

## **DÉVELOPPEMENT INTÉGRAL, BIEN COMMUN ET ENGAGEMENT**

Komi KOUVON  
*Université de Lomé (Togo)*  
*E-mail : kouvonsimon@hotmail.com*

*Résumé* : Il s'agit, dans ce texte, de montrer que l'engagement en faveur du développement intégral et du bien commun contribue à la construction d'un monde plus humain. Le texte poursuit, par conséquent, trois objectifs majeurs. Il clarifie tout d'abord le bien commun et le développement intégral reçus comme des référents de l'engagement. Il montre ensuite que le développement intégral constitue un renouvellement de l'idéologie moderne du développement. Il inscrit enfin le développement intégral dans l'éthique chrétienne de la charité dont il évalue la portée dans notre condition postmoderne.

*Mots-clés* : Amour, engagement, bien commun, développement intégral, postmodernité

*Abstract*: The purpose of this paper is to show that the commitment to integral development and the common good contributes to building a more human world. The text, therefore, pursues, three major objectives. It first clarifies the common good and integral development as referents of the commitment. It then shows that integral development is a renewal of the modern ideology of development. Finally, it places integral development in the christian ethics of charity, whose scope it assesses in our postmodern state.

*Keywords*: commitment, common good, integral development, love, postmodernity.

### **Introduction**

La visée éthique d'un monde plus humain mobilise aujourd'hui trois instruments normatifs qui commandent l'agir. Il s'agit bien évidemment de bien commun, du développement intégral et d'engagement. Ces concepts qui commandent ou devraient l'agir humain ont une fonction critique dans la mesure où ils remettent en cause les repères dictés par la logique économique et technique du monde contemporain. Le rapprochement entre ces trois concepts trouve son sens dans la question suivante : quels sens et orientation peut-on donner à l'engagement à partir des instruments normatifs que sont le bien commun et le développement intégral ? L'engagement, d'emblée, est

une manière d'exister qui s'oppose à l'adaptation ou à l'adhésion naïve aux exigences de la société à laquelle on appartient. En ce sens, celui qui s'engage refuse d'être un simple spectateur et se met en mouvement pour la transformation souhaitée et souhaitable de la vie collective. Celui qui est dans la dynamique de l'engagement vit, dans toute sa gravité, le paradoxe chrétien d'« être dans le monde sans être du monde ». La vérité de l'engagement réside dans les biens élevés qui le structurent et lui donnent sens. Si l'engagé vise à avoir de l'influence sur la société à laquelle il appartient, s'il vise la transformation profonde de sa société, c'est qu'il a d'abord conscience de ces biens élevés et agit ensuite en vue de leur réalisation et accomplissement dans le monde. De ce fait l'engagement implique l'acte créateur qui est l'essence même de la vie. L'action créatrice consiste à apporter quelque chose de nouveau, de neuf, d'original et d'unique dans le monde. La création signifie dès lors progrès au sens de marche continue de l'humanité vers des horizons nouveaux. Le bien commun et le développement intégral constituent des orientations fortes à l'engagement de l'homme en faveur d'un monde plus humain. Leur finalité est d'indiquer que l'agir humain ne doit pas perdre de vue la destination universelle des biens dont une communauté d'hommes dispose. Ce sont des guides et armes conceptuels dont l'homme doit se servir pour bâtir une société juste au moment où la vie sociale en Afrique est malheureusement dominée par les fléaux de mauvaise gouvernance, de corruption, d'injustice dont les effets sont l'extrême pauvreté des hommes et le sous-développement des Etats.

La présente contribution se propose dans un premier temps de clarifier le bien commun et le développement intégral en vue de mettre en exergue les éléments constitutifs à mobiliser pour l'engagement en faveur du développement intégral. Un deuxième temps de la contribution sera l'occasion de montrer que le développement intégral est un renouvellement de l'idéologie moderne du développement. Ce point me semble nécessaire pour situer la spécificité de la notion chrétienne du développement intégral. Dans l'objectif de mettre l'accent sur cette spécificité, la tâche va consister dans un troisième temps à inscrire le développement intégral dans l'éthique chrétienne de la charité dont la portée sera évaluée dans notre condition postmoderne.

## **1. Du bien commun au développement intégral**

Historiquement le concept du développement intégral a été théorisé par le Pape Paul VI dans son encyclique *Populorum progressio* en 1967. Partant de la conviction que le développement est irréductible à la croissance économique et au progrès technique, Paul VI a souligné que la vérité du développement réside dans son intégralité, c'est-à-dire dans le développement de tout homme et de tout l'homme. En s'intéressant à la question sociale du développement Paul VI défend, dans la perspective ouverte par le Vatican II, la vérité de la foi qui veut que l'Eglise ne soit pas seulement au service de Dieu, mais aussi au service du monde. Depuis lors, la présence publique de l'Eglise ne cesse de se référer à la notion du développement intégral pour se positionner sur les questions sociales. Cet engagement pour le développement intégral repose sur le principe du bien commun.

Généralement on entend par bien commun ce qui s'oppose au bien individuel et qui accorde la priorité au bien général ou à l'intérêt collectif. Le bien commun insiste sur le bien du « nous-tous » pour reprendre une expression de Benoît XVI dans *La charité dans la vérité*. Il s'agit d'un bien recherché « pour les personnes qui font partie de la communauté sociale et qui, en elle seule, peuvent arriver réellement et plus efficacement à leur bien » (Benoît XVI, p. 9). Ramené à ce sens premier du bien commun, le développement intégral met le développement à l'abri de la logique des intérêts privés et du pouvoir. C'est pour dire que la vérité du développement, c'est le collectif, le général, le nous-tous et non l'individuel ni le personnel. L'enfermement dans la rigidité qui caractérise l'individuel et la recherche des intérêts égoïstes est une perversion ou une dénaturation du développement pour la simple raison que l'humanité qui fait le sens du développement est une communauté, une pluralité appelée à devenir « nous » grâce aux institutions sociales et politiques. C'est donc une exigence du développement de s'engager pour le bien commun qui met l'accent sur l'accomplissement de l'homme et de chaque homme comme destination de l'action individuelle et collective (politique).

C'est pourquoi les enjeux réels de l'engagement pour le développement intégral se précisent mieux quand on explore les sens philosophique et

théologique du bien commun. Théorisé par Aristote (*Ethique à Nicomaque*) dans l'antiquité, le bien commun désigne prioritairement l'aspiration universelle et profonde de l'homme au bien-vivre, à la vie réussie ou au bonheur au sens de l'accomplissement parfait de la nature ou de la fonction propre de l'homme. Ce bien ultime que chacun vise est aussi la visée première de la vie en société ou de la *polis*. L'homme ne peut se réaliser vraiment que dans la *polis* qui se présente ainsi comme la condition pour chaque personne de parvenir à sa perfection, à son bien-être, à la réalisation de son bien. Ce qui signifie que l'on ne peut négliger la dimension politique de l'existence humaine dans l'engagement pour le bien-être de l'homme. C'est pour dire que la politique trouve sa raison d'être dans la finalité de l'existence humaine qu'est le bonheur ou le bien commun. La raison en est que l'homme n'a d'existence épanouie que dans une communauté politique qui vise son bonheur et son bien-être. Pour Aristote, les conditions qui permettent aux groupes et à leurs membres d'atteindre la perfection ne se réduisent pas à la *polis*. Elles comportent notamment les valeurs ou les vertus dont la possession et l'exercice rendent possibles la vie heureuse. Au nombre de ces valeurs, on peut noter, pour le fondement de la polis, la justice. Celle-ci réside dans la distribution équitable des biens dont dispose la société, la correction et la réparation des dommages dont les citoyens sont victimes. La société s'installe dans le désordre, dans le chaos si elle rompt avec la justice. L'injustice engendre la révolte et le mécontentement. La société ordonnée et pacifique est une société juste. La construction d'une telle société juste exige la promotion sociale de la personne humaine. Car l'amélioration des conditions sociales de vie et la possession de bien-être matériel contribuent à élever l'homme à la dignité de la vie. C'est pour dire, dans un langage contemporain, que l'extrême pauvreté ne garantit pas une vie digne. C'est pourquoi au nom de l'humanité et de la justice il y a exigence, pour construire une société juste, de permettre à chaque citoyen d'avoir les ressources nécessaires pour sauver sa dignité et son autonomie.

S'appropriant au 13<sup>e</sup> siècle la notion aristotélicienne du bien commun, St Thomas d'Aquin, dans son ouvrage *Somme contre les gentils*, l'enrichit en l'inscrivant dans l'« économie du salut ». Il introduit de ce fait la vision transcendante de la personne humaine dans la compréhension du bien commun. C'est dans cette perspective qu'il fait observer qu'il y a dans

l'homme l'aspiration profonde à aller vers Dieu comme vers son but ou bien ultime. L'épanouissement de l'homme n'est complet, intégral que quand il intègre l'union avec le divin. La vérité qui justifie cela est que la personne humaine n'est pas à elle-même sa fin ni la fin de tout. La fin ultime de l'existence humaine et de tout se trouve être Dieu, conçu comme source infinie de tout être créé. Ainsi Dieu est-il le bien commun « de tout homme et de tout l'homme » et de tout l'univers. Dieu étant le principe et la fin de l'existence humaine et de la création en général, vouloir sa perfection, son bonheur, c'est pour l'homme, réaliser le projet de Dieu. C'est la raison pour laquelle Paul VI dans *Populorum progressio* écrivait : « Dans le dessein de Dieu, chaque homme est appelé à se développer car toute vie est vocation » (Paul VI, 1967). C'est dire que la dimension surnaturelle est aussi importante que la dimension naturelle ou matérielle dans la conception et la représentation du développement. Mieux Dieu ou l'union avec Dieu est un élément fondamental dans la conception et la représentation du développement. S'engager pour le développement intégral revient manifestement à répondre à l'appel du Dieu créateur. Benoît XVI (2007, p.21), dans *La charité dans la vérité*, insiste sur cette conception du développement comme réponse à l'appel de Dieu en ces termes : « Définir le développement comme une vocation, c'est reconnaître, d'un côté, qu'il naît d'un appel transcendant et, de l'autre, qu'il est incapable de se donner par lui-même son sens propre ultime ».

Le fait de concevoir le développement comme une vocation donne une signification plus riche à la politique comme bien commun. La politique ayant le développement intégral comme horizon est la voie institutionnelle de la charité. Aussi la justice (politique) est-elle une exigence de la charité qui amène à reconnaître et à respecter « les droits légitimes des individus et des peuples. Elle s'efforce de construire la cité de l'homme selon le droit et la justice » (Benoît XVI, 2007, p. 8).

Au total, le développement intégral exige, pour que le processus du progrès de l'humanité soit authentique, la reconnaissance et le respect de l'homme, de ses droits et de l'ensemble des conditions morales, culturelles, sociales et institutionnelles qui favorisent l'épanouissement, la dignité et la sacralité de la vie humaine. Ainsi tout engagement en faveur du développement intégral se fonde sur des exigences essentielles. J'aimerais en

rappeler trois qui peuvent éclairer et orienter l'engagement pour le développement intégral.

La première exigence est que le développement intégral de l'homme est avant tout une vocation, un appel transcendant de Dieu qui appelle les chrétiens à travers la vérité de la charité à se mettre au service du monde et des hommes. Sans Dieu, confie Benoît XVI, « le développement est nié ou confié aux seules mains de l'homme, qui s'expose à la présomption de sauver lui-même et finit par promouvoir un développement déshumanisé » (2007, p. 15).

La deuxième exigence concerne la fidélité à l'homme dans le processus du développement. Être fidèle à l'homme, c'est à la fois prendre soin de son bien-être et respecter sa dignité et sa liberté. L'homme n'est pas une chose. L'aspiration au mieux-être qui est la fin légitime du progrès ne doit pas conduire à la chosification de l'homme. On ne doit pas voir dans l'autre un objet dont on se sert pour « être davantage ». Le développement doit préserver la dignité et la liberté de l'homme, « image de Dieu ». Être fidèle à l'homme, c'est considérer tout homme. Personne ne doit être exclu du processus du développement. La vérité du développement réside ainsi dans la solidarité entre les hommes et entre les peuples. « Ce qui compte pour nous, écrivait Paul VI, c'est l'homme, chaque homme, chaque groupement d'hommes, jusqu'à l'humanité tout entière » (Benoît XVI, 2007, p. 23).

La troisième exigence consiste à rétablir le développement dans son intégralité ou dans son authenticité, c'est-à-dire à tenir compte à la fois des biens matériels et des biens supérieurs dans la dynamique du développement de l'homme, notamment les biens spirituels. L'intégralité se comprend comme une vision globale de l'homme et de l'humanité. Le développement authentique concerne la totalité de la personne dans chacune de ses dimensions : éthique, spirituelle, culturelle, sociale, esthétique, environnementale, politique, économique. Cette exigence de totalité signifie, pour la société contemporaine globalisée, que le développement est irréductible à la croissance économique et au progrès technique.

## **2. Le développement intégral, un renouvellement de l'idéologie moderne du développement**

L'engagement pour la réalisation du « développement de l'homme et de tout homme » implique un renouvellement dans la manière dont les modernes se représentent le développement. Aussi l'engagement se vit-il comme un changement radical qui invite moins à sortir de l'économie à laquelle on a malheureusement réduit le développement, qu'à donner à la croissance économique son vrai statut dans le processus du progrès de l'humanité. Le développement intégral rejoint, il faut l'admettre, l'idéologie moderne du développement dans son objectif primordial de réduction de l'extrême pauvreté dans le monde par la croissance économique et le progrès technique. Considéré comme un processus d'amélioration des conditions de vie de l'homme, le développement se révèle comme une catégorie politique en ce sens qu'il est à la fois moyen et finalité de la politique. Il est de ce fait un enjeu politique majeur depuis 1945 dans les pays en voie de développement. En effet, la notion de développement a émergé dans le contexte de la décolonisation pour désigner « un certain nombre de pratiques, aussi bien publiques que privées, destinées à encourager l'essor économique d'un pays ou d'une zone géographique : il s'agit notamment des pratiques qui favorisent l'investissement, l'innovation, la création d'entreprises » (A. Renaut, 2013, p.87). Dans cette perspective, l'objectif poursuivi, à travers l'exigence de développement, est de définir des politiques et des pratiques « susceptibles de faire progresser les pays en voie de développement ». Il s'agit concrètement d'améliorer les conditions de vie des personnes dans les pays en voie de développement par la réduction de la pauvreté. Pour y parvenir, il faut, a-t-on estimé, promouvoir la croissance économique, le progrès technique et industriel, autant de conditions jugées nécessaires pour garantir la vie digne des personnes qui vivent dans l'extrême pauvreté. Définissant le projet de l'aide publique à l'endroit des pays en développement, le président américain Harry Truman, dans son discours du 20 janvier 1949 déclarait (A. Renaut, 2013, p. 131) :

Il nous faut lancer un programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées. Plus de la moitié des gens dans le monde vit dans des conditions voisines de la misère. Ils n'ont pas assez à manger. Ils sont victimes de maladies. Leur pauvreté

constitue un handicap et une menace, tant pour eux que pour les régions les plus prospères.

L'amélioration, la croissance des régions sous-développées, la lutte contre la misère et la pauvreté sont ainsi des raisons qui justifiaient la priorité accordée au développement économique et au progrès technique et industriel dans les années 1945 dans le contexte de la fin de la deuxième guerre mondiale et du déclin des empires coloniaux.

Les mouvements indépendantistes et nationalistes n'ont pas, à proprement parler, rompu avec cette représentation du développement. Ce que ces mouvements ont apporté, c'est l'idée que « l'indispensable développement économique avait été retardé par la colonisation et par le type d'exploitation des ressources des pays colonisés que les colonisateurs avaient privilégiés ». Il en résulte, par conséquent, que « l'indépendance était nécessaire au développement » (A. Renaut, 2013, p.89). Ainsi se dégage-t-il de l'histoire des Etats-nations d'Afrique qu'il y a un lien entre les luttes pour l'indépendance et la demande de développement. La raison en est que les Etats africains ont justifié leur accession à la souveraineté par l'amélioration des conditions de vie des populations et par la solution apportée aux problèmes que vivent les hommes.

Ce modèle économique du développement se présente comme une « vision austère » qui s'en tient uniquement à l'augmentation du PNB, à la croissance économique, à la richesse matérielle et financière ou à l'industrialisation. De ce fait, il considère comme secondaires voire inutiles « les filets de protection sociaux, destinés aux plus pauvres ou de la création des services sociaux ouverts à tous » (A. Sen, 2000, p. 55). Les droits politiques et civiques, les libertés démocratiques, y sont traités comme des entraves au processus du développement. C'est pour cela que les libertés formelles et réelles et l'équité perdent leur rôle constitutif et instrumental du progrès. Ce qui est une mauvaise représentation du processus du développement parce que l'agir économique, pour améliorer les conditions de vie, a besoin de l'agir politique dont la logique est la recherche du bien commun à travers la justice distributive et la justice sociale.

Il est vrai que face à l'extrême pauvreté des hommes dans le monde, l'option de la croissance économique est nécessaire pour améliorer les conditions de vie et redonner dignité à des personnes démunies vivant dans



les zones géographiques défavorisées. Cependant le développement intégral met en garde contre le risque de réduire tout le processus du développement à l'économie et à la technique. L'utilité économique et l'efficacité technique sont nécessaires mais à condition qu'on leur donne leur vrai statut de moyen au service des biens plus élevés qui leur donnent sens.

C'est pourquoi le développement intégral combat deux idéologies funestes : l'idéologie technocratique et l'économicisation de la vie sociale pour la simple raison qu'elles oublient les autres dimensions du bien-être humain. Si le développement intégral lutte contre la réduction du processus du développement à l'économie et au progrès technique, il rejette aussi catégoriquement l'idéologie anti-développementiste qu'on retrouve chez des penseurs de tendance marxiste comme Serge Latouche (2004). L'anti-développementisme entreprend de démystifier le développement en prônant la sortie de la croissance ou la décroissance. Il voit derrière le développement une occidentalisation, un processus au service de la mondialisation du capitalisme, un universalisme qui gomme les différences culturelles. Cette idéologie anti-développementiste est dangereuse parce qu'elle oublie que « l'homme est constitutivement tendu vers l'« être davantage » (Benoît XVI, 2007, p. 18) et que l'économie est un moyen indispensable au service de la vie digne et épanouie. Benoît XVI le dit clairement : « l'idée d'un monde sans développement traduit une défiance à l'égard de l'homme et de Dieu » (Benoît XVI, p. 18). Cependant ce qui manque à l'économie, c'est la dynamique de la charité. Dans un monde où le souci de soi et la quête du profit entraînent l'indifférence à la souffrance de l'autre, l'engagement chrétien en faveur du développement intégral ne peut se fonder que sur la valeur et la puissance de la charité ou de l'amour.

### **3. Développement et charité**

L'idée d'un lien entre le développement et la charité apporte un enrichissement décisif à l'engagement. La raison fondamentale est que c'est la charité qui donne sens et valeur au développement. En tant qu'expression authentique d'humanité, le développement apparaît comme une forme concrète de la charité active. Par charité activité, je fais allusion à la double dynamique d'activité et de passivité qui anime la *philia* aristotélicienne. Aristote (2004), dans le Livre IX d'*Ethique à Nicomaque*, distingue l'amitié

active (aimer) et l'amitié passive (être aimé). L'amitié active qui consiste à aimer n'est pas une simple disposition à se conduire d'une certaine manière. Elle est la réalisation effective de cette disposition. Il en résulte que l'amitié n'est pas une affaire d'intention ; elle est accomplissement dans des conduites effectives. Ces deux mouvements animent également la charité chrétienne dans la mesure où l'homme est à la fois objet de l'amour de Dieu (aimé de Dieu) et sujet de l'amour (aimer Dieu et les autres). La charité passive est la condition de la charité active. L'activité dans la charité consiste à aimer Dieu à travers l'amour des hommes, à travers l'aide et l'assistance qu'on leur apporte. Ainsi si l'activité caritative évite les pièges de l'activisme et même du sentimentalisme, c'est parce qu'elle se fonde sur cette passivité caritative qui est l'expérience d'une rencontre avec le Christ, visage concret de Dieu. Cette expérience est celle de l'Amour infini de Dieu envers les hommes et dont Jésus-Christ est la manifestation par son Evangile, sa mort et sa résurrection. Et c'est cette passivité caritative qui suscite en nous l'amour pour le prochain et pour son bien-être. Ramené à cette origine, l'amour pour le prochain, loin d'être un impératif dicté par la raison, les intérêts ou les émotions, est une « réponse au don de l'amour par lequel Dieu vient à notre rencontre » (Benoît XVI, 2006, p. 9). Le sens de la référence à cette expérience fondatrice de la charité active est que l'engagement pour le développement intégral ne reçoit pas son orientation décisive des « idéologies de l'amélioration du monde », mais de l'amour divin.

En tant que réponse à l'amour divin, la charité n'est pas seulement ce qui donne sens et valeur au vrai développement ; elle en est aussi la force dynamique, l'énergie qui pousse à l'action, à l'amour du prochain, à l'amélioration du monde. L'engagement pour la réalisation du développement de tout l'homme et de tout homme a besoin de la force de l'amour. Benoît XVI (2007) écrit :

L'amour dans la vérité (*Caritas in veritate*), dont Jésus s'est fait le témoin dans sa vie terrestre et surtout par sa mort et sa résurrection, est la force dynamique essentielle du vrai développement de chaque personne et de l'humanité tout entière. L'amour-« *caritas* »- est une force extraordinaire qui pousse les personnes à s'engager avec courage et générosité dans le domaine de la justice et de la paix (p.3).

Ou :

Seule la charité, éclairée par la lumière de la raison et de la foi, permettra d'atteindre des objectifs de développement porteurs d'une valeur humaine et

plus humanisante. Le partage des biens et des ressources, d'où provient le vrai développement, n'est pas assuré par le seul progrès technique et par de simples relations de convenance, mais par la puissance de l'amour qui vainc le mal par le bien (cf. Rm 12, 21) et qui ouvre à la réciprocité des consciences et des libertés (p.11).

Ce que cette puissance de l'amour apporte dans la réalisation des objectifs du développement c'est tout d'abord la transformation de l'assistance dont le prochain, surtout le faible, a besoin. L'assistance caritative ne se réduit pas aux biens matériels. Elle s'élargit aux biens élevés, notamment le besoin d'amour, de respect, d'attention, de dignité et de reconnaissance. L'assistance sans amour comporte le risque du mépris, de la dévalorisation et de la réification de l'autre. Elle est tout simplement déshumainante. Aussi, en lieu et place de la réification, la puissance de l'amour introduit la dignité dans les rapports à soi, aux autres et à la nature. Guidé par la puissance de l'amour, l'homme se considère et considère les autres et la nature non plus comme une chose dont il profite et se sert. Dans la dynamique de l'amour, la représentation de l'homme change en même temps que la perception de la nature. Aussi, en élargissant les perspectives ouvertes par le développement intégral, Benoît XVI (2007) a insisté sur les questions environnementales. La qualité environnementale est un aspect fondamental du bien-être humain. C'est à ce titre qu'ils invitent à un changement des modes de production et de la représentation de la nature. La nature est envisagée non comme un magasin de ressources matérielles mais comme la parole créée confiée à l'homme pour le bien-être de tous et non de quelques-uns.

Le problème que soulève l'éthique de la charité ou de l'amour, perçue dans une perspective chrétienne et telle qu'on vient d'en donner une présentation sommaire, est lié au pluralisme qui caractérise la « condition postmoderne » (J.-Fr. Lyotard, 2010) de l'humanité. La postmodernité, en tant que d'une part la prééminence des idéologies techniciennes et économiques qui défient toute prétention axiologique et, d'autre part, la reconnaissance du fait de la pluralité ou de l'hétérogénéité des jeux de langage, soulève deux défis majeurs. Le premier est que la croissance technicienne et économique conduit hors de l'éthique et hors de l'homme pour parler comme G. Hottois (2018). Le règne technique et économique met

à la fois en péril l'éthicité et l'humanité en ouvrant ainsi la « voie dangereuse de l'anesthésie morale » (G. Hottois, p. 207). Le second concerne la crise de l'éthos commun ou partagé. La question, qui se trouve ici impliquée, est de savoir comment défendre l'éthicité et l'humanité dans notre condition postmoderne dont la logique défie toute possibilité de s'appuyer sur un référent éthique consensuel.

Il est difficile, dans le contexte de la postmodernité, de se confronter à ces questions majeures. La difficulté se renforce quand on sait que la tendance lourde des théories éthiques contemporaines épouse cette logique postmoderne en perdant de vue toute éthicité et toute humanité pour la simple raison que la seule exigence qui s'offre est l'ouverture infinie qui se comprend comme l'absence absolue de toute limitation de l'agir humain. On écarte ainsi toute possibilité de fondation verticale, symbolique ou conceptuelle.

Dans ce contexte postmoderne et contre cette tendance lourde des éthiques contemporaines, la seule solution envisageable est de reconnaître, dans la perspective ouverte par G. Hottois (2018, pp.203-208), la solidarité entre l'éthicité et l'humanité. L'homme étant la source des valeurs, sa valeur provient par conséquent de sa sensibilité éthique. Le choix éthique est d'emblée le choix de l'homme. On ne peut défendre une éthique sans l'homme ou contre l'homme. Dans une situation de crise, la seule éthique à défendre est celle qui sauve l'homme des périls et des menaces. Aussi, la préservation de la sensibilité éthique ou de la capacité éthique passe par la protection de l'homme et de sa dignité de tout ce qui leur porte atteinte et les met en péril. Ainsi promouvoir la capacité éthique de l'humanité revient-il à défendre une « sorte de protectionnisme actif de l'humain » (G. Hottois, 2018, p.208) qui consiste à aller contre la virulence an-éthique et an-anthropologique du règne technique et aussi économique.

Un moyen de résoudre le problème de la fondation ultime de la solidarité entre l'humanité et l'éthicité est l'éthique de l'amour. Il est vrai que la force qui pousse l'homme à être moral qui revient en même temps à protéger l'homme de toute menace, à « respecter autrui, à ne pas mépriser la dignité humaine, (à) aborder l'autre comme son prochain » (G. Hottois, 2018, p. 209), est l'humanité. Mais l'humanité est traversée par une force qui la

pousse hors d'elle-même. G. Hottois (2018, p., 210) nomme cette force, l'amour :

Le choix éthique de l'homme procède d'une source vive dont la nature n'est pas logothéorique : l'amour. La moralité s'alimente positivement à une constellation affective faite de bienveillance, de respect, de générosité, d'affection, de compassion, de désir d'aider autrui et de ne pas lui causer de tort.

Cependant, tout en reconnaissant que l'amour est la force motrice non-conceptuelle du cercle de l'éthicité et de l'humanité, G. Hottois affirme que l'amour n'a pas besoin, pour être fondé, d'un « discours métaphysique ou théologique » : « l'amour n'est pas en attente de fondement. Il se suffit à lui-même ; il est à lui-même sa propre et entière justification » (p.212). L'amour présente une « structure affectivement spéculative ».

Ce qui est significatif, c'est que bien qu'il défend une perspective matérialiste à propos de l'amour comme source vive de l'éthicité, G. Hottois atteste que face « aux puissances de déconstruction de l'humanité », la théologie de l'amour n'est pas une entreprise dépourvue de sens. Il écrit : « La tentation d'un dieu « philanthrope », origine, fin et médiateur de l'amour humain et seul recours contre la croissance du règne technique n'est absolument pas insignifiante » (p. 212). Aussi reconnaît-il que « le christianisme, religion de l'amour, offre ici un terrain symbolique particulièrement riche et actif » (p. 213).

Il est toutefois à noter deux éléments importants qui justifient la retenue dont fait preuve le philosophe belge. L'expérience de l'amour est d'abord transversale aux réseaux symboliques de l'humanité. Elle ne serait donc pas spécifique à une religion particulière. Ensuite l'expérience de l'amour gagnerait à se débarrasser des « fixations idéologiques qui risquent toujours de déboucher sur des inquisitions « in-humaines et stupides » (2018, p. 215).

### **Conclusion**

La question qui a servi de fil directeur à la présente réflexion est de savoir quels sens et orientation on peut donner à l'engagement à partir des instruments normatifs que sont le bien commun et le développement intégral. A travers la clarification des notions de bien commun et de développement intégral, il a été signalé que l'engagement traduit la défense

d'un idéal de vie centré sur la promotion et la valorisation de l'homme dans son intégralité. La conséquence d'une telle orientation de l'engagement est le renouvellement du processus du développement longtemps confiné dans la seule logique économique et technicienne. Dans le sens de ce renouvellement, il a été mis en relief que le développement se comprend comme une expression forte de la charité active au sens de l'amour de Dieu à travers l'amour des hommes. L'engagement pour le développement intégral est politique dans la mesure où la promotion de l'homme dans son intégralité requiert la construction d'une société juste centrée sur le partage des ressources, la dignité et l'égalité des citoyens. S'engager, promouvoir la démocratie, l'Etat de droit, c'est aussi mettre l'intelligence au service de la vérité et résister au mensonge, à la violence et au mépris de l'homme. Pour la fécondité de l'engagement pour le développement intégral et le bien commun, la puissance de l'amour est nécessaire. L'amour, point d'attache au-delà des interprétations contextuelles, est cette force qui innerve la capacité éthique, pousse à choisir l'homme et à résister au processus de déconstruction de l'humain et de sa dignité. A cette force de l'amour, il faut ajouter la culture de la vertu du courage. Le courage est indispensable pour peser efficacement sur une mondialisation dont la dynamique technicienne et économique semble prendre la voie dangereuse de l'« anesthésie morale ».

---

### Références bibliographiques

- ARISTOTE, 2004, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Flammarion.
- BENOIT XVI, 2006, *Deus caritas est*, Lomé, Saint-Augustin Afrique.
- BENOIT XVI, 2007, *La charité dans la vérité*, Lomé, Saint-Augustin Afrique.
- HOTTOIS Gilbert, 2018, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Vrin.
- KABOU Axelle, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan.
- LYOTARD Jean-François, 2010, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.
- NUSSBAUM Martha C., 2012, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde juste ?*, Paris, Nouveau Horizons.
- PAUL VI, 1967, *Populorum progressio*, Rome.

RAWLS John, 2003, *La justice comme équité. Une reformulation de la Théorie de la justice*, Paris, La Découverte.

RAWLS John, 2009, *Théorie de la justice*, Paris, Points.

RENAUT Alain, 2013, *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*, Paris, Stock.

SEN Amartya, 2000, *Un nouveau modèle économique*, Paris, Odile Jacob.

THOMAS d'Aquin, 1993, *Somme contre les gentils*, Paris, Cerf.