



Strasbourg, 14 mars 2015

Dépasser l'individualisme contemporain, vers une nouvelle éthique de la relation

1. Introduction. Le but de la réflexion que je vous propose

Je me rends compte qu'une présentation prévue à 14h30 (quatorze heures trente), avec un tel titre, semble faite exprès pour donner à tous les participants la possibilité de se concentrer profondément, fermer les yeux pour mieux méditer, et les ouvrir au moment de la pause, tout frais et dispo.

Certes, ce serait une interprétation bienveillante du rôle de réflexion que je suis sur le point de proposer. Malheureusement, ce n'est pas l'interprétation correcte, aussi bien à cause de mon horrible prononciation du français, qui empêche de dormir toute personne qui ne soit pas sourde, qu'en raison du but de cette même réflexion. C'est en effet un objectif qui pourrait se révéler « contondant »¹, étant donné que nous voudrions, par une réflexion commune, mettre en évidence quelques outils qui nous permettent de distinguer entre le politicien qui veut le « bien commun », le bien de tous, et celui qui veut le bien pour lui-même ; le politicien sincère et le menteur ; le vrai politicien de celui qui ne l'est qu'en apparence.

Je suis conscient que cette distinction ne peut pas être un jugement par rapport à autrui : Jésus-Christ lui-même a expliqué qu'il est nécessaire d'attendre la moisson pour séparer le bon grain de l'ivraie. Il est vrai que cette parole de l'Évangile ne semble pas être très appliquée, comme nous le voyons tous les jours sur la scène politique, où un grand nombre d'accusations de toutes sortes sont présentées comme s'il s'agissait de jugements définitifs, sans appel. Mais nous ne devons pas avoir l'arrogance de prétendre juger ce qui, au-delà des mots, réside dans l'âme des personnes, âme que nous ne pouvons pas voir. Cependant, nous pouvons utiliser avec efficacité une autre méthode, qui prévoit, dans le cadre de cette introduction et du dialogue qui va suivre, d'acquiescer des outils concrets pour mener deux types d'observations :

- 1) La première consiste à essayer de comprendre, en se demandant, chacun de nous : dans quelle mesure suis-je un politicien – et je le suis même en tant que simple citoyen – sincère, honnête, qui veut le bien commun ? Si nous ne pouvons pas, en effet, regarder dans l'âme des autres, nous pouvons en revanche trouver le courage de jeter un œil à la nôtre ; les résultats de cette observation resteront dans le secret de chacun de nous ;
- 2) La seconde [observation que je vous invite à mener] consiste à utiliser les outils d'évaluation non pas de la qualité intérieure de l'homme (ou de la femme) politique, mais de la qualité politique de ses actes ; Cette observation, contrairement à la première, peut être partagée publiquement.

Les deux observations seront menées non d'une façon générale, mais selon la perspective particulière qui nous est confiée : examiner la politique du point de vue du dépassement de l'individualisme pour aboutir à une relation qui ait, pour but et pour moyen, le bien commun.

Par conséquent, je vais vous présenter, l'un après l'autre, des éléments, ou des outils de réflexion, pour construire un système d'évaluation possible de nous-mêmes en tant que politiciens et la qualité des actes politiques.

2. Pourquoi fait-on de la politique ? (L'amour exclusif pour moi-même, ou individualisme, n'est pas politique)

Notre temps pose des conditions particulièrement radicales à cette auto-analyse, cette réflexion en dialogue que nous voulons mettre en œuvre. Dans le cadre politique contemporain – un cadre international qui aujourd'hui entre cependant au beau milieu de notre vie quotidienne – il est question de la vie ou de la mort. Nous ressentons le besoin de rencontrer des idées vivantes, pratiques, réalisables dans l'histoire ; des idées qui soient supportées par des vrais mots. Sur ce point j'ai eu un guide exigeant, Chiara Lubich. Comme d'autres femmes pendant les années de la Seconde Guerre mondiale – il suffit de penser à Edith Stein, à Simone Weil – elle a mis les idées et les mots à l'épreuve de la guerre : quelles paroles se révélaient comme vraies, après être passées par

¹ Contondant est le contraire de conciliant, donc mon intervention de devrait en principe pas concilier le sommeil



Mouvement Politique pour l'Unité Strasbourg 13-15 mars 2015

le creuset des bombardements, des massacres et de la disparition des vertus civiques et de toute forme de lien entre les humains ? Finalement, il n'était resté à Chiara qu'un seul livre, l'Évangile, plein de paradoxes, de non-sens, qui ne font du sens que si les mots sont vécus.

