de l'homme vis-à-vis de l'autre. Un cœur humain qui vit de cette qualité humaine est un cœur du *ren* (*renxin* 仁心); le chemin qui conduit l'homme à s'appliquer dans cette vertu, à atteindre entente, accord et harmonie s'appelle la voie du *ren* (仁道). La voie du *ren* dépend du cœur du *ren* de chaque être humain. Pour Confucius, le *ren* est donc avant tout un état d'âme moral intérieur, une nature individuelle à éveiller. Comme on l'a vu précédemment, on atteint et on suit la voie du *ren* d'une manière harmonieuse grâce au *li*.

L'harmonie du monde humain dépend du *li*, qui régule toutes les démesures des conduites des êtres humains emportés par leurs fougueux désirs. L'homme de bien est celui qui applique le *li* aux niveaux individuel et collectif. Anne Cheng indique bien que l'aspect religieux des rites des sacrifices à la divinité est peu développé chez Confucius, qui insiste avant tout sur l'« attitude rituelle » individuelle, « intérieure » de celui qui s'y applique<sup>12</sup>.

11. Kongzi, *Entretiens de Confucius*, trad. par Anne Cheng, *op. cit.*, p. 95.

12. A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*, p. 69.

L'éducation a été imprégnée par cette conscience de la responsabilité de l'homme vis-à-vis du soi et d'autrui, par cette valeur morale appliquée, d'où l'aspect particulier du système éducatif de la Chine ancienne : impérativement éthique, engagé et politisé, mais indépendant de toutes les religions.

### Les quatre enseignements de Confucius

Autour de ce mot clé, se définissent les quatre enseignements de Confucius (*sijao* 四教) : *wen* (littérature 文 au sens le plus large possible, comprenant les six arts), *xing* (comportement 行), *zhong* (loyauté 忠), *xin* (sincérité 信) [*Lunyu* 論語, *Entretiens*, chap. *Shu'er* 述而]. Le caractère *wen* est riche de sens. Il signifie étymologiquement « décoration », « forme » (dont l'écriture), « couleur » ; au sens figuré, il s'utilise sur le plan humain (sentiments, culture, connaissances). Les différentes catégories sémantiques du *wen* sont toutes liées au ciel et à la terre. Pour le Dao, le *wen* est le réceptacle verbal. Dans l'enseignement de Confucius, le *wen* désigne les connaissances, c'est-à-dire le *wenxue* 文學, les « études lettrées » qui comprendraient tous les documents historiques, les archives officielles, les écrits rituels, les chants et la poésie. Il est proche de ce que l'on appelle aujourd'hui les sciences humaines. Ni le *wen* ni le *wenxue* ne peuvent se traduire par « littérature » au sens moderne du terme.

Le premier enseignement *wen* permet à l'homme d'atteindre le *ren* pour ce qui est des connaissances, les trois autres enseignements l'aident à appliquer le *li*, non pour le gain, mais pour la perfection de l'humanisation de l'homme. Le *xing* (s'appliquer, agir, pratiquer) désigne les comportements de l'homme et son engagement dans la vertu. Le *zhong* (loyauté) et le *xin* (sincérité, confiance) sont deux états de morale idéale pour atteindre la perfection de l'esprit humain. Ces quatre enseignements constituent ainsi un processus pédagogique à quatre niveaux d'entraînement : l'apprentissage des connaissances

(perfection de l'intelligible du soi), l'application morale (perfection de l'action du soi), la loyauté (perfection de la position du soi envers autrui), enfin la sincérité (perfection du langage du soi vis-à-vis des autres).

On comprend que l'enseignement du *wen* est la base pédagogique des trois autres enseignements : sans le *wen*, il est impossible d'éveiller, de rendre érudit et de façonner une âme, mais le *wen* qui enseigne aux hommes les connaissances n'est pas le but de l'instruction. Sans les trois autres enseignements, l'homme de *wen* n'est qu'un être humain cultivé, voire érudit, un « technocrate » sans âme ni esprit. Car c'est en s'appliquant dans la perfection de son humanisation, c'est-à-dire ses comportements bienfaisants, sa position harmonieuse dans la société humaine et son langage, que l'homme cultivé ou érudit peut devenir un homme de bien, un sage. Le plus important, ce ne sont pas les connaissances, c'est l'entraînement du soi à l'humanisation. La perfection intérieure du soi conditionne celle de l'extérieur du soi, celle du monde humain. Tous les efforts confucéens s'élancent ainsi de et dans l'intérieur du soi.

L'homme, quels que soient sa richesse, son intelligence, son rang social, est né bon. Cette bonté naturelle a besoin d'être éduquée pour être éveillée, préservée, affinée, entraînée et mise en valeur pour le soi et pour la société. La bonté humaine perfectionnée atteint alors l'humanisation ultime de l'homme. L'homme est né libre pour atteindre cette perfection, l'éducation-transformation (*jiaohua* 教化) est un droit pour tout le monde. Confucius définit ainsi le principe de son enseignement :

有教無類。(論語. 衛靈公38)

Mon enseignement est destiné à tous, sans distinction. (*Lunyu*, chap. *Weilinggong*/38.)

L'apprendre façonne l'homme de bien dans son savoir. Pour que le savoir ne soit pas seulement le savoir, il faut que l'homme de bien entreprenne neuf réflexions :

君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。（論語·季氏 10）

L'homme de bien a souci de neuf choses : il s'applique à bien voir ce qu'il regarde, à bien entendre ce qu'il écoute. Il a souci de respirer la bienveillance dans son expression, la déférence dans ses manières, l'honnêteté dans ses paroles, le sérieux dans son travail. Dans le doute, il demande conseil ; dans un accès de colère, il pense aux conséquences ; dans la perspective d'un profit, il garde le souci du juste<sup>13</sup>.

La pratique des connaissances et l'application de la morale dans la vie humaine sociale ou individuelle sont plus importantes que le simple apprentissage. Confucius déclara à ses disciples que « la honte de l'homme de bien, c'est de voir ses paroles excéder ses actions<sup>14</sup> » (*Lunyu*, chap. *Xianwen*/27). Lorsque son disciple Zigong lui demanda ce qu'était un homme de bien, le maître lui répondit que c'était celui qui ne « prêche pas ce qu'il faut faire tant qu'il n'a pas fait ce qu'il prône<sup>15</sup> » (*Lunyu*, chap. *Weizheng*/13). Il vaut mieux devenir un homme actif dans l'application de la morale qu'être un homme habile dans l'expression orale :

君子欲訥於言，而敏於行。（論語·里仁/ 24）

L'homme de bien préfère être lent à parler mais prompt à agir<sup>16</sup>.

13. Kongzi, *Entretiens de Confucius*, trad. par Anne Cheng, *op. cit.*, p. 131.

14. *Ibid.*, p. 116.

15. *Ibid.*, p. 35.

16. *Ibid.*, p. 47.

L'enseignement de Confucius vise à former l'homme dans la perfection de sa personnalité, de son esprit et de son sens des responsabilités. Pour parvenir à cette humanisation, l'homme doit apprendre, apprendre à être un homme, à devenir homme. C'est un apprentissage à vie, sans relâche. L'apprendre, pour Confucius, consiste d'abord à connaître l'homme, ensuite à agir en tant qu'homme ; voilà la « mission sacrée de l'homme de bien », selon le terme d'Anne Cheng<sup>17</sup>. Pour la première fois dans l'histoire de la Chine, l'homme se trouve au centre d'une éducation qui n'est plus dédiée aux services rituels offerts aux esprits des ancêtres et aux dieux. Confucius ne parlait jamais de l'étrange ni des esprits, les puissances du divin ne le préoccupaient pas. L'homme doit s'instruire non pour les sacrifices rituels aux divinités, mais pour se cultiver et développer sa propre conscience morale, en se détachant des avantages matériels et des désirs de réussir dans la vie sociale. Tant que l'homme n'atteint pas en soi la « sainteté intérieure » (*neisheng* 內聖), il est hors de question qu'il entreprenne de transformer la société humaine en un monde idéal. Tout homme peut unir les trois traits représentant le ciel, la terre et l'homme, c'est-à-dire être roi du soi (*Waiwang* 外王), s'il atteint cette sainteté intérieure. Il faut d'abord être lettré, homme de bien et sage avant de pouvoir réunir les trois traits et les faire communiquer (*wang* 王, roi). En ce sens, Confucius révolutionna l'éducation et en fit une instruction éthique, au lieu d'un apprentissage religieux. Dès lors, elle représente un élément fondamental dans le développement de l'homme en tant qu'individu engagé dans la voie de la perfection de l'humanité. Elle n'est plus, grâce à Confucius, un passage obligatoire destiné uniquement aux rites pour les divinités et les ancêtres. Pour Confucius, les rites ne sont que des moyens pour cultiver l'homme, ils font partie de l'enseignement du *wen*, mais non des trois autres enseignements.

17. A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*, p. 71.

## Conclusion

Certes, on peut se demander dans quelle mesure la pensée bouddhiste et la pensée taoïste influencent la compréhension de l'idée de responsabilité en Chine. On ne peut non plus laisser de côté quelques réflexions sur l'influence de la période communiste sur ces courants philosophiques en Chine. La réponse à ces questions nécessite une série d'études. La pensée de Confucius a profondément marqué les systèmes éducatifs chinois jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, voire jusqu'à nos jours, malgré les différentes révolutions survenues depuis 1911 (révolution républicaine) : le mouvement de la Nouvelle Culture en 1917, celui du 4-Mai en 1919, la prise du pouvoir en 1949 et la révolution culturelle en 1966. Elle a été choisie et définie depuis les Han (III<sup>e</sup> siècle avant notre ère) comme la principale « religion » (le courant de pensée d'État), et l'éducation qu'elle prône, visant à former le sens de la responsabilité de l'être humain vis-à-vis de l'autre, de la communauté et de la société, a eu un impact décisif. C'est aussi la raison pour laquelle nous avons placé notre réflexion sur la responsabilité dans le cadre confucéen.

Après un siècle de troubles et de renoncement, la Chine a connu depuis les années 1980 une renaissance du confucianisme, d'abord dans le monde des intellectuels avec la fondation de l'Académie de la culture chinoise (*Zhongguo wenhua shuyuan* 中國文化書院), puis dans l'Éducation nationale avec le programme « Lire les textes anciens » (*Gu shiwen songdu* 古詩文誦讀), mis en place par Chen Yueguang, et la Fondation pour le développement de la jeunesse chinoise (*Zhongguo qingshaonian fazhan jijinhui* 中國青少年發展基金會). Plus encore, en 2005, le gouvernement chinois a lancé un vaste programme afin de créer au niveau international cent Instituts de Confucius (*Kongzi xueyuan* 孔子學院). Cette redécouverte de Confucius en Chine continentale est un événement sans précédent depuis les débuts de la Chine communiste, laquelle avait

manifesté, dès la prise du pouvoir, un profond sentiment de réticence envers Confucius et sa pensée. Reste à savoir si ce retour au confucianisme est une renaissance des valeurs traditionnelles longtemps méprisées quand il s'agissait de « rattraper l'Occident » à tout prix et de créer un nouveau monde dépourvu de passé, ou simplement le moyen de masquer un profond sentiment nationaliste. L'histoire jugera.

La notion chinoise de la responsabilité est avant tout sociale et éthique. Elle est profondément marquée par la pensée confucéenne. Les efforts individuels sont très liés au service public.

## 8. Notions philippines de responsabilité : l'identité partagée du soi et de l'autre

*Sylvia Guerrero*  
*Traduction de l'anglais par Laurent Bury*

### Introduction

Pour comprendre la place de la responsabilité dans la langue et la culture des Philippines, il faut revisiter le passé et redécouvrir les systèmes de croyance indigènes, les valeurs et les pratiques marginalisées par quatre siècles de colonisation. L'histoire, la culture, et les valeurs des Philippines ont longtemps été envisagées d'un point de vue extérieur, avec des préjugés et des partis pris, qui ont même été adoptés par de nombreux Philippines formés dans cette tradition coloniale.

Depuis une cinquantaine d'années, une nouvelle perspective se fait jour dans les écrits de chercheurs philippins qui ont recours à un paradigme libérateur et transformateur, né de la relecture critique de l'histoire, de la psychologie et de la sociologie philippines. Avec l'intensification du nationalisme au cours du dernier demi-siècle, le sentiment d'identité nationale s'est renforcé chez les Philippines, d'où des efforts accrus pour

revisiter le passé et intensifier la « poussée des forces nationalistes ».

Quatre cents ans de colonialisme et de luttes nationalistes pour la libération ont laissé une marque indélébile sur l'identité et la conscience philippines. En 1998, alors que la nation se préparait à célébrer le centenaire de la révolution contre les colons étrangers, les sociologues soulignèrent que le combat se poursuivait pour reconquérir l'histoire et la culture du pays. La jeune génération se voit constamment rappeler le besoin de « nous définir comme un peuple qui apprécie la riche diversité des cultures présentes sur notre territoire, en vue d'une qualité de vie plus humaine<sup>1</sup> ».

Il est donc essentiel de garder le souvenir des luttes passées afin de mieux orienter l'avenir ; en effet, la connaissance du passé peut consolider l'unité nationale (Majul 1999). La création d'une communauté et d'une identité nationales reste un sujet de préoccupation pour les Philippines, surtout à l'heure de la mondialisation. Comme l'ont noté historiens et chercheurs, les quatre siècles de colonisation (trois cent trente années sous domination espagnole, puis cinquante ans sous l'autorité des États-Unis) ont beaucoup nui à la construction d'une communauté nationale philippine.

## Géographie et langue

Situées à la limite ouest de l'océan Pacifique, à l'est du Vietnam, au sud de Taïwan et au nord de l'île malaise de Sabah, les Philippines se composent de plus de 7 100 îles, pour une surface de 300 000 km<sup>2</sup>. Les principaux groupes d'îles sont Luçon, Visayas et Mindanao. La capitale nationale est Manille, sur l'île de Luçon. Les 77 provinces sont regroupées politiquement et administrativement en 14 régions.

1. C. Paz, avant-propos, in M. S. Diokno, (dir.), *Democracy and Citizenship in Filipino Political Culture*, vol. I, Quezon, Third World Studies Center, 1997.

Le philippin et l'anglais sont les deux langues officielles. Fondé sur le tagalog, langue de la capitale politique, le philippin est la langue nationale. Il traverse « un processus de développement à travers des emprunts à différents idiomes, locaux ou extérieurs, pour diverses situations entre locuteurs d'origines différentes, pour la conversation courante ou pour les discussions savantes ». On estime qu'il existe entre 76 et 78 grands groupes linguistiques, avec plus de 500 dialectes. Selon d'autres calculs, il y aurait 100 langues par région politique, et l'on estime à 128 le nombre de dialectes locaux<sup>2</sup>.

	Nombre de locuteurs (en millions)	Pourcentage (en 2000)
Tagalog	22	28,76
Cebuano	18,5	24,18
Hokano	7,7	10,06
Hiligaynon/ilonggo	7	9,15
Bikol	3,7	4,84
Waray waray	3,1	4,05
Pampango	2,3	3,01
Pangasinense	1,54	2,01
Total	65,84	86,06
<b>Total de la population selon le recensement de 2000 (en millions)</b>	76,5	

Source : [http://en.wikipedia.org/wiki/Languages\\_of\\_the\\_Philippines](http://en.wikipedia.org/wiki/Languages_of_the_Philippines)

2. Voir <http://www.tourism.gov.ph/discover/facts.asp>

Huit langues majeures sont parlées par une majorité de Philippins :

L'anglais est parlé par 36 millions d'habitants et les Philippines sont présentées comme le « troisième pays anglophone au monde ».

À Mindanao, les trois principales langues indigènes sont le maranao (1,15 million), le maguindanao (1,1 million) et le tausug ou sulu (1,022 million). Du point de vue religieux, environ 80 % des Philippins sont catholiques ; quelque 15 % sont musulmans ; les autres se répartissent entre diverses sectes chrétiennes et le bouddhisme. L'islam domine dans le Sud, comme dans les pays voisins, Indonésie et Malaisie. « La religion indigène traditionnelle, l'anitisme (du mot *anito* ou dieu ancestral), et le respect pour la nature restent très présents dans divers aspects de la vie. » (Enriquez 1994)

### Quelques remarques historiques

L'arrivée des Espagnols, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, fut considérée comme le premier cas de colonisation européenne en Asie. Comme l'ont remarqué les historiens, « en l'absence d'État unifié, les Philippines furent le premier pays d'Asie à être entièrement colonisé en moins de cent ans<sup>3</sup> ».

Les historiens philippins évoquent la colonisation espagnole comme une « force intruse qui interrompt et réorienta le cours du développement des sociétés indigènes<sup>4</sup> ».

La préhistoire philippine remonte à 250 000 avant J.-C., à l'ère préaustro-nésienne, où apparaissent les premiers hommes. Entre -9000 et -200 se développent les familles étendues. De -200 à 1565 (période protophilippine), les particularismes

3. O. Evangelista, *Building the National Community*, Philippines, New Day Press, 2002.

4. R. Constantino, *Philippines : Past Revisited*, 1975.

régionaux se forment, avec la naissance de groupes ethniques et la confédération des quartiers ou *barangays*.

Pour étudier la société et la culture philippines, on peut se reporter au cadre général<sup>5</sup> que constituent les différents types d'organisation sociale apparus dans les diverses parties de l'archipel entre -8000 et 1565 : la famille, la bande, la tribu, le territoire d'un chef, l'État portuaire. L'analyse de l'évolution socioculturelle du pays peut se faire selon trois paramètres : l'attribution des biens et services, la répartition du pouvoir et de l'autorité, l'enculturation idéologique<sup>6</sup>.

L'attribution des biens et services au début de la période de formation (famille, bande et tribu) était de nature communaliste. Les familles (nucléaires et étendues) avaient librement accès aux ressources naturelles. Même à la fin de la période de formation (territoire du chef et État portuaire), le communalisme est encore respecté pour l'essentiel, avec des échanges commerciaux correspondant à la demande de biens et de services sur le marché intérieur ou sur le marché international [...].

Pendant la période de lutte et de consolidation nationale, l'attribution des biens et services devient commerciale et vise l'exploitation [...].

En général, le consensus est suivi dans les organisations sociales fondées sur la parenté. L'ancienneté compte beaucoup, tout comme les compétences nécessaires à la survie. Cette répartition du pouvoir et de l'autorité caractérise le début de la période de formation de la société et de la culture philippines. La centralisation de l'autorité évolue avec le statut de chef (*pangat* et *kadangyan*) dans les cordillères, de *datu* dans les Visayas, de *sultan*, *datu* ou *panglima* à Mindanao, de *radjah* dans la baie de Manille ainsi que dans le centre et le sud de Luçon. La période de solidarité culturelle est marquée par la transformation des positions politiques :

5. P. Covar, *Larangan Seminal Essays on Philippine Culture*, Manille, National Commission on Culture and the Arts, 1998.

6. *Ibid.*, p. 21.

7. *Ibid.*

centralisation d'une part, passage à une judicieuse décentralisation d'autre part<sup>7</sup>.

La période 1565-1572 est un tournant dans l'histoire des Philippines, avec la colonisation qui dure trois siècles. Une fois Manille prise par les colons espagnols en 1572, l'autorité des *barangays* s'effondre et tout l'archipel devient une colonie européenne.

Le manque de pouvoir centralisé (à l'exception de quelques sultanats musulmans dans l'archipel de Sulu et à Mindanao) rendit plus simples la conquête et la conversion au christianisme. La colonisation fut relativement facile, sauf à Mindanao et dans les cordillères de Luçon.

Avec la politique de *reduccion* menée par l'armée espagnole, les petites colonies éparses furent réunies de force pour faciliter l'administration et la collecte des impôts. Le but était de diviser, conquérir et achever d'anéantir les communautés fondées sur la parenté (*kamag-anakan*), de séparer la population de ses leaders traditionnels et de se servir des élites dirigeantes (*principalia* et *caciques*/Philippins urbanisés ou *illustrados*) pour préserver les cultures coloniales.

L'Espagne apporta aux Philippines la culture européenne par le biais de la religion chrétienne, de même que le système éducatif américain employant l'anglais comme vecteur de l'instruction « favorisa les idées et les idéaux américains<sup>8</sup> ». Les universitaires philippins s'accordent pour reconnaître que « l'Amérique remporta la bataille intellectuelle puisque le système éducatif produisait des Philippins dont le processus de pensée était inextricablement lié à la langue anglaise<sup>9</sup> ».

La révolution de 1896 contre l'Espagne fut aussi considérée comme la première révolution en Asie contre le colonialisme. On pourrait faire remarquer que ce fut surtout la classe moyenne qui voulut la réforme d'un gouvernement corrompu et

tyrannique, mais c'est Andres Bonifacio et sa société secrète, le Katipunan, qui déclenchèrent la révolte mettant fin à trois siècles de régime colonial. Après que l'indépendance fut proclamée en 1898, la victoire fut confisquée lorsque, le 10 décembre 1898, le traité de Paris céda les Philippines aux États-Unis. La guerre américano-philippine qui s'ensuivit se termina vite, entraînant l'américanisation de la culture philippine. En 1946, l'indépendance fut officiellement rendue au pays.

L'année 1986 marque un tournant plus récent dans la lutte pour l'indépendance et pour une société démocratique : la « révolution populaire » mit alors fin à vingt ans de dictature en amenant au pouvoir la présidente Corazon Aquino, veuve du sénateur assassiné Benigno Aquino, qui avait lutté pour restaurer la démocratie après deux décennies de loi martiale. Depuis 1986, le discours sur la démocratisation, la citoyenneté et la responsabilité sociale est très présent, avec pour principal défi la redéfinition du rôle des citoyens dans le processus participatif de prise de décision.

### **Le mouvement d'indigénisation en sociologie : le *pakikipagkapwa***

Le réexamen des valeurs philippines a permis d'identifier les difficultés que rencontre la création d'un *sentiment de communauté et de responsabilité sociale*. Le mouvement d'indigénisation de la sociologie et l'élaboration de modèles alternatifs appropriés aux réalités politiques et culturelles philippines ont atteint leur apogée dans les années 1970. Cette philippinisation connut de grands succès en psychologie, en anthropologie et en histoire. L'histoire fut ainsi revisitée selon un point de vue philippin, et non plus selon la vision espagnole ou américaine. L'appel à l'indigénisation s'est traduit par divers changements tant en recherche qu'en théorie sociale : l'appel au « retour au village et aux hautes terres » (loin de la perspective de Manille tournée vers l'Occident) fut écouté par des universitaires et des

8. O. Evangelista, *Building the National Community*, op. cit.

9. *Ibid.*

sociologues. Après les arts, l'histoire et la sociologie, le désir d'une conscience nationale et d'un langage indigène se fit entendre plus nettement encore ; la psychologie de la libération et la sociologie transformative se développèrent.

Parmi les psychologues, le mouvement d'indigénisation projeta sur le devant de la scène la psycholinguistique et l'usage de la langue locale « comme outil d'identification et de redécouverte des concepts indigènes, comme moyen adéquat pour l'observation et l'expression des réalités philippines<sup>10</sup> ». En outre, la question de la diversité ethnique fut également posée, puisque le terme « philippin » renvoie souvent « à la population urbaine de Manille comme au *provinciano* peu raffiné<sup>11</sup> ».

Les études consacrées aux valeurs philippines ont mis l'accent sur la nécessité de revoir l'approche de l'identité indigène par rapport aux images coloniales ; les travaux anciens abordent les Philippines du point de vue critique et « impressionniste » des colons. Dans le discours conventionnel influencé par l'Occident, les conceptions, l'expérience et les milieux philippins étaient largement marginalisés. D'où un usage symbolique des concepts philippins et la popularisation de prétendues « valeurs nationales philippines ». Selon Elequin<sup>12</sup>, les valeurs les plus fréquemment mentionnées sont *hiya* (honte), *pakikisama* (céder au leader ou à la majorité), *utang na loob* (gratitude), *amor propio* (susceptibilité à l'affront personnel) et *bayanihan* (union dans l'effort commun).

On peut appeler valeurs « superficielles » des valeurs appréciées comme *hiya*, *utang na loob* et *pakikisama*. Une analyse plus approfondie révèle les valeurs « essentielles » de la personnalité philippine : *kapwa* et *pakikiramdam*. *Kapwa* désigne l'unité du

10. V. Enriquez, *Indigenous Psychology and National Consciousness*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1989.

11. Cipres, in V. Enriquez, *Indigenous Psychology and National Consciousness*, op. cit.

12. E. Elequin, "Organizing for Cross-Cultural Research: Tactics in Culture Learning" (1977), in V. Enriquez, *Indigenous Psychology and National Consciousness*, op. cit.

moi et des autres. Bien que le terme « autres » soit utilisé en français comme le contraire de « moi », *kapwa* « reconnaît une identité partagée, un moi interne partagé avec les autres<sup>13</sup> ». *Pakikipagkapwa*, « ne faire qu'un avec l'autre », signifie agir et prendre des décisions de manière favorable et non hostile à la dignité d'autrui. Le *pagkakaisa* (consensus) est donc considéré comme le plus haut niveau d'interaction interpersonnelle possible<sup>14</sup>.

*Pakikiramdam* apparaît comme la « valeur pivot du moi interne partagé ». Sentir avec l'autre, c'est réfléchir avec soin pour s'assurer une réaction appropriée. C'est sentir pour l'autre, être conscient, sensible et attentif aux répliques subtiles et au comportement non verbal de l'autre.

La sociopsychologie philippine s'attache particulièrement à la distinction conceptuelle des différents degrés et modes d'interaction sociale, depuis la politesse (*pakikitungo*) jusqu'à la fusion confiante, l'unité totale (*pakikiisa*), en passant par l'adaptation (*pakikisama*). La culture philippine met l'accent sur une valeur, *pakikipagkapwa*, être humain à son plus haut niveau : les Philippines souhaitent traiter chacun équitablement, ils sont très soucieux de la dignité et du bien-être des autres (Enriquez 1994). Parmi les autres valeurs mises en relief par les psychologues philippins, on trouve la réciprocité (*kagandahang-loob*), la dignité (*karangalan*), la liberté (*kalayaan*), la justice (*katarungan*) et la paix (*kapayapaan*).

*Pakikipagkapwa* occupe une place centrale dans l'étude des interactions sociales. Avoir des relations sincères avec les autres est jugé très important. Plusieurs mots de la langue philippine renvoient à cette préoccupation. Santiago et Enriquez<sup>15</sup> ont

13. V. Enriquez, *Indigenous Psychology and National Consciousness*, op. cit., p. 33.

14. *Ibid.*, p. 33.

15. In C. Aquino, "Mula sa Kinaroroonan: Kapwa, Kapatiran at Bayan", *Philippine Social Science Asian Journal of Social Science*, vol. XXXII, n° 1, 2004, p. 107.

déterminé huit catégories dans l'exploration du concept de *kapwa*, de *pakikitungo* à *pakikiisa*.

À la base du concept de *kapwa* on trouve l'identité unifiée et unique du moi, du non-autre et même de l'autre. *Pakikipagkapwa* apparaît comme la valeur dominante suprême parmi les Philippins<sup>16</sup>.

Le partage de la responsabilité n'apparaît pas comme une valeur dominante dans la recherche en psychologie indigène, mais la responsabilité en tant que souci du bien-être d'autrui est inscrite dans le *pakikipagkapwa* qui fait partie intégrante de la culture philippine. Si l'on considère les cercles de responsabilité, la famille occupe le premier plan dans la société et les liens du sang restent une source de vigueur. La famille est reconnue par l'État comme fondement de la nation qui en renforce activement la solidarité tout en favorisant le développement total. Pourtant, les analystes ont mis en évidence le revers de ce familisme extrême : le sentiment de responsabilité sociale en est amoindri, puisque les individus se sentent moins concernés par la communauté et la société.

Il existe un véritable potentiel de développement du concept de responsabilité humaine parmi les groupes indigènes et au sein des organisations communes locales. Noli Abinales, président et créateur de la fondation Buklod Tao, a dévoilé quelques expériences en la matière, notamment les efforts accomplis depuis une dizaine d'années en matière de gestion des risques de catastrophes. Au nom du bien commun, les Philippins sont prêts à assumer des responsabilités. Des hommes et des femmes se sont portés volontaires pour constituer des équipes de secours et de recherche, ainsi que pour dispenser les premiers soins médicaux. La notion de responsabilité est présente parmi les groupes étudiés, mais il existe un besoin de la laisser se déployer et s'épanouir. Dans de nombreuses communautés, souligne Noli

16. C. Aquino, « Mula sa Kinaroroonan: Kapwa, Kapatiran at Bayan », *Philippine Social Science Asian Journal of Social Science*, vol. XXXII, n° 1, 2004, p. 107.

Abinales, on ne cherche pas à « la laisser affleurer ». Les activités les plus appréciées incluent les fêtes de quartier, les concours de basket et même les prix de beauté (31 mars 2006, Focus Group Discussions on Human Responsibility).

Le sens du devoir et de la responsabilité envers l'ensemble de la communauté peut être limité par l'intérêt de chacun pour sa famille, ses amis et ses proches, au détriment du public. Élargir les cercles de responsabilité est devenu une cause majeure parmi les universitaires. L'éducation a de plus en plus pour but d'éveiller à la conscience sociale, à la responsabilité sociale, à l'implication au sein de la communauté.

### La responsabilité humaine dans les langues philippines : obligation, devoir et comptes à rendre

Dans le contexte philippin, l'idée de responsabilité implique que l'on a des comptes à rendre, un devoir à accomplir, une tâche dont on doit s'acquitter, une obligation (légale ou morale).

Le mot « responsabilité » se traduit ainsi dans les principales langues philippines (voir dictionnaire philippin-anglais) :

Tagalog	<i>may pananagutan</i>
Cebuano	<i>matubag</i>
Hiligaynon	<i>ang manabat</i>
Ilokano	<i>sumungbat</i> <i>akinrebbeng</i>
Pangasinense	<i>responsabli</i> <i>obligasyon</i>
Pampango	<i>responsible</i> <i>tatalan</i> <i>responsibilidad</i>

*Pananagutan* (« Responsabilité »), chanson très appréciée dans les églises chrétiennes des Philippines, souligne l'importance du service pour autrui (*kapwa*) :

*Walang sinuman ang nabubuhay para sa sarili lamang*  
(Personne ne vit que pour lui seul)

*Tayong lahat ay may pananagutan sa isa't-isa*  
(Nous sommes tous responsables les uns des autres)

*Tayong lahat ay tinipon ng Diyos na kapiling Nya*  
(Dieu nous a réunis près de lui)

*Sa ating pagmamahalan at paglilingkod sa kanino man*  
(Avec notre amour et nos services pour toutes sortes de gens)

*Tayo ay nagdadadala ng ng balita ng kaligtasan.*  
(Nous apportons la bonne nouvelle du Salut)

*Sabay-sabay ngang nag-a-awitan ang mga bansa*  
(Les nations chantent toutes ensemble)

*Tayo'y tinuring ng Panginoon bilang mga anak.*  
(Le Seigneur nous voit tous comme Ses enfants.)

Le devoir ou *tungkulin* est associé à des mots qui désignent les droits, ce qui doit être fait, ce qui est obligatoire, ce à quoi il faut se soumettre.

Dans son analyse du concept de *pahinungod* (obligation), Zeus A. Salazar identifie différents mots et concepts dérivés de la racine *tungud*, employés dans diverses régions du pays, dans les Visayas (Cebu, Panay, Samar, Leyte) comme à Mindanao ou à Luçon. On y trouve, entre autres :

<i>Katungud</i>	=	<i>karapatan, pribilehiyo</i> (droits, privilèges)
<i>Katungdanan</i>	=	<i>tungkulin, gawain</i> (devoirs, obligations)
<i>Tagtungud</i>	=	<i>ang may-ari, may kapanagutan ka</i> (qui doit répondre de ses actes)
<i>Hinungdan</i>	=	<i>sanhi, dahilan</i> (raison, importance)
<i>Tungdan</i>	=	<i>nararapat, katuwiran</i> (droit)

On le voit, les mots renvoyant aux droits, aux obligations, aux devoirs, à la motivation, etc., abondent dans les langues philippines.

Les notions philippines de responsabilité se distinguent des conceptions occidentales, par l'accent mis sur « ce qui est bon et ce qui n'est pas bon », plutôt que sur « ce qui est bien et ce qui est mal » (au sens juridique).

Le devoir (*tungkulin*) tend à être considéré plus superficiellement, par opposition à la notion de *pakikipagkapwa* (l'humanité à son plus haut niveau), parce qu'il suppose une attente formelle, alors que *pakikipagkapwa* opère dans le domaine de l'interaction sociale quotidienne. *Pakikipagkapwa* implique le moi intérieur (*loob*). Comme l'ont remarqué les sociolinguistes, il n'existe pas dans les langues philippines de distinction entre le moi et autrui. *Kapwa* exprime en fait l'unité du moi et des autres alors que, dans les langues européennes, « autres » est généralement employé par opposition au moi, d'où l'idée d'identités séparées<sup>17</sup>. Au sein de la culture philippine se trouve la valeur de *kapwa*: Le traitement des autres comme *kapwa* fait partie intégrante du *pagkatao* qui aspire à l'humanité. Pour les Philippines, toute l'humanité est *kapwa*; l'interaction avec les autres (*pakikitungo*) est guidée par la conscience du *pakikipagkapwa*. Certains ont mis en avant « les éléments de l'âme et de la conscience qui sont au cœur de la personnalité philippine et sont les bases fondamentales de la vision qu'un individu a de sa vie et de son *pakikitungo* avec *kapwa*<sup>18</sup> ».

Dans le *Kartilya*, manuel rédigé par le héros national Emilio Jacinto pendant la révolution de 1896, le concept de « Philippin » (*diwang Pilipino*) est affiné. Voici les conseils qu'il adresse aux révolutionnaires :

17. Enriquez, in C. Aquino, "Mula sa Kinaroroonan: Kapwa, Kapatiran at Bayan", *art. cit.*

18. C. Aquino, "Mula sa Kinaroroonan: Kapwa, Kapatiran at Bayan", *art. cit.*, p. 111.

Une bonne action motivée par l'intérêt personnel et non par le bien-être d'autrui n'est pas bonne.

La bonté consiste à aider les autres, c'est l'amour du *kapwa* : mesurer chaque acte, chaque mot à l'aune de notre bonté.

Un cœur généreux place la dignité au-dessus de l'intérêt personnel.

Défends l'opprimé et lutte contre l'opresseur.

Les valeurs soutenues par les révolutionnaires s'enracinent dans les sensibilités et les croyances locales. Avant de rejoindre le parti révolutionnaire (Katipunan ng mga Anak ng Bayan), ils juraient d'honorer ces principes et d'agir selon ces règles.

## Responsabilité et volontarisme philippin

Terme cebuano très utilisé dans les Visayas et à Mindanao, *pahinungod* renvoie à l'acte de se dévouer aux autres, au don de soi (oblation), à une « forme intense de volontarisme ».

Comme l'a noté Z. Salazar et comme on l'a vu précédemment, beaucoup de termes philippins désignent les devoirs et les obligations.

Des études récentes consacrées aux origines de ce volontarisme révèlent des manifestations secourables et un sentiment de responsabilité dans le système de valeurs philippin. Talisayon<sup>19</sup> a présenté un sous-groupe de valeurs liées au *pakikiramdam* (sensibilité aux autres), au *pakikipagkapwa-tao* (relations harmonieuses avec autrui), à l'*awa* (pitié), au *damay* (empathie, participation à l'expérience de l'autre) et au *mala-sakit* (affection, sympathie).

En une synthèse des diverses analyses visant à comprendre le *pagkataong Pilipino* (personnalité) dans le contexte de

19. In G. Aguilin-dalisay, J. Yacat, et A. Navarro, *Extending the Self: Volunteering as Pakikipagkapwa*, Quezon, National College of Public Administration and Governance, université des Philippines, 2004.

20. In G. Aguilin-Dalisay, J. Yacat et A. Navarro, *Extending the Self: Volunteering as Pakikipagkapwa*, *op. cit.*

l'ensemble de la société, le sociologue Clemen Aquino<sup>20</sup> s'appuie sur les études du *kapwa* et les rattache aux études du *kapatiran* (fraternité) et du *bayan* (nation).

Dans l'organisation sociale philippine, les interactions et relations entre différents niveaux (du moi à la famille, à la parentèle, à la communauté et à la nation) permettent de comprendre le comportement secourable, le volontarisme et la responsabilité sociale. *Pakikipagkapwa* est ainsi relié aux concepts de *bayanihan*, *damayan*, *kawanggawa*, *pagtutulungan* et *pahinungod*.

*Bayanihan* signifie le secours mutuel et l'aide entre égaux, le fait d'accomplir ensemble un effort commun. Il peut s'agir d'entraide pour planter le riz, déménager ou fêter un événement, d'un travail coopératif, d'un coup de main pour atteindre un objectif. *Bayanihan* peut aussi désigner un « système populaire d'échange de travail pour le développement de la communauté<sup>21</sup> ». Le terme qui, en tagalog, signifie travailler ensemble semble être plus courant dans de nombreux idiomes et dialectes philippins : *damayan*, *tulungan* pour alléger la charge de quelqu'un d'autre, partager avec autrui, s'impliquer en période de crise ou d'affliction ; tout cela reflète un sentiment de responsabilité envers les autres.

Les études sur le volontarisme philippin révèlent aussi un besoin d'organiser, de mobiliser, de former, un besoin de ressources, de patience, de temps pour que ce sentiment de responsabilité s'épanouisse et prospère. Les membres du Buklod Tao ont pris des risques lorsqu'ils ont décidé de s'opposer à une cimenterie qui aurait détruit leur terre et leurs rivières. « De patientes mesures parajuridiques, une mobilisation opportune d'individus acceptant cette responsabilité, la répartition des tâches et des ressources [...] ont débouché sur la victoire d'une communauté dont les membres se sentaient responsables. »

21. Cité in G. Aguilin-Dalisay, J. Yacat et A. Navarro, *Extending the Self: Volunteering as Pakikipagkapwa*, *op. cit.*, p. 33.

Les recherches de sociopsychologues soulignent les motivations personnelles : se sentir meilleur, mais aussi se sentir responsable de l'amélioration des conditions de vie de la société. Les organisations volontaires se sont fixé comme objectifs la construction de la nation, l'orientation vers les services, l'aide aux secteurs défavorisés. Parmi les buts internes, atteindre la responsabilité sociale et développer un réseau de partenaires qui partagent leur cause<sup>22</sup>.

Pour les volontaires individuels, la motivation dominante est le « désir d'entretenir le *kapwa* », tant pour leur satisfaction personnelle que pour avoir un impact positif sur la vie des individus secourus.

### La responsabilité envers l'environnement

À propos de la gestion des ressources indigènes, l'anthropologue Ponciano Bennagen donne la parole à certains notables indigènes de la province de Bukidnon, à Mindanao. Évoquant la responsabilité qui incombe à la génération actuelle de préserver l'environnement, Datu Dia-on et Datu Man-Ukil déclarent : « Dieu a créé la terre pour les hommes. Les hommes meurent et sont inhumés dans la terre. La terre possède les hommes. Ce sont des lieux sacrés. La terre est un lieu où vivre, on la travaille pour obtenir ses fruits, puis on y est enterré afin que, finalement, elle nous possède. Si elle est menacée, défendez-la, même si quelques-uns sont trompés et en sont même chassés. »

L'idée que « la terre est sacrée », que « la terre est la vie » est également présente dans les hautes terres de Kalinga, dans la cordillère. Macling Dulag, célèbre dans les années 1970, jusqu'à son assassinat en 1980, lutta contre le projet du barrage sur la Chico qui aurait submergé de nombreux villages.

22. G. Aguilin-Dalisay, J. Yacat et A. Navarro, *Extending the Self: Volunteering as Pakikipagkapwa*, op. cit.

Les peuples indigènes des Philippines soutiennent que l'État doit reconnaître leurs droits aux terres ancestrales. Cela a été inscrit dans la résolution votée lors d'un congrès en 1995 : « Sans cette terre ancestrale, nous n'existerons pas [...]. Sans la forêt, les montagnes, les rivières et les fermes, nous ne pouvons continuer à pratiquer notre culture. Nous, peuples indigènes, sommes les véritables et légitimes propriétaires de notre domaine ancestral, que nous avons hérité de nos ancêtres; ce sera l'héritage de nos générations futures. Notre responsabilité est donc de la développer, de la défendre et de lutter pour elle par tous les moyens. »

Les peuples indigènes considèrent la terre comme un don de Dieu. Les divinités et les esprits de la nature sont les propriétaires de la terre et des ressources; il faut les consulter à travers certains rituels, chants, danses, prières, sacrifices d'animaux. Certains lieux sont désignés comme sacrés<sup>23</sup>.

Les recherches sur la gestion des ressources indigènes aux Philippines citent invariablement les nombreux rituels qui reflètent les valeurs de « partage avec les autres pour soutenir la vie dans sa totalité<sup>24</sup> ». Les rituels agricoles incluent le sacrifice de poulets ou de cochons. Les animaux tués sont cuisinés à la fin du rituel, mangés par les participants, qu'il s'agisse d'une maisonnée, d'une parentèle, des habitants d'un quartier ou, plus rarement, de toute la communauté. Ce repas commun pourrait fort bien symboliser le partage des ressources de la communauté [...]. Un repas communautaire d'actions de grâce est généralement organisé à l'occasion d'une récolte abondante, d'une réconciliation après une grave querelle, d'une guérison heureuse.

D'autres pratiques, comme le *tudtulan* à Mindanao, consistent à partager des biens, des services et des idées (parmi les

23. P. Bennagen et M. L. L. Fernan (dir.), *Consulting the Spirits, Working with Nature, Sharing with Others: Indigenous Resource Management in the Philippines*, Sentro Para sa Ganap na Pamayanan, 1996, p. 9-11.

24. *Ibid.*, p. 18.

Manobos, les Tedurays et d'autres groupes indigènes de la région). À Bukidnon, le shaman adresse ses prières à l'*Ivavusuk*, divinité de l'agriculture: « Nous ne vendrons pas cette récolte, nous la partagerons avec quiconque le demandera. » Dans les situations de crise, ce partage de la nourriture, du travail et de l'aide est appelé *upakat*. Le partage des terres est également en vigueur. La terre et ses ressources sont partagées « avec les esprits, les divinités et les travailleurs des communautés ». Des revendications individuelles peuvent porter sur certains arbres ou certains fruits, mais il y a en général un partage avec les parents et les voisins.

Lors d'un forum de discussion spécialisé sur la responsabilité sociale, des représentants d'ONG impliquées dans la diffusion de la Charte des responsabilités humaines aux Philippines nous ont présenté leur expérience avec les peuples indigènes, les pauvres urbains, les jeunes et d'autres organisations de développement.

En se concentrant sur les pratiques sociales du pays, ils ont mis l'accent sur le *bayanihan*, l'entraide, le partage des ressources, le travail coopératif.

Dans les cordillères, *ub-ubbo* désigne le partage du travail, surtout pour planter le riz. Quand on construit une maison, tout le monde aide à apporter les matériaux. Pour les mariages, les gens aident à produire le vin de riz. Les Kadangayans sont aussi censés nourrir la population pour les grandes occasions parce qu'ils sont privilégiés et doivent partager leur fortune avec les autres: c'est le *madang* (aide).

À Ifugao, celui qui coupe une plante doit ensuite replanter. C'est le concept de *may muyong* (forêt commune), selon lequel il faut entretenir les ressources permettant de subvenir à nos besoins. Ces exemples de partage communautaire dans diverses régions du pays, même s'ils ne prennent pas explicitement la forme d'une responsabilité, s'intègrent dans la notion de *pakikipagkapwa*.

## La responsabilité dans le discours sur la démocratie et la citoyenneté

Quatre siècles d'administration coloniale, marqués par diverses formes (armées ou non) de lutte pour l'indépendance, ont rendu d'autant plus précieuses ces deux valeurs: la liberté et l'affirmation de la volonté populaire.

La démocratisation est redevenue d'actualité aux Philippines après l'expérience de la dictature dans les années 1970-1980. La restauration pacifique de la démocratie par une révolution populaire en 1986 a été saluée comme un événement majeur par les groupes de défense de la société civile.

Des études récentes ayant pour objet la culture politique philippine ont éclairé les perspectives sur la citoyenneté et les responsabilités au sein d'une démocratie, les obstacles et les contributions à une culture démocratique, le rôle des groupes de défense de la société civile qui contribuent à créer l'unité et le sentiment de communauté (*pakikipagkapwa*). Les membres d'une communauté des Visayas emploient le terme *katilingban* (communauté) pour exprimer leur vision de la société civile<sup>25</sup>.

L'expérience de l'ONG Education for Life Foundation (ELF) a révélé les résultats positifs obtenus par la formation dispensée aux leaders locaux afin d'améliorer leurs compétences en matière de gestion des projets, de négociation et de résolution des conflits.

ELF a encouragé des individus ordinaires à raconter leur histoire afin de mieux cerner leur conception de la démocratie et des responsabilités<sup>26</sup>:

25. M. C. Ferrer, "Civil Society; An Operational Definition", in M. S. Diokno, (dir.), *Democracy and Citizenship in Filipino Political Culture*, vol. I, *op. cit.*, p. 13.

26. M. A. G. Lapeña, et R. Javier, "The Influence of an NGO on the Political Culture of a Community: An Initial Analysis of the Experience of the Education for Life Foundation", in M. S. Diokno, (dir.), *Democracy and Citizenship in Filipino Political Culture*, vol. I, *op. cit.*, p. 279.

La démocratie prévaut quand la relation entre travailleurs d'une structure sociale est fondée sur le respect des droits et de la liberté des individus, ainsi que sur la reconnaissance du bien commun.

La responsabilité est un élément de la démocratie qui renvoie aux rôles et aux tâches inhérentes à l'appartenance à une structure sociale spécifique. Chacun est censé s'acquitter de son rôle avec le plus grand souci du bien-être général. Il y a démocratie quand les leaders et les acteurs d'une organisation jouent leurs rôles respectifs et accomplissent leurs tâches dans le cadre d'une responsabilité partagée. La démocratie prévaut quand il y a participation.

Dans les communautés qui n'avaient pas bénéficié de la formation dispensée par ELF, les principaux thèmes abordés reflétaient les concepts populaires de raison, de justice et de droits: *waya waya* et *umili*.

Les concepts associés au *waya waya* sont «droiture d'esprit, droits inhérents aux personnes et faculté d'agir». «Le concept ilocano d'*umili* inclut la proximité avec la population locale, le fait d'être responsable au sein de la communauté et la participation active dans les affaires de la communauté<sup>27</sup>.»

Alors que le concept de *waya waya* (liberté) est une perception indigène relative à la pensée, à l'esprit et à la pratique, *umili* implique «la proximité avec l'entourage, un sentiment de responsabilité et de participation». *Umili* vient de la racine *ili* qui, en tagalog, signifie *bayan* (hommes, communauté ou nation).

L'esprit d'*umili* est également relié à la responsabilité personnelle envers le *bayan*, la nation.

Cette responsabilité part de la conviction d'être né en un lieu, d'être indigène, qui implique une responsabilité envers son peuple, sa communauté ou sa nation.

La responsabilité associée à l'*umili* désigne aussi le respect des principes communautaires conçus pour préserver les valeurs héritées: ordre, paix, justice et raison. L'adhésion à ces préceptes

27. *Ibid.*, p. 284.

résulte de la relation unissant l'individu aux autres: l'individu comprend qu'être et devenir une personne est sa responsabilité envers les autres. Les membres d'un *bayan* honorent tout nouveau membre de la communauté. Les ressources dont un groupe dispose ou non sont donc la responsabilité de celui qui naît au sein du groupe. L'individu partage tous les aspects de la communauté: mode de vie, culture, histoire, orientation, objectifs, problèmes et soucis. Une personne qui respecte ces normes prouve qu'elle répond à la croyance fondamentale de ses ancêtres [qu'elle fait partie du *barangay* en étant reliée à toute l'expérience des générations]<sup>28</sup>.

### Droits du peuple, pouvoir du peuple et gouvernance responsable : quelques réflexions et conclusions

Voilà vingt ans que la dictature philippine a été renversée par un soulèvement populaire à Manille: en février 1986, cette démonstration de force populaire dura quatre jours et montra à l'univers la puissance de l'action de masse. La révolution redonna aux Philippins confiance en eux-mêmes et prouva de quoi la population était capable dès lors qu'elle prenait la responsabilité de son propre avenir. La révolution EDSA, du nom de l'Epifanio de los Santos Avenue, était un authentique miracle et les Philippins avaient su provoquer l'événement.

Lors d'une enquête nationale menée en novembre 2001, soit quinze ans après la première révolte populaire<sup>29</sup>, il apparut qu'une vaste majorité d'adultes philippins pensaient « connaître et comprendre le pouvoir populaire<sup>30</sup> ». 71 % des sondés étaient d'accord avec l'idée que « le véritable pouvoir du peuple renforce le pouvoir politique de la majorité des Philippins ».

28. *Ibid.*, p. 285.

29. En janvier 2001, la deuxième révolte populaire obligea le président Joseph Estrada à démissionner et porta au pouvoir Gloria Macapagal Arroyo.

30. J. Abueva, *People's Perception of People Power* (2002), in [www.inq7.net](http://www.inq7.net)

Cependant, des analystes comme Miranda estiment que, même si la révolte populaire a chassé Marcos, il y manquait « une idéologie révolutionnaire, un programme de gouvernement révolutionnaire, un leadership politique révolutionnaire et une base de masse révolutionnaire ». La ferveur révolutionnaire ne put donc se prolonger et « les caractéristiques oligarchiques et dynastiques du système politique restent apparentes<sup>31</sup> ».

Une récente évaluation de la crise chronique du pays exprime la même idée de façon plus abrupte: « La promesse de libération politique et de progrès socio-économique qui accompagna le renversement de la dictature Marcos en février 1986 en est restée au stade de promesse<sup>32</sup>. »

L'action historique de la masse a certes eu un impact positif. La population sait désormais qu'elle peut changer les choses et se sent plus libre d'exprimer son opinion et ses doléances.

Les Philippines ont recouvré leur voix, devenant un modèle pour tous les peuples opprimés. Pour beaucoup, « la lumière de la révolution EDSA continue à briller avec éclat comme une flamme éternelle guidant vers la liberté », comme un « rappel de ce que les Philippines peuvent faire de mieux<sup>33</sup> ».

Les Philippines sont conscients des nombreux facteurs pratiques qui opposent les droits individuels aux obligations sociales, aux obligations de la citoyenneté (les citoyens doivent être libres et responsables). Diokno souligne la question fondamentale qui se pose aux Philippines: « Comment créer un sentiment de communauté et de bien public, comment donner la parole à la population<sup>34</sup>? »

31. F. B. Miranda, « 13 Years After EDSA Revolution: Lost Revolt waits for New Spark from Below » (1999), *Philippine Daily Inquirer*, in [www.inq7.net](http://www.inq7.net).

32. W. Bello, H. Docena, M. de Guzman et M. Malig, *The Anti-Development State: The Political Economy of Permanent Crisis in the Philippines*, Quezon, College of Social Sciences and Philosophy, université des Philippines, 2004.

33. *Philippine Daily Inquirer*, 22 février 1999.

Dans une société multiculturelle où les différences de perceptions s'enracinent dans la culture, où les relations de pouvoir inégales existent depuis des siècles, où l'appartenance locale risque d'affaiblir le sentiment de la citoyenneté, il n'est pas facile de voir comment certaines de ces identités sociales peuvent se soutenir mutuellement au lieu d'entrer en concurrence. Diokno<sup>35</sup> cite quelques exemples empruntés à l'histoire des Philippines. Andres Bonifacio et Apolinario Mabini, deux héros révolutionnaires d'il y a cent ans, ont utilisé le concept de famille pour décrire la nation philippine: « Traitez vos compatriotes comme vos parents [...] afin de créer une fraternité (*kapatiran*) de Philippines. » Le *Kartilya*, manuel des révolutionnaires évoqué plus haut, souligne ces principes, ces convictions et ces responsabilités.

L'idée contemporaine de construction d'une communauté et d'une nation coïncide avec les idées et les pratiques des premiers Philippines. « Ces concepts sont utiles à la construction d'une identité dans son aspect moral et son aspect de transformation. L'aspect instrumental, en revanche, appelle un mode de gouvernance qui s'appuie sur les identités nées de diverses notions de communauté et crée des institutions qui nourrissent la solidarité au sein d'une communauté et dans l'ensemble de la société<sup>36</sup>. »

Étant donné la nature géographique de l'archipel philippin (les eaux territoriales couvrent 220 millions d'hectares, soit 88 % du territoire national), son histoire et son système multiculturel, on peut recourir à la métaphore du *bangka* pour montrer comment développer parmi la population le sentiment de responsabilité envers la communauté et la nation.

Le mot *bangka* (bateau) fut introduit par les Austronésiens, qui arrivèrent aux Philippines vers 2500 avant J.-C. Le *bangka*

34. M. S. Diokno, (dir.), *Democracy and Citizenship in Filipino Political Culture*, vol. 1, *op. cit.*, p. 35.

35. *Ibid*, p. 33.

36. *Ibid*, p. 33.

devint la forme de transport la plus répandue, mais le terme désigne aussi d'autres modes de déplacement.

En tant que forme la plus simple du véhicule, le *bangka* sert à unifier la nation, à soutenir, élargir et renforcer son unité tant au niveau physique qu'au niveau métaphysique. Il permet de relier les implantations humaines dans les collines et dans les plaines. L'expérience montre qu'il faut tout un pays, et pas seulement un clan, pour construire un énorme bateau grâce aux compétences, à la sagesse et aux vertus de chaque individu.

Le *bangka* symbolise une société qui tire sa subsistance et sa civilisation de la mer, qui connaît parfaitement les changements liés aux saisons et les conditions climatiques. Cette expérience considérable de la vie maritime se reflète aussi dans une langue riche en métaphores. Image du voyage, le *bangka* incarne les aspirations du peuple philippin à l'unité et au statut de nation. Son importance tient surtout à ce qu'il traduit la relation profonde unissant les Philippins non seulement aux membres de leur parentèle ou de leur *bayan* (pays), mais aussi à leur *kapwa*, c'est-à-dire à l'ensemble de l'humanité.

## 9. La responsabilité dans le contexte géorgien : la langue, la patrie et la religion

*Tinatin Bochorishvili*  
Traduction de l'anglais par Laurent Bury

### Introduction

Le mot « responsabilité » se traduit en géorgien par *pasuximgebloba*<sup>1</sup>. Les deux termes ont plus ou moins la même signification, mais les qualifier d'équivalents parfaits serait sans doute aller trop loin. En Géorgie, un ancien mode de pensée préchrétien n'a pas tout à fait disparu. Il situe la « responsabilité » dans un contexte cosmique illustré par un poème transmis de génération en génération depuis des temps immémoriaux :

Le soleil est mon père,  
La lune est ma mère,  
Les petites étoiles sont mes frères et sœurs...

Ce contexte est bien plus large que celui dans lequel la notion occidentale de « responsabilité » semble opérer.

1. Il existe un autre mot pour « devoir » : *movaleoba*, dont le sens s'approche de celui de *vali*, « dette » en géorgien.

À l'origine, dans l'imaginaire géorgien, l'être humain est perçu comme lié à l'univers et tenu d'être en harmonie avec celui-ci. Cet accent mis sur les solides liens de l'individu avec la dynamique de son environnement trouve encore un écho dans la façon dont un nombre limité de verbes géorgiens renvoient à la notion de responsabilité (voir plus bas). Ces verbes peuvent indiquer que ce que je fais n'est pas voulu et qu'il s'agit plutôt d'une réaction à ce que provoque le monde extérieur. C'est le lien entre l'acteur individuel et le reste de l'univers qui est souligné, plutôt que le poids *et la responsabilité* de sa contribution à cet univers.

Cette vision particulière de la condition humaine n'est peut-être pas représentative de ce que la plupart des gens pensent et pratiquent aujourd'hui en Géorgie, mais elle m'incite à la prudence et me pousse à suggérer que les significations *générales* des mots « responsabilité » et *pasuximgebloba* sont similaires sans être tout à fait identiques.

Je ne reviendrai pas sur le sens général du terme, et me concentrerai de préférence sur les responsabilités particulières que les Géorgiens d'aujourd'hui ont tendance à surestimer, et sur les zones particulières où ils ont tendance à sous-estimer leurs responsabilités. Sur ces deux points, les habitants de mon pays n'ont probablement rien d'exceptionnel, mais ils diffèrent certainement de bien des gens qui vivent ailleurs. Ce sont ces différences que je vais m'efforcer de décrire et d'expliquer.

### **La responsabilité en matière d'identité collective et de culture nationale**

Ilia Chavchavadze, père fondateur de la nation géorgienne moderne telle qu'elle commença à apparaître au XIX<sup>e</sup> siècle, a défini trois objectifs principaux pour le peuple géorgien : être *responsable* de la défense de la patrie, de la langue et de la foi (chrétienne). Ces objectifs restent très importants pour une large majorité du peuple géorgien. Ce sont aussi les trois piliers

d'une culture nationale partagée par cette majorité, culture qui crée un sentiment d'unité et de spécificité.

### **La patrie**

Géographiquement, la Géorgie fait partie du Caucase, zone montagneuse séparant l'Europe de l'Asie. Il y a 1,7 million d'années, l'*Homo erectus* y était présent. C'est également là que, au troisième millénaire avant J.-C., on fabriquait déjà des outils spécifiques pour cultiver la vigne (la Géorgie est très souvent considérée, y compris par beaucoup d'étrangers, comme le berceau du vin). Dans l'Antiquité, plusieurs civilisations se sont épanouies dans cette partie du monde. Les Grecs les connaissaient, comme le prouve la légende de Jason et des Argonautes, dans laquelle les héros quittent la Colchide pour la Géorgie, à la recherche de la Toison d'or. Le premier État géorgien fut créé il y a trois mille ans. Son territoire n'était alors pas précisément délimité. Au cours des siècles suivants, ce territoire fut attaqué par des tribus nomades, par l'Empire byzantin, par l'Empire perse, par les Mongols, par les Russes... Le pays fut souvent occupé. L'indépendance fut plusieurs fois reconquise, mais les frontières restaient mouvantes. À l'intérieur de ces frontières ne vivaient donc pas seulement de « vrais » Géorgiens (*Kartveli Eri* ou *Kartvelebi*). À présent, les Géorgiens ethniques représentent à peu près 70 % d'une population totale d'environ cinq millions d'habitants. Les frontières actuelles correspondent-elles aux territoires d'origine ? Si les Géorgiens d'aujourd'hui se sentent responsables de la défense de leur patrie, où se fixent-ils les limites que leurs voisins ne doivent pas transgresser ? Bien sûr, beaucoup d'entre eux ne se soucient guère de répondre précisément à cette question, mais il existe une réponse traditionnelle : la patrie se trouve là où l'on parle la langue géorgienne (*kartuli ena*).

Aux époques de démembrement politique, cette langue fut l'élément autour duquel la population s'est unie pour conquérir

son indépendance et sa liberté. Ce n'est pas un hasard si Ilia Chavchavadze fut aussi le chef de file d'un mouvement *littéraire*.

### La langue

La langue géorgienne appartient au groupe kartvélien. On n'a pu établir aucun lien entre elle et les autres familles indo-européennes. Le géorgien serait apparu il y a au moins trois mille ans. Des emprunts ont bien sûr été faits à d'autres langues: le grec, l'arabe, le persan, le turc, etc., mais son fonds lexical propre reste la base de la communication écrite ou orale. Et cela n'a guère varié avec le temps. Un lecteur d'aujourd'hui comprend parfaitement la langue des écrits du V<sup>e</sup> siècle de notre ère. L'alphabet, créé au II<sup>e</sup> siècle, compte trente-trois lettres. L'écriture a été légèrement modernisée. La langue de l'Église est un peu différente de celle qu'on emploie normalement dans la vie quotidienne. Mais toutes ces variantes ne s'éloignent guère les unes des autres. Les Géorgiens considèrent leur langue comme un trait distinctif de leur culture nationale et comme son expression première. C'est un trésor mystérieux et inexplicable qui exige une attention et des soins particuliers. Cette attention se traduit par une tradition littéraire impressionnante.

La langue géorgienne est aussi *lingua sacra* et partage ce statut avec le grec, le syrien, le slavon, l'arménien et le gothique. Aux époques de démembrement politique, l'orthodoxie géorgienne fut une source d'inspiration alternative qui maintint en vie l'identité collective/nationale, notamment par sa liturgie en *kartuli ena*.

Le lien avec la religion a parfois débouché sur une vision très exaltée. Au X<sup>e</sup> siècle, l'auteur liturgique Jean Zosime rédigea un texte intitulé *Éloge et grandeur de la langue géorgienne*, dans lequel il affirmait que le géorgien préservait les mystères de Dieu et avait la mission sacrée d'être la langue du Jugement dernier. Les Géorgiens sont rarement allés aussi loin, mais ils ont un attachement particulier pour leur langue, qui a toujours

eu une importante fonction d'unification dans leurs luttes pour préserver l'identité collective.

Les Russes, qui dominèrent la Géorgie pendant près de deux siècles (jusqu'en 1991), étaient conscients de cette fonction et ont tout fait pour la saper. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la langue géorgienne fut interdite dans les écoles; la publication de livres, de journaux et de revues en géorgien fut limitée. Le mot «Géorgie» fut supprimé des documents officiels. Une politique semblable fut menée par l'Union soviétique. En 1978, la Constitution de la République socialiste soviétique de Géorgie fit du russe la seule langue d'État, d'où de vigoureuses manifestations, surtout dans les universités. L'esprit du mouvement de libération nationale du XIX<sup>e</sup> siècle se réveilla. Ilia Chavchavadze, le meneur de ce mouvement, avait été assassiné, mais la volonté de défendre la langue et plus généralement la culture nationale n'était pas morte.

La période postsoviétique se caractérise par un renouveau de l'intérêt porté à la langue géorgienne. Giorgi Merchule écrit au X<sup>e</sup> siècle: «Rien ne reflète de manière aussi claire et aussi tangible la force et la richesse, ou la pauvreté et la faiblesse de l'esprit national, que [...] la langue [...]. Plus riche est le passé historique d'une nation, plus riche il rend l'esprit de cette nation, plus polychrome devient sa langue<sup>2</sup>.»

On peut voir aujourd'hui, au centre de la capitale, Tbilissi, un énorme monument appelé *Deda Ena* (la Langue maternelle) qui représente l'amour du peuple géorgien pour sa propre langue.

Pour être considéré comme géorgien, il faut certes parler la langue, mais l'identité nationale est aussi fortement associée à un autre élément: la foi chrétienne.

2. P. Ingorokva, *Giorgi Merchule (un monographe)*, Tbilisi, 1954, p. 221.

### **La foi**

« La Géorgie se compose de vastes terres où l'on célèbre les offices religieux et où l'on dit toutes les prières dans la langue géorgienne<sup>3</sup>. » Ainsi parlait Giorgi Merchule, au X<sup>e</sup> siècle. La *patrie* était définie par la *langue* et par la *religion*, et cette tendance se reflète encore aujourd'hui dans la culture nationale. Les trois éléments se trouvent réunis de telle sorte qu'il est souvent difficile de les dissocier.

L'Évangile chrétien arriva en Géorgie au IV<sup>e</sup> siècle, vers l'an 330. Il aurait été introduit par une captive, sainte Nino. Il se répandit peu à peu, et la plupart des Géorgiens finirent par se convertir. La Géorgie resta majoritairement chrétienne, bien qu'au cours de son histoire elle ait été fréquemment soumise à l'influence de puissants royaumes et empires musulmans ou même occupée par des conquérants musulmans. Durant ces périodes d'occupation, l'Église orthodoxe géorgienne fut un point de ralliement autour duquel une ligne de défense pouvait se construire contre la domination étrangère. À la lumière de ce passé, il n'est pas étonnant que le christianisme ait en Géorgie un aspect militant. On y vénère saint Georges, le saint guerrier, parfois plus que Jésus-Christ. D'un autre côté, même si la foi chrétienne a toujours été solidement défendue, il existe une tradition de tolérance envers les autres religions. Synagogues, mosquées et églises se côtoient pacifiquement.

Même les non-chrétiens supposent souvent qu'être géorgien signifie être chrétien. Pour prendre leurs distances par rapport à cette idée, beaucoup ont échangé leur nom géorgien contre un nom non géorgien.

Tous les habitants de Géorgie ne partagent-ils pas la culture nationale et n'en apprécient-ils pas les trois piliers ? Il existe certes des minorités dont les membres parlent une autre langue et/ou n'appartiennent pas à l'Église orthodoxe géorgienne. Néanmoins, la culture décrite jusqu'ici compte énormément

3. *Ibid.*

pour des millions d'individus et il s'agit bien d'une culture nationale. Elle cimenter la nation géorgienne.

### **La lutte continue**

On décrit parfois la culture comme une réponse aux défis de l'environnement. La culture nationale géorgienne correspond sans aucun doute à cette définition. Elle est le résultat d'une longue histoire de lutte contre les envahisseurs et les forces d'occupation, qui se reflète même dans la façon de se saluer. Quand vous croisez quelqu'un pour la première fois de la journée, vous lui souhaitez une « matinée de paix ». « Bonjour » se dit « victoire », et l'on vous répond : « Puissiez-vous être victorieux. »

La Géorgie est redevenue libre, mais cette liberté n'a été reconquise que très récemment, après deux siècles d'occupation, et reste menacée. C'est pourquoi la plupart des habitants continuent à attacher une telle importance à leur responsabilité en tant que défenseurs de tout ce qui les unit : leur patrie, leur langue et leur foi.

### **La responsabilité envers ses invités**

Outre les attitudes évoquées plus haut, les Géorgiens partagent une autre caractéristique : ils se sentent très responsables du bien-être de leurs visiteurs, dans la mesure où ceux-ci sont réellement des invités. Selon un proverbe géorgien, « tout invité est un messenger de Dieu ». Quand votre invité partage votre nourriture, vous devez prendre sa défense à tout prix. Une légende géorgienne reflète le conflit entre deux traditions : vendetta contre hospitalité.

Aujourd'hui il est mon invité,  
Même s'il est responsable d'un bain de sang.  
Je ne peux le trahir,  
Je le jure devant Dieu<sup>4</sup>...

La responsabilité envers un invité est associé à un rituel : la cérémonie du repas, la *supra*. Avant qu'elle ne commence, le chef de table (*tamada*) propose habituellement de boire à la santé de diverses personnes. Ce rituel met l'accent sur la générosité et la courtoisie. Mais chaque acte d'hospitalité est aussi un investissement dans la création de réseaux sociaux.

Ce besoin d'investir dans des réseaux sociaux renvoie peut-être aussi à l'histoire troublée du pays. Souvent menacée, la population se sentait vulnérable et avait besoin de s'insérer dans réseaux sur lesquels s'appuyer en cas de catastrophe. Néanmoins, l'influence d'autres cultures peut aussi avoir joué un rôle. Après tout, l'hospitalité était et reste caractéristique des contrées musulmanes entourant la Géorgie.

Quoi qu'il en soit, les Géorgiens partagent ce vif sentiment de responsabilité envers leurs invités ; ils tiennent à être perçus comme hospitaliers.

## Une tendance à limiter les responsabilités

Dans les écoles géorgiennes, on entend souvent cette phrase : « Ton devoir est d'être responsable de tes actes. » Il n'en reste pas moins qu'un nombre (limité) d'actes peuvent être exprimés par deux verbes dont l'un reflète *a contrario* une tendance à réduire la responsabilité de l'agent. On en trouvera quelques exemples ci-après.

4. V. Pshavela, *The Guest and the Host*.

Première version en géorgien	Français	Seconde version en géorgien	Français
<i>Movkali</i>	J'ai tué	<i>Shemomakvda</i>	Je n'avais pas l'intention de tuer, mais c'est arrivé malgré moi, c'est l'autre qui m'a provoqué.
<i>Gavaupatiure</i>	J'ai violé	<i>Shemomeupatiura</i>	Je n'avais pas l'intention de violer, mais c'est arrivé malgré moi, c'est elle qui m'a provoqué.
<i>Gavlakhe</i>	J'ai frappé	<i>Shemomelakha</i>	Je n'avais pas l'intention de frapper mais c'est arrivé malgré moi, c'est l'autre qui m'a provoqué.
<i>Shevchame</i>	J'ai mangé	<i>Shemomechama</i>	Je n'avais pas l'intention de manger mais c'est arrivé malgré moi, cette nourriture était si appétissante, je n'ai pas pu m'en empêcher.
<i>Davxarje</i>	J'ai payé	<i>Shemomexarja</i>	Je n'avais pas l'intention de payer, mais c'est arrivé malgré moi

On ne sait pas exactement quand et comment la seconde version est apparue dans le vocabulaire géorgien. Il est également difficile de déterminer dans quelles circonstances précises on emploie cette seconde version. Là encore, il faut peut-être voir un effet de l'histoire troublée du pays : tuer, frapper et violer peuvent être des réactions aux meurtres, aux coups et aux viols perpétrés par d'autres ; manger peut être un acte honteux lorsque d'autres meurent de faim ; il arrive aussi qu'on paye sous la pression d'autres qui ont souvent imposé leur volonté dans le passé. Les périodes d'oppression et de vie difficile ont pu contribuer à l'introduction de la seconde formule. Cette explication n'est qu'une hypothèse et il ne s'agit pas ici de tenter de justifier d'une quelconque manière des actes moralement répréhensibles. Il n'en reste pas moins que la langue révèle bel et bien une tendance à « déresponsabiliser », à prendre ses distances par rapport aux conséquences de certains actes. Quelle

est la force de cette tendance aujourd'hui en Géorgie ? Il est difficile d'en juger. Elle est évoquée ici simplement pour signaler son existence.

