

Cyrille B. Koné

De la réconciliation terrestre

Essai sur la citoyenneté réhabilitée

La réconciliation est-elle un mode de règlement des conflits, fondé sur le consensus ou est-ce plutôt une sorte de « bouée de sauvetage » pour les pouvoirs en place, un instrument de mise au pas des contestataires ? A-t-elle à voir avec une stratégie de défense d'une position, d'un ordre politique sous le couvert de la paix ? Quelle est la finalité de la réconciliation ? Peut-on la concevoir en dehors de la réhabilitation, de la reconnaissance et du respect du droit égalitaire ? Quelles raisons peuvent valider la réconciliation comme opportunité ou comme source de dynamiques et de structurations sociales démocratiques ? Quelles sont les conditions propices à l'actualisation des potentialités intégratrices de la réconciliation ? Comment faire pour que les citoyens ne soient pas les laissés-pour-compte de la réconciliation et de la paix qui sont essentielles à l'épanouissement ? Face à la multiplicité des scènes de réconciliation un peu partout dans le monde, l'étude tente de clarifier la notion pour en définitive apprécier sous quelles conditions, elle peut promouvoir la paix civile, l'épanouissement en donnant au citoyen, une fois le cérémonial du processus passé, la possibilité d'être un acteur de la vie sociale.

Cyrille B. Koné est professeur titulaire des universités à Ouagadougou au Burkina Faso où il dirige le Laboratoire des Savoirs Contemporains sur les Pratiques et Théories du Développement (LASCPT) et le Programme de recherche inter-universitaire entre Douala, Paris 8 et Ouagadougou sur la thématique « Médiation et sortie de crise ». Ses enseignements ainsi que ses publications portent sur l'histoire de la philosophie, la comparaison des cultures et l'éthique.

De la réconciliation terrestre

Philosophie et transculturalité

Sous la direction de
Jacques Poulain (Paris),
Hans Jörg Sandkühler (Brême),
Fathi Triki (Tunis)

Vol.8

En coopération avec les
Chaires UNESCO de Philosophie à Tunis et à Paris
et la Section allemande «Droits de l'homme et cultures»
de la Chaire UNESCO (Paris) à Brême



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Cyrille B.Koné

De la réconciliation terrestre

Essai sur la citoyenneté réhabilitée



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Information bibliographique de la Deutsche Nationalbibliothek

La Deutsche Nationalbibliothek a répertorié cette publication dans la Deutsche Nationalbibliographie; les données bibliographiques détaillées peuvent être consultées sur Internet à l'adresse <http://dnb.d-nb.de>.

ISSN 1618-467X

ISBN 978-3-653-00259-1

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2010

Tous droits réservés.

L'ouvrage dans son intégralité est placé sous la protection de la loi sur les droits d'auteurs. Toute exploitation en dehors des étroites limites de la loi sur les droits d'auteurs, sans accord de la maison d'édition, est interdite et passible de peines.

Ceci vaut en particulier pour des reproductions, traductions, microfilms, l'enregistrement et le traitement dans des systèmes électroniques.

www.peterlang.de

Table des matières

Avant-propos	9
Introduction	11
PREMIERE PARTIE –PENSER LE VIVRE-ENSEMBLE	15
Chapitre premier : Des attentes de la communauté	16
Section 1 Du citoyen comme du sage ?	16
Section 2 De l'essence de la communauté	22
Section 3 Enjeux de la communauté des citoyens	29
Chapitre deuxième : Solon d'Athènes et la fondation du vivre-ensemble	37
Section 4 L'égalité de droit comme impératif de la citoyenneté	37
Section 5 La justice, ciment social de la cité	44
Section 6 Pardon pénal et (re)construction du corps politique	53
Chapitre troisième : La communauté comme destin individuel et collectif chez Solon d'Athènes	64
Section 7 Réconciliation et paix sociale	64
Section 8 Le travail et la construction de la communauté	68
Section 9 Solon et la cité	74
a) La parité comme fondation de la cité	74
b) Une relation à questionner	80
c) La cité et le consensus	86
DEUXIEME PARTIE –RECONCILIATION ET RESTAURATION DE LA CITOYENNETE	93
Chapitre quatrième : Réconciliation et gouvernance	94
Section 10 Trajectoire d'un mot : la réconciliation	94
a) Sens étymologique et philosophique de la réconciliation	95
b) Esquisse des philosophies de la réconciliation terrestre	99
Section 11 Construire la société réconciliée ?	104

a) Le logos et la fondation de la cité	104
b) De l'importance de la liberté civile dans la construction de la cité	110
Section 12 La réconciliation, forme de reconnaissance du mal ?	118
a) La moralité comme exigence d'humanité	119
b) Le droit, vecteur de réconciliation	127
Section 13 Réconciliation et sortie de conflit	138
Chapitre cinquième : La réconciliation, achèvement du contrat social	150
Section 14 Le contrat social, réconciliation accomplie	150
Section 15 Le souverain, garantie du contrat social	160
Section 16 Apothéose de la réconciliation	165
Chapitre sixième : Réconciliation et reconstruction de la citoyenneté	180
Section 17 Enjeux du travail de mémoire	181
Section 18 Réconciliation et oubli	188
Section 19 Réparation et lutte contre la récidive	198
Section 20 Réconciliation et réhabilitation de la citoyenneté	205
Conclusion	212
Bibliographie	217
Index des noms	221

Pour ma fille Isabelle Saada Koné

Avant-propos

Ce livre aborde pour l'essentiel la question de la réconciliation terrestre. Il complète et approfondit les conférences initiées sur la thématique lors de colloques internationaux, tenus entre 2008 et 2009. Je le dédie aux collègues d'Afrique, d'Europe et d'Asie qui m'ont reçu, à quelques étudiants(es), aux amis(es) et en premier lieu à ma fille Isabelle ainsi qu'à mes filleuls (Aristide et Rémy), Raa, Rose, Joelle H., la grande Isabelle H., Véronique N/S., Catherine D., Brigitte D., Jean-Marc S., Jean-Georges S., Maurice H., Armel H., Jean Marie M., Alain d'I., Georg M., Hans Jörg S., Malolo D., Issa N., Talibi H., Oulegoh K., les doyens Djibril S. et Jean-Pierre G.

Je remercie sincèrement l'Institut d'Études Avancées de Nantes et les personnes qui ont assuré la « lecture hostile » du livre.

Ouagadougou, septembre 2009

C. B. K.

Introduction

Pour faire société et sortir de la misère de l'état de nature, les hommes organisent la vie et mettent en place les institutions chargées de réguler les comportements tant individuels que collectifs. Les règles dont le respect produit la cohésion sociale sont à l'image de celles de la Nature (*physis*) sans toutefois être le fruit d'une génération spontanée. De façon générale, elles adviennent de deux manières. Premièrement, selon la tradition protagoréenne, les lois sont le fruit du consensus, de la délibération commune, de l'accord des hommes, de la volonté générale. Elles maintiennent la communauté en préservant l'intérêt général. L'état social correspondant à la situation décrite est celui du gouvernement démocratique dans lequel la vie en cité est fondée sur le droit juste. Deuxièmement, selon l'école caliclésienne, les lois sont l'expression de la volonté du plus fort, du groupe le plus puissant. Quand bien même elles parviennent à assurer une forme de vie sociale, il n'en demeure pas moins vrai qu'elles garantissent principalement les intérêts particuliers. Les rapports interindividuels s'exercent ici sous le mode du rapport de force permanent car on veut dominer l'autre, lui imposer la règle inique. La violence est à l'œuvre sous sa forme la plus humiliante. Et cela est possible parce que les règles ne sont que garniture, elles peuvent être ignorées lorsque les puissants le veulent. Comparables au vernis, elles n'ont d'utilité que décorative.

Si comme le dit Héraclite, *polémos* (la guerre, le conflit) est « père de toutes choses »¹ et partant est constitutive de la cité ; il reste que sous certaines conditions sociales, culturelles et politiques, le conflit dépasse les limites raisonnablement acceptables. La lutte entre les individus, les intérêts, les groupes n'est jamais loin de dégénérer et la stabilité n'est pas acquise aussi longtemps qu'on fonde le droit sur la force brutale car on peut rencontrer plus fort que soi. L'exacerbation des contradictions, du conflit et l'accroissement de l'injustice produisent fatalement la violence qui peut dégénérer et atteindre son paroxysme par la remise en cause de l'ordre, de toute possibilité de dialogue. La plupart des pays a, plus ou moins, connu dans l'histoire ancienne ou récente les soubresauts de la crise, les conflits internes ou externes, plus ou moins répugnants, qui ont occasionné les souffrances, les massacres, les violations systématiques des droits humains, etc.

Pour rompre avec la tragédie et sortir de l'engrenage de la violence, on peut tenter de mettre en place une organisation politique, plus respectueuse des intérêts et des besoins du corps social. La société se verra ainsi confronté avec le problème des exactions, des injustices et des rancœurs qu'il faut savoir gérer

¹ Voir fragment DK B 53 d'Héraclite d'Éphèse.

pour ne pas compromettre la construction de la cité qui assure l'épanouissement de ses membres. En somme il faudrait pouvoir « ôter à la haine son éternité » pour rendre la vie sociale possible. C'est alors que se pose, pour la première fois avec Solon d'Athènes, la question de la réconciliation terrestre qui permet, à l'échelle communautaire ou nationale, de surmonter les divisions, de transcender la violence en recherchant les voies, les moyens de dominer les maux de la société, de procéder à une thérapie collective ainsi qu'à la réhabilitation de la citoyenneté.

La réconciliation est sur toutes les lèvres depuis la fin de la seconde guerre mondiale Sa place est devenue importante dans les débats publics à partir de la fin des années 1980. On l'évoque non seulement à propos de la mondialisation, pensée comme phénomène d'unification de la planète par l'intermédiaire de l'économie, de la finance et des Nouvelles Techniques d'Information et de Communication (NTIC), mais aussi de plus en plus dans le domaine politique, concernant le vivre-ensemble. La fin de l'affrontement Est/Ouest, symbolisée par la chute du mur de Berlin en 1989, et le développement de la mondialisation économique-financière, consécutive à l'échec du système communiste de production, ont entre autres effets placé la problématique de la démocratie au centre du débat politique. Les régimes anti-démocratiques d'Afrique subsaharienne, du Maghreb, du Moyen Orient, d'Amérique du Sud, d'Europe de l'Est...entamèrent sous la contrainte des pays occidentaux, quelquefois par mimétisme ou par stratégie politicienne de conservation, les réformes administratives, politico-économiques qui tendent à mettre en place un nouvel ordre sociopolitique, fondé sur le droit et la liberté. À la faveur du « vent d'Est », nombre de pouvoirs despotiques se mirent à préparer les conditions idoines de l'avènement de la démocratie. On assiste ainsi un peu partout au plébiscite du gouvernement démocratique qui aspire à l'égalité de droit. Les individus, les peuples réclament la liberté. Ils veulent en finir avec la servitude pour être maîtres de leur destin et acteurs de leur bien-être. Dans un tel contexte, la citoyenneté retrouve une nouvelle jeunesse. La libéralisation de l'espace socioculturel, politique et économique permet aux individus, naguère exclus, d'être les pivots, les moteurs de leur propre vie en ce sens qu'ils deviennent incontournables dans la conception, l'exécution et la gestion des affaires de la cité. On est amené à tenir compte de la volonté, du choix et de la décision des êtres humains dans la marche à suivre, la gestion des affaires publiques car ils ne veulent plus être soumis comme des bêtes de somme.

Il est plus que jamais question de libérer l'individu, de lui accorder les droits nécessaires à garantir la sûreté, l'intérêt commun, le pouvoir d'initiative et d'action qui sont à la base de la vie en cité. C'est dire que dans le contexte du gouvernement démocratique, l'homme, être de droits, s'approprie comme citoyen. En faisant de celui-ci la fin et le moyen de la démocratie, on indique à quel point il est important de l'impliquer, de l'engager et de le faire participer aux activités tendant à l'amélioration de ses conditions de vie. La citoyenneté constitue à la

fois une fin et un moyen de la démocratie : une fin parce que davantage de droits accordés au citoyen induit plus de possibilités pour l'exercice des libertés socioéconomiques et politiques. Elle est un moyen car la gouvernance démocratique, bien pensée, favorise la contribution des citoyens à l'effort de développement socioéconomique. Ainsi peut-on mettre en relation le citoyen et la communauté, les groupes entre eux dans un mouvement générateur de bienfaits. Il importe donc de privilégier l'interaction, le dialogue, la paix entre les membres de la société afin que nul n'en soit exclu et que tous participent à sa construction.

C'est mû par la volonté de changement que de nombreux pays, restés longtemps en insensibles au modèle de gestion démocratique, choisissent de s'affranchir de l'autoritarisme, d'entamer la transition vers la démocratie, de plus en plus proclamée comme seul horizon concevable, par le truchement de la réconciliation pour sceller les retrouvailles, l'unité nationale et dynamiser la citoyenneté. Les États comme le Chili, l'Afrique du Sud... décident d'instituer des structures chargées de solder les comptes du passé de violations sans que la communauté n'implose. Le respect d'une telle exigence conduit à explorer un mécanisme comme la réconciliation qui tend à remettre les fautes de l'individu, à l'intégrer dans la communauté en privilégiant le vivre-ensemble. Avec la fin de la guerre froide, on a tendance à inciter les protagonistes à négocier la sortie de conflit en mettant en place un régime politique plus respectueux des intérêts et des besoins de l'ensemble des composantes de la cité plutôt qu'à se déchirer. La réconciliation paraît ambitieuse : n'est-on pas excessivement confiant lorsqu'on la pense comme vecteur de démocratie et occasion de refondation du lien social ? Si la réconciliation cherche à en finir avec les malheurs passés, il reste que les exigences contradictoires, de stabilité, de paix et de respect du droit démocratique peuvent hypothéquer le processus. Comment dépasser le passé sans que cela ne soit générateur de division, source de frustration tout en donnant des gages concernant le respect des normes, des valeurs de l'état de droit ? En d'autres termes, est-il légitime d'attendre de la réconciliation qu'elle culmine en réhabilitation des citoyens pour que son concept ne soit pas vain ? À l'ombre de ces interrogations se profile la question du sens de la réconciliation et du modèle concevable du point de vue des principes de la société moderne.

Face à la multiplicité des scènes de réconciliation un peu partout dans le monde, l'intérêt de l'étude consiste à tenter de clarifier la notion pour en définitive apprécier sous quelles conditions, elle peut promouvoir la paix civile, l'épanouissement en donnant au citoyen, une fois le cérémonial du processus passé, la possibilité d'être un acteur de la vie sociale. La première partie du livre jette une lumière sur les concepts de citoyenneté et de communauté en tant que croyances fondatrices du vivre-ensemble. Le chapitre premier veut comprendre le bien-fondé du vivre-ensemble. Il situe sur ce qu'on peut espérer de la communauté tandis que le chapitre deuxième analyse les modalités de la vie sociale, respectueuse de la diversité et de la singularité. Le dernier chapitre examine les conditions dans

lesquelles la vie grégaire épanouit l'homme et le rend meilleur. La seconde partie se livre enfin à une archéologie de la réconciliation et enquête sur les conditions susceptibles de permettre aux citoyens d'être acteurs de la réconciliation. Le chapitre quatrième questionne la dimension temporelle et sociale de la réconciliation alors que les chapitres cinquième et sixième portent successivement sur les conditions nécessaires à l'aboutissement du processus et sur les outils de la réhabilitation du citoyen.

Première partie

Penser le vivre-ensemble

Le dogmatisme est l'état normal de l'intelligence humaine, celui vers lequel elle tend, par sa nature, continuellement et dans tous les genres, même quand elle semble s'en éloigner le plus. Car le scepticisme n'est qu'un état de crise, résultat inévitable de l'interrègne intellectuel qui survient nécessairement toutes les fois que l'esprit humain est appelé à changer de doctrines, et en même temps moyen indispensable employé soit par l'individu, soit par l'espèce, pour permettre la transition d'un dogmatisme à un autre, ce qui constitue la seule utilité fondamentale du doute (...). Les peuples modernes ont obéi à cette impérieuse loi de notre nature, jusque dans leur période révolutionnaire puisque toutes les fois qu'il a fallu réellement agir, même seulement pour détruire, ils ont été conduits inévitablement à donner une forme dogmatique à des idées purement critiques par leur essence.¹

Est-il possible de construire le vivre-ensemble sans un tant soit peu croire à la communauté, à la possibilité que les hommes, quels qu'ils soient peuvent s'organiser pour vivre ensemble ? Autrement dit, quelle est la part de dogmatisme dans la compréhension de l'homme et des sociétés ? C'est à analyser l'importance de la foi, de la conviction tenue pour vraie mais surtout à préciser le rôle fédérateur des fictions et des idées qu'on admet sans discuter comme la citoyenneté, la communauté, l'égalité, l'unité, la justice, le travail décent que s'attache la première partie du livre. Les trois chapitres tentent ainsi de montrer comment les concepts majeurs de la modernité politique, qui sont au fondement des sociétés et s'imposent aux hommes, ne sont en fait que des axiomes et relèvent de l'acte de foi. C'est parce que les hommes croient en ces idées qu'ils réussissent dans certaines conditions à réaliser l'idéal incarné par les concepts. Si le caractère axiomatique des « croyances fondatrices »² de l'homme ne l'empêche pas d'accéder

¹ Comte A. : « Considérations sur le pouvoir spirituel », *Appendice général du système de politique positive*, Thunot, 1854, p. 204.

² L'expression est empruntée au titre de la première partie de l'ouvrage de Supiot Alain : *Homo juridicus Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 33.

à la raison, il reste qu'on ne saurait comprendre cet « animal métaphysique »³ en se servant uniquement de l'explication de type scientifique. En effet une dimension non moins importante de l'humain, constituée par le psychisme, les sentiments, les passions...résiste à l'explication de type causal. L'homme, être de chair et d'esprit, est fondamentalement complexe. Appréhender la complexité humaine suppose de prendre en compte à la fois les vérités des sciences exactes et des sciences humaines. Les tentatives de banalisation du discours philosophique et des sciences humaines, sous prétexte qu'elles formuleraient des moindres vérités sont non seulement déterminées par le positivisme, mais surtout ignorent à quel point les sciences dites exactes s'appuient elles-mêmes sur les axiomes et que les hommes, les communautés sont animées par les croyances, les convictions qui échappent à toute démonstration expérimentale. Le défi à relever est celui-ci : comment faire œuvre de science sans fonder l'esprit sur les vérités indémonstrables et évidentes en elles-mêmes ?

Chapitre premier

Des attentes de la communauté

De tous les terriens, l'être humain est celui qui, pour échapper au non-sens, attache une signification à sa propre personne, à la communauté et au monde environnant. Il se met en relation avec ses semblables pour réaliser la cité rêvée ou voulue, la société étant plus ou moins la résultante du vouloir individuel et de la volonté collective. Mais est-on fondé à croire à la cité ? Que peut-on attendre de la communauté ? C'est à répondre à ces questions que l'on s'essayera en éclairant premièrement les figures du citoyen et du sage dans la cité, deuxièmement, la pertinence du concept de communauté et, troisièmement, le bien-fondé de la cité.

Section 1 Du citoyen comme du sage ?

La philosophie s'est souvent recouverte du voile de la sagesse comme pour acquérir une forme de supériorité par rapport aux activités techniques, mercantiles et aux savoirs « utiles », synonymes de réussite sociale, d'avenir individuel garanti. En mettant en avant le fait qu'elle est *philo-sophia*, étymologiquement « amour de la sagesse », le philosophe apparaît comme un assoiffé de connaissances dont la conduite et la vie, parce que soumises aux normes de la raison, s'avèrent exemplaires pour les hommes sensés. En effet il s'efforce de régler

³ L'expression « animal métaphysique », utilisée pour caractériser l'être humain, est empruntée à la toute première phrase de Supiot Alain dans son ouvrage intitulé : *homo juridicus Essai sur la fonction anthropologique du Droit, op. cit.*, p. 7.

constamment sa conduite, toute sa vie selon les normes théoriques de la science et du bien.

Ce fait indique qu'on n'est jamais tout à fait sage, on tente de l'être. La sagesse ne correspond donc pas à un état figé, atteint une fois pour toutes ; elle décrit un processus, un effort d'arrachement à l'ignorance, au mal pour se penser comme disposition d'un être social intelligent qui aime et fait le bien. Elle ne comprend pas dans son concept le mouvement de son autoréalisation. C'est dire que la sagesse n'est pas le résultat automatique d'un mécanisme. Elle n'est pas un donné, mais une conquête, une tâche qui est le contraire d'un repos complet. Dans ce sens, elle correspond plus à un devoir-être qu'à un état de fait.

Présenté comme voulant le bien, on attend du sage des résultats non en termes d'« avoir » mais d'être, de qualité, de mode de vie, c'est-à-dire de droite édification de la personne. Attaché à la vérité et témoignant la vertu par son attitude, il paraît supérieur aux autres humains exposés à l'erreur, au mal. Sa figure, plutôt que d'incarner l'individu obnubilé par ses intérêts, souvent incapable de dire et de présenter la vérité en acte, tend à se rapprocher de celle divine, modèle de la perfection morale et intellectuelle. Si le sage incarne une manière d'être supérieure à celle du commun des mortels, peut-on pour autant le comparer au surhomme de Nietzsche ?

En tant que « juste et ferme en sa résolution », le sage selon Horace⁴ n'est point ébranlé, distrait, tenté par les mauvaises actions des autres hommes. En cela, il est un être exceptionnel, clairvoyant. Situé au-dessus de l'intérêt individuel et des partis, il a grandement conscience de l'univers, « ne cesse d'avoir le tout constamment présent à l'esprit, n'oublie jamais le monde, pense et agit, par rapport au cosmos (...). Le sage fait partie du monde, il est cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique (...). Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sorte un ensemble indissoluble. »⁵ La notion de sage (*sophos*) évoque la polyvalence d'un individu pouvant mener à bien plusieurs activités théoriques et pratiques. On passe ici d'une conception aristocratique de la sagesse, présente chez Platon, à une conception du sage qui se domine : c'est le cas de la sagesse des êtres humains éclairés et vertueux. Les synonymes *sophistès* (savant, sophiste) et *sophos* (sage) furent utilisés dans ce sens pour caractériser d'illustres personnalités du monde scientifique et politique en Grèce ancienne⁶.

⁴ Voir Horace, *Odes*, II, 3, 1-8.

⁵ Lire Groethuysen B. : *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard/Bibliothèque des Idées, 1953, p. 80.

⁶ Les sept (7) grandes personnalités de l'Antiquité qu'on a appelé « sages » sont : Thalès de Milet, Solon d'Athènes, Chilon de Lacédémone, Pittacos de Mytilène, Cléobule de Lindos, Bias de Priène, Myson de Khèné. Ces hommes qui sont pour la

L'originalité de ces personnes, outre qu'elles ont été des hommes de science perspicaces, est d'avoir réfléchi sur les questions politiques, la paix, la guerre, les divisions de classes entre riches et pauvres, la citoyenneté, etc. Certains de ces hommes ont même joué un rôle public de premier plan dans leur cité. En refusant la séparation entre la « vie active » et la « vie théorique », ils ont œuvré au rapprochement de la philosophie et de la politique. C'est à tort qu'on pense que la sagesse culmine dans la contemplation. En tant qu'activité de méditation tranquille, la contemplation est soupçonnée de paresse, d'inactivité, de lâcheté et même d'irresponsabilité dans les milieux populaires, notamment par les forces actives de production matérielle. On lui dénie toute vertu. L'anecdote sur Thalès est là pour rappeler que l'activité contemplative non seulement n'a pas bonne presse, mais n'accomplit pas à elle seule la sagesse⁷ qui s'entend à la fois comme savoir et savoir-être.

Chez Solon d'Athènes, la sagesse est en ce sens une vertu, une juste mesure (« *mèden agan* » à savoir rien de trop). Elle prescrit de rechercher l'équilibre et la justice dans la cité. Le rapport de l'homme au monde qui était en défaveur de la cité est renouvelé pour que celle-ci redevienne centrale. La prééminence du ciel sur la terre est ici remise en cause : le rapport de l'homme au monde tend dorénavant à servir les êtres humains et non plus ceux divins. La possibilité d'un pouvoir anthropocratique rend illégitime le pouvoir théocratique, l'excellence de dieu par rapport à l'homme.

On assiste à l'émergence d'une nouvelle éthique donnant à l'homme de grandes responsabilités comme celles de présider à ses destinées terrestres. L'être humain par le travail peut dorénavant relever les défis de la nature et résoudre les difficultés de la vie en comptant sur ses propres forces. Le sage tente de fonder une autonomie des actions humaines. Par ses propres ressources physiques, morales, intellectuelles, etc., il inspire le règlement des préoccupations de l'heure. Ainsi, en est-il de l'action politique de Solon. Ce dernier a su tout en jouant le jeu de sa propre classe sociale, les *eupatrides* (constitués au Ve-IVe siècles de citoyens d'une riche lignée, attachés à la préservation de leurs intérêts), prendre des mesures décisives qui ont évité à son peuple l'engrenage de la violence destructrice (on y reviendra), grâce à « l'éthique des sages »⁸.

L'action politique de Solon enseigne que l'homme en charge des affaires publiques doit être un juge impartial qui agit à bon escient, conformément à l'esprit du bien pratique réalisable dans un contexte donné. C'est la *phronèsis*, qualité

plupart des politiques, auraient tentés d'harmoniser les forces sociales en présence en se fondant sur des préceptes et en proposant des réformes.

⁷ Voir à ce propos Platon, *Théétète*, Paris : GF-Flammarion, 173 c – 174 b.

⁸ Couloubaritsis Lambros : « Les sages et la cité », *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998, p. 134.

fondamentalement humaine selon Aristote, qui prescrit d'agir comme il faut et quand il le faut.

On observe toutefois que l'inintelligence, la pauvreté, l'exclusion, l'égoïsme, l'affaiblissement du civisme, la violence et toutes les formes d'inconduites exprimant un défaut, un manque ou une insuffisance de sagesse et qui défraient régulièrement la chronique perturbent, voire rompent l'harmonie de la vie sociale. Ces phénomènes affectent durablement dans certains contextes les relations interpersonnelles. Ils sont assez souvent causes du déferlement des maux dans la cité, de la mise au banc de communautés entières ou de catégories socioprofessionnelles. Si le sage incarne une certaine idée de l'individu cultivé et heureux, faut-il aller jusqu'à dire que le citoyen, aux possibilités limitées, est condamné à subordonner le sage ? Le citoyen, essentiellement attaché à la cité, à une portion de terre, n'est pas l'*alter ego* du sage dont les ressources le place par-delà une cité donnée. Si l'être humain a besoin des autres pour vivre et se réaliser, le sage, capable de vivre en autarcie, n'attend a priori rien de la cité pour son accomplissement. L'attachement de l'individu à la cité s'explique par le fait que celle-ci est la condition de l'existence humaine et les êtres humains sont appelés à y vivre en bonne intelligence. Le sage, être exceptionnel qui est en avance du point de vue intellectuel, du civisme et de la vertu par rapport aux autres humains, apparaît de ce point de vue comme un privilégié. Cela est évidemment problématique dans le contexte de la démocratie et on peut en outre se demander si le sage peut réussir à organiser la cité avec autant de succès que sa propre vie.

On attend néanmoins du citoyen en dépit de l'abîme qui le sépare du sage qu'il soit capable de dépasser les désirs égoïstes, les intérêts individuels, les exigences passionnelles d'un moi aveuglé et soumis aux affects immédiats pour se penser comme un être raisonnable, attaché à la communauté. Comme conquête permanente, la citoyenneté est un processus, une aspiration plus qu'un donné. Elle est à faire. En ce sens, elle correspond à un devoir-être. Tout cela présuppose que le citoyen soit en mesure de se penser au double plan particulier et universel. Le citoyen doit être instruit, formé au sens premier du terme par ce qu'il étudie, entend et fait. Le savoir peut le modifier. La connaissance a pour effet de compléter, de rectifier la nature première de l'homme⁹. Ce que l'on sait détermine ce que l'on est. Le savoir inspire le mode de vie et donne de la justesse à la conduite. La relation de la science, de l'école avec la manière d'être se présente donc comme naturelle. C'est la raison pour laquelle, Platon bannit de l'éducation de la jeunesse toute histoire imaginée¹⁰.

⁹ Aristote : *La Politique*, VIII, 4, 1339 a, Paris, Vrin, 1989.

¹⁰ Dans *La République*, II, 377 b, Paris, GF-Flammarion, Platon s'interroge en ces termes : « Accorderons-nous d'un cœur léger au premier récit venu, la permission de se faire écouter des enfants et d'inculquer à leurs âmes des façons de voir opposées à celles qui, pour eux, une fois grands, seront à notre sens obligatoires ? »

Le pouvoir de l'action éducative découle de la puissance de ses contenus. Les diverses formes de savoir poursuivent des buts qui ne sont pas de l'ordre de la seule connaissance, elles cherchent à éduquer, à faire le citoyen. Par exemple, le sport enseigne l'affirmation de soi, la solidarité, le courage. L'enseignement de la littérature favorise l'ouverture aux autres tandis que les cours d'histoire luttent contre l'oubli et l'anti démocratie. Le citoyen, formé par les différents savoirs, ne saurait vivre comme si son esprit n'avait pas été éveillé. Son comportement intègre la plupart du temps les valeurs et les connaissances acquises. Il accède à la fois à la connaissance et à la citoyenneté. C'est dire qu'il apprend à savoir, à être.

Le citoyen et le sage sont toutefois destinés à animer la vie publique. En tant que soucieux du devenir de la cité, ils fixent le bonheur de l'être humain dans la vie sociale harmonieuse qui garantit l'intérêt général, le droit de chaque personne. L'« horizon indépassable » de la cité reste le bien commun, boussole des actions du citoyen et du sage. Les lois humaines justes assurent le bon fonctionnement de la cité et régulent les rapports interindividuels dans le sens de la cohésion. Si la communauté est condition du bonheur, c'est en tant que l'homme accomplit sa vocation la plus éminente dans la faculté de la parole (« *zoôn logon ekon* ») et dans l'État (*polis*) comme animal politique (« *zoôn politikon* ») en s'enrichissant du rapport à l'autre. Cela signifie aussi que pour le citoyen et le sage, les affaires publiques se conduisent au moyen de la parole, par la persuasion et non au moyen de la violence, de la contrainte.

L'institution de la communauté politique vise à glorifier l'homme en immortalisant ses actions humaines. La lutte pour la vie évoque « l'immortalisation de soi au moyen d'actions mémorables et de l'acquisition d'une renommée immortelle, cela peut aussi vouloir dire l'addition à l'artifice humain de quelque chose qui soit plus permanent que nous ne sommes nous-mêmes ; et cela peut vouloir dire, comme ce fut le cas avec les philosophes, passer sa propre vie en compagnie de choses immortelles. »¹¹ Le besoin humain de réaliser l'immortalité, par-delà le dépérissement, s'accomplit à travers la construction d'une communauté politique qui donne sens aux actions du citoyen et du sage. C'est dans ce sens que pour Aristote¹², l'organisation sociopolitique de la cité lutte contre l'amnésie collective en sauvant ce qui a été fait de l'oubli.

On peut dire que le citoyen et le sage veulent la même chose, à savoir réaliser l'immortalité en laissant à la postérité un souvenir impérissable. Si le citoyen

¹¹ Arendt Hannah : « Le concept d'histoire : antique et moderne », *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 97.

¹² En effet dans *La Politique*, la construction de la *koinonia*, de la communauté politique participe, selon Aristote, de l'entreprise d'immortalisation de l'homme et de ses activités. Hannah Arendt écrit en ce sens dans son texte cité, p. 96 ceci : « À l'extérieur du corps politique, la vie humaine (...) était dépourvue de signification et de dignité parce qu'en aucun cas, elle ne pouvait laisser des traces. »

tente grâce à la *polis* et par ses actions, de laisser à la postérité des œuvres, un patrimoine ; le sage, quant à lui, par sa manière d'être et ses actions d'éclat, marque la vie sociopolitique d'un sceau indélébile. En outre le citoyen et le sage, comme êtres raisonnables et rationnels, mènent une vie bonne ; ils se conduisent adroitement puisqu'ils sont parvenus à dominer les parties inférieures de l'âme, à se maîtriser. Par conséquent, ils connaissent le bien et l'incarnent. Leur exemplarité n'est plus à montrer car nul dans la cité n'est aussi vertueux et libre qu'eux. Le « je-veux » et le « je-peux », très étroitement liés chez eux, coïncident et marquent leur personnalité. On comprend pourquoi chez Platon ce sont les hommes qui savent se gouverner eux-mêmes qui ont le droit de diriger les autres.

Dans l'Antiquité, contrairement au non-citoyen, le citoyen et le sage ne travaillent pas au sens où ils n'exercent pas une activité éprouvante, productrice de biens matériels. Comme le dit Hannah Arendt, ce sont des hommes du loisir¹³, des oisifs qui ne produisent pas avec la force physique. Ils n'ont pas besoin du travail manuel pour vivre, ils auraient « tout sans rien faire ». En fait ils ne peuvent exercer un autre travail en plus de la gestion des affaires de la cité, considérée comme suffisamment difficile. En somme ces contemplateurs exercent une activité désintéressée qui n'a d'autre fin qu'elle-même et qui favorise l'édification morale de la personne. Peut-on et doit-on fonder le comportement du citoyen et du sage sur la domination de la raison et exiger qu'ils maîtrisent leurs passions ?

L'intellect (*noos*), la raison (*logos*) et la vie bonne (*eu zeên*) sont ici posés comme caractéristiques essentiels en tant que fondements de l'attitude raisonnable, vertueuse et prudente du citoyen et du sage. En effet le genre de vie, d'occupation du citoyen et du sage, est orienté vers l'accomplissement du bonheur, de la vertu du corps et de l'âme. Ils sont auteurs de leurs pensées, de leurs discours, de leurs actes. C'est pourquoi, ils méritent d'être leur propre maître car ils font de bons choix. Agissant par eux-mêmes, ils ne peuvent avoir de chefs ; la parole, la pensée et l'action émanent du plus profond de leur être. Le citoyen et le sage pensent, agissent de plein gré, ils ne cessent de choisir et de se choisir. Comme l'exprime le plus radicalement la doctrine d'Aristote, l'homme est *archè* (principe). La tyrannie du corps, des passions, du despote rend l'homme mauvais, injuste et « sans liberté »¹⁴. En revanche les désirs, les vœux justes, éclairés par la raison, font du citoyen et du sage des êtres « libres »¹⁵ qui, comme sujets de la communauté politique, juridique, tournent le dos au sentiment clanique, sectaire

¹³ Pour les philosophes, le loisir par rapport au labeur et à la politique a été la condition d'une vie consacrée à la connaissance. Voir à ce propos Hannah Arendt : « La tradition et l'âge moderne », *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 30-31.

¹⁴ Platon, *La République*, 86 b, *op. cit.* ; *Lois*, IX, 880 a, *op. cit.*

¹⁵ Platon : *Banquet*, texte établi et traduit par Léon Robin, 188 d et 196 c, Paris, Les Belles Lettres, 1970.