C'est peut-être pourquoi de nombreux mots dans les discours politiques, aujourd'hui, n'ont pas de sens : notre époque, encore une fois, est un temps d'épreuve et les mots politiques ne parviennent pas à la surmonter. Mais il fut un temps où les mots des idéaux politiques étaient vivants, parlaient aux esprits et aux cœurs. Il faut alors creuser pour retrouver leur signification. C'est ce que je fais, toujours, avec les jeunes qui étudient la politique et qui, souvent, en font déjà : nous prenons comme point de départ leur pensée propre aujourd'hui ; chacun d'entre eux la considère comme « sa propre » pensée. Mais je leur demande – et je le demande à chacun d'entre nous maintenant – : de qui as-tu reçu ces mots ? Avec quel sens ? Tu crois penser avec ta tête, mais es-tu sûr de ne pas être en train de penser, au contraire, avec les pensées d'un autre, de quelque « maître caché » ? Ainsi, nous remontons dans le temps, ensemble, à la signification des mots qu'ils utilisent : chacun remonte dans sa propre histoire personnelle pour se mettre au clair ; et en parallèle, dans la salle de classe, ensemble, nous remontons à la signification originaire d'un mot ou d'une affirmation, nous trouvons le moment dans lequel il est né, nous libérons sa signification des éléments qui ont été ajoutés au fil du temps par les différentes interprétations et idéologies.

Nous découvrons souvent qu'une idée, une parole, au moment où elle a été découverte ou est apparue, a été payée au prix de la vie. Pensons à Socrate et son « Connais-toi toi-même ». Socrate poursuit cette connaissance jusqu'à la fin, jusqu'au procès dans lequel, au lieu de demander la clémence des juges, il renverse la situation et devient leur juge. Il paie de sa vie.

Même Sénèque, près de cinq siècles après Socrate, a été contraint de se suicider, par l'empereur Néron dont il avait été le tuteur. Sénèque, qui est connu en tant que philosophe mais fut aussi sénateur et questeur, écrit :

« La mort n'est un malheur que pour l'homme qui,
trop connu des autres,
arrive au terme fatal sans se connaître lui-même. »
(*Thyeste*, acte 2, v. 401)².

Mille six-cent années après, en réfléchissant sur ces mots de Sénèque, Pierre Nicole, dans son ouvrage *De la connaissance de soi-même*, les synthétise dans une formule vraie et terrible :

« L'homme crée une image de lui-même et s'admire en elle ».

Ce que Nicole décrit est un mécanisme que nous connaissons bien. En général, nous sommes conscients de la différence entre ce que nous sommes et ce que nous voudrions être. Et, toujours en général, le fait d'avoir un idéal nous aide à nous améliorer, parce que nous nous efforçons de nous y conformer. Mais l'idéologie – entendue dans son sens mauvais – introduit un changement dans la perception de la réalité : l'appareil idéologique nous conduit à nous identifier avec notre idéal parfait, en attribuant à nous-mêmes la perfection de l'idée. Il s'agit d'une perfection qu'en réalité nous n'avons point, mais au travers de laquelle nous jugeons les autres. Si nous sommes conscients de notre imperfection et de notre insuffisance, nous sommes aussi tolérants envers les défauts des autres ; au contraire, la supposition de notre perfection nous conduit à un jugement sur les gens, à les abaisser dans leur dignité, ainsi qu'à couper le lien social, qui devrait au contraire continuer à exister même à travers les différences d'opinions.

Pierre Nicole, par le scalpel de son raisonnement janséniste, incise la surface des apparences et nous explique que l'être humain est capable d'inventer une image de soi gonflée, agrandie ; et plus le domaine de notre action est vaste, plus grande l'image de nous-mêmes que nous construisons.

En ce sens, la politique est un domaine de prédilection pour le narcissisme, qui est un amour exclusif et désordonné pour soi-même. Il existe en fait un type de politicien qui choisit la politique non « par amour », mais bien par amour de soi-même. C'est une tension de son être envers soi, qui ne dépasse pas soi-même, ne s'adresse

² Traduction par M. E. Greslou ([lien](#)).



Mouvement Politique pour l'Unité Strasbourg 13-15 mars 2015

pas à l'autre, mais utilise l'autre pour ses propres fins. Ce type de politicien ne réalise des choses utiles et bonnes que si elles lui apportent un avantage personnel. Mais tout ce qui n'est pas communiqué aux autres, qui n'est pas vraiment mis en relation, ne peut pas exister, ne reste pas en nous comme une présence belle, qui donne vie à la communauté en nous ; au contraire, cet homme politique, quoi qu'il fasse, fait l'expérience de la *vanité* : *vain*, dans sa racine latine originaire, indique précisément le vide, l'inutile, le néant. Ce vide intérieur pousse l'homme politique à être de plus en plus rempli de sa propre image. Il peut se produire une véritable « double vie », qui brise l'unité de la personne et qui peut ruiner le politicien lui-même, si elle est découverte.

Je me souviens d'une conversation avec Chiara, au cours de laquelle nous avons parlé des diverses formes d'idolâtrie. Chiara a introduit le thème de l'idéologie comprise, dans sa pire acception, comme une idole que nous pouvons construire, à qui nous demandons toutes les réponses, que nous imposons à nous-mêmes et aux autres. Avec le temps, l'idole se révèle être le concentré de toutes nos vanités, organisées selon l'apparence d'une pensée rationnelle. Si nous faisons de la politique pour nous-mêmes, y compris par la construction d'idoles idéologiques, nos paroles resteront dépourvues de sens. Si nous faisons de la politique pour les autres, en leur donnant notre intelligence et notre temps, peut-être même nos vies, alors nos paroles deviendront vraies, comme pour Socrate et Sénèque.

Voici donc un premier outil, intellectuel et existentiel, pour nous évaluer nous-mêmes ainsi que la qualité des actions politiques :

« Pour qui fais-je de la politique ? Pour moi ou pour les autres ? »

3. A quelle question est-ce que je réponds en faisant de la politique ? (la réponse à l'appel de celui qui est fragile me donne la capacité politique)

Cette rencontre avec une politique qui crée en nous le vide nous pousse à chercher les raisons de l'engagement politique dans d'autres directions. Le politicien qui fait de la politique seulement pour lui-même, après tout, ne prend, intérieurement, aucune vraie responsabilité. Encore une fois, chercher le vrai sens des mots, ça aide. Responsabilité vient du latin « respondeo » ; c'est un verbe utilisé principalement dans le contexte juridique : il indique l'acte de rendre compte à l'autorité de ce qui a été fait, comment une tâche a été effectuée, ou comment on mène une charge.

La « responsabilité » dans ce sens se déroule principalement dans l'espace public. Mais nous voulons également mener, en parallèle, une enquête intérieure : d'où jaillit donc la décision de prendre une responsabilité ?

Paul Ricœur souligne l'autre côté de l'engagement politique, en analysant le « principe de responsabilité ». Ce principe, explique-t-il, nous le découvrons d'une façon particulière :

« Nous nous sentons requis, enjoins par le fragile [...] enjoins de faire quelque chose pour..., de porter secours, certes, mais mieux, de faire croître, de permettre accomplissement et épanouissement.

« La force de sentiment consiste d'abord en ceci qu'elle nous fait ressentir une situation qui est, mais ne devrait pas être. L'impératif fait corps avec ce que nous percevons comme déplorable, insoutenable, inadmissible, injustifiable. Voyez, quand un enfant naît : du seul fait qu'il est là, il oblige. Nous sommes rendus responsables par le fragile. Or, que veut dire : rendus responsables ? Ceci : quand le fragile n'est pas quelque chose mais quelqu'un, comme ce sera le cