



www.univforum.org

À PROPOS DE LA SOLIDARITÉ HUMAINE

L'asymétrie du rapport entre les personnes

Paulin Sabuy*

I. INTRODUCTION

1. La nouvelle conscience de la solidarité

Aidez-nous à vous aider !, disait un haut responsable européen, s'adressant aux autorités publiques d'une ancienne colonie, aux prises avec de graves problèmes économiques et sociaux. Il soulignait ainsi le fait que la détresse des populations de ce pays interpellait les responsables politiques des pays plus avancés mais que l'aide à fournir devait trouver un terrain propice, c'est-à-dire qu'elle devait rencontrer l'indispensable volonté de s'en sortir de la nation concernée, à qui il ne devait pas être question de s'imposer ou d'imposer quoi que ce soit. Bien comprise, cette phrase exprime adéquatement l'idée de solidarité.

Les hommes se sont certes côtoyés de tous les temps. Il est vrai que l'histoire des peuples est faite d'incessantes rivalités et d'interminables confrontations des uns avec les autres. Mais elle est aussi faite d'alliances et de liens de collaboration qui se sont épanouis au-delà de la convergence occasionnelle des intérêts respectifs. Confrontation et alliance. Même si l'on admet qu'elle est constante la tendance humaine à définir l'identité propre par opposition à l'autre (Taylor), l'amitié telle que l'ont caractérisée Aristote ou Cicéron a toujours été une valeur appréciable parmi les hommes. L'homme a toujours eu conscience, d'une manière ou d'une autre, d'être sociable *par nature* (Aristote), c'est-à-dire de ne réaliser pleinement son essence que dans une communauté avec d'autres hommes, dans laquelle il se trouve toujours déjà engagé ou dans laquelle il tend à s'engager (cf. Rhonheimer); une communauté qui ne se ramène pas à un simple attroupement instinctif ou circonstanciel, mais qui *doit être* fondée sur la justice et la paix, en vue de l'épanouissement de tous et de chacun.

Cependant, chaque époque présente une figure particulière. Aujourd'hui, la solidarité est une catégorie opératoire permanente. Elle est constamment au centre du discours à propos des rapports entre les États, en particulier entre ceux des pays nantis et ceux des pays pauvres. Elle explique le grand phénomène des organisations non gouvernementales et de multiples

* Dr. Rev. Paulin Sabuy, Visiting Professor of Philosophy at the Pontifical University of the Holy Cross, Rome, lives and works in Kinshasa (Congo).

organismes intergouvernementaux de coopération mutuelle qui se sont développés partout dans le monde, au point de marquer le 20^e siècle d'une empreinte spécifique. Et cela malgré l'impressionnant contraste avec les graves et scandaleux affrontements qui l'ont aussi accompagné de manière quasi constante. Pour sûr, notre époque comprend plus en plus que l'on a besoin les uns des autres : personne ne peut s'épanouir vraiment seul.

Il y a lieu de dire, comme l'a relevé un document du Saint-Siège à propos du rôle qu'a assumé, à l'époque récente, la notion de libération – expression fréquente d'une idée de solidarité –, que « la conscience de la liberté et de la dignité de l'homme jointe à l'affirmation des droits inaliénables de la personne et des peuples est une des caractéristiques majeures de notre temps » (Instruction sur la liberté chrétienne et la libération, n. 1.) Cette haute conscience de la liberté et de la dignité individuelles et des peuples est, en outre, étroitement liée non seulement à un certain idéal type de bienveillance universelle mais aussi à un sens de l'*exceptionnalité* historique (Taylor) c'est-à-dire à l'idée d'un progrès linéaire, allant dans le sens d'un accroissement indéfini de notre bien-être matériel et moral en général, en vertu de la créativité de l'homme.

Ainsi par exemple, la grande valeur que nous attachons à la science expérimentale moderne vient du fait que, en augmentant notre pouvoir de maîtrise de la nature, grâce à l'accumulation des connaissances pertinentes, qui sont en principe disponibles pour tous, elle a joué, et joue encore dans une large mesure, un rôle paradigmatique dans cette vision de l'homme, dont on proclame l'excellence par opposition à tout le reste, au non-humain.

D'autre part, l'affirmation des droits inaliénables de la personne traduit, comme on vient de le dire, un certain idéal type de bienveillance universelle (Taylor), puisque ces droits sont en principe reconnus à l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire à tout homme. A cet égard les moyens modernes de communication jouent un rôle particulier, qui se ramène au rapprochement des *mondes*. Malgré le danger de l'usure de la sensibilité et de l'indifférence qu'ils comportent, il est aussi certain qu'il est devenu par eux possible ce phénomène nouveau qui symbolise en quelque sorte le triomphe de l'homme moderne dans sa volonté de maîtriser la simple *étendue* (Descartes) : celui qui se trouve physiquement loin devient notre prochain, grâce à un reportage de télévision par exemple. On s'émeut de sa détresse ou on est impressionné par situation épanouie. En celui qui se trouve dans l'indigence monte l'envie, et peut-être l'espérance, d'accéder à une certaine aisance matérielle ou à de nouvelles libertés. D'autre part, la description ou les images de la misère provoquent le sens de solidarité de ceux qui, de loin ou de près, pourraient contribuer à y remédier, à *libérer* ceux qui sont – *encore* - frappés par la carence ou l'ignorance.

La réflexion autour des questions suscitées par la notion de solidarité est donc d'un intérêt certain et revête une actualité indéniable.

2. L'idée de solidarité et l'organisation politique de la société

La solidarité qui exprime la dynamique de la bienveillance universelle est, de ce fait, souvent comprise en termes de dissipation de l'ignorance et d'émancipation, c'est-à-dire de revendication et de libération. Sur le plan politique, la constellation d'idées qui s'y rapportent fait souvent la force intellectuelle et culturelle des mouvements soi-disant progressistes, qui s'identifient volontiers avec ces idées qui exercent une certaine fascination sur nous dans la mesure où elles nous rapprochent de nos sources morales modernes¹, avant que la réflexion ne vienne nous faire discerner le bon grain de l'ivraie, en séparant les idées légitimes des simplifications idéologiques qui les font sombrer dans l'utopie. Sans compter la désillusion qu'ont provoquée, historiquement, les accommodations pragmatiques de ces mouvements lorsqu'ils sont arrivés au pouvoir dans un contexte institutionnel démocratique ou encore la supercherie de la mise en veilleuse, perpétuellement provisoire, de nombre de ces idées dans le triomphe de la révolution (toujours forcément accaparée par une oligarchie d'illuminés),

qui ont contribué à leur façon à éveiller ceux qui s'étaient laissés endormir dans le rêve du paradis terrestre toujours à venir, fondé sur la solidarité collectiviste d'une répartition équitable des moyens de production, placés sous le contrôle exclusif de l'appareil de pouvoir de l'État.

L'identification étriquée dont il est question explique une bonne part de la démagogie que ces mouvements renferment, encore de nos jours, sans innocenter simplement, pour autant, ceux qui leur sont opposés. Elle explique aussi leur force culturelle. Démasquer une telle usurpation intellectuelle peut donc contribuer à dénoncer l'appropriation idéologique de certaines de ces idées sources, qui sont des acquis de la modernité comme telle et peuvent prendre des formes politiques variées, plus ou moins légitimes. C'est le cas de l'idée de solidarité même.

Mais la solidarité, même si elle tend à devenir une participation à la lutte pour la conquête des libertés, ne s'exprime pas dans les seules formes immédiatement politiques. Sur le plan sociologique, la gamme variée d'organisations non gouvernementales, comme autrefois les associations caritatives à composante religieuse, occupent plutôt l'espace intermédiaire entre l'individu au sein du groupe familial et l'organisation de l'État. Et c'est à partir de là qu'elles cherchent de manière plus ou moins directe à influencer la politique et les groupes de pouvoir qui contrôlent l'espace de son exercice.

Cette indépendance vis-à-vis des pouvoirs publics est non seulement une expression de la liberté des citoyens et de l'arrangement varié de la société civile, mais leur confère également une mobilité telle que ces organisations intermédiaires peuvent franchir les frontières et porter leur action de solidarité dans des pays lointains, souvent avec une facilité et une acceptabilité plus grande que les États et les groupes de pouvoir politique en général, ainsi qu'on peut l'observer dans le contexte de la mondialisation croissante de l'époque récente.

3. La diversité des biens

On a ramené le monde aux dimensions d'un village. Nous recevons constamment des nouvelles d'initiatives de solidarité en faveur des populations en détresse ou nous y participons nous-mêmes. Nous nous proclamons volontiers *citoyens du monde* : notre prochain se trouve quelque part n'importe où sur terre. Ce qui ne manque pas de soulever des questions qu'il serait souhaitable de clarifier, notamment en ce qui concerne le rapport entre la finitude de notre condition et l'ouverture illimitée de la raison. Cependant, en ce lieu, nous n'affronterons pas directement cette question fondamentale si ce n'est dans la mesure où elle concerne notre sujet. De toutes manières, il est un fait que nous nous sentons plus proches les uns des autres qu'à d'autres époques.

Mais au-delà des tâches nouvelles et urgentes, que ce *rétrécissement* du monde nous impose, il est important de réfléchir à l'idée même de solidarité. La réflexion peut en retour, en y apportant plus de clarté, orienter l'action, ne serait-ce que sur le long terme. C'est l'apanage de tout discours philosophique : tel le glacier d'une haute montagne, ses eaux viennent fertiliser la vallée, parfois longtemps après la condensation de la neige, à la faveur du soleil du printemps.

Il y va aussi de l'intérêt que nous portons à notre auto-compréhension en tant qu'hommes, qui ne peut que gagner à s'exercer sur un phénomène qui a pris une dimension planétaire – donc vraiment universelle - et sur la catégorie qui l'exprime.

La question essentielle ici est celle du rapport entre la personne et les biens. En effet, dans les différentes formes d'expression de la solidarité, les hommes se portent au secours d'autres hommes, pour les assister de leurs biens. Ces biens sont souvent de nature matérielle, des biens d'usage ; mais il peut s'agir aussi des biens moraux. Cependant, dans chaque cas, cette démarche comporte toujours déjà une certaine idée de l'autre que soi et ne se ramène

jamais à une simple expression de l'instinct de conservation de l'espèce. Si bien que, n'allant pas de soi, l'accomplissement de cet élan de solidarité reste ouvert à diverses possibilités qu'il est normalement possible de reconstruire en termes d'une certaine compréhension du rapport de la personne aux biens en général. C'est donc le propre de la personne de soulever une telle question, et la réponse qu'il doit fatalement y apporter est caractéristiquement libre. S'interdire cette question ou ne pas y répondre est aussi, en fait, une forme de réponse, bien que plus pauvre, qui, tout au moins, se traduit en termes d'approbation de celle qu'il est possible de reconstruire à partir du comportement empirique de celui qui refuse de l'explicitier.

En effet, « il est de la nature de l'agent humain d'exister dans un espace de questions, concernant les biens qu'il estime fortement, espace antérieur à tout choix ou changement culturel contingent » (Taylor, p. 51). Les biens que nous estimons fortement, constitutifs de notre identité morale, sont de l'ordre du Bien, c'est-à-dire au sens absolu, tel qu'il peut (ou ne pas) apparaître au-delà de l'usage que nous faisons des biens matériels, par exemple, selon le type de rapport que nous établissons avec eux.

Nous allons donc soulever cette question pour la poser, de manière générale, en ces termes : Qu'est-ce que cela signifie pour la personne d'être secouru ? Or cette question semble en invoquer immédiatement une autre : Qu'est-ce que cela signifie pour la personne de secourir ?

Toutefois il est facile, lorsqu'on aborde le problème de solidarité à partir de cette deuxième question de ne pas approfondir la perspective de celui à qui on porte secours. Puisque celui qui soulève la question et celui qui réalise des opérations de solidarité sont situés *du même côté*, il est possible que la réflexion qui s'en suit ne soit qu'une simple prolongation de ces mêmes opérations, sans une véritable prise en examen, qui tienne compte, disons-nous, de la perspective – juxtaposée asymétriquement - de celui qui en est le bénéficiaire.

Nous allons, dans ce qui suit, développer la thèse que voici : la solidarité se trouve aux confins d'un rapport mutuellement enrichissant entre les personnes.

II. L'UNITÉ DE LA VIE PERSONNELLE : LA LIBERTÉ

En général, quand il est question de solidarité, nous sommes placés dans une situation où quelqu'un vient secourir une autre personne par un certain apport qui est sensé satisfaire un besoin de cette dernière. Toutefois, il n'y a pas toujours de garantie que ce besoin est interprété de la même manière de la part de celui qui apporte le secours et de la part de celui qui est secouru, sauf dans la mesure où il appartient à la sphère de la conservation de la vie. Celui qui se trouve coincé dans une maison en flammes ne proteste pas que le volontaire de la protection civile le conduise dehors sous la pluie. Mais il s'agit d'une situation extrême. Bien des fois, l'acte de solidarité se réalise au-dessus de ce minimum.

Il convient donc d'approfondir la compréhension du fait de la distinction des positions dans la rencontre des personnes autour du défi commun de la réalisation de la solidarité dans nos vies. Pour ce faire, le plus approprié est, semble-t-il, d'aborder par les différentes dimensions de la vie, de manière à mettre en lumière la complexité de la rencontre dont il est question, qui est caractéristique de la personne. Et cela non seulement enrichirait la compréhension que nous avons de nous-mêmes mais pourrait aussi contribuer à une plus grande efficacité du geste de solidarité.

1. La double dimension du moment et de la totalité de la vie consciente ou le désir de plénitude

Les attentes fondamentales de la vie, même si elles prennent aussi des formes typiquement culturelles, se distinguent comme telles et prévalent sur les « superstructures » qui font la richesse caractéristique de l'organisation sociale de la vie humaine. L'être de la personne est fondé sur la vie (Spaemann). La liberté qui nous caractérise en tant que personne ne signifie pas une émancipation pure et simple des conditions de la vie. Celles-ci restent le cadre nécessaire d'opportunités de la liberté personnelle, de telle sorte que les choix successifs, pour radicaux qu'ils soient, ou la fidélité à une certaine *promesse* (Ricœur) se structurent toujours en une biographie, au sens étymologique du mot.

La vie fonde des attentes ; mais celles-ci ne s'accomplissent pas toujours de façon immédiate, ainsi que nous l'avons dit plus haut. C'est l'homme lui-même qui, bien souvent, doit se déterminer à les satisfaire, comme par un premier mouvement de solidarité avec soi. Les personnes aspirent à donner une certaine stabilité à leur vie, en la dotant des formes d'organisation rationnelle qui assurent l'accomplissement des aspirations fondamentales et qui tendent à se pérenniser comme institutions et coutumes. Nous avons donc, d'un côté des gestes spontanés qui s'imposent par l'instinct de conservation de la vie, et de l'autre côté, et au-delà de la réflexion même qui rationalise ces gestes, notamment sous forme d'institutions culturelles qui dotent la vie de sa stabilité caractéristique, une capacité à apprécier celle-ci - la sienne propre comme celle des autres - en tant qu'un tout.

Ainsi la vie peut être définie comme la somme des biens désirés, et en même temps ce qui les rend possibles, c'est-à-dire une totalité ontologique constamment fragmentée dans les moments alternatifs du défi fondamental d'un certain accomplissement ou réalisation. L'homme, qui en prend conscience, distingue la *finis quo* et la *finis cuius gratia*, la fin de l'agir et l'agent (Spaemann). Il s'ouvre, de ce fait, un espace incomparablement supérieur, qui s'étend à l'ensemble de la conduite et des rapports entre les hommes et où s'inscrivent ces questions fondamentales qui se posent par-delà les choix culturels contingents qui se manifestent par les modes que nous adoptons dans les rapports que nous entretenons avec les choses et les autres hommes, pour dire, dans l'organisation du travail et autres occupations de la vie quotidienne, c'est-à-dire dans la structuration de l'ensemble de la société et de notre vie en son sein. Et cet espace tend à circonscrire la vie humaine dans son ensemble et chacune de nos actions en rapport avec elle, de cette mesure que nous appelons évaluation ou qualification morale.

Être personne c'est avoir la possibilité d'évoluer dans ce double espace, de sorte que la tension pour la satisfaction des nécessités de la *vie* reflète une autre tension - incomparablement supérieure - vers l'épanouissement de la *vie bonne*, pour reprendre une distinction déjà proposée par Aristote.

2. Les sources morales et le bien

La recherche des biens s'épanouit dans la poursuite du Bien. La personne est potentiellement morale ; c'est l'être vivant potentiellement moral. On a souvent cité l'exemple de l'alimentation qui, au-delà de sa fonction nutritive, devient l'expression de l'amitié entre les hommes, et même - sacramentellement - avec Dieu. Au point que le repas ainsi partagé devient une exigence de l'amitié pour celui qui l'offre et *impose* une attitude de reconnaissance à celui qui y est invité. La fonction vitale ne justifie pas en soi cette nouvelle dimension, qui ne s'explique qu'en vertu de la personne, c'est-à-dire toujours en vertu de quelqu'un - placé en face d'un autre -, qui exerce cette fonction ici et maintenant.

Les intérêts de la vie sont certainement à la base de nos sources morales même si celles-ci ne s'expliquent qu'en vertu de la liberté en quoi consiste la personne. Les sources

morales structurent en retour les intérêts fondamentaux qui, de ce fait, ne déterminent plus simplement le sort biographique de la personne. L'importance que l'idée de la qualité de vie a prise dans la civilisation actuelle, par exemple, explique que les hommes de notre temps ne limitent plus généralement le soin de l'alimentation à éviter ce qui pourrait mettre la vie en danger ou à choisir ce qui a un goût agréable. Au contraire, la diététique s'est constituée en véritable science au-delà de l'art culinaire.

La vie humaine n'est pas normalement vécue de telle manière que son pouvoir d'accomplissement soit engagé sans réserve dans la réalisation du but de l'instinct. En elle, non seulement nous pouvons distinguer du dehors un être et un devoir-être comme chez tout étant doté d'une structure instinctive ; mais il est encore possible au sujet lui-même d'établir une certaine distance par rapport cette distinction, c'est-à-dire de se voir lui-même comme *du dehors* (Aristote). Et c'est dans cet espace que s'inscrivent nos sources morales caractéristiques qui sont à la base des valeurs auxquelles nous nous référons et de nos motivations.

Nous pouvons parler ici de *conscience morale*, mais en un sens très général car les sources morales qui mobilisent notre volonté gardent une certaine ambivalence et n'apparaissent pas normalement dans la délibération qui détermine notre conduite, puisqu'elles constituent la matrice de celle-ci.

Une source morale c'est par exemple le type de rapport que l'homme établit avec l'environnement naturel tel qu'il cherche à se le soumettre, en déchiffrant les lois, ou le craint comme le lieu de manifestation des forces supérieures, qu'il faut chercher à se rendre propices, comme cela arrive fréquemment dans les milieux traditionnels d'Afrique, notamment. Selon qu'on est fondé sur l'une ou l'autre idée morale de base, on adoptera telle ou telle autre attitude, telle ou telle vision, sans que rien ne soit dit encore sur la bonté ou non de l'action motivée par cette attitude ou vision. Pour prendre un autre exemple : la nature comme lieu de manifestation de la force divine peut conduire à identifier Dieu avec les éléments et justifier des formes d'idolâtrie même cruelles vis-à-vis de ceux-ci, de la part de ceux qui cherchent à s'assurer de leur clémence, mais elle peut également motiver une prière au Dieu de sagesse et de bonté, capable de tirer du bien des maux même qui nous affligent dans le présent.

Or il n'est pas possible pour la personne d'agir indépendamment de certaines sources morales, de sorte qu'il existe un lien indissoluble entre identité et bien, c'est-à-dire entre notre conscience morale en général et les motivations de nos choix moraux concrets. La personne n'est pas elle-même l'ensemble de ses sources morales ni encore moins l'ensemble de ses valeurs ou choix contingents, mais l'être qui existe tel qu'il se conduit toujours en fonction de certaines sources morales. Elle est elle-même une source ; mais une source qui n'est pas commensurable avec les autres sources, car c'est elle qui les rend possibles.

Selon Nietzsche, le présupposé de toute la philosophie occidentale jusqu'à lui est l'idée platonique qui veut que la vérité soit divine et que Dieu soit la vérité. Cette idée serait agissante dans toute l'histoire morale de l'Occident par-delà les oppositions même radicales, comme c'est le cas entre les morales issues de l'incroyance moderne, suite au courant de sécularisation, et celles qui sont basées sur la croyance en Dieu. C'est un exemple extrême. Mais, de ce fait, il montre clairement qu'il n'est pas possible pour les hommes d'agir en dehors de certaines idées morales de base, même si elles sont drainées ensuite par diverses voies possibles, donnant lieu à des certitudes relativement contraires. MacIntyre a montré que Nietzsche lui-même n'échappe pas à cette exigence inexpugnable – celle de la vérité comme ce qui s'impose de soi par-delà la perspective même si elle est toujours aperçue à partir d'elle – pour peu qu'il prétende établir une explication générale ayant une valeur universelle, c'est-à-dire un ensemble de propositions mutuellement cohérentes, susceptibles d'être reçues sans contrainte par tout autre que lui.

Avoir, d'une certaine manière, conscience de ce qui vient d'être dit est important, dans la mesure où la solidarité implique toujours une rencontre entre deux personnes, c'est-à-dire entre deux *sources* des sources morales, lesquelles, en dernier ressort, configurent – asymétriquement – le rapport mutuel entre elles, aussi quand il s'agit d'opérations d'aide avec des biens simplement matériels.

3. La liberté de la personne

Nos possibilités radicales apparaissent toujours sous forme de sources morales. Mais la liberté qui se dresse sur cet ensemble de possibilités est ce qu'il y a de plus réel, car elle est à leur origine. Et c'est la personne que l'on atteint ou plutôt qui se révèle dans cette solitude dernière (Duns Scot). Il est impossible d'aller au-delà d'une certaine perspective. Mais ce que l'on atteint par une telle perception est conçue tout simplement comme vrai et bon. La vérité est le corrélat de la liberté. Ce qui veut dire que le mouvement essentiel de la liberté est une certaine récapitulation de la totalité de notre être, de façon qu'elle tend de soi à l'absolu, qui apparaît ici comme vérité.

En effet, lorsqu'un choix moral ne nous conduit pas finalement à la plénitude escomptée, nous nous sentons trahi par notre propre perception de la réalité. Nous ne sommes pas indifférents. Et si nous il nous semble salutaire d'entretenir un certain détachement par rapport à notre vie, c'est seulement en tant que nous intégrons finalement le moment de ce détachement dans l'ensemble que nous prenons bien au sérieux et que nous ne voulons pas du tout sacrifier à l'instant tragique. La *comédie* devient pour nous possible seulement si elle est rachetée par une tragédie qui a débouché sur une fin heureuse, c'est-à-dire en tant que moment d'une vie sérieusement vécue, autrement dit d'une totalité *tragique* mais rachetée par l'espérance fondée d'une issue bienheureuse.

L'expérience de l'échec – celui d'une action déterminée comme la possibilité de l'échec pour la totalité de la vie – et, corrélativement, le fait que nous tendions à considérer ce qui est donné dans notre propre perception des choses comme étant le bien en général semble être à la base de l'idée de l'absolu en tant que ce qui s'impose dans le rapport entre les personnes, c'est-à-dire en tant que ce qui porte notre liberté à son accomplissement, par-delà la conscience subjective du bonheur au cours de la vie.

Les sources morales réalisent la médiation nécessaire entre les sollicitations caractéristiques de la vie et notre pouvoir rationnel – à l'aune duquel est actualisée la liberté -, qui les porte à leur accomplissement mais qui aussi, par-delà la richesse typiquement humaine et culturellement structurée des variétés possibles, les ouvre au domaine de l'incomparablement supérieur et de l'absolu. Si bien que les sollicitations fondamentales de la vie renferment des indications pour l'agir mais de telle façon que la mesure de la conformité de l'acte humain revient à ce pouvoir rationnel, qui conçoit le Bien par-dessus les perspectives particulières.

Les sources morales ne sont pas les sources de la moralité, tant il est vrai que la morale est l'anticipation de l'approbation de l'autre en général. La source dernière de la moralité est plutôt l'idée générale du bien, c'est-à-dire ce que nous concevons, toujours à partir d'une perspective particulière, comme *devant être* paradoxalement opposable à tous. Et il n'est pas possible de surmonter ce paradoxe sans détruire toute idée de solidarité humaine, autrement dit sans compromettre notre ouverture à l'autre en tant qu'autre, telle qu'elle s'exprime dans le langage et l'éthicité, par lesquels nous anticipons sa compréhension (de ce que nous disons ou de ce que nous faisons).

4. Le dialogue des cultures

Nous continuons à soutenir que dans la rencontre entre les personnes, qui a lieu dans le geste de solidarité, le plus important ce sont les personnes. Cependant, celles-ci ne nous sont jamais données dans un *état pur* mais toujours à partir de certitudes et convictions culturellement configurées, parfois opposées. Maintenant, il nous faut dire quelque chose qui mette en évidence le fait qu'être conscient de ses propres convictions n'est pas opposé à la compréhension des positions des autres, c'est-à-dire que ce n'est pas de l'intolérance, mais tout le contraire. Sauf si l'on oublie qu'il s'agit (mais *pas* seulement) de *ses* propres positions et que, surtout, elles dépendent de certaines sources morales, dans lesquelles, bien des fois, nous nous trouvons plus proches les uns des autres, puisqu'elles les plus immédiates expressions de notre essence, tel que nous l'avons vu, suivant MacIntyre, à propos du diagnostic perspicace de Nietzsche concernant l'histoire morale de l'Occident dont le fondement est la convertibilité entre la Vérité et Dieu, par-delà l'opposition apparemment radicale entre la croyance et l'incroyance, ainsi qu'à propos de l'incapacité pratique et théorique de Nietzsche lui-même à surmonter ce fondement.

Disons-le encore une fois, nous vivons toujours nos sources morales comme ce qui est exprime notre essence la plus profonde, parce qu'il est propre à l'essence humaine de se donner dans des sources déterminées. Cependant, même s'il ne nous est pas possible de sortir tout simplement d'une certaine perspective déterminée par des certitudes fondamentales, c'est-à-dire même si connaître le vrai (et le percevoir comme le bien à rechercher), mais toujours à partir d'une certaine perspective, est une caractéristique constante – un transcendantal, suivant l'expression classique – de la personne, il y a lieu d'examiner ces certitudes fondamentales, par exemple dans une réflexion philosophique, et d'engager une discussion à leur sujet.

Dans l'inévitable discussion à propos de la vérité pratique, on ne fait jamais table rase de ses sources morales, si bien qu'on ne peut que l'enrichir à les expliciter, ainsi que l'a proposé Taylor lui-même. Par exemple, sur le plan théologique, l'effort d'élaboration des professions de foi, comme exposé simple de ce en quoi on croit, relève de cette indispensable sincérité dans le dialogue avec les positions contraires, comme l'a fait récemment la Déclaration *Dominus Iesus*, pour peu qu'on veuille atteindre à un accord ou, au moins, à une compréhension mutuelle au niveau des profondeurs latentes de la personne. Dans ce sens, un bon désaccord vaut mieux qu'une apparence d'accord (E. Gilson).

Mais nous n'employons pas généralement le mot solidarité pour caractériser l'évangélisation ou toute autre œuvre de propagation des convictions morales et religieuses, même si l'idée est en fait présente, sans quoi il faudrait parler de soumission ou de duperie.

Or, l'échange des autres biens d'usage ne va pas elle-même sans une certaine conception de l'homme et de son rapport aux biens en général, ainsi que nous l'avons noté plus haut. Le monde d'aujourd'hui en est d'ailleurs de plus en plus conscient. Indépendamment du jugement que l'on peut porter sur cet acte, les déterminations de la Conférence France-Afrique de La Baule, en juin 1990, sur le conditionnement de l'aide française aux pays du continent au progrès des régimes africains en matière de démocratie en est un exemple. De même que le discours, devenu constant à partir de la dernière décennie du siècle passé, sur l'indispensable respect des droits humains pour prendre place en toute aise au concert des nations, traduit cette même prise de conscience. *Servatis servanda*, cela est également vrai quand il est question de la solidarité vis-à-vis des personnes individuelles ou de petites collectivités.

Dans les rapports avec les autres, au-dessus du minimum indispensable qui s'exprime négativement dans l'exigence du respect de l'autre, nous sommes porteurs d'une gamme variée des valeurs qui ne peuvent que se manifester dans notre comportement par lequel nous

pouvons, en principe, influencer les autres. Cet ensemble est susceptible d'être ramené à des traditions plus ou moins enracinées que l'on nomme culture.

La culture est donc le lieu d'incessants échanges, non seulement en raison de l'intérêt des hommes pour l'amélioration de leurs conditions de vie, mais aussi du fait de la remise en question possible des sources morales, telle qu'elle devient particulièrement manifeste dans une crise de civilisation, souvent associée à un contact plus ou moins violent avec d'autres peuples dans l'histoire.

La conservation de la mémoire historique et la codification des normes culturelles permettent de chiffrer l'identité spirituelle d'un peuple qui en a par-là une conscience plus développée, de sorte qu'il *peut* intégrer un élément étranger, plus facilement et sans bouleversements traumatisants. Ce recul par rapport à soi *peut* également jouer un rôle de facilitation dans la rencontre individuelle avec l'autre. Il va de soi qu'une telle conscience réflexive n'annule aucunement le libre arbitre ; si bien qu'elle peut tout autant être la base d'une affirmation exaspérée de l'identité propre. La bienveillance ne s'impose guère : elle a la forme d'une attitude de respect devant ce qui n'a pas été fait par nous.

Le dialogue des cultures comme forme de solidarité et, toujours, comme fond de tout geste de solidarité requiert un effort d'explicitation des sources morales.

III. L'ASYMÉTRIE

1. La caractérisation de l'asymétrie

Dans la solidarité, il y a toujours déjà, pour celui qui se porte au secours de l'autre, la découverte de la vie de celui-ci et des attentes qu'elle fonde. Mais ce premier acte de transcendance n'est pas automatiquement suivi de ce qui convient. Il est vrai que la perception et l'option pour le bien sont un seul et même acte, car dans un contexte pratique, le bien pour moi est ce qui en fait mobilise ma volonté ; même si la perception en question n'est pas neutre et peut faire objet de jugement. D'autre part, l'aboutissement de cette première mobilisation ne va pas de soi, de telle façon qu'elle peut être empêchée par des facteurs externes au vouloir même.

Quoi qu'il en soit, la perception de l'autre en tant qu'autre est le premier et indispensable acte de solidarité. Le respect qu'elle m'impose n'est cependant qu'un minimum. Dans bien des cas c'est tout ce qu'il y a en notre pouvoir et qui commande l'impuissante compassion que nous éprouvons face aux nouvelles des catastrophes qui ont eu lieu loin de nous ou tout simplement face aux problèmes d'autrui qui excèdent nos capacités. Mais dans d'autres cas, il s'ouvre au-dessus de ce minimum diverses possibilités d'action.

Nous le savons, la détresse de celui à qui on porte secours peut être de nature matérielle (indigence ou maladie) tout comme elle peut être de nature morale (privation des libertés : soumission politique ou ignorance ; solitude, etc..) Toutefois, il ne faut pas ignorer le fait que celui à qui on porte secours se fait normalement une certaine idée de sa propre situation autant que celui qui cherche à l'aider en a une, toujours sur base d'une interprétation en fonction de certaines sources morales et des motivations qu'elles engendrent.

La solidarité revient ainsi, en général, à épauler l'autre pour qu'il puisse se prendre en charge lui-même, par exemple en créant les conditions d'un travail digne. Mais ici, ce que signifie le mot "digne" ne peut non plus être déterminé de manière univoque. D'ailleurs l'idée même de solidarité ne s'impose guère que dans une certaine mesure. Il est vrai qu'elle se trouve toujours déjà présente dès lors qu'une certaine perception du réel a lieu comme ce qui se trouve là devant et que je m'emploie éventuellement à réaliser avec mes facultés rationnelles, parce que c'est bon pour moi. Dans cette solidarité originaire avec soi se trouve d'emblée donnée la possibilité, en règle incidemment actualisée, de perception de l'autre et de

ses intérêts, puisque je m'y perçois moi-même comme *distinct* de mes intérêts empiriques. De même que l'idée de vérité et de bien, la personne est inconcevable en dehors d'une certaine idée de solidarité.

Mais la question se pose lorsqu'il s'agit de structurer la dite solidarité dans la vie, à travers les différentes formes dans lesquelles s'expriment les rapports entre les hommes. A partir de cette source ultime, il se constitue d'autres sources secondaires qui s'expriment dans les différentes motivations qui sont à la base des actions de solidarité que l'on réalise. Or ici l'ambivalence est encore au rendez-vous.

Par exemple, celui qui prend part à des actes de pillage perpétrés contre les biens privés des gens appartenant aux couches aisées, dans un pays marqué par d'importantes inégalités sociales, se justifiera éventuellement en fonction d'une certaine idée de solidarité (qui aurait dû exister) de même que celui qui mène un combat politique en vue du changement des structures sociales ou encore celui qui prêche la justice dans ce pays. La noble idée peut servir de paravent à l'envie et au vandalisme, de même qu'elle anime l'élan généreux de ceux qui aiment la justice et la poursuivent dans les moyens aussi bien que dans les fins. Mais, en l'absence de réflexion et de discernement, les uns peuvent se sentir proches des autres. Les extrêmes se rejoignent, du fait de l'oubli d'un présupposé paradigmatique, en l'occurrence la juste caractérisation de l'asymétrie.

La rencontre des personnes dans le geste de solidarité suppose une position asymétrique autour d'un enjeu commun. Celui qui donne du pain reçoit en retour la joie de la reconnaissance de celui qui l'accepte comme un don. Ce sentiment, très humain, a sa place aussi dans l'engagement social de ceux qui militent pour une redistribution équilibrée des biens disponibles, s'ils ne veulent pas que cet engagement ressemble ou débouche sur la guerre qui, comme on le sait, ne réalise jamais pleinement les objectifs de ceux-là mêmes qui cherchent à la mener au nom de la justice, en se défendant de l'agresseur violent. Il y a donc une responsabilité réciproque, c'est-à-dire des positions mutuellement asymétriques, car cette responsabilité n'est pas la même face au problème à résoudre entre tous, en vertu d'une communauté toujours déjà constituée. D'autre part, en raison de cette même asymétrie, nous disons que celui qui possède davantage – celui qui se porte au secours – a aussi une grande responsabilité ; mais les choses changent en allant d'un côté à l'autre de l'objet de cette responsabilité.

2. L'explicitation des sources morales

Il est important d'explicitier autant que possible ses sources morales, comme on l'a dit. Cela témoigne aussi de cet élan de solidarité. On n'impose pas ses idées, on les propose.

La culture des collectivités plus ou moins grandes, dans la mesure où elle constitue un système complexe de médiation entre l'homme et son milieu, reste un espace ouvert, où est constamment en jeu le dépassement du caractère problématique de ce rapport au milieu qui est sa dynamique caractéristique. L'homme cherche à résoudre les problèmes qui se posent à lui. La solidarité vis-à-vis des autres hommes n'est pas du même type que celle qui motive un don que l'on fait ou l'engagement personnel pour contribuer à sauver d'une catastrophe écologique les espèces précieuses de l'archipel de Galápagos ou les gorilles de montagne de l'est du Congo. Quand nous nous portons au secours des autres hommes, il y a au fond l'idée que non seulement ils *peuvent* (un jour) s'en tirer eux-mêmes mais qu'ils peuvent également en secourir d'autres et nous-mêmes, sans qu'il ne s'agisse d'une simple façon de traduire une stratégie de conservation de l'espèce (à plus ou moins long terme), même si des considérations de cette sorte peuvent légitimement être présentes parmi nos motivations et qu'elles soient de fait présentes. Il est vrai que cela peut entamer la bonté de notre intention, c'est-à-dire cela peut nous ramener à la situation où nous ne voyons que nos seuls intérêts et l'autre en

fonction de ces intérêts, l'ignorant – de manière coupable – en tant qu'autre ; mais la capacité de l'autre à se comporter *comme nous* est, en général, supposée.

Il n'est pas possible de ne pas tendre à transmettre aux autres les biens que nous estimons fortement et qui sont à la base de nos choix contingents. C'est quand nous les explicitons dans une formulation donnée que nous nous ouvrons à la possibilité de les relativiser dans une certaine mesure, de manière à prendre en compte les motivations même inconscientes des autres, là-même où nous ne serions pas prêts à renoncer aux nôtres, du moins en ce qu'elles ont d'essentiel pour nous, c'est-à-dire là où nous estimons que c'est le Bien comme tel qui est en jeu.

Cela ne veut pas dire que toute action de solidarité devrait être accompagnée d'une transmission expresse de ses propres convictions pratiques ou d'une illustration des sources morales sur lesquelles elles reposent. Les actions de solidarité parlent souvent d'elles-mêmes, surtout dans certaines situations extrêmes. Mais cela signifie qu'une telle entreprise est non seulement un débouché légitime de notre élan de solidarité, mais qu'elle peut en être la forme éminente. On ne peut pas apprendre à pêcher à celui qui meurt de faim ; cependant, une fois la faim apaisée, la solidarité véritable est de lui apprendre non seulement à pêcher mais également, si possible de lui faire comprendre pourquoi on pense soi-même que la meilleure chose est qu'il apprenne à pêcher et qu'il transmette cette même idée à ceux qu'il pourrait. Or ce genre d'apprentissage est éminemment pratique et se réalise, non pas par une intervention ponctuelle mais grâce à *une fréquente conversation familière* (Platon, cité par Spaemann).

Le type de coopération universitaire est, de ce fait, une forme achevée de solidarité, dans la mesure où on ne prétend pas résoudre un problème mais instaurer une collaboration plus ou moins stable pour apprendre à résoudre des problèmes.

On le sait, il se trouve des gens qui ne se rendent pas compte ou pas assez de la précarité de leur situation. "L'éducation crée des intérêts" (Spaemann), dans lesquels la personne peut s'épanouir. Dans le type de coopération universitaire, il n'est pas question, en principe, de résoudre simplement un problème, mais d'apprendre à résoudre des problèmes. C'est un faux optimisme que celui qui se trouverait à la base d'une solidarité basée sur une volonté de donner des solutions aux problèmes existants. L'homme reproduit constamment le caractère non univoque et, de ce fait, problématique de son rapport aux biens, à chaque étape de son développement. Il est illusoire d'espérer en finir avec les problèmes. On peut en finir avec des problèmes, mais d'autres surgissent. La personne s'épanouit en se dotant d'une aptitude, toujours meilleure, à y faire face. Or ces problèmes ne sont pas du seul ordre technique. Il y a toujours un certain aspect théorique, mais également moral et anthropologique.

Dans ce sens l'œuvre de l'évangélisation va encore plus loin dans la mesure où elle propose une vision de l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire on y propose de partager la foi, à partir de laquelle se constituent toujours certaines sources morales, qui se situent à un niveau plus profond, qui détermine les autres biens importants possibles par lesquelles nous vivons nos vies. Ce n'est pas pour rien qu'elle s'accompagne généralement de toutes les formes ou niveaux de solidarité que nous venons de décrire.

La foi chrétienne, par sa structure formelle et ses contenus, sollicite l'homme à un niveau fondamental de son essence et l'emmène progressivement à interroger ses sources morales. La foi, par son exigence de conversion, implique la liberté au sens le plus radical. C'est chacun qui répond. Ici apparaît clairement la responsabilité individuelle.

Il y a une asymétrie indépassable. Cela illustre d'une autre façon la relationalité essentielle de la personne. Chacun occupe une place qui lui est propre et dont il ne peut abdiquer sans s'abolir. Cette place c'est précisément sa liberté. Si bien que venir en aide à autrui signifie avant tout le rendre apte à s'exprimer par lui-même, alors même qu'on

souhaiterait que l'expression en question passe par d'autres sources morales ou d'autres choix. A la limite, on l'empêchera de nuire aux autres.

3. La forme de l'acte de solidarité

La bienveillance c'est se porter au secours la vie humaine qui a besoin d'aide (Spaemann). Toutefois, il n'est pas possible de se substituer à l'autre. C'est dans ce sens que le rapport à l'autre doit être caractérisé comme désir (Lévinas) en raison du champ infini de possibilités qu'il ouvre, du fait de l'asymétrie.

Le premier acte de solidarité c'est le respect de l'autre, c'est-à-dire ne pas abuser de son pouvoir. Cela signifie occuper adéquatement notre propre place, ce qui conduit à l'accomplissement de nos devoirs personnels.

Avoir des devoirs veut dire que les besoins de l'autre en général m'imposent des obligations, dans la mesure où la poursuite de l'accomplissement de mes intérêts n'est pas indifférente à sa présence comme fondement d'attentes et intérêts, puisque je me trouve toujours déjà en société avec lui. Or la perception de cette possibilité du devoir n'est pas indépendante d'un certain éveil à la réalité effective de l'autre (Spaemann). Et c'est la personne qui se révèle dans cette lumière fondamentale, car il dit plus que le simple pouvoir rationnel par lequel il a lieu.

Il est important de préciser que la solidarité n'a pas lieu dans les seules situations où un sacrifice extraordinaire est requis au-delà de celui que comporte l'accomplissement de nos devoirs quotidiens. Dans la parabole du bon Samaritain, l'aubergiste ne rend pas seulement possible la solidarité du voyageur compatissant, il en est lui-même le sujet dans le cadre ordinaire d'exercice de sa profession.

Inversement, un vrai élan de solidarité n'est pas toujours garanti chez les nouveaux professionnels de l'émancipation du pauvre, tant il est vrai que l'accord entre le geste de solidarité et sa réalisation asymétrique sur un enjeu donné est avant tout formel. Mais ce n'est pas le lieu d'approfondir cet aspect de la question. Nous nous contenterons ici de dire que, en général, la capacité de l'homme à distinguer la fin de l'instinct (*finis quo*) et son motif (*finis cuius gratia*), c'est-à-dire notre liberté par rapport à l'instinct, dont il a été question plus haut, fait que nous pouvons toujours à nouveau séparer – réflexivement – le mouvement d'une tendance et sa réalisation effective, c'est-à-dire simuler : la *finis operis* et la *finis operantis*, la fin de l'agir et la fin de l'agent ne coïncident pas.

Nous avons évoqué plus haut l'exemple du partage du repas qui est une *exigence* d'amitié pour celui qui invite l'autre et impose un *devoir* de gratitude à ce dernier. La réalisation d'une fonction naturelle s'épanouit dans l'émergence d'une dimension morale, dotée d'une richesse caractéristique, qui ouvre l'action à une évaluation dont la mesure n'est plus seulement la satisfaction du but de l'instinct mais, outre l'élaboration culturelle en fonction des biens que nous estimons fortement, le Bien comme ce en quoi j'anticipe l'approbation de l'autre en général.

Or l'attention peut toujours à nouveau être entièrement absorbée par la satisfaction du but de l'instinct. Cela s'accompagne d'une culpabilité : la culpabilité que nous ressentons pour n'avoir pas su aider celui qui se trouve *réduit* à cette situation par les impératifs de la subsistance ou la culpabilité que nous éprouvons d'avoir réduit notre existence à la satisfaction des attentes immédiates, même sous des formes sophistiquées, offusquant plus ou moins complètement la perspective de la poursuite du Bien.

IV. L'IRRÉVOCABLE RESPONSABILITÉ

Il importe ici de désigner la capacité antécédente qui se trouve à la base de l'imputabilité de la faute en général et qui fait que nous sommes de fois susceptibles d'un sentiment de culpabilité. Si bien que, quand nous parlons ici de *culpabilité*, le mot a incontestablement une signification morale même s'il ne renvoie pas immédiatement à une faute individuelle. C'est plutôt le sentiment de notre responsabilité avant toute évaluation d'une quelconque imputabilité actuelle de faute. Il peut se traduire par le sentiment commun aux expressions ci-après, même si les unes indiquent qu'en fait la personne est excusée alors que les autres montrent qu'elle est inculpée ou encore manifestent une situation indéterminée : « Peut-être aurais-je pu faire quelque chose (plus tôt) » ou « Qui sait si une attitude ou un comportement différent de ma part n'aurait pas contribué à créer une situation plus favorable ? » ou « Quel dommage que je ne puisse rien faire ! », ou encore « Comment ne me suis-je pas rendu compte de cela ? », etc.

Même si dans le langage courant l'expression culpabilité désigne la responsabilité morale effective de celui dont la faute a été reconnue, elle est ici prise en un sens ontologique : c'est la culpabilité en tant que capacité antécédente, qui implique nécessairement un versant moral et désigne une certaine responsabilité, qui nous revient d'emblée, en vertu d'une solidarité originaires.

Une telle solidarité fait que l'on peut parler de *devoir*, lorsque nous nous portons au secours de celui qui est en détresse, sans qu'il ne s'agisse d'une simple façon de traduire un calcul stratégique. Autrement dit, nous concevons notre action de secours comme ce qui *devrait être*, en raison d'une certaine conformité à ce qui *était déjà* : la solidarité originaires. L'*être-avec* nous est d'emblée donné, bien qu'*ensuite* nous ayons à l'accueillir librement et que, par tant, nous puissions aussi nous y refuser.

Les tâches qui s'imposent de part et d'autre de l'enjeu de solidarité ne sont pas les mêmes. Selon qu'on regarde la *culpabilité* à partir de l'indigence ou à partir de l'abondance, il sera un appel à s'assumer de manière plus complète ou à se porter au secours de l'autre, respectivement. Il y a asymétrie. Quand Martin Rhonheimer soutient que ma détresse personnelle ne fonde pas immédiatement des droits sur les biens de l'autre, il met en lumière cette asymétrie. Même lorsque l'ignorance nous empêche de réaliser, au moins complètement, l'indigence dans laquelle en fait nous nous trouvons, une fois que l'on nous en fait sortir, nous éprouvons notre situation antérieure comme une certaine *faute*, c'est-à-dire comme ce qui *peut*, en général, être imputé à quelqu'un, compte tenu des pouvoirs caractéristiques de l'agent humain : la capacité de savoir et choisir.

La culpabilité est donc à prendre ici au sens du substantif qui serait formé à partir de l'adjectif coupable – non pas pour désigner le fait d'être coupable actuellement mais plutôt la capacité antécédente – les éloignant ainsi, par exemple, du couple disponible/disponibilité pour le rapprocher sémantiquement d'élastique/élasticité. C'est-à-dire le mot culpabilité est pris ici au sens de *capax culpae*, susceptible de faute. Effacer ou étouffer le sentiment qui l'exprime c'est consommer définitivement la faute. L'indifférence est l'opposée de la solidarité humaine, c'est-à-dire de la responsabilité. La *culpabilité*, être susceptible de faute indique cette responsabilité. Cependant le mot culpabilité a l'avantage d'être une expression négative, qui désigne un minimum, et qui est de ce fait plus générale.

Mais le sentiment de culpabilité ne peut jouer pleinement son rôle que s'il est perçu dans son asymétrie. L'asymétrie se dit par rapport à un enjeu commun : d'un côté la responsabilité de se porter au secours de celui qui se trouve en détresse et de l'autre côté l'impératif de la prise en charge de soi. Ainsi, l'idée de l'asymétrie est l'idée de l'unicité de la

personne comme lieu incommunicable dans la rencontre avec l'autre autour d'un enjeu commun, plus encore quand celui-ci a résidé chez l'un d'eux. Autrement dit, c'est l'idée de la liberté en quoi consiste la personne.

Cette bilatéralité est de mise non seulement pour les situations de précarité en raison de l'indigence, mais aussi là où la vie est affaiblie, même fortement, par la maladie. Certes, je ne peux éprouver l'émotion qui me tire de l'indifférence pour compatir aux souffrances d'autrui ou même me porter à son secours que si je perçois sa détresse *comme* j'éprouve ma détresse. Il reste que l'asymétrie ne peut être complètement supprimée ; l'identification ne peut être totale. L'analogie n'est pas l'identité. Par exemple, la souffrance (surtout morale) du malade grave est aussi celle de ses proches, mais pas de la même manière. Pas plus que les tâches et les responsabilités.

Cette asymétrie montre, à sa façon, que la personne ne s'épanouit que dans la relation avec l'autre, de telle manière que chacun assume son propre rôle ou, plus exactement, chacun est mis en demeure de l'assumer. Abdiquer de son rôle est possible. Mais c'est fausser la relation et, du coup, faire obstacle au dévoilement de la perspective du Bien qui est à la base de l'épanouissement de la personne, de chaque personne. C'est alors que la *pauvreté anthropologique* (E. M'veng) a vraiment lieu. Sa forme caractéristique est le *parasitisme* : on vit, insouciant, aux dépens de l'autre ou, de façon symétrique, on entretient un tel comportement. Ainsi, on se retrouve de nouveau dans une perspective où prime la satisfaction des intérêts immédiats de la vie, alors que la perspective du Bien est défigurée ou simplement simulée.

Si, par exemple, au nom de la *solidarité* familiale, un oncle rassure un neveu de sa propre situation d'aisance matérielle, et que dans l'esprit de ce dernier l'oncle devient une espèce d'assurance vie, qui le dispense de l'effort personnel pour vivre consciemment sa vie, le neveu vit de manière parasitaire et ne s'assume plus. Le rapport entre les deux perd de son potentiel d'enrichissement (anthropologique) mutuelle. Sur le long terme, l'abdication des rôles prépare le terrain pour l'établissement des rapports d'exploitation des plus faibles par les plus forts. Ce qui est une autre forme de *pauvreté anthropologique*.

Il existe, bien entendu, le cas extrême de celui dont la détresse a annulé le pouvoir d'auto-représentation, de sorte que l'on est emmené à y suppléer. Mais dans ce cas notre devoir consiste avant tout à éloigner le péril de la vie, de manière à lui assurer de nouveau l'épanouissement du domaine primordial de déploiement de la liberté, c'est-à-dire sa vie corporelle, et un certain pouvoir d'auto-représentation.

V. CONCLUSION

La solidarité est le mouvement qui accompagne la perception de l'autre que soi. Elle est caractéristique de la personne et manifeste son indispensable rapport à l'autre, parce qu'elle est déjà présente, d'une certaine manière, dans le rapport fondamental à soi. Dans l'asymétrie typique de ce rapport, chacun assume son rôle sans quoi la relation se trouve tronquée. La solidarité humaine ne s'accomplit qu'aux confins d'un rapport mutuellement enrichissant.

Cela est aussi vrai lorsque la personne en détresse est totalement démunie. « *It is a wonderful thing to see people who dream dreams and then make them realities* », s'écriait une femme dévouée, en voyant la solide croissance d'une initiative d'éducation qu'elle avait entreprise de nombreuses années auparavant, dans un pays pauvre loin de chez elle, en collaboration avec d'autres collègues.

La personne n'est pas riche de seuls biens matériels qu'elle possède et de son pouvoir. Dans le tableau de la *Reddition de Breda* Velázquez ne nous montre pas que la magnanimité du vainqueur, ainsi que l'avait déjà noté Calderón de la Barca ; il fait voir également l'humilité du vaincu : la magnanimité de l'un et l'humilité de l'autre les réconcilie dans leur commune humanité.

Ce sont les indispensables ressources morales qui nous restent toujours et qui, en fin de compte, font la différence. Personne ne peut prendre notre place quand il s'agit de les exercer. Dans ce sens aussi, l'œuvre de l'évangélisation est une forme achevée de la solidarité. Ce n'est pas pour rien qu'il est possible de reconstruire l'idée moderne de bienveillance universelle comme une forme de sécularisation de l'agapè chrétien (Taylor). C'est ainsi aussi que, malgré les limitations circonstancielles, l'entreprise de propagation de la foi chrétienne a toujours puissamment contribué à pousser l'homme plus avant dans son auto-compréhension, dont la plus haute expression est l'idée de personne.

Que signifie-t-il pour la personne d'être secourue ? C'est avant tout se rendre compte que, du fond même de notre détresse, nous pouvons encore vraiment être à l'origine de la joie de l'autre. Et que cela désigne, non pas une forme de passivité, mais une tâche. Or, cette indispensable réciprocité n'est pas garantie.

Qu'advient-il lorsqu'elle n'a pas lieu ? La frustration possible du geste de solidarité postule une autre forme de relationalité au-delà de la finitude humaine, vers le domaine d'une totalité illimitée de sens. La personne humaine est *capax Dei* parce qu'elle est, à vrai dire, *indigens Deo*. Si Dieu ne répond pas de la contingence humaine, alors le caractère transcendant et absolu de l'autre, c'est-à-dire son caractère de totalité – limitée – de sens, qui commande en définitive notre élan de solidarité, s'il ne s'en trouve pas immédiatement détruit, perd néanmoins de sa consistance et se révèle, au bout du compte, comme une illusion. Ne serait-ce que parce qu'il ne peut y avoir de garantie de perpétuation de génération en génération de l'idée même de solidarité – *bienveillance universelle* - en tant que digne de notre plus profonde allégeance, en raison de la mobilité de nos sources morales.

Y aurait-il une autre idée fondamentale, à lumière de laquelle nous pourrions comprendre adéquatement le geste de secours au pauvre en détresse, qui serait susceptible de nous offrir un cadre phénoménologique permettant d'apprécier du même coup la relationalité essentielle des personnes - la rencontre asymétrique qui leur est caractéristique et a lieu par un tel geste -, et par laquelle il serait aussi possible de justifier la réflexion ré-conciliante – typiquement philosophique – à propos des bases motivantes des certitudes et convictions qui animent le cours bigarré de nos vies, la nôtre et de celle d'autrui, dans lesquelles ce geste si humain a lieu ?

¹ Nous reprenons ici la notion de *sources morales* par quoi Charles Taylor entend les idées de bien qui font notre identité en tant qu'agent moral et qui, même si elles ne sont pas généralement explicites dans nos délibérations à propos de l'orientation de l'agir ici et maintenant, sont à la base des valeurs que nous défendons et configurent, en dernier ressort, nos choix contingents, sans pour autant déterminer déjà notre volonté dans une direction unique. Ces sources, qui sont rendues explicites et se trouvent de ce fait renforcées ou au contraire affaiblies par la réflexion typiquement philosophique qui les expose, changent au cours l'histoire.