## Conclusion

Les responsabilités sur lesquelles les Géorgiens insistent le plus, on l'a vu, ne sont certainement pas les seules auxquelles ils se réfèrent ni celles que *la plupart* des Géorgiens assument. Mais il est nécessaire de souligner une fois encore qu'elles sont particulières dans la mesure où les Géorgiens n'y voient pas seulement un point qu'ils ont en commun : ils les apprécient aussi en tant que telles, en tant que *devoir commun*. Ce sentiment est sans aucun doute en partie alimenté par la certitude encourageante et rassurante que les autres sont eux aussi attachés à ce territoire que je partage avec eux et qui me fait vivre, que les autres parlent la même langue que moi pour exprimer les mouvements de leur âme, que les autres ont aussi cette foi qui élève l'existence humaine au-dessus du temporaire. Mais il y a autre chose encore. L'appréciation de l'ensemble des tâches et des responsabilités mentionnées plus haut est aussi largement fondée sur la conscience du lien ainsi créé, de cette identité collective qui, à son tour, contribue à l'identité individuelle de tous ceux qui s'identifient à la collectivité. Ce lien compte énormément pour la plupart des Géorgiens à cause de leur histoire, y compris l'histoire contemporaine. C'est pourquoi il a fréquemment été fait référence au passé troublé, qui continue à hanter, à influencer et à définir le présent.

## 10.

### Allemagne : retrouver le sens de la responsabilité

par Ina Ranson

Le mot allemand *Verantwortung* (responsabilité) est au centre des questions concernant l'éthique. C'est une notion complexe, chargée de connotations et d'associations liées à l'histoire dramatique de l'Allemagne. Force est de constater que son usage actuel très fréquent, souvent pathétique et démagogique, pourrait entraîner la notion dans une dynamique inflationniste avec un risque de perte de sens, symptôme d'une crise. En même temps, on observe en contrepoint un grand effort pour préciser le sens du mot et lui donner corps. C'est à ces efforts que je me réfère. J'essaierai pour cela de retracer brièvement l'évolution du mot et du concept de « responsabilité » et de présenter des exemples récents de définition ou de redéfinition du terme. Le sujet est immense, et il s'entend que cet essai ne peut être que personnel et incomplet.

### Quelques pistes étymologiques

Le mot *Verantwortung* vient du verbe *verantworten*, qui est une prolongation d'*antworten*. *Antworten* est composé d'*ant* (du gotique *and*, « en face ») et de *wort* (du gotique *waurd*,

« parole »). La signification originale du mot gotique *andawaurdi* est « la parole prononcée en face de quelqu'un ». À noter que la racine *and* se retrouve aussi dans *Antlitz* (visage). La syllabe *ver* peut provenir de différents préfixes dont il est difficile de connaître la signification exacte. Le verbe *verantworten* n'existe pas encore en vieil allemand. En moyen allemand, il a la même signification qu'*antworten* (répondre). La racine étymologique de *Verantwortung* évoque donc une relation entre personnes.

Le retour à la signification étymologique du mot restera un fil conducteur à travers les changements de définitions ou d'utilisations. Voici une phrase de Martin Buber, le grand philosophe juif de l'existence dialogique, qui se fonde sur la signification première, l'élargit et lui confère un sens primordial: « Il n'est de véritable responsabilité que là où il y a une véritable possibilité de réponse. Réponse à quoi? À ce qui vous arrive et vous éprouve, à ce que l'on peut voir, entendre, sentir. Pour l'attention en éveil, chaque heure donnée concrètement en partage à la personne, avec son contenu de monde et de destinée, a son éloquence<sup>1</sup>. »

Au XV<sup>e</sup> siècle, *verantworten* est employé dans le sens de « répondre devant le juge d'un tribunal ». Le mot *Verantwortung* – utilisé en moyen allemand parallèlement à *Antwort* – devient alors la parole adressée au juge, la parole pour se justifier face à une accusation. Comparant l'emploi de *Verantwortung* en moyen allemand avec l'emploi de *responsio*, *responsum* dans le cadre du droit romain, Georg Picht constate des analogies très importantes; l'apparition tardive du mot laisse supposer qu'il a été formé en prenant modèle sur le latin<sup>2</sup>. Picht montre en outre que l'empreinte de la juridiction souveraine, héritage de l'Empire romain, influera fortement sur la signification théologique et éthique du concept

1. M. Buber, *La Vie en dialogue*, Montaigne, 1959, p. 178. Titre original: *Zwiesprache*, Heidelberg, 1930.

2. G. Picht, « Der Begriff der Verantwortung », in *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, *Philosophische Studien*, Stuttgart, 1969. Auflage, 1996, p. 318.

de responsabilité en contaminant la représentation du Jugement dernier, au cours duquel l'homme doit se justifier après sa mort.

La référence au paradigme du tribunal reste une constante dans les élaborations des concepts de la responsabilité. La question fondamentale est toujours: qui est responsable devant qui et de quoi? Cela sera notre second fil conducteur.

### **Verantwortung (responsabilité) dans le langage courant**

Dans le langage courant, *Verantwortung* peut avoir un sens *rétrospectif* (qui regarde en arrière) ou *prospectif* (qui regarde vers l'avenir). La responsabilité rétrospective est en jeu quand il s'agit de rendre compte du rôle d'une ou de plusieurs personnes par rapport à un événement plus ou moins grave causé par une action, une négligence ou une omission. Il est question de clarifier s'il y a une juste attribution de faute (culpabilité) suite aux conséquences d'un comportement.

La *responsabilité prospective* peut être synonyme de *Pflicht*<sup>3</sup> (devoir), notamment dans des phrases qui ont un sens normatif – c'est-à-dire des phrases qui indiquent des devoirs (*Verantwortungen* ou *Verantwortlichkeiten*) qui peuvent se référer à des conventions juridiques, politiques, professionnelles. La multitude des rôles sociaux dans une société confère une multitude de *Pflichten* ou de *Verantwortungen*, désignés aussi comme *Zuständigkeiten* (compétences). Si la signification la plus fréquente de *Pflicht* reste associée à la définition d'une *tâche* spécifique, il existe aujourd'hui une forte tendance à employer *Pflicht* et *Verantwortung* de façon synonyme.

3. Le mot *Pflicht* vient du latin *plicare* (*phlëkan* en vieil allemand). La signification originelle, « plier », devient « s'occuper ou travailler ensemble ». À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, *Pflicht* désigne le caractère d'obligation dans le cadre des lois, de la religion et de la morale.

Il n'est pas facile de définir où la responsabilité spécifique liée à des rôles et des tâches professionnels commence et où elle s'arrête. Les dictionnaires éthiques ou philosophiques formulent que la dernière instance de vérification est la morale (*die Moral*), qui nous est indiquée par notre *conscience*: « La responsabilité morale doit être au-dessus de ou devant toutes les autres responsabilités (*Verantwortlichkeiten*) de façon qu'à la fois elle fonde et elle limite les obligations (relatives) qui y sont liées<sup>4</sup>. »

Dans tous les pays d'Europe, le concept de responsabilité reste profondément imprégné de l'héritage judéo-chrétien, grec et romain. Le modèle classique de la responsabilité s'est probablement développé avec l'organisation de la société, sans que le terme même soit toujours employé en tant que tel. Voici quelques observations tirées en majeure partie d'une étude de Kurt Bayertz<sup>5</sup>.

Comme il est indiqué ci-dessus, le mot *Verantwortung* devient au XV<sup>e</sup> siècle la parole de l'accusé adressée au juge du tribunal. L'attribution de la faute est élucidée par le discours d'accusation et le contre-discours de la défense. « Il ne s'agit pas de constater un fait naturel, mais d'évaluer une action par la négociation<sup>6</sup>. » Bayertz considère la responsabilité comme une « solution spécifique qui s'est développée dans les sociétés pour le problème de l'attribution » ; c'est-à-dire que la responsabilité permet d'établir une relation entre un sujet et un malheur ou un fait dommageable qui apparaît comme la conséquence d'une action. L'évaluation de cette action change au cours de l'histoire, et la réflexion sur le problème de l'attribution se complexifie. La notion de responsabilité se réfère à des relations multiples: il y a celle du sujet au dommage causé, celle du sujet à une communauté et celle de la communauté à un certain système de valeurs. Le lieu où ces relations doivent être

4. M. Düwell, C. Hübenal et M. Werner, *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar, 2002, p. 521-527.

5. K. Bayertz, « Eine kurze Geschichte der Verantwortung », in ID. (Hg.), *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, 1995.

6. *Ibid.*, p. 16.

précisées est le tribunal – instance paradigmatique qui a fortement imprégné l'idée de *Verantwortung*.

La diffusion du mot en Allemagne depuis la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle s'est faite principalement dans le contexte juridique. Cela reste encore vrai à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au moins pour l'utilisation du substantif. Même les réflexions actuelles sur le sens du concept de la responsabilité se réfèrent souvent au paradigme du tribunal, tout en interprétant de façon différente les instances qui le structurent.

Hans Jonas transfère l'image du tribunal à l'histoire: « [Avant] c'était la religion qui nous menaçait par le tribunal du Jugement dernier, à la fin de nos jours. Aujourd'hui, c'est la planète torturée elle-même... c'est la plainte muette de la créature sans voix, elle nous somme d'apprivoiser notre ambition démesurée pour que nous ne périssons pas tous dans un désert qui jadis se présentait comme création<sup>7</sup>. »

Jürgen Habermas fait de même: « Puisqu'ils [les hommes] se sont institués les auteurs d'une histoire du monde qui est à ce point grevée, ils doivent en répondre face à elle comme s'ils se trouvaient face au tribunal du monde, or – et c'est inexorable – la possibilité d'un tel tribunal leur a été ôtée<sup>8</sup>. »

Georg Picht constate: « Si la responsabilité est le thème qui guide cette mise en question [de notre civilisation] nous nous trouvons dans le rôle de l'accusé<sup>9</sup>. »

Carl Amery montre que la conception fondamentaliste de l'eschatologie dans certaines Églises leur permet de se débarrasser de leur responsabilité pour l'avenir. Or « le jour dernier [le jour du tribunal] a lieu tous les jours<sup>10</sup> ».

7. H. Jonas, *Politische Ökologie*, 1994, p. 185, cité dans *Die Zeit*, 12 février 1993.

8. J. Habermas, *Une époque de transitions. Écrits politiques 1998-2003*, Fayard, 2005. Titre original: *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Francfort-sur-le-Main, 2001-2004. p. 343.

9. G. Picht, *Hier und Jetzt, Philosophie nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart, 1981, p. 203.

10. C. Amery, *Global Exit, Die Kirchen und der totale Markt*, Munich, 2002, p. 132.

## Emmanuel Kant : le devoir précède la responsabilité

Presque toute réflexion actuelle ou passée sur le concept de la responsabilité se fait en dialogue avec Kant. Pour le grand philosophe des Lumières (1724-1804), les notions centrales exprimant l'exigence éthique sont la raison, la liberté – autonomie de la volonté – et le devoir, notions profondément liées entre elles et encore aujourd'hui étroitement associées à la signification du mot « responsabilité ». À noter que, dans la pensée morale d'alors, la notion de devoir (*Pflicht*) joue un rôle analogue à celui que tient actuellement la notion de *Verantwortung*. Bayertz situe le remplacement de *Pflicht* par *Verantwortung* à l'époque de l'industrialisation.

L'éthique de Kant trouve ses racines dans la philosophie stoïcienne et la tradition chrétienne. Il donne une signification nouvelle aux notions traditionnelles de l'éthique, invitant les hommes à conquérir leur indépendance face aux autorités extérieures en se fiant à leurs propres capacités de discernement. Il faut souligner que les notions de devoir et de droit se conditionnent l'une l'autre. Elles se fondent sur l'autonomie de l'homme, concept clé des Temps modernes: l'homme peut trouver en lui-même les obligations ultimes. C'est cette capacité qui lui confère sa dignité. Kant insiste sur le fait que la reconnaissance de la loi morale est à la portée de chacun, indépendamment de son statut social et de ses qualités intellectuelles.

Le devoir (*Pflicht*) est donc l'exigence inconditionnelle d'agir dans le respect de la loi morale. C'est la raison qui instruit la volonté et qui lui fournit les critères. La destination de la raison est précisément de produire une volonté bonne. Ce n'est qu'en s'affranchissant de tout désir égoïste et de tout conditionnement sentimental que la volonté devient capable d'agir de façon désintéressée, « par devoir ».

La *Vernunft* ne désigne pas seulement le raisonnement analytique, la pensée discursive, mais aussi une faculté morale. Dans ses critiques de la raison théorique et pratique, Kant a déve-

loppé ce que l'homme peut savoir et ce qui est en dehors des possibilités de l'intellect. La raison pratique révèle à l'homme sa liberté, l'exigence de l'action morale, son devoir. En obéissant à l'impératif catégorique, l'homme fait plus que de suivre une démarche rationnelle. Il ressent alors la satisfaction intime du devoir accompli.

Kant distingue l'action par devoir (c'est-à-dire par conviction profonde, obéissant à l'impératif catégorique) et l'action conforme au devoir prescrit par la légalité. Sans que forcément ces actions soient séparées, seule la première est véritablement morale. « La moralité n'est pas rivale de la légalité, elle en présente bien plutôt l'élévation et le dépassement<sup>11</sup>. »

Pour Kant, l'homme qui agit selon la loi morale réalise le vrai destin de l'humanité. Lucide devant le comportement insensé des hommes, le philosophe ne veut pas désespérer. Malgré le cours affligeant de l'histoire, « le devoir exige de montrer une voie à un état meilleur, pour le lointain avenir<sup>12</sup> ». Il ne semble pas impossible à Kant que les hommes finissent par agir un jour comme des êtres moraux, libres et raisonnables, capables de s'accorder sur une convention cosmopolite. Son œuvre veut contribuer à l'éducation de l'humanité. Hans Jonas y fait écho, deux siècles plus tard: « Je n'ai pas dit que j'ai l'espoir, mais que je vois le devoir (*die Pflicht*) de ne pas se laisser aller à la résignation<sup>13</sup>. »

Même si peu de contemporains de Kant ont lu ses œuvres ardues, sa pensée a été assez vite connue d'un plus large public. Dans les Allemagnes protestantes, l'*Aufklärung* ne restait pas réservée à un petit cercle de philosophes et d'intellectuels rebelles, comme les Lumières dans la France catholique. Les idées nouvelles entraînent dans de nombreuses publications et

11. Kant cité par O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Albeuve, Castella, 1985, p. 73.

12. Kant cité par J. Hans, *Erinnerungen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2005, p. 103.

13. H. Jonas, *Dem Ende näher, Gespräche*, Francfort-sur-le-Main, 1993, p. 38.

étaient vivement débattues. L'*Aufklärung* en Allemagne a été, d'une certaine manière, la continuation de la Réforme. Dans la Prusse de Frédéric II, la liberté de conscience (*Gewissensfreiheit*) était garantie. Les protestants pouvaient se référer à Martin Luther qui, devant la diète de Worms, avait dit en 1521 : « Je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête de parler contre sa conscience. » L'*Aufklärung* a constitué une étape essentielle dans l'histoire de la sécularisation, principe de modernité. Elle a invité l'homme à faire confiance à ses propres capacités de jugement face aux prétentions abusives des États et des Églises.

### ***Pflicht, Verantwortung* et industrialisation**

Chez Kant et ses successeurs, l'adjectif *verantwortlich* (responsable) était plus souvent utilisé que le substantif, remplacé par la notion de *Pflicht* (devoir). Comme il a été dit précédemment, la substitution progressive du terme « devoir » par celui de *Verantwortung*, observée au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, s'explique, selon Kurt Bayertz, par les changements structurels introduits par l'industrialisation. Celle-ci a rendu les attributions bien plus complexes qu'auparavant. Avec les progrès technologiques et la division du travail, il n'existe plus guère de relation directe et linéaire entre un acteur et les conséquences de son travail. À qui demander, par exemple, des comptes lors des fréquentes explosions de chaudières à vapeur que l'on n'a pas su expliquer correctement pendant longtemps ? Apparemment, elles n'étaient pas dues à une seule action fautive, mais à une multitude de gestes ou d'événements malheureux. Autre changement capital : les conditions de travail devenaient de plus en plus dures, souvent catastrophiques. À qui en attribuer la faute ? Y avait-il faute, responsabilité ? Question centrale qui éclaire un aspect essentiel : la compréhension de la responsabilité dépend du contexte historique ; nous sommes rendus responsables ou non selon les normes en

vigueur – la responsabilité est aussi une « construction sociale<sup>14</sup> ».

Au Moyen Âge, l'organisation des artisans en corps de métier avait aussi pour but d'éviter la concurrence et d'empêcher l'innovation technologique. Ceux qui ne se conformaient pas aux règles établies se retrouvaient devant le tribunal. On connaît des cas où l'invention et l'utilisation de machines qui économisaient le travail étaient punies de la peine de mort. Ces dispositions permettaient d'éviter incertitudes et risques économiques. En revanche, dans le système capitaliste – système relativement récent –, la concurrence et l'innovation sont valorisées comme des chances. Chacun sait pourtant qu'elles ont des conséquences incontestablement négatives pour les concurrents, pour les ouvriers et leurs familles. Mais l'entrepreneur à l'origine de ces malheurs n'a pas à s'en justifier. Le modèle classique de la responsabilité reposait sur le lien entre l'action d'un individu et les conséquences de ses actes pour d'autres individus. Au cours de l'industrialisation, ce lien a été aboli dans le domaine de l'économie. Pour les coups et les blessures, cambriolages, etc., ce modèle garde évidemment sa justesse.

C'est en premier lieu face aux grands problèmes publics, notamment la paupérisation de vastes couches sociales, que surgissent des questions nouvelles d'attribution de faute et que le recours de plus en plus fréquent à la notion de *Verantwortung* indique une recherche en vue de résoudre des problèmes nouveaux et complexes. En 1845, Friedrich Engels parle de « la société en tant qu'entité responsable qui a ses droits et ses devoirs<sup>15</sup> ». Le mot *Verantwortung* tiendra un rôle clé dans la réflexion sur la démocratie, régime qui veut que le gouverne-

14. K. Bayertz, « Eine kurze Geschichte der Verantwortung », *art. cit.*, p. 21. Bayertz plaide pour que nous revenions à une compréhension plus limitée et plus explicite du concept. Les exemples cités sont tirés de son article.

15. *Ibid.*, p. 26. Friedrich Engels : *Über die Lage der arbeitenden Klassen in England*.

ment n'existe plus par un pouvoir supérieur, mais qu'il rende des comptes aux gouvernés – qu'il devienne *verantwortlich* (responsable) et *rechenschaftspflichtig* (redevable de comptes).

À la fin de la Première Guerre mondiale – époque marquée par des crises profondes –, le mot *Verantwortung* prend de nouveau un essor considérable. À qui attribuer la faute pour les malheurs de la défaite ? Le mot est alors souvent utilisé de façon manipulatrice.

### **Verantwortung (responsabilité) et la barbarie du III<sup>e</sup> Reich**

La fin de la Seconde Guerre mondiale a jeté l'Allemagne dans une crise identitaire encore plus grave. Comment expliquer l'effondrement des repères éthiques sous le régime de Hitler ? À qui en attribuer la responsabilité ? Après la révélation de l'étendue des crimes commis pendant le III<sup>e</sup> Reich, cette question a été posée pendant plus d'un demi-siècle. Et ce n'est pas fini. En témoigne le débat autour d'ouvrages récents<sup>16</sup>.

Des responsables de crimes monstrueux avaient affirmé, devant le tribunal de Nuremberg, qu'ils n'avaient fait que leur devoir (*Pflicht*). Comment était-il possible que cette notion noble ait pu être autant pervertie ? À côté des acteurs criminels, de nombreux Allemands étaient restés passifs ou avaient suivi la politique de Hitler à contrecœur – mais avaient suivi quand même, sans opposer de résistance. Quelle était leur coresponsabilité ? Seule une minorité d'hommes et de femmes incarnaient, face à la barbarie, le sens du mot *Verantwortung*, souvent en payant un prix cher : ceux qui refusaient d'obéir à des ordres inhumains, ceux qui cachaient des voisins ou des amis juifs, ceux qui entraient dans la résistance, de différentes manières, allaient jusqu'à risquer leur vie. Leurs références éthiques

16. D. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York, 1996 ; A. Götz, *Hitlers Volksstaat*, Francfort-sur-le-Main, 2005.

n'étaient certes pas identiques, mais ils agissaient en femmes et en hommes libres, suivant leur propre conscience.

Y avait-il quelque chose de faux ou de dangereux dans la tradition politique et culturelle ? L'avons-nous reconnu ? Nous mémorons-nous le passé comme il convient ? Avons-nous des responsabilités particulières liées à notre passé ? Et saurons-nous aujourd'hui mieux résister à ceux qui veulent nous entraîner à commettre des actes inhumains ? Enfin, peut-être sommes-nous tellement préoccupés par le passé que nous ne voyons pas les défis du présent ou de l'avenir ? Après un demi-siècle, ces questions nécessaires restent présentes à tous les niveaux de la société.

### **Retrouver le sens de la responsabilité**

Parmi les figures phares qui continuent à incarner pour les Allemands le sens concret du mot *Verantwortung*, je cite en premier lieu Dietrich Bonhoeffer, théologien, résistant de la première heure contre le nazisme et exécuté après sa participation à l'attentat manqué du 20 juillet 1944 contre Hitler. Bonhoeffer s'était élevé contre la persécution des Juifs dès 1933. Pour lui, ce qui importait alors était le courage civique et l'action responsable qui « ne pouvait venir que du libre sens de responsabilité de l'homme libre ». Bonhoeffer établit une distinction entre devoir et responsabilité : « L'homme du devoir devra même remplir le devoir que lui ordonne le diable<sup>17</sup>. » En Prusse, État où les militaires avaient joui d'un prestige extraordinaire, le mot « devoir » était très souvent associé aux vertus centrales de la discipline et de l'obéissance<sup>18</sup>. Il n'était pas facile pour les

17. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Siebenstern, 1964, p. 13 et 11.

18. À noter que Hitler se référait à une vision déformée de la Prusse. Les exemples de militaires prussiens mettant leur « devoir moral » au-dessus de l'obéissance ne sont pas rares. Voir K. von Klemperer « Sie gingen ihren Weg », in *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, Munich/Zurich, 1985 ; M. Gräfin Dönhoff, *Was mir wichtig war*, Berlin, 2002, p.129 f.

soldats d'aller contre le « devoir militaire ». Le serment de fidélité que l'armée avait dû faire après la mort du général Hindenburg à la personne du Führer était un obstacle décisif pour beaucoup d'officiers. Bonhoeffer en était conscient. À la fin de l'année 1942, il écrit un court texte lumineux destiné à ses amis qui participeront au complot du 20 juillet :

... Où dans le monde entier a-t-on parlé plus passionnément de la liberté qu'en Allemagne, depuis Luther jusqu'à la philosophie de l'idéalisme ? Mais l'Allemand a gardé sa liberté en cherchant à se libérer de sa propre volonté, au service de tous [...] Mais sa connaissance du monde était insuffisante; il n'avait pas compté avec la possibilité que sa disposition de se soumettre, d'engager sa vie pour la mission commandée, pouvait être exploitée pour faire le mal [...] Il fallait qu'apparaisse le fait qu'il manquait encore aux Allemands une connaissance fondamentale décisive: celle de la nécessité d'agir de manière libre et responsable, y compris contre la profession et contre la mission commandée [...] Ce n'est qu'aujourd'hui que les Allemands commencent à comprendre ce que signifie la responsabilité libre<sup>19</sup>.

Pour Bonhoeffer, le sens profond de la responsabilité consiste en la réponse que l'homme fait à l'appel du Christ. Il est invité à imiter celui qui a vécu en écoutant la parole de Dieu. « Nous conférons ainsi à la notion de responsabilité une plénitude que l'usage habituel ne lui accorde pas<sup>20</sup>. »

Je reviens aussi à Martin Buber (né en 1878 à Vienne, mort en 1965 à Jérusalem), qui est également considéré comme une référence pour ceux qui réfléchissent sur le sens de la responsabilité. L'homme est appelé à répondre, écrit Buber, parce qu'il ne vit réellement que dans la relation, dans l'événement d'une rencontre. Ni le *Je* ni le *Tu* (l'autre, homme ou tout être vivant) ne vivent séparément, ils n'existent que dans le contexte *Je-Tu*. La relation *Je-Cela* transforme les êtres et le monde en objets,

19. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, op. cit., p. 12-13.

20. *Ibid.*, p. 180.

exposés à l'« attention objective », processus inévitable et nécessaire, mais qui nous prive de la présence et de la vie réelle. La rencontre « dans le mystère de l'action réciproque » est brève. La relation, même l'amour, ne peut durer que dans une alternance de présence vécue et de latence. Mais le descriptible, le décomposable, le classable appartient au monde des choses du passé. « Au commencement est la relation<sup>21</sup>. » Buber insiste: l'autre reste toujours un être singulier, souverain, un mystère. « Mon *Tu* agit en moi, comme j'agis en lui... Le « méchant » nous offre sa révélation, dès que le mot fondamental a touché son être. Que de choses nous apprenons des enfants, des animaux ! Nous vivons dans le torrent de la réciprocité universelle, unis à lui par un lien ineffable<sup>22</sup>. »

Confronté à la montée du nazisme au début des années 1930, Buber en appelle à la responsabilité de l'individu face aux événements, soulignant qu'il ne se réfère à rien d'extraordinaire, mais à la vie quotidienne. L'individu doit devenir une *personne* et ne se référer qu'à sa conscience propre, il doit garder son indépendance au sein du groupe auquel il appartient et pour lequel il reste responsable; il doit « répondre par ce qu'il fait ou ne fait pas, accepter l'heure, l'heure que sonne le monde... comme l'heure qui lui est confiée – et en prendre la responsabilité<sup>23</sup> ».

Les Allemands ne cessent de revenir sur la question des responsabilités pour les désastres advenus sous Hitler. Mais il serait irresponsable de se tourner vers le passé sans en tirer des conséquences pour l'avenir. Voici brièvement quelques contributions essentielles au débat qui continue d'agiter les esprits. Je les ai choisies à titre d'exemples, pour montrer certaines facettes ressenties comme particulièrement actuelles du sens du mot *Verantwortung*.

21. M. Buber, *Ich und Du*, Reclam, 1995. *Je et Tu*, Aubier, 1938, p. 18.

22. *Ibid.*, p. 16; traduction française, p. 36.

23. M. Buber, *La Vie en dialogue*, op. cit., p. 179.

Pour le philologue et philosophe Georg Picht (1913-1982), le concept de responsabilité est une notion anthropologique fondamentale: la morale et le droit existent parce qu'il y a responsabilité. Celle-ci exige aussi bien la mémoire des actions passées que la réflexion sur l'avenir. Profondément déçu par l'attitude des universités sous le nazisme, Picht s'engagea après-guerre pour un renouvellement des principes de l'éducation, de façon très concrète. « Notre compréhension de la responsabilité dans les domaines de la politique comme de l'éthique est encore enfermée dans des conceptions d'une époque révolue<sup>24</sup> », écrit Picht en 1967.

Picht pense que le rejet de l'image mythique du Jugement dernier par Kant a eu des conséquences graves: quand les « instances du tribunal » disparaissent et que le sujet autonome s'affranchit de toute autorité extérieure, il devient juge, accusé et législateur en même temps. Ce sujet, qui n'a de comptes à rendre devant personne, court le risque de se sentir omnipotent. « Si l'esprit humain (*Geist*) n'avait pas revendiqué pour soi-même le pouvoir absolu de la dernière instance de toute responsabilité – guidé par la doctrine que l'homme a été fait à l'image de Dieu –, il n'aurait pas été possible de construire ce sujet-là – ce sujet qui dispose de la nature en se mettant en dehors de la nature, comme s'il possédait le pouvoir du juge créateur. Il n'aurait pas pu se concevoir comme un être qui échange le rôle de l'accusé qui doit se justifier avec le rôle du juge contre lequel il n'y a aucun recours et qui ne se sent pas obligé d'écouter les gémissements de la créature<sup>25</sup>. »

La raison qui s'est mise au service de la transformation du monde, observe-t-il, est loin d'être une « raison éclairée », comme l'aurait voulu Kant. Ce qui manque aux sciences

24. G. Picht, « Der Begriff der Verantwortung », *art. cit.*, p. 342.

25. G. Picht, *Hier und Jetzt, Philosophie nach Auschwitz und Hiroshima*, *op. cit.* p. 203, ainsi que les deux citations suivantes.

modernes, c'est la prise de conscience de leurs conséquences possibles.

Picht insiste sur le fait que la responsabilité n'est pas quelque chose qui se trouve uniquement à l'intérieur de la conscience morale. Elle est tracée dans la structure des événements. Chacun de nous, qu'il le veuille ou non, est impliqué dans un ensemble d'actions dépendantes les unes des autres; il y joue un rôle qui exerce une influence plus ou moins directe ou indirecte sur le cours des choses qu'on appelle « Histoire ». Dans ce système complexe de connexions entre les événements, il est plus ou moins facile d'établir des liens de causalité entre une action et ses conséquences. Nous n'avons en particulier guère l'habitude de nous sentir concernés par les effets de notre refus d'agir. Pourtant, ce sont en grande partie les omissions qui ont les conséquences les plus graves. Dans certaines situations, de nouvelles *tâches* se profilent et il n'y a pas de sujet pour y faire face. Cela peut arriver dans une famille, dans un petit groupe, mais aussi dans un État. Si personne n'y répond et ne comprend le rôle qu'il peut être amené à jouer – si personne ne décide d'être responsable –, la situation se dégrade et peut mener à des catastrophes. De telles circonstances montrent que « ce n'est pas le sujet qui se fixe la tâche – mais c'est la tâche qui constitue le sujet<sup>26</sup> ». Dans une époque de transition comme la nôtre, de nouveaux défis émergent, que personne ne voit encore ou dont personne ne veut se charger. Or tous les hommes sont tenus d'identifier leurs responsabilités possibles. Si chacun repère les processus sur lesquels il peut avoir une influence, il découvrira inévitablement son rôle et des tâches spécifiques.

Il est vrai que l'influence de l'individu sur les problèmes majeurs est souvent extrêmement réduite. Alors, souligne Picht, il importe de relever le défi en constituant des sujets collectifs. Ce thème sera repris par de nombreux penseurs actuels qui déploreront, à l'instar de Picht, que la civilisation occiden-

26. G. Picht, « Der Begriff der Verantwortung », *art. cit.*, p. 337.

tale ait trop mis l'accent sur une éthique uniquement individuelle, laissant de côté les relations responsables entre les sujets collectifs, notamment les États.

## Le principe de responsabilité

Incontestablement, l'auteur qui a le plus marqué le concept moderne du mot « responsabilité » en Allemagne est Hans Jonas (1903-1993.) Son livre *Das Prinzip Verantwortung (Le Principe responsabilité)*, publié en 1973 en Allemagne<sup>27</sup>, a eu un succès extraordinaire, tout à fait inhabituel pour un livre de philosophie. Pendant toute une période, le nom de Hans Jonas fut prononcé par des délégués de tous les partis et Jonas fut invité par les gestionnaires de grands groupes industriels. Il déplora bientôt l'emploi abusif du terme « responsabilité », tout en continuant d'accepter de nombreux entretiens et conférences pour expliquer à un public plus vaste l'urgence de son message.

Jonas a émigré en Israël en 1933. Les horreurs du nazisme ont accompagné toute l'œuvre du philosophe (sa mère est morte à Auschwitz), notamment sa réflexion sur l'éthique. Il savait qu'il fallait rester vigilant face aux menaces qui se profilent dans le présent.

Jonas soutient qu'une nouvelle réflexion sur l'éthique est devenue impérative, après les profonds changements de la réalité de l'homme et de ses rapports au monde, changements induits par le développement triomphant des sciences et des techniques. L'éthique qui doit répondre aux menaces qui pèsent sur l'avenir sera une éthique de la précaution et de la responsabilité, aussi nouvelle que le sont les possibles conséquences de nos actes que nous devons affronter. Il est temps, écrit-il, que nous nous réveillions de l'« euphorie du progrès ». Nous devons poser différemment les questions fondamentales de la philoso-

27. Écrit en allemand, après de nombreuses publications en anglais.

phie: quelles sont les relations entre l'homme et la nature, entre l'intelligence et la matière? Ce que nous appelons progrès, la puissance technologique, menace de nous dépasser. « Nous sommes devenus plus dangereux pour la nature que la nature ne l'a jamais été pour l'humanité. Le danger, c'est nous<sup>28</sup>. »

Pendant des siècles, la notion du progrès se référait en premier lieu à l'amélioration de l'être moral. Ce n'est plus le cas depuis l'ère industrielle. Les continuels progrès technologiques qui ont transformé la nature de notre agir ont certes pu être au service de l'homme, mais menacent aujourd'hui l'essence même de ses valeurs de liberté et d'autonomie. La logique cumulative, due à la nécessité de réparer les dégâts imprévus des innovations techniques, due aussi à notre idéologie du toujours plus, risque de nous échapper – comme le balai de l'apprenti sorcier dans un célèbre poème de Goethe. La promesse de la technique moderne menace de devenir une malédiction – non à cause de ses échecs, mais à cause de ses succès. Le fragile système écologique de la Terre est en grand danger, et avec lui les conditions de vie des générations futures. C'est un phénomène si nouveau, si extraordinaire et qui bouscule si profondément nos habitudes de pensée que l'humanité est loin d'en avoir encore pris conscience. Jamais auparavant le pouvoir humain n'a eu une telle étendue. Jamais auparavant il n'y a eu une telle responsabilité collective pour les générations futures.

Jonas propose de reformuler l'impératif catégorique de Kant, en l'adaptant au nouveau type de l'agir humain: « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur Terre »; ou: « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie<sup>29</sup>. »

28. H. Jonas, *Dem Ende näher, Gespräche*, op. cit., p. 93.

29. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984. *Le Principe responsabilité*, Cerf, 1995, p. 36.

Le philosophe affirme comme Picht que le défi de notre époque est la constitution de sujets collectifs capables d'assumer nos responsabilités collectives. Un fonctionnaire, un gestionnaire peut être en privé quelqu'un de charitable et de réfléchi; pourtant, dans certains comités de travail, il peut être amené à contribuer à des décisions irresponsables en tenant compte seulement d'objectifs à court terme. Les générations futures n'ont pas de représentants qui défendent leurs intérêts.

Sachant que l'évolution vers une société responsable est longue et douloureuse, Jonas souligne que le danger du fatalisme est aussi grand que le danger extérieur. « On doit reconnaître le devoir (*Pflicht*) et la responsabilité (*Verantwortung*) et agir comme s'il y avait une chance, même si l'on en doute beaucoup<sup>30</sup>. » Et de se référer à Kant: « Le devoir exige de montrer une voie... »

Pour Jonas, il est important que l'éthique de la responsabilité reste indépendante de toute croyance religieuse. « Les devoirs et les responsabilités doivent être fondés de façon à obliger aussi l'athée à les reconnaître<sup>31</sup>. »

## Responsabilité et éthique de la communication

Parmi les penseurs contemporains qui ont relevé les questions de Hans Jonas, je cite Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, les deux fondateurs de l'« éthique de la communication ou de la discussion ». Très sommairement, l'éthique de la communication mise sur la vertu des échanges continuels qui invitent les participants à s'ouvrir aux intérêts et aux arguments des autres, en adaptant les leurs et en développant un sens de la responsabilité qui dépasse les vues et les intérêts spécifiques.

Jürgen Habermas, dont les conceptions sont marquées par ses recherches en sociologie, a une influence certaine sur les

30. H. Jonas, *Dem Ende näher, Gespräche, op. cit.*, p. 23.

31. *Ibid.*, p. 62.

milieux qui cherchent à expérimenter des procédures concrètes permettant de développer la démocratie participative et le sens de la solidarité dans les groupes restreints, les communes, les pays... enfin dans la société mondiale, car « depuis un certain temps nous nous sommes engagés dans une phase de transition entre le droit international classique et ce que Kant avait anticipé comme un état (*Zustand*) cosmopolitique ». Entraînés dans les marchés mondialisés qui se soucient peu de justice ou de solidarité, nous devons relever l'immense défi d'une « responsabilité globale » ou mondialisée qu'exige le point de vue moral<sup>32</sup>. Déplorant l'inconscience des élites, Habermas voit surtout de l'espoir dans les mouvements sociaux capables de s'entendre au-delà des frontières nationales.

## La conquête des droits, un frein à la compréhension des responsabilités

Les essais de redéfinition du mot et de clarification du concept ont-ils une influence réelle sur le langage courant ? Sans être trop optimiste, il me semble que c'est le cas, car la réflexion sur la responsabilité est considérée aujourd'hui comme incontournable. Parallèlement à l'utilisation inflationniste du terme, nombreux sont les efforts qui tendent à y opposer une définition claire. Cela s'observe non seulement dans la production philosophique et sociologique, mais aussi dans certains médias et dans les institutions pédagogiques qui s'en nourrissent.

Dès l'après-guerre, l'hebdomadaire *Die Zeit*, par exemple, donnait une large place aux questions évoquées. Marion Gräfin Dönhoff<sup>33</sup>, qui avait appartenu au même réseau de résistants que Bonhoeffer, était une voix très écoutée. Elle accompagnait

32. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Francfort-sur-le-Main, 2005, p. 350.

33. Marion Gräfin Dönhoff, née en 1909 près de Königsberg qui deviendra Kaliningrad, décédée en 1992.

attentivement le développement d'une société démocratique, s'engageant avec force pour la réconciliation avec les pays de l'Est, pour la construction d'un État de droit et le respect des droits de l'homme dans tous les domaines de la vie publique et privée. Partisane d'un système économique libéral, Dönhoff était pourtant habitée par la crainte que ce système ne favorise un égoïsme individualiste où chacun ne pense qu'à ses droits, oubliant ses responsabilités. La conquête des droits était certes primordiale après l'expérience du totalitarisme, mais les tendances égoïstes pouvaient remettre en question les conquêtes mêmes de la démocratie. Dans les dernières années de sa vie, Dönhoff ne cessait de poser la question de savoir comment créer des structures permettant d'instituer le sens du bien commun, comment susciter une société des citoyens, et non une société des consommateurs.

Les nombreuses réformes des systèmes éducatifs en vue d'introduire la notion de responsabilité dans l'éducation ont abouti à des progrès et à des échecs. Dietrich Böhler, le directeur du Centre Hans Jonas à Berlin, souligne que, pour entrer plus avant dans une compréhension de notre responsabilité, il faut retourner aux sources de nos traditions, lire Platon, apprendre à dialoguer selon Socrate de « façon coresponsable », étudier les paraboles du Nouveau Testament, même dans le cadre d'une éducation laïque<sup>34</sup>.

La parabole dite « du bon Samaritain » (Luc 10, 29-37) contient l'essence d'une action responsable. Un homme gît au bord du chemin, « à moitié mort », dépouillé de ses biens par des bandits. Vient un prêtre. Remarquant le blessé, il passe à bonne distance. Un lévite fait de même. Puis c'est le tour d'un Samaritain, un impur, méprisé par l'institution religieuse de l'époque. « Il le vit et fut pris de pitié. » Le Samaritain bande les plaies du blessé, le transporte à l'auberge et paie l'aubergiste, lui

34. K.-O. Apel, H. Burckhart, Herausgeber, *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg, Königshausen et Neumann GmbH, 2002.

demandant de ne pas craindre, au besoin, des frais supplémentaires qu'il prendrait également à sa charge.

Cette parabole est la réponse à la question d'un pharisien qui réfléchit à ses devoirs à partir de lui-même et qui veut savoir jusqu'où va sa responsabilité. Jésus lui fait comprendre que celui qui écoute l'autre reconnaît qu'il n'y a pas de limites pour le « devoir de responsabilité<sup>35</sup> », notamment pas de limites ethniques, culturelles ou religieuses.

La nécessité de retrouver les racines de notre culture est communément admise. Le philosophe agnostique Jürgen Habermas affirme que les valeurs chrétiennes sont importantes, même dans une société laïque, « tant que le langage religieux comporte des contenus sémantiques qui nous inspirent, voire nous sont indispensables<sup>36</sup> ».

### L'éthique du respect de la vie

Parmi les nombreuses créations de mots composés avec *Verantwortung*, certaines indiquent une nouvelle sensibilité quant à la relation de l'homme avec la nature et les autres êtres vivants: *Schöpfungsverantwortung*, *Oekoverantwortung* (responsabilité pour la création, pour l'écosphère). Nous redécouvrons que l'homme, créature parmi d'autres, vit dans un réseau complexe d'interdépendances. Les porte-parole de cette nouvelle sensibilité, bien que minoritaires, gagnent de l'influence. Mouvements féministes, philosophes, associations et une partie des chrétiens appellent à dépasser la vision anthropocentrique du monde et redécouvrent une tradition marginale dans la civilisation occidentale<sup>37</sup>.

« L'éthique, c'est la reconnaissance de notre responsabilité élargie à l'infinie, envers tout ce qui vit. », écrit Albert

35. Terme utilisé, entre autres, par Buber, Jonas, Apel et Böhler.

36. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, op. cit., p. 343.

37. Les auteurs contemporains se réfèrent, par exemple, à saint François d'Assise, au mouvement piétiste du XVII<sup>e</sup> siècle, à Albert Schweitzer, aux grands poètes allemands, notamment à Goethe. L'appel œcuménique pour

Schweitzer (1875-1965), dont on redécouvre l'œuvre théologique et philosophique, en particulier son concept du respect pour la vie (*Ehrfurcht vor dem Leben*), « pierre de touche de l'éthique<sup>38</sup> ». Chrétien, influencé par la lecture des penseurs de l'Inde, Schweitzer ne veut pas sacraliser la nature, mais reconnaître la dignité non seulement de l'homme, mais de toute créature. « Je suis vie qui veut vivre au milieu de vies qui veulent vivre. » Cette citation de Schweitzer est reprise par différents penseurs qui réclament un nouveau paradigme dans notre façon de penser et d'agir, une révolution culturelle, une attitude foncièrement différente envers la nature et les êtres vivants. Il ne suffit pas de vouloir protéger notre *Um-welt* (environnement, ce qui nous entoure), il faut remplacer ce mot par *Mit-welt* (le monde qui vit avec nous)<sup>39</sup>. Nous sommes encore très loin d'une telle révolution culturelle. C'est peut-être la rencontre des civilisations qui vivent une autre relation avec la nature qui nous aidera à évoluer.

## Du débat d'idées aux initiatives concrètes

Le large débat qui a lieu en Allemagne, notamment grâce à l'initiative de Hans Küng, célèbre théologien catholique, sur la complémentarité des droits et des responsabilités pour une éthique mondiale (*Weltethos*) a donné lieu à de nombreuses manifestations et publications<sup>40</sup>.

« Justice, paix et sauvegarde de la création » rappelle que l'homme, « gérant de Dieu », doit répondre de sa gestion.

38. A. Schweitzer, *La Civilisation et l'éthique*, chap. XXI; dans J.-P. Sorg, 1995, p. 470.

39 Voir par exemple H.-P. Dürr, J.-D. Dahm, R. zur Lippe, *Potsdamer Manifest*, 2005. "We have to learn to think in a new way", site Web de l'Association des scientifiques allemands: (vdv).

40. H. Küng, *Projekt Weltethos*, Munich, Piper, 1990; bibliographie internationale sur le site [www.weltethos.org](http://www.weltethos.org). Voir aussi H. Schmidt, *Herausgeber: Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten*, Munich, 1998.

Mais où en est la prise de responsabilité concrète face aux défis actuels? Voici quelques exemples relatifs aux graves problèmes du changement climatique et à l'injustice sociale, en particulier l'intégration des personnes immigrées. Je les ai recueillis en visitant, parallèlement à la préparation de cet article, plusieurs villes, dans le cadre d'une étude sur les Agendas 21 locaux<sup>41</sup>, c'est-à-dire les « programmes d'action pour le XXI<sup>e</sup> siècle » qui invitent à une large coopération entre les municipalités et des citoyens bénévoles. « Nous sommes aujourd'hui devant de nouveaux défis qui ne peuvent être résolus qu'ensemble. Nous sommes tous responsables », m'a dit un fonctionnaire.

Mes interlocuteurs, qui venaient d'horizons très divers, appartenaient certes à la minorité des personnes prêtes à s'engager personnellement, mais à une minorité efficace et importante. Souvent les Agendas 21 locaux incitent les habitants à proposer leurs propres projets: par exemple, le soutien de l'agriculture biologique par la création de réseaux de vente directe ou de coopératives, la promulgation de mesures pour réduire les déchets, la fondation de cafés et de maisons accueillant Allemands et immigrés, la mise en place d'activités d'enseignement bénévoles pour une « éthique de la protection des animaux », l'organisation de journées ou de semaines de solidarité sous le signe d'« un seul monde indivisible », l'instauration de groupes de soutien mutuel pour un « style de vie durable »... des centaines de projets. Leur succès dépend de l'engagement en grande partie bénévole des citoyens.

La coopération entre responsables officiels et citoyens se fait évidemment dans un cadre limité, en dehors duquel il existe souvent des tensions fortes entre réseaux associatifs et autorités locales. Les tendances lourdes concernant l'orientation de la politique économique ne visent pas le long terme, se plaignent les associations engagées dans les domaines écologique, social

41. L'Agenda 21 a été rédigé lors du sommet mondial de Rio en 1992, en coopération avec les collectivités locales et les ONG.

ou de solidarité internationale. La situation qui prévaut dans l'économie globalisée rappelle, à certains égards, celle du début de l'industrialisation, analysent les chercheurs de l'Institut de Wuppertal<sup>42</sup>. Un développement fabuleux et chaotique a transformé la constellation des acteurs politiques et économiques et a permis la création de nouvelles richesses, tout en provoquant d'immenses dégâts. À qui la responsabilité ? De nouveau, c'est autour de cette notion que se cristallisent les débats. Si la situation est complexe, il apparaît toutefois clairement que, dans le cadre des structures actuelles, les élites économiques et financières détiennent un pouvoir exorbitant. La mondialisation leur a conféré toujours plus de droits, sans que soient exigées de leur part les responsabilités correspondantes. Ces nouvelles élites (et les actionnaires pour lesquels elles définissent en premier lieu leurs responsabilités) sont-elles prêtes à « s'ouvrir aux dimensions structurelle, personnelle, spirituelle et culturelle de la responsabilité dans le champ économique<sup>43</sup> » ? Barbara Mettler-von Meibom pose la question et rappelle la défaillance des élites économiques sous Hitler.

Le paradigme économique actuel qui prône la concurrence et le profit à court terme constitue une contradiction structurelle à la responsabilité pour le tout. Les conventions du climat et de la biodiversité, par exemple, ne sont guère compatibles avec les exigences de l'Organisation mondiale du commerce. En cas de conflits entre droits de l'homme, droits sociaux, droits environnementaux et droit du commerce, il n'existe pas d'instance indépendante de recours. Les prises de responsabilité volontaires restent insuffisantes tant qu'il manque une traduction détaillée des obligations et un cadre légal pour les faire respecter. Il existe des modèles pour de telles démarches dans les filières du commerce équitable. Celui-ci ne constitue qu'un très

petit pourcentage du commerce, mais il a acquis une certaine influence en Allemagne. On trouve aussi un certain nombre d'entreprises pionnières. Le « cercle de travail pour une gestion écologique » BAUM, fondé en 1984, est la plus grande association de ce genre en Europe et coordonne aujourd'hui un réseau international d'entreprises partenaires.

Les Allemands font partie dans leur majorité de la « classe globale des gros consommateurs », c'est-à-dire des 20 % de privilégiés qui tendent à monopoliser les ressources de la Terre. La propagation au monde entier de notre style de vie nécessiterait six planètes Terre. Les possibilités de réponse à cette situation indigne existent partout. Mais elles demandent, comme rappelle Buber, une « attention en éveil » prête à dépasser notre rapport instrumental au monde qui vit avec nous, prête à guider nos décisions vers des relations respectueuses avec tous les hommes et tous les êtres dans notre monde unique et fragile.

42. *Fair Future*, rapport 2005, p. 230; le paragraphe suivant se réfère à ce rapport.

43. B. Mettler-Von Meibom, *Verantwortung ökonomischer Eliten*, Ökojahrbuch, 2000.

## 11. La responsabilité au Brésil: imagination, expérience et éducation à l'environnement

Rachel Trajber  
Traduction de l'anglais par Laurent Bury

### Introduction

L'essai qu'on va lire comporte autant de facettes qu'un diamant. Il met en avant les différentes significations du mot « responsabilité » sur le plan *individuel* dans le contexte brésilien. Comme j'ai pu le remarquer en interrogeant des Brésiliens appartenant à toutes les classes sociales de la société et comme le révèle la littérature brésilienne, ces significations sont enracinées dans le passé et se sont maintenues jusqu'à aujourd'hui dans le discours courant. Dans un deuxième temps, je décrirai un programme éducatif qui met en avant l'idée de responsabilité *collective*. Ce concept s'avère prometteur pour les pratiques futures dans le cadre de l'éducation et, espérons-le, pour l'ensemble de la société.

Je commencerai par étudier l'étymologie du terme « responsabilité » et le champ sémantique dans lequel il se situe en portugais. J'évoquerai ensuite son appropriation par la culture brésilienne. La notion sera abordée dans le contexte d'une

langue latine parlée sur plusieurs continents, du fait de la colonisation. Mais je me bornerai à un seul pays, le Brésil, dont la population, d'origines et de cultures très diverses, compte 190 millions d'individus.

Pour délimiter le champ sémantique des sens et des usages culturels, il faut d'abord se poser la question suivante: de quoi et de qui est-on censé être responsable dans le contexte culturel brésilien? Répondre à cette question implique d'examiner les caractéristiques relationnelles de la notion de responsabilité dans le discours courant. J'ai choisi de rendre cela plus explicite en analysant l'utilisation des pronoms personnels. Quelles sont les significations essentielles? Quelles sont les significations périphériques? L'examen de ce problème complexe m'a aidé à mettre en lumière les valeurs qui sous-tendent les usages du mot « responsabilité » et à déterminer les connotations impliquant l'individu ou une collectivité.

Enfin, je rendrai compte d'un programme éducatif mis en place par les autorités, qui rattache le concept de responsabilité aux pratiques sociales. Il a débouché sur la rédaction collective de la Charte des responsabilités « Prenons soin du Brésil », par quelque 600 adolescents, lors de la II<sup>e</sup> Conférence nationale des jeunes pour l'environnement (dans ses inséparables dimensions naturelle, sociale et politique) qui s'est tenue à Luziania en avril 2006. Les principes directeurs appliqués dans ce processus éducatif ont permis une meilleure prise de conscience du sens radical que peut avoir le concept de responsabilité pour la construction de sociétés durables: chaque habitant de la terre a la responsabilité collective de protéger la vie sous toutes ses formes.

### Origines du mot *responsabilidade*

Selon le dictionnaire d'étymologie, le mot *responsabilidade* a été créé en portugais sur le modèle du terme français « responsabilité ». Comme en français, en espagnol et en anglais, le mot

portugais vient du latin *respondere* qui signifie « répondre, promettre, se porter garant de quelqu'un, expliquer ses actes lors d'un procès ». Le terme est formé par la particule de renforcement *re* et de *spondere*, verbe latin qui vient de la racine indo-européenne *spend*, rattachée à l'idée de « solennité d'un rituel religieux ». Cette racine informe des concepts comme ceux de promesse et de mariage, d'où le mot « époux ». Il renvoie également à la notion de *compromisso*, qui signifie en portugais « engagement, promesse d'accomplir quelque chose, implication personnelle ». Pour mieux comprendre ce sens, il est intéressant de comparer l'usage portugais (ou français<sup>1</sup>) et l'usage anglais. En anglais, des mots distincts correspondent aux différents équivalents de *responsability* (*liable*, *accountable*, *answerable*, par exemple), alors qu'en portugais l'unique terme *responsabilidade* recouvre tous ces sens. En outre, les dictionnaires brésiliens de référence de la langue portugaise (Aurélio, Houaiss, Michaelis) s'entendent pour définir *responsabilidade* comme l'obligation de répondre de ses actes et de ceux d'autrui.

### Dimensions de la responsabilité dans le discours courant

#### Remarques préliminaires

Je voudrais offrir en préambule deux observations pour expliquer ce qui m'a guidée dans l'exposé qui suit.

Premièrement, pour les Brésiliens, assumer la responsabilité d'eux-mêmes et d'autres personnes suppose qu'ils se reconnaissent comme citoyens d'un pays segmenté, doté d'une grande variété de cultures et de populations, ainsi que plusieurs chercheurs l'ont récemment rappelé<sup>2</sup>. Le problème est que les gens

1. A. Picquenot (dir.), *Responsabilités : vers une thématique, vers une problématique*, Dijon, CRDP de Bourgogne, 2004.

2. J. J. Carvalho, « Ações Afirmitivas como resposta ao racismo acadêmico », in *Dossiê Relações Raciais*, Valter R. Silvério, Org. Revista Teoria e Pesquisa, n° 42/43, Universidade Federal de São Carlos, janvier-juillet 2003.

ont tendance à reproduire des présupposés des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles pour maintenir le mythe d'une démocratie indifférente à la couleur de peau. Cela ne fait qu'aggraver les inégalités, l'exclusion et la fracture sociale entre riches et pauvres, entre Blancs et Noirs. Sur ce point, Carvalho se montre très critique vis-à-vis de l'image internationalement célèbre de la belle métisse, de la *mulata*, reproduite dans toutes les représentations du carnaval ou, par exemple, dans la fiction du célèbre romancier Jorge Amado. Carvalho affirme que « l'idée de la *mulata* ne sert qu'à nourrir les fantasmes de certains hommes blancs, ce qui a toujours été une immense source de souffrances au sein de la communauté noire <sup>3</sup> ». Ainsi, la culture métisse brésilienne, considérée comme un mélange unique d'influences africaines, indigènes et européennes, au sein de laquelle les individus vivent en harmonie et entretiennent des relations chaleureuses, devrait être envisagée comme une invention sociologique contestable. Pourtant, malgré tous les clivages, malgré les inégalités et la pluralité des cultures, les Brésiliens ont des points communs en termes de responsabilité. Ce sont surtout ces similitudes qui seront abordées ici.

Mon second point est un hommage au chercheur français Jean-Louis Génard, qui a inspiré ma réflexion. Dans sa *Grammaire de la responsabilité*, il explore la façon dont la responsabilité est aujourd'hui associée à l'action, pour des raisons liées à l'histoire de l'Occident<sup>4</sup>. Ce processus est intimement lié à la manière dont est perçu le lien entre acteur et action, et à l'évolution de cette perception. Mais il tient aussi à la perception que les individus ont d'eux-mêmes, aux qualités et notamment aux capacités qu'ils s'attribuent, et à la manière dont ils perçoivent le cadre de leur vie. Enfin, l'évolution de la notion moderne de responsabilité est à mettre en rapport avec

3. *Ibid.*, p. 318-321.

4. J. L. Génard, *La Grammaire de la responsabilité*, Cerf, 1999, p. 22. Voir aussi A. Picquenot (dir.), *Responsabilités : vers une thématique, vers une problématique*, op. cit.

l'évolution de la perception et des relations des individus entre eux. À ce propos, Génard prête une attention considérable aux relations intersubjectives entre le « je » et le « vous » et à ce qui a changé avec le temps. Je suivrai également cette démarche dans mon analyse de la manière dont les Brésiliens affrontent la responsabilité dans la vie quotidienne.

### **Le fardeau de la responsabilité de soi-même et des autres**

Selon Zygmunt Bauman, la responsabilité est « la plus personnelle et la plus inaliénable des possessions humaines, le plus précieux des droits humains <sup>5</sup> ». Le *je* individuel est libre de choisir d'être un sujet moralement responsable. Le choix d'être responsable ou non et de se considérer comme moralement responsable ou non peut être motivé par diverses raisons. Ce choix est un élan quasi instinctif visant à prolonger son espèce (en tant que mère responsable de son enfant), à assurer son salut (et à fuir le péché originel d'Adam), ou à améliorer son bien-être (l'intérêt que m'inspire ma survie). Quoi qu'il en soit, tout individu fait ce choix, de façon plus ou moins consciente, même s'il essaye de l'éviter. C'est un défi auquel il est difficile d'échapper.

Dans un texte intitulé « La liberté individuelle comme engagement social », Amartya Sen, Prix Nobel 1998 d'économie, affirme que, dans l'interdépendance entre liberté et responsabilité, « il n'existe pas de substitut à la responsabilité individuelle. Vouloir la remplacer par la responsabilité sociale ne peut être, à un degré ou à un autre, que contre-productif<sup>6</sup> ». Or la culture brésilienne présente une tendance tout à fait divergente. En 1936, l'historien Sergio Buarque de Holanda se rendit célèbre en signalant que la notion d'*homem cordial*, de personne sympathique et chaleureuse, était une caractéristique nationale

5. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell, 1993.

6. A. Sen, *Un nouveau modèle économique : développement, justice, liberté*, traduit par M. Bessières, Odile Jacob, 2000, p. 282.

brésilienne: « L'affabilité, l'hospitalité, la générosité, qualités si vantées par les étrangers en voyage chez nous, représentent, en effet, un trait distinctif du caractère brésilien [...]. Pour l'« homme cordial », la vie en société est, d'une certaine façon, une véritable libération de la crainte qu'il éprouve à vivre avec lui-même, à s'appuyer sur lui-même dans toutes les circonstances de l'existence<sup>7</sup>. » Autrement dit, il existe une tendance à éviter la responsabilité personnelle et à dépendre des autres.

Mais on remarque aussi la tendance inverse. Buarque de Holanda souligne que *cordial* n'a pas seulement un sens positif; le terme renvoie aussi à l'échange traditionnel de faveurs entre amis, par opposition aux droits, à la responsabilité sociale et aux valeurs démocratiques. Autrement dit, il existe une tendance à endosser la responsabilité à la place d'un autre à qui il reviendrait d'assumer ses devoirs civiques. C'est ce que signale l'anthropologue Roberto da Matta dans un livre sur « ce qui fait que le Brésil est le Brésil ». Il met l'accent sur le chevauchement de conceptions comme « individu » et « personne ». « Individu » désigne un être anonyme, abstrait et généralisé, et « personne » une sorte de masque porté par les gens qui nous sont familiers, dans le cadre de la lignée, de la relation sociale, etc. Dans le prolongement des observations de Holanda sur l'*homem cordial*, da Matta suggère que ces conceptions antagonistes entraînent un comportement qui révèle un mélange complexe des degrés privé et public, résumé par un proverbe bien connu au Brésil: « Aux ennemis, la loi; aux amis, tout! » Ceux qui sont inclus dans un réseau interpersonnel de relations socialement pertinentes ont tous les droits et toutes les responsabilités envers leurs pairs et leur famille, mais ceux qui sont isolés ou inconnus sont soumis aux règles universelles et à l'impersonnalité de la loi<sup>8</sup>.

7. S. Buarque de Holanda, *Racines du Brésil*, traduit par M. Meyer, Gallimard, 1998, p. 232 et 234.

8. R. da Matta, *Carnavals, bandits et héros : ambiguïtés de la société brésilienne*, traduit par D. Birck, Seuil, 1983, p. 207-213.

Il n'est donc pas étonnant que le sociologue brésilien Gilberto Freyre, dans son célèbre ouvrage *Casa Grande & Senzala (Maîtres et esclaves, 1933)*, ait défini le Brésilien comme un « équilibriste de la contradiction ». Certains devoirs civils et certaines responsabilités sont censés être assumés par l'ensemble de la société brésilienne, mais tout dépend des situations...

Les recherches mettent en lumière le comportement contradictoire des Brésiliens sur un autre point: le discours indique un mode collectif de conscience, alors que les actions révèlent une attitude individualiste, à courte vue, qui fait fi de cette conscience<sup>9</sup>. Une enquête récente intitulée « Ce que les Brésiliens pensent de l'environnement<sup>10</sup> » montre que la population est informée des problèmes, mais ne change pas son mode de vie destructeur. Selon des études comparatives réalisées en 1992, 1997, 2002 et 2006, le pourcentage de personnes capables d'identifier les problèmes écologiques est passé de 14 % en 1992 à 47 % en 2006. Néanmoins, affirme l'auteur de cette enquête, cette prise de conscience n'incite pas la population à prendre la responsabilité d'adopter une attitude plus écologiquement correcte.

Ces contradictions présentes au sein de la culture brésilienne permettent au brésilianiste Roger Bastide de conclure que « le sociologue qui veut comprendre le Brésil doit se muer souvent en poète ». Universitaire et critique littéraire réputé, Antonio Cândido mentionne aussi l'importance de cette flexibilité morale difficile à définir: le règne du droit et le respect de l'ordre ne sont plus que des principes vagues et abstraits<sup>11</sup>.

9. Listening Post, Ogilvy Brasil, 2005. In *Isto E*, n° 1882, 11 septembre 2005.

10. Enquête dirigée par Samira Crespo, « O que pensam os brasileiros sobre meio ambiente », Instituto Vox Populi, 2006.

11. A. Cândido, « Dialectique du "malandresque" », in *L'Endroit et l'Envers, Essais de littérature et de sociologie*, traduit par J. Thiériot, Métailié, 1995, p. 185-214. Dans cet essai, l'auteur interprète le personnage du « gredin » amoral tiré du roman *Mémoires d'un sergent de milice*, de Manuel Antonio de Almeida (1854).

Contrairement à la culture nord-américaine, où la présence de codes civils et religieux contraint les individus et les groupes par la menace du châtement externe ou par le sentiment interne de culpabilité pécheresse, pour les Brésiliens « il n'existe pas de péché sous l'Équateur<sup>12</sup> ».

Personne ne l'a mieux montré que Mário de Andrade (1893-1945), romancier et compositeur, qui s'intéressait aussi au folklore et à l'anthropologie. Dans son livre *Macounaïma, ou le Héros sans aucun caractère*, cet intellectuel brésilien a créé un personnage de fripon qui incarne parfaitement plusieurs de ces contradictions. Chef-d'œuvre de la littérature moderniste rédigé en 1926, *Macounaïma* présente une descente dans les profondeurs de l'âme brésilienne, sous la forme d'un projet littéraire nationaliste. Le héros incarne vraisemblablement le peuple brésilien. Il n'a aucun caractère, comme le titre l'indique. Le bien et le mal sont absents, ou mêlés. Ce texte fut écrit par un homme qui se sentait investi d'une mission : contribuer au processus de reconstruction d'une nation en proie à de terribles bouleversements politiques, culturels, sociaux et économiques. On y trouve résumés l'opposition entre la conception capitaliste du progrès, l'aliénation par le travail, la vie en ville, d'une part, et la vie à la campagne, le bonheur, un comportement en apparence irresponsable, d'autre part. Le roman se fonde sur l'interprétation poétique des légendes indiennes d'origines diverses et inclut des contes brésiliens issus du folklore rural et urbain, avec un mélange de personnages traditionnels, mystiques et irréels, dans une langue érotique et magique au style dynamique. Dans sa préface inédite, Mário de Andrade déclarait avoir créé un héros fondateur : « Ce qui m'a intéressé dans *Macounaïma*, incontestablement, ce fut le souci de découvrir autant que possible l'entité nationale des Brésiliens. Aujourd'hui, après avoir beaucoup bataillé, j'ai vérifié une chose à mon avis indéniable : le Brésilien n'a pas de caractère.

12. Cette phrase se trouve dans la chanson *Não existe pecado do lado de baixo do Equador*.

[...] Par le mot « caractère », je ne détermine pas seulement une réalité morale, mais bien plutôt j'entends une entité psychique permanente se manifestant dans tous les domaines, dans les coutumes, dans le comportement, dans le sentiment, dans la langue, dans l'histoire, dans l'allure, dans le bien comme dans le mal<sup>13</sup>. »

L'histoire de *Macounaïma* est celle d'un surhomme sans père, né au fin fond de la jungle amazonienne, dans la tribu – imaginaire – des Tapanhuma (en langue tupie, ce mot signifie à la fois « hommes noirs » et « hommes blancs »). Il naît entièrement noir, « fils de la peur qu'inspire la nuit ». Initialement muet, il prononce ses premiers mots à six ans : *Ai! que preguiça!* « J'ai la flemme ! » Il épouse ensuite Ci, Mère de la Forêt, qui lui offre une Muiraquitã, une pierre qui porte bonheur dans la culture populaire. Leur fils meurt, empoisonné par un serpent. Ci s'enfuit et devient une étoile du firmament. Le héros perd la Muiraquitã et part pour la ville de São Paulo la reprendre à un géant cannibale, l'affreux Venceslaw Pietro Pietra, un marchand qui transforme tout et tous en marchandise. Après de nombreux épisodes, comme il ne jouit plus de la protection de la Muiraquitã, le héros s'abandonne à diverses illusions et tentations, mais est déçu par son propre manque de caractère. Une nuit, ne trouvant « plus aucun attrait à cette terre », ce personnage met fin à sa fin dépourvue de sens car il préfère briller parmi les étoiles.

Cette histoire captive parce qu'elle stimule l'imagination en offrant différentes interprétations. La Muiraquitã, pierre porte-bonheur, semble symboliser la destinée des humains, déterminée par des circonstances qui leur échappent, par la « chance ». Et la perte de cette pierre signifie sans doute que les circonstances vont à l'encontre de la bonne fortune. L'expérience de *Macounaïma* montre que, dans l'environnement urbain, les éléments qui composaient la vie en communauté ont

13. M. de Andrade, *Macounaïma, ou le Héros sans aucun caractère*, traduit par J. Thiériot, préface d'Haroldo de Campos, Flammarion, 1979.

été détruits, éléments sur lesquels une grande civilisation tropicale aurait pu être construite. Finalement, le comportement du héros en ville et sa décision de renoncer à la vie terrestre révèlent qu'il ne peut ou ne veut pas adopter un autre code moral<sup>14</sup> et qu'il est incapable d'affronter de nouvelles circonstances en se fiant à l'éthique traditionnelle. Le héros comprend que la vie urbaine moderne anéantit les responsabilités communautaires de l'individu (la dimension du « vous »). Il n'a aucune réponse adaptée à ce défi, ce qui est bien triste. Plus triste encore est sa décision de laisser les autres affronter la vie moderne et assumer la responsabilité de l'avenir, ce qui confirme la caractéristique brésilienne évoquée par Buarque da Holanda.

Une dernière remarque sur la responsabilité dans la vie quotidienne des Brésiliens aujourd'hui : le terme connote quelque chose d'imposé par l'autorité. Le sens d'obligation l'emporte sur tous les autres. Quand on demande à un Brésilien ce que le mot « responsabilité » lui inspire, il l'associe en général à l'image familière de la mère disant à son enfant : « Tu devrais être responsable et faire tes devoirs », ou lui disant simplement : « Sois responsable » au moment où il quitte la maison.

### **La citoyenneté**

Comme il a été suggéré plus haut, les Brésiliens n'acceptent pas toujours facilement d'être soumis aux lois et aux systèmes politiques. Cela tient en partie au fait que la structuration de la vie politique, l'institutionnalisation de ses agences et l'établissement de la loi et de l'ordre forment encore un processus en cours, un processus de construction sociétale qui est loin d'être achevé. Dans ces sphères, les responsabilités sont assumées, mais aussi souvent sapées à la base.

14. Comme l'écrit Hans Jonas, un tel code est nécessaire pour affronter la nature des actions et des relations humaines dans le monde d'aujourd'hui. *Le Principe responsabilité*, traduit par J. Greisch, Cerf, 1990, introduction du chapitre 1, « La transformation de l'essence de l'agir humain », p. 17.

Le sens de la responsabilité politique remonte à Aristote, qui aborde ce concept dans sa *Politique* (350 av. J.-C.). Il y définit l'art et la science de gouverner en évoquant la nature, les fonctions et la division de l'État dans ses diverses formes. Aristote rattache la responsabilité aux autorités publiques, au gouvernement en particulier. À l'époque moderne, la notion de responsabilité est associée au gouvernement et aux citoyens, et met l'accent sur les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité. Dans ce sens, c'est en anglais que le terme apparaît pour la première fois par écrit, lorsque Alexander Hamilton l'emploie dans un texte intitulé *Federalis* (1787).

L'idée d'égalité n'est cependant pas encore profondément enracinée dans la société et la politique brésiliennes. Tous les indicateurs internationaux de développement social montrent que, malgré les nombreux efforts visant à combler le fossé entre riches et pauvres, le Brésil a aussi un piètre score dans d'autres domaines. Selon un classement de l'Unesco incluant soixante-sept pays, le Brésil arrive cinquième quant au nombre d'homicides frappant des jeunes âgés de 15 à 24 ans. Le magazine *Transparency International* a publié un indice de perception de la corruption : au cours des six dernières années, le Brésil n'a pu changer son image de pays corrompu. Le score indique à tous les niveaux et dans tous les segments de la société un fort degré de corruption qui paraît endémique pour l'ensemble du pays. Qui doit en être tenu pour responsable ?

La nécessité de rendre des comptes revient constamment dans les discours, les textes et même les publicités liés au discours politique et juridique. Il existe une loi sur la responsabilité fiscale qui concerne toutes les administrations locales et nationales. Dans le monde des affaires, on est de plus en plus conscient de l'importance de la responsabilité sociale des entreprises. Les firmes ont compris que, pour obtenir de meilleurs résultats financiers, elles doivent opérer dans une société plus saine ; que la dégradation sociale et environnementale a des conséquences dangereuses, aussi certaines qu'indésirables

(surtout dans les zones de violence et de criminalité), et que vendre de la solidarité et de la compassion a un effet marketing positif sur les consommateurs. Une rapide recherche sur Internet montre qu'environ 80 % des entreprises évoquent leur responsabilité sociale, dans ce pays nourri de contradictions. Les chercheurs réclament la mise en place de politiques publiques et de programmes de responsabilisation des milieux d'affaires. On peut notamment citer Instituto Ethos (<http://www.ethos.org.br>), ONG créée en 1998 avec « la mission de mobiliser, de sensibiliser et d'aider les entreprises à gérer leur activité de manière socialement responsable, pour les impliquer dans la construction d'une société juste et durable ». Selon ses propres informations, Instituto Ethos compte 800 membres, dont des entreprises de différentes tailles et de différents secteurs. Leurs revenus annuels représentent approximativement 30 % du PIB brésilien et elles emploient environ 1,2 million de personnes. Elles visent à « l'établissement de modèles éthiques dans les relations avec les employés, les consommateurs, les fournisseurs, la communauté, les actionnaires, les pouvoirs publics et l'environnement ».

Enfin, il faut mentionner les médias, télévision, radio et presse écrite, qui posent sans cesse le problème de la responsabilité lorsqu'il est question des fonctions des maires, de la corruption généralisée et de l'essor du crime organisé.

Même si tous les Brésiliens ne rejettent pas leurs devoirs et responsabilités civiques, la situation laisse beaucoup à désirer, comme l'illustre la question des droits de l'homme.

### *Les droits de l'homme*

La charte de Brasilia, publiée en 2004 lors de la Conférence nationale pour les droits de l'homme, stipule: « Nous sommes encore dans une société barbare en ce qui concerne le binôme droits de l'homme/citoyenneté. [...] Nous sommes des hommes qui ont des droits, un principe sacré de démocratie, et nous luttons pour la dignité de tous. » Elle se conclut par un appel à la

société brésilienne pour « l'édification d'une culture fondée sur le vrai dialogue, avec la participation de tous les segments sociaux, au nom de la paix [...] où la paix ne serait pas seulement une fin, mais aussi un moyen ». Fait intéressant, en quelque trente-deux paragraphes, le mot « devoir » n'est mentionné qu'une fois: « Nous sommes aussi des hommes qui ont des devoirs. Nous avons le devoir essentiel de lutter pour l'égalité, pour un État laïque, pour le respect et pour la tolérance. » Autrement dit, ce qui est présenté comme notre devoir, c'est de nous battre pour nos droits. Aucune référence n'est faite à des devoirs d'une autre sorte. Et dans tout ce texte, le mot « responsabilité » n'apparaît nulle part.

Malgré cela, il faut souligner les progrès réalisés par le gouvernement fédéral, qui a décidé de s'attaquer aux clivages historiques et aux injustices sociales qui prévalent encore dans le pays. En 2003-2004, le président de la République a créé quatre secrétariats nationaux spéciaux, dotés du statut de ministère: Droits de l'homme, Promotion de l'égalité raciale, Jeunesse et Politique des femmes. À la même époque, un secrétaire à l'Éducation des adultes, à l'Alphabétisation et à la Diversité a été nommé au sein du ministère de l'Éducation, dont les tâches incluent aussi la sensibilisation à l'environnement. Selon le rapport 2006 d'Amnesty International, ces démarches traduisent une amélioration de la situation des droits de l'homme au niveau fédéral. En ce qui concerne les différents États du Brésil, en revanche, aucune avancée n'a pu être constatée<sup>15</sup>.

15. « Un très grand nombre d'atteintes aux droits fondamentaux ont été commises cette année encore au Brésil, les pauvres et les exclus étant particulièrement touchés. Les initiatives politiques en matière de droits humains ont été rares, de nombreux projets fédéraux n'ont toujours pas été mis en œuvre, et les autorités des États ne se sont guère empressées de réaliser les réformes pourtant promises dans le domaine de la sécurité publique. [...] En raison de la lenteur de la justice et de la réticence de certains secteurs de l'appareil judiciaire à engager des poursuites dans ce genre d'affaires, l'impunité restait la norme en matière d'atteintes aux droits humains » (Amnesty International, rapport 2006, <http://web.amnesty.org/report2006/bra-summary-fra>).

## Vers un renouveau du sens collectif de la responsabilité : la dimension du « nous »

### Remarques préliminaires

Lorsqu'il évoque l'émergence du sens moderne de la responsabilité, Jean-Louis Génard emploie les pronoms « je », « tu » et « il/elle », mais semble avoir peu à dire quant au « nous », même s'il commence à s'orienter dans cette direction à la fin de son livre<sup>16</sup>. L'importance de la dimension du « nous », de « notre » responsabilité, est étudiée plus en détail par Hans Jonas, qui affirme que la pensée éthique adaptée aux Temps modernes doit se concentrer plus intensément sur le collectif. La pensée pré-moderne était fondée sur des présupposés concernant la nature et la puissance humaines qui, selon lui, ne sont plus valides face aux nouveaux défis de notre époque. Dans un monde où le « progrès » et la technologie sont devenus une menace pour la survie de l'humanité, de nouveaux impératifs exigent une morale différente<sup>17</sup>. Il faut mettre l'accent sur le « nous », en invitant chacun à assumer, individuellement et collectivement, la responsabilité d'une planète durable, même si aux yeux de certains cela ressemble à une utopie. C'est dans cet esprit qu'un programme éducatif a été conçu et mis en application au Brésil. Le voici présenté, avec ses principales composantes et ses enjeux stratégiques.

### Les écoles et leurs communautés

Le programme évoqué ici a été coorganisé par le ministère de l'Éducation et le ministère de l'Environnement. Ensemble, ils ont mis en place une politique de sensibilisation à l'environnement qui répondait à un besoin urgent de transformation sociale. Son exécution a favorisé le développement d'un concept de responsabilité combinant engagement personnel et pratique sociale collective. Le programme national d'éducation

16. J. L. Génard, *La Grammaire de la responsabilité*, op. cit., p. 204.

17. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 24.

« Prenons soin du Brésil » a impliqué près de 12 000 écoles et leurs communautés. Ce travail sur le concept de responsabilité directement avec les enfants et les communautés reposait sur l'idée que les principes éthiques doivent être pris en compte pour la qualité de notre vie aujourd'hui comme dans un avenir plus lointain.

Une Charte des responsabilités a été élaborée collectivement par les enfants tout au long d'un processus qui a duré un semestre. Le point culminant du programme a été la conférence qui a réuni 600 jeunes âgés de 11 à 15 ans, délégués par leurs camarades dans chacun des États du Brésil, des enfants des quatre groupes de « discrimination positive<sup>18</sup> », ainsi que 90 jeunes animateurs et 200 adultes accompagnant les délégations. L'événement eut lieu du 23 au 28 avril 2006 à Luziania (non loin du district fédéral de Brasilia).

Tout a commencé en juin 2005, lors de la Journée de la Terre, avec le lancement officiel du processus et la distribution du livret *Pas à pas vers la Conférence des écoles*, contenant des textes propres à susciter le débat. 57 000 exemplaires furent envoyés dans toutes les écoles concernées. Plus de 50 ateliers furent organisés dans les 27 États de la fédération pour former des milliers d'enseignants et d'ONG. Dans 11 428 écoles, des programmes éducatifs sur l'environnement furent mis en place, sur la base du volontariat, impliquant au total quatre millions de personnes dans un débat portant sur quatre thèmes planétaires urgents : le changement climatique, la biodiversité, la sécurité alimentaire, la diversité ethnique. Le choix de ces thèmes était aussi lié au fait que le Brésil a signé quatre accords internationaux sur ces questions. Pendant six mois, les écoles ont relevé le défi et ont intégré ces thèmes à leur cursus.

18. Les *enfants des rues* (choisis par des associations qui travaillent spécialement avec eux), les *enfants issus des anciennes communautés d'esclaves* (« quilombolas ») et des *communautés indigènes* (dans les localités où il n'existe qu'une école primaire), les enfants de *familles sans terre* qui vivent dans des sites ruraux (à travers le Mouvement des sans-terre, MST). Au total, ils représentaient 216 communautés brésiliennes.

Chaque école devait présenter les résultats dans un dessin figurant une responsabilité spécifique qu'elle prévoyait d'assumer et l'action locale qu'elle allait entreprendre. Chaque établissement a élu deux enfants pour la Conférence nationale, un délégué et un remplaçant, selon les critères suivants : qualités de leadership, intérêt pour le thème, capacité à défendre les efforts de leur école. Seuls les enfants pouvaient participer à cette élection.

### **Le Mouvement national des jeunes**

Parallèlement a été créé un Mouvement national des jeunes pour l'environnement, qui regroupe à présent quelque 500 membres de 16 à 29 ans, appartenant aux différents groupes de jeunes de leurs États respectifs. Au sein du mouvement a été formé un réseau appelé Rejuma (réseau des jeunes pour l'environnement), qui organise des collectifs de jeunes dans chaque État. Ils contribuent à la mobilisation et à l'implication des enfants des écoles, selon les principes suivants : « Les jeunes choisissent les jeunes » et « Les jeunes éduquent les jeunes ».

*Les jeunes choisissent les jeunes* : les délégués à la Conférence nationale ont été choisis par les groupes de jeunes à partir des propositions formulées par les écoles. Plusieurs critères entraient en jeu : la cohérence du projet de responsabilité, le sexe, le type d'école, de même que la volonté de refléter la diversité du pays et que soient représentés les handicapés et les groupes ethniques.

*Les jeunes éduquent les jeunes* : pendant les quatre jours de la Conférence nationale, les groupes de jeunes ont participé à l'élaboration de la Charte et aux activités d'édu-communication permettant de transformer le texte écrit en produits de communication (journaux, émissions de radio, langage publicitaire et aussi hip-hop). La sensibilisation à l'environnement passe par l'idée que l'apprentissage suit un modèle non traditionnel, des jeunes vers les enfants, des enfants vers les adultes. Les groupes de jeunes sont arrivés à Brasilia plus d'une semaine

avant le début de la conférence, pour recevoir une formation préliminaire sur le travail avec les enfants, afin que ceux-ci puissent rédiger leur propre Charte des responsabilités.

### **Considérations stratégiques : l'éthique du souci et l'importance de la praxis éducationnelle**

Le slogan de ce programme, « Prenons soin du Brésil », suit l'« éthique du souci » prônée par l'un des créateurs de la théologie de la libération, Leonardo Boff. Pour lui, le concept de souci peut avancer « une critique de notre civilisation agonisante, mais aussi le principe inspirateur d'un nouveau paradigme de convivialité<sup>19</sup> ». L'État a choisi l'éthique du souci pour provoquer une transformation, d'où des mesures visant à faire participer la population afin de résister à un modèle de civilisation destructeur et prédateur. L'objectif de la politique de sensibilisation à l'environnement est de contribuer à une meilleure qualité de vie, en harmonie et en interdépendance avec toutes les espèces et tous les systèmes naturels qui se partagent la planète depuis toujours.

En outre, le concept de responsabilité a été introduit d'une manière conforme à ce que Paulo Freire appelle « praxis éducationnelle » : réflexion théorique et action pratique, dans une relation de feed-back. « L'éducation vue comme pratique de la liberté, par opposition à celle qui est une pratique de la domination, suppose le refus de l'homme abstrait, isolé, détaché, coupé du monde, ainsi que le refus du monde en tant que réalité sans liens avec les hommes<sup>20</sup>. » Paulo Freire nomme « éducation bancaire » ce genre d'enseignement autoritaire et antidémocratique où la connaissance est apportée de l'extérieur dans l'esprit de l'élève comme un investissement aliénant pour l'avenir, comme une fausse conscience. Selon Freire, la responsabilité

19. L. Boff, *Saber Cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002, p. 13.

20. P. Freire, *Pédagogie des opprimés*, traduit par L. et M. Lefay, Maspero, 1974, p. 64.

d'une éducation progressive nécessite une éthique débarrassée des pratiques dominatrices du banquier. « L'éthique ou la qualité éthique des pratiques de l'éducation libératrice part des entrailles du phénomène humain, du plus profond de la nature humaine, et se constitue en Histoire, avec la vocation d'être davantage. Travailler contre cette vocation, c'est trahir les raisons de notre présence dans le monde <sup>21</sup>. »

L'éducation libératrice conçue par Freire exige un questionnement constant et la résolution des problèmes de manière active et participative, en surmontant les contradictions entre élèves et enseignants. Car nous sommes tous à la fois élèves et enseignants : nous nous éduquons les uns les autres dialogiquement, avec le monde pour médiateur. Le programme scolaire « Prenons soin du Brésil » s'inscrivait dans cette praxis. Il a stimulé la réflexion et l'action sur la réalité en créant l'occasion de répondre au besoin humain de transformations créatives. Il a mis sur le devant de la scène les dimensions éthique et politique, qui sont ainsi devenues tout à fait révolutionnaires. Ce programme apparaît comme un exemple du travail que peuvent accomplir les écoles sur des projets qui rendent à l'éducation ou à l'action culturelle leur caractère prophétique et porteur d'espoir, en tant qu'engagement historique. Nous avons constamment exigé que la véritable expérience éducative se déroule au sein de chaque école, au niveau de la communauté, à travers la production dialogique d'un savoir local, de débats et de consensus sur les responsabilités et les actions.

### **Les leçons retenues**

Le processus qui a abouti à la Conférence nationale a mis en lumière plusieurs concepts propres à transformer l'éducation, en rendant concrètes les idées permettant de construire un monde meilleur. Ces concepts impliquaient trois notions :

- il faut mettre l'accent sur la pratique de la responsabilité ;

21. P. Freire, « Educação e Responsabilidade », in *Política e Educação*, São Paulo, Cortez Editora, 1993, p. 91.

- il faut penser et agir à la fois au niveau local et au niveau planétaire ;
- chaque génération apprend au contact de l'autre.

### *1. La pratique de la responsabilité dans l'éducation comme politique publique*

L'aspect révolutionnaire de ce programme de sensibilisation à l'environnement social et naturel consistait à placer la notion de responsabilité au centre du débat, comme concept éthique et comme praxis. C'est là que résidait la différence majeure par rapport aux programmes antérieurs. La responsabilité en était un élément clé : il faut cesser de tenir les autres pour responsables des problèmes de la société et de la planète. Il était demandé aux participants de réfléchir aux questions suivantes : quelle est ma responsabilité ? quelle est notre responsabilité collective ? que puis-je faire ? que pouvons-nous faire ensemble dans le cadre d'une action concertée ?

L'idée d'une responsabilisation personnelle de préférence à la formulation de propositions à appliquer par d'autres venait de la Charte internationale des responsabilités humaines, adoptées par l'Assemblée mondiale des citoyens en 2001. Depuis, ce texte a été diffusé et promu par toutes sortes de comités nationaux à travers le monde. Au lieu de parler d'obligations, de droits et de devoirs, les enfants ont pris très au sérieux ce que dit la Charte : « Bien que tous aient également accès aux droits de l'homme, leurs responsabilités sont proportionnelles aux possibilités qui leur sont ouvertes. Plus un individu a de liberté, d'accès à l'information, de savoir, de richesse et de puissance, plus il est apte à exercer des responsabilités et plus il a le devoir de rendre compte de ses actions. »

### *2. Penser et agir au niveau local comme au niveau planétaire*

Les quatre thèmes planétaires urgents ont été traités du point de vue d'une réflexion et d'une action *simultanément* locales et mondiales, à l'encontre de l'attitude habituelle : « Agir au

niveau local, penser à l'échelle mondiale.» Cela s'est concrétisé par la tenue d'un débat sur les questions écologiques planétaires, par la diffusion et la popularisation de documents internationaux, accords et déclarations dont le Brésil est signataire. Le format structuré du texte *Pas à pas vers la Conférence des écoles* a permis d'établir un noyau commun pour le débat sur les thèmes mondiaux et de stimuler la réflexion sur les pratiques locales. L'idée d'élaborer une Charte des responsabilités pour prendre soin du Brésil et de la planète a été prise au sérieux, en tant qu'effort visant à intégrer la responsabilité personnelle au sein des responsabilités des autres, de l'école, de la communauté locale, des entreprises, de l'État, des agences internationales, pour arriver à un « nous » responsable vivant sur une planète durable.

### 3. Une génération apprend au contact de l'autre

Nous croyons l'homme capable de transformer la réalité, mais cela nécessite un changement de valeurs. Il ne s'agit pas de simple transformation, mais plutôt de *transvaluation*<sup>22</sup>, puisqu'un changement radical s'impose dans les valeurs internes, et pas seulement dans les formes extérieures. Il faut remplacer la concurrence par la collaboration et la solidarité, l'égoïsme par l'altruisme, les intérêts individuels par la construction publique collective, la consommation ostentatoire par la simplicité volontaire et par la qualité de vie, l'homogénéité par la diversité, la réflexion à court terme et à courte vue par une réflexion planétaire à long terme, etc. L'impulsion de cette « transvaluation » pourrait surtout venir des jeunes, porteurs de désirs et de rêves qui peuvent devenir réalité si nous les respectons. Tout au long de la préparation et de l'exécution du programme, ils ont su relever le défi qui leur était lancé.

En tant que coordinatrice de ce programme pour le ministère de l'Environnement, j'ai été directement impliquée dans sa

22. Le terme est employé par Marisa Greeb, psychodramaturge brésilienne.

conception comme dans son organisation. J'ai aussi été observatrice-participante dans le processus de rédaction collective de la Charte produite par les enfants. Il m'est apparu évident que ceux-ci comprenaient parfaitement l'idée que chacun de nous doit prendre ses responsabilités, au niveau individuel ou collectif. Ils ont pu décider s'ils étaient ou non capables d'assumer chacune des responsabilités et actions, surtout en fonction de la possibilité de faire intervenir différents partenaires.

Ils ont rejeté toutes les idées qui ne correspondaient pas à leurs connaissances et à leur accès à l'information, toutes celles qui leur semblaient au-delà de leurs possibilités. Les 600 jeunes ont tous approuvé le texte final qui conteste l'idée courante que les enfants n'ont aucun pouvoir; ils savent qu'ils peuvent toujours s'unir avec les autres pour créer une force collective.

Comment les citoyens assument-ils la coresponsabilité de leur propre communauté, de l'État et de la planète? Est-il possible de leur apprendre à réenchanter le monde, à donner un sens politique nouveau à la notion de responsabilité? La réponse à ces deux questions est venue lorsque, à la fin de son discours prononcé devant les 600 adolescents qui venaient de lui lire leur Charte des responsabilités « Prenons soin du Brésil », le président Lula a déclaré, très ému: « J'ai l'habitude de voir les gens venir ici demander, exiger, solliciter. C'est la première fois que j'entends des voix brésiliennes dire qu'elles veulent assumer la responsabilité de notre pays et qu'elles comptent sur le gouvernement pour assurer la coresponsabilité de prendre soin du Brésil. Je peux vous assurer qu'à partir d'aujourd'hui ce pays ne sera plus le même. »

## Conclusion

Dans le système de pensée occidental, la nature n'a aucun droit, parce qu'elle n'a pas de devoirs. On pense souvent la même chose des générations futures: elles n'ont pas de droits parce qu'elles n'ont pas de devoirs. Ce genre de raisonnement

justifie toutes sortes d'activités qui font peser un fardeau insupportable sur les épaules des générations futures et sur la nature.

Les impératifs éthiques prémodernes et modernes (« Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse », ou : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle ») n'ont pu renverser cette tendance. Hans Jonas l'a expliqué : « L'exhortation adressée à l'individu de respecter les lois ne serait plus suffisante<sup>23</sup>. » De nos jours, l'éthique individuelle ne garantit pas la survie collective. Il faut donner une signification plus large au concept de responsabilité. Face à la menace de la technologie et de ses impacts apparemment irréversibles, celui-ci concerne les actions humaines au niveau individuel mais surtout au niveau collectif, dans le cadre de relations spatiotemporelles lointaines.

Évoquant le besoin d'assumer la responsabilité collective, Amartya Sen reconnaît : « On serait alors tenu, au mieux, de ramener des processus aussi importants que la participation aux décisions politiques et aux choix sociaux, au rang de *moyens* du développement [...], alors qu'il est indispensable de les analyser comme constitutifs des *fins* du développement. » « De ce point de vue, l'État et la société ont des responsabilités à assumer. » Cette responsabilité requiert la liberté, qui inclut « la liberté d'agir en tant que citoyens impliqués dont la voix compte, et non de se contenter d'un état de vassalité, rendu supportable par l'abondance des biens matériels ». En fait, « l'émergence et la consolidation [des droits politiques et civils] devraient apparaître comme des éléments *constitutifs* du processus de développement. Il est important de distinguer ce premier aspect de la fonction *instrumentale* de la démocratie<sup>24</sup> ». Il existe un besoin organique d'unité qui reconnaisse les différences, qui défende « l'unité au sein de la diversité<sup>25</sup> ». Il faut satisfaire ce besoin

23. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 24.

24. A. Sen, *Un nouveau modèle économique : développement, justice, liberté*, op. cit., p. 286-287 et 289.

25. Hans Jonas fait aussi référence à la conception anthropologique de l'*unitas*

pour entraîner une transformation urgente, en commençant par changer radicalement des valeurs comme la concurrence, l'individualisme, la consommation ostentatoire, pour les remplacer par celles de collaboration, de solidarité et de durabilité. Notre seule chance de surmonter la crise morale de la postmodernité et de réenchanter le monde est d'associer la responsabilité à ces questions<sup>26</sup>.

Quand un adolescent interviewé par une grande chaîne de télévision déclare : « Nous ne sommes pas la génération future, mais la génération présente, et notre voix doit être entendue parce que l'avenir se déroule maintenant. Vous n'avez qu'à voir le changement climatique... », cela encourage à penser que l'éducation respectueuse peut engendrer ce que Jonas appelle le « courage d'assumer la responsabilité<sup>27</sup> ».

Par l'application de l'idée initiale de la Charte des responsabilités humaines qui affirme que la responsabilité de toute personne ou communauté est proportionnelle à son accès à l'information, au savoir et au pouvoir, le travail dans un cadre éducatif devient possible dans une perspective honnête et non naïve. Nous avons vu que l'État, avec la société civile, peut proposer aux communautés locales un usage politique révolutionnaire du concept de responsabilité, qui inclut l'accès démocratique à la connaissance, le partage du pouvoir et la création d'espaces de dialogue.

Mais nous n'en sommes pas encore là. Alors que je rédigeais cet essai, j'ai entendu annoncer la première Conférence brésilienne des droits des aînés. Écoutant les revendications portant sur les droits des personnes âgées, j'ai pensé que ce débat serait très intéressant si, tout en garantissant les droits, il évoquait aussi les responsabilités.

*multiplex* à propos de notre humanité, des universaux et du respect des différences et de la diversité.

26. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, op. cit., p. 279-285.

27. H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, op. cit., p. 300.

## Les auteurs

**Tarek Al-No'man Abdel Mot'al Al Kady** est Professeur assistant au département de langue et littérature arabes, faculté des arts, université du Caire. Outre de nombreuses traductions de l'anglais vers l'arabe, il a publié en arabe *Expression et signification : entre idéologie et épistémologie* (Dar Sina, Le Caire, 1994; Anglo Publishing House, 2<sup>e</sup> édition, 2003); *Conceptions de la métaphore entre rhétorique et déconstruction* (Merit, Le Caire, 2003). Il a fait paraître dans le n° 14 (été 2007) du *Journal of Human Sciences* de l'Université de Bahreïn un article intitulé "Women and the Narrated Violence".

**Tinatini Bochorishvili** dirige à Tbilissi la Fondation Rustaveli pour les humanités et les sciences sociales. De 1997 à 1999, elle a dirigé le département des humanités de l'Institut Culturel d'État à Tbilissi; de 2000 à 2004, elle fut professeur au département de sciences politiques de l'Université d'État de Tbilissi. En 2003-2004, elle a coordonné les relations publiques du Centre transnational d'études sur le crime et la corruption. Depuis 1998, elle préside la Tbilissi Peace Research Association. Elle est l'auteur de nombreux articles.

**Clifford Christians** est à présent Distinguished Professor après avoir enseigné le journalisme, la communication et les médias à l'université d'Urbana-Champaign, Illinois. Il a publié de nombreux ouvrages sur l'éthique. Il a été rédacteur en chef de plusieurs revues et a prononcé des conférences et des communications dans plus de trente-cinq pays. Il figure dans le *Who's Who in America*, dans le *Who's Who in the World*, dans *Outstanding Writers of the 20th Century*, et dans *Outstanding Scholars of the 21st Century* (Communication Ethics).

**Christoph Eberhard** est chercheur et enseignant en théorie et anthropologie juridique aux Facultés universitaires Saint-Louis et à l'Académie européenne de théorie juridique à Bruxelles. Son domaine de recherche inclut la mondialisation, le droit, la gouvernance et le développement durable dans une perspective interculturelle. Parmi ses publications récentes dans ce domaine, il est l'auteur de *Droits de l'homme et dialogue interculturel* (Éditions des Écrivains, Paris, 2002) et de *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation* (LGDJ, coll. «Droit et Société», Paris, 2006); il a dirigé les volumes *Droit, gouvernance et développement durable* (Karthala, Paris, 2005), *La quête anthropologique du Droit. Autour de la démarche d'Étienne Le Roy* (en collaboration avec Geneviève Vernicos, Karthala, Paris, 2006) et *Law, Land Use and the Environment. Afro-Indian Dialogues* (Institut français de Pondichéry, Pondichéry, 2007).

**Sylvia Guerrero**, sociologue, a été professeur au College of Social Work and Community Development de l'université des Philippines à Diliman, Quezon City. Elle y a créé et dirigé le Center for Women's Studies. On lui doit plus de 50 articles, monographies et ouvrages sur la méthodologie participative, sur l'évaluation de l'impact écologique, sur la violence familiale et sur les problèmes de reproduction. En 2001, la National Academy of Science and Technology a décerné l'Outstanding

Book Award à son *Handbook on Feminist and Gender-Sensitive Methodologies for Health and Social Researchers*, paru en 1999.

**Jin Siyan** est née en 1957 à Pékin. Après avoir enseigné à l'université de Pékin, elle est à présent Maître de Conférences à l'université d'Artois et à l'École Nationale d'Administration. On lui doit les ouvrages suivants: *Réception littéraire et filtration culturelle* (Presses de l'université du peuple, Pékin, 1994); *La métamorphose des images poétiques des symbolistes français aux symbolistes chinoises* (Cathay, University of Bochum, 1996); *Le rêve*, (Desclée de Brouwer, coll. «Proches Lointains», Paris, 2000).

**Betsan Martin** est chercheur, éducateur, organisateur de séminaires. Elle est l'auteur de nombreux articles. Elle s'intéresse particulièrement à la philosophie, à l'éthique, à la diversité culturelle, à l'écologie, aux questions d'identité sexuelle et à la culture maorie. La colonisation de la Nouvelle-Zélande (Aotearoa), durant laquelle les Maoris ont été dépouillés de leurs terres et de leur langue, et les discours plus récents sur les compensations auxquelles ont droit les peuples du Pacifique se prêtent particulièrement bien à l'étude des problèmes liés aux différences culturelles et sexuelles.

**Isidore Ndaywel e Nziem** est historien, professeur à l'université de Kinshasa et chercheur associé au CEMAF (Centre des mondes africains) de l'université Paris I-Panthéon Sorbonne. Il est membre correspondant de l'Académie royale des sciences d'Outre-Mer de Belgique. Ses domaines d'intérêt sont l'histoire et l'anthropologie politique et culturelle, les langues et les littératures, la rencontre des cultures sur le champ de l'Afrique centrale. Il est l'auteur de la mémorable *Histoire générale du Congo : de l'héritage ancien à la république démocratique* (Duculot, Louvain-la-Neuve, 1998).

**Makarand Paranajape** est professeur d'anglais au Centre for English Studies de la faculté de langues et de littérature de l'université Jawaharlal Nehru (New Delhi). Il est l'auteur de plus de 120 articles et l'auteur ou le coordinateur de plus de 25 livres dont *Mysticism in Indian English Poetry* (B.R. Publishers, Delhi, 1988), *Towards a Poetics of the Indian English Novel* (Indian Institute of Advanced Study, Shimla, 2000), *Dharma and Development* (Samvad India Foundation, New Delhi, 2005) et *Science and Spirituality in Modern India* (Samvad India, New Delhi, 2006).

**Ina Ranson** est professeur de littérature et chercheuse. Elle a enseigné dans plusieurs institutions et universités en Allemagne, en France et en Géorgie. Journaliste freelance, elle est l'auteur de nombreuses publications, notamment sur différents aspects du développement durable et sur la gestion intégrée des territoires.

**Edith Sizoo**, sociolinguiste, est spécialiste de la communication interculturelle. Depuis 2001, elle est coordinatrice internationale de la Charte des responsabilités humaines. De 1989 à 2002, elle a coordonné le réseau Cultures et Développement. De 1976 à 1989, elle a dirigé la Fédération néerlandaise des ONG. Elle a été conférencière invitée dans plusieurs universités et centres de formation en Europe. Parmi ses nombreuses publications, signalons *Ce que les mots ne disent pas, quelques pistes pour réduire les malentendus interculturels* (Éd. Charles Léopold Mayer, Paris, 1999); *Par-delà le féminisme* (Éd. Charles Léopold Mayer, Paris, 2004).

**Charles Te Ahukaram Royal** est compositeur et chercheur. Il appartient aux tribus Ng ti Raukawa, Ng ti Tamatera et Ng Puhi de Nouvelle-Zélande. Il s'intéresse depuis longtemps au savoir indigène traditionnel de son pays, auquel il a consacré cinq livres. Il vient de mener à bien un important projet de

recherche qui propose une vue d'ensemble du savoir traditionnel maori néo-zélandais. Il s'intéresse particulièrement à la créativité maorie et il s'efforce d'encourager de nouvelles entreprises culturelles utilisant le savoir traditionnel maori. Il est directeur de Mauriora-ki-te-Ao/Living Universe Ltd ([www.mkta.co.nz](http://www.mkta.co.nz)) et directeur artistique de Orotokare: Art, Story, Motion ([www.orotokare.org.nz](http://www.orotokare.org.nz)), organisation qu'il a fondée pendant ses études afin de promouvoir les arts scéniques traditionnels maoris.

**Rachel Trajber** est titulaire d'un doctorat en anthropologie linguistique de l'université de Purdue (Indiana). Elle coordonne actuellement la sensibilisation à l'environnement pour le ministère brésilien de l'éducation. En 2003, elle fut coordinatrice générale de la Conférence nationale sur l'environnement (dans ses deux versions, pour les jeunes et pour les adultes), pour le ministère brésilien de l'environnement. De 1999 à 2003, elle a dirigé Imagens Educação, société de conseil pour les projets liés à la responsabilité sociale des entreprises. Elle a créé l'Institut Ecoar pour la Citoyenneté, ONG de sensibilisation aux problèmes de l'environnement. Parmi ses publications, dont la plupart sont en portugais, signalons *Évaluer l'éducation et la prise de conscience environnementale*, vol. 1. Documents imprimés (Gaia, São Paulo, 1997); vol. 2, Aides audio-visuelles (Peiroplois, São Paulo, 2001).

## **Annexes**



## **Charte des Responsabilités humaines**

### **Nouveaux défis : nouvelles dimensions de la Responsabilité**

L'évolution indéniable des relations internationales peut surtout être attribuée à la reconnaissance par les pays du monde de deux ententes : celle de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* centrée sur la défense de la dignité et des droits de la personne, et celle de la *Charte des Nations unies*, désignant les grandes lignes de la paix et du développement. Cependant, depuis les cinquante dernières années on assiste à d'importants changements globaux.

En ce moment l'humanité fait face à de nouveaux défis : en particulier celui de la protection de l'environnement pour les générations futures. Il est certain que de nouvelles dimensions doivent être intégrées aux deux ententes initiales, afin de relever les défis actuels et futurs de la survie. Le concept de la responsabilité est proposé comme valeur éthique qui renforce

celle des droits et de la paix et s'insère dans l'émergence d'une vision des interrelations dans le monde, assurant la viabilité de la planète et des peuples.

## Préambule

Jamais auparavant dans l'histoire n'avions-nous eu une si grande portée sur les vies sociales, politiques, économiques et culturelles des uns des autres. Jamais auparavant, n'avions-nous eu accès à autant de connaissances, ni de possibilités de pouvoir changer notre environnement. En revanche, en dépit de l'envergure des opportunités découlant du développement de ces interrelations et en dépit des nouvelles habiletés acquises, il n'en demeure pas moins que des crises sans précédent émergent dans de nombreux domaines. L'interdépendance croissante entre des personnes, entre sociétés, et entre les êtres humains et la nature, intensifie les effets, à court et à long terme, des actions individuelles et collectives sur la nature et les milieux sociaux.

Or, les institutions sociales établies et mandatées pour répondre aux nouveaux défis du XXI<sup>e</sup> siècle, se révèlent de moins en moins efficaces. Le rôle traditionnel de l'Etat est sapé par les pouvoirs envahissants des marchés internationaux. Les institutions scientifiques poursuivant les intérêts étroits de leurs spécialités sont moins enclines à s'attaquer aux enjeux mondiaux qui mettent l'humanité à l'épreuve. Les institutions économiques internationales n'ont pas réussi à inverser la montée vertigineuse des inégalités. Le monde des affaires poursuit

souvent sa course aux profits, aux dépens des considérations sociales et environnementales. Les institutions religieuses n'ont pas su fournir des réponses adéquates aux nouveaux défis auxquels nos sociétés sont confrontées.

Dans un tel contexte, il incombe à chacun, chacune d'assumer ses responsabilités autant individuelles que collectives. Des opportunités nouvelles se présentent pour affronter les nouveaux défis. Tout un chacun a non seulement un rôle à jouer dans la redéfinition de la responsabilité, mais a aussi des responsabilités à prendre. La force collective venant de la création de nouveaux réseaux nous permettra de diminuer, voire même de surmonter le sentiment d'impuissance qui peut prévaloir.

Bien que toute personne puisse prétendre au même respect de ses droits humains, ses responsabilités sont proportionnelles aux possibilités à sa disposition. La liberté, l'accès à l'information, les connaissances, la richesse et le pouvoir contribuent chacun à leur manière à augmenter les possibilités d'exercer des responsabilités, et aussi à renforcer sur le plan individuel le devoir de rendre compte de ses actions.

Les responsabilités s'appliquent non seulement aux actions présentes et futures, mais aussi aux actions passées. Le fardeau des dommages issus d'actions collectives doit être reconnu moralement par le groupe concerné qui doit, autant que possible, effectuer les réparations appropriées et réalisables. Puisque nous n'avons qu'une compréhension partielle et partielle des conséquences de nos actions actuelles sur l'avenir, nous avons la responsabilité d'agir avec grande humilité et de faire preuve de discernement.

## Des Principes guides de l'exercice des responsabilités humaines

1. Ensemble, nous avons la responsabilité de faire en sorte que les **Droits humains** soient réaffirmés dans nos modes de pensées et nos actions.
2. La **dignité** de chaque personne implique qu'elle contribue à la liberté et la dignité d'autrui.
3. Assurer que toute personne ait la possibilité de réaliser au maximum son potentiel fait partie de la responsabilité. Ceci inclut autant les **besoins matériels** et les **aspirations immatérielles**, que l'engagement à soutenir le **bien commun**.
4. Une **paix durable** ne peut être envisagée sans la **liberté**, la **justice** et un processus de **réconciliation**, qui respectent la dignité et les droits humains.
5. Le **développement** et la consommation des ressources naturelles nécessaires aux besoins humains et la recherche de la prospérité doivent être appuyés d'un engagement au **principe de la précaution**, assurant la protection proactive de l'environnement, la gestion vigilante de sa diversité et le **partage équitable** des richesses.

6. Atteindre le plein potentiel des connaissances et des savoir-faire se fait dans la **valorisation des différents systèmes de savoir** et de modes de connaissances, les partageant et les mettant au service de la solidarité rassembleuse et d'une culture pluraliste de paix.
7. La **liberté de la recherche scientifique** implique le **respect de critères éthiques** tels que: la mise en valeur de la biodiversité, le respect de la dignité de la vie humaine et des formes de vie non humaines, et l'acceptation des **limites des connaissances humaines**.
8. L'**exercice du pouvoir** est légitime lorsqu'il sert le bien commun et répond de ses actes devant ceux et celles sur lesquels il est exercé.
9. Lors de la prise de décisions sur des **priorités à court terme**, l'évaluation des **conséquences à long terme** doit se faire en accord avec des priorités éthiques de justice et de protection environnementale intergénérationnelle prenant en ligne de compte les risques et les incertitudes.
10. Afin de faire face aux défis actuels et futurs, il est nécessaire de concilier l'**action solidaire** et le **respect des spécificités culturelles**.

## **La Responsabilité: une notion clé pour le XXI<sup>e</sup> siècle**

Les écarts économiques grandissants entre et au sein même des pays, la concentration des pouvoirs économiques et politiques entre un nombre toujours plus restreint de personnes, la diversité culturelle menacée et la surexploitation des ressources naturelles contribuent à créer les conditions propices aux soulèvements et aux conflits à travers le monde ainsi qu'à alimenter le sentiment croissant d'inquiétude face à l'avenir de la planète. L'humanité se trouve à un carrefour déterminant de l'histoire.

L'être humain fait partie intégrante d'un univers inter-relié, dont les éléments d'équilibre et d'intégration dépassent encore largement l'entendement humain. Néanmoins, eu égard à la reconnaissance grandissante de l'interdépendance entre le bien-être humain et des écosystèmes, il y a lieu de redéfinir la notion de la responsabilité en élargissant la responsabilité individuelle dans le présent à une responsabilité collective pour l'avenir.

La responsabilisation peut s'exprimer par le fait d'accepter la responsabilité des conséquences directes et indirectes de nos actions, dans le court et le long terme, de même que de s'unir et de réaliser ensemble des actions efficaces. Que la responsabilité soit liée proportionnellement à la connaissance et à l'exercice du pouvoir, n'implique pas pour autant que ceux et celles ayant des ressources et du pouvoir limités, ne puissent pas exercer

leurs responsabilités selon leurs moyens, et se réunir pour créer une force collective.

La responsabilité ne se limite pas à un principe éthique praticable au niveau individuel; au contraire, elle relève d'un engagement citoyen soutenant l'identité sociale. L'initiative de la *Charte des responsabilités humaines* vise à approfondir des valeurs sous-jacentes à cette identité.

### Valeurs et pratiques : l'unité et la diversité

À travers l'histoire humaine, des valeurs liées aux préceptes de la sagesse traditionnelle, de nature religieuse ou autre, ont été des points de référence pour guider le comportement humain vers des attitudes responsables. Leurs prémisses de base, selon lesquelles les valeurs individuelles et collectives influencent les pratiques, sont toujours à-propos. Au fait, les pratiques et les valeurs s'influencent mutuellement. Parmi ces valeurs il y a : le droit à la dignité et le respect des formes de vie non humaines, le dialogue plutôt que la violence, l'empathie et la considération pour autrui, la solidarité et l'hospitalité, la véracité et la sincérité, la paix et l'harmonie, la justice et l'équité, et la primauté du bien commun sur l'intérêt individuel.

Cependant, la réalité est telle que nous sommes souvent confrontés, soit individuellement soit collectivement, à des situations dans lesquelles ces valeurs s'opposent, comme par exemple lorsqu'il faut encourager le développement économique tout en protégeant l'environnement et en respectant les droits humains. Ces questions sont reliées et ne peuvent être résolues indépendamment les unes des autres.

Une action d'ensemble responsable implique d'intégrer plusieurs secteurs d'activité humaine. Elle demande du discernement et une réflexion éclairée au sujet de valeurs et d'impératifs contradictoires, dont chacun, chacune a la responsabilité de prendre conscience. De plus, nul ne devrait utiliser les priorités

différentes reliées à leurs propres histoires et circonstances actuelles comme excuse pour ignorer d'autres enjeux en cause.

Quoique l'idée de responsabilité existe dans toutes les sociétés au monde, ceci ne signifie pas qu'elle soit perçue ou vécue de la même façon partout. Dans certaines sociétés, la responsabilité n'est pas une question d'initiative individuelle, elle est plutôt assignée aux individus par la collectivité. La manière dont on est censé répondre de ses actes varie énormément. Par ailleurs, les différences culturelles jouent un rôle décisif quant à la formulation juridique de la notion de la responsabilité.

Les nations du monde ont reconnu la notion des « Droits humains » ; de même, le moment est venu d'introduire le concept des « Responsabilités humaines ». La collaboration internationale et la gouvernance mondiale sont impensables sans une certaine acceptation d'idées et de principes universels qui, indépendamment de leurs origines, peuvent être salutaires pour l'humanité, les formes de vie non humaines et les écosystèmes.

### La Charte : son histoire

#### Ses débuts

À la suite de plus de six ans de discussions au sein de *l'Alliance pour un Monde responsable, pluriel et solidaire*, l'initiative de la *Charte des responsabilités humaines*<sup>1</sup> a été lancée en 2001, lors de *l'Assemblée mondiale citoyenne*, organisée par la *Fondation Charles Léopold Mayer*. Le projet visait à encourager une volonté renouvelée de réflexion à l'échelle internationale quant à la place qu'occupent les responsabilités individuelles et collectives face à l'avenir de l'humanité et de la planète, le respect des droits humains et la concrétisation de la paix. Le Comité international pour la Promotion de la Charte fut créé par la suite.

1. <http://www.charter-human-responsibilities.net>

### **Qui est-ce qui participe ?**

Les activités autour de la Charte à travers le monde sont coordonnées par les membres du Comité International de la Charte et les Comités nationaux (ou régionaux) de la Charte. Elles impliquent des processus de réflexion et de réalisation d'activités en collaboration avec des *groupes sociaux et professionnels* venant de tous les secteurs de la société. La Fondation Charles Léopold Mayer (Paris) apporte le financement de base pour le fonctionnement du Comité international, tandis que les activités locales sont également soutenues financièrement par de multiples organisations et des apports participatifs.

### **Un texte et un pré-texte pour le dialogue, la réflexion et l'action :**

Les principes guides de la Charte sont le fruit d'un processus de dialogue interculturel et interdisciplinaire, qui a commencé en 1998. Il va sans dire que ceux et celles qui ont participé à ce processus n'étaient pas représentatifs de toute l'humanité. La Charte est proposée comme moyen d'orienter le *dialogue*, un point de départ accessible à tout le monde pour repenser la signification et la place de la responsabilité dans nos sociétés. Les principes guides servent d'axe commun susceptible d'être transposé et concrétisé dans différents domaines de l'activité humaine et dans différentes langues sous une forme adaptée à chaque culture.

La Charte fournit à la fois un pré-texte à et un texte pour la réflexion et l'action. En tant que *pré-texte*, l'affirmation selon laquelle la Charte propose un principe universel de responsabilité humaine, encourage la *réflexion* sur la signification de la responsabilité, à la fois individuelle et collective. Elle nous invite à revoir nos comportements responsables, les uns et les uns envers les autres, et par rapport à la planète. En tant que *texte*, la Charte ne prescrit pas de règles, elle propose plutôt des priorités et incite à nous engager dans nos vies quotidiennes.

Les principes de la Charte nous appellent à être réfléchi et volontaire dans *l'élaboration des politiques et dans nos pratiques*.

### **Un processus continu**

La Charte a été traduite en plus de 25 langues, permettant des interprétations culturellement appropriées de son contenu. À l'heure où il est à la fois inévitable et nécessaire de reconnaître notre interdépendance, chacun, chacune est invité à redéfinir la responsabilité selon son propre contexte, social, professionnel ou autre. La réflexion s'exprime lors de forums locaux, d'ateliers, de discussions interculturelles et interconfessionnelles, de dialogue avec des entreprises sur leur responsabilité sociale, de publications, de plans de cours ainsi qu'en art, danse, musique, théâtre, etc. Les principes de la Charte sont des points de référence, depuis lesquels tous les secteurs sociaux et professionnels peuvent ensuite bâtir leurs propres guides de responsabilités. Ces guides constituent le fondement d'un contrat social qui lie ces secteurs au reste de la société. Ainsi, l'émergence d'une conscience mondiale fondée sur la notion de responsabilité mènera à une entente sociale internationale répondant aux besoins du XXI<sup>e</sup> siècle.

### **La réflexion et l'action**

À travers le monde, des organisations et des individus se servent de la *Charte des Responsabilités humaines* comme point de départ d'une réflexion sur leurs propres situations et pour éclairer leurs actions. Les interprétations, les significations et les contextes culturels ont inspiré une grande diversité de projets à travers le monde. Toutes les informations sont disponibles sur le site Web de la Charte :

<http://www.charter-human-responsibilities.net>

---

Vous pouvez vous procurer les ouvrages des Éditions Charles Léopold Mayer en librairie.

Notre catalogue comprend environ 300 titres sur les thèmes suivants :

<i>Économie, solidarité, emploi</i>	<i>Construction de la paix</i>
<i>Gouvernance</i>	<i>Écologie, environnement</i>
<i>Relations sciences et société</i>	<i>Prospective, valeurs, mondialisation</i>
<i>Agricultures et organisations paysannes</i>	<i>Histoires de vie</i>
<i>Dialogue interculturel</i>	<i>Méthodologies pour l'action</i>
<i>Communication citoyenne</i>	

Pour obtenir le catalogue des Éditions Charles Léopold Mayer, envoyez vos coordonnées par mél à [diffusion@eclm.fr](mailto:diffusion@eclm.fr) ou par courrier à :

Éditions Charles Léopold Mayer  
38 rue Saint-Sabin  
75011 Paris (France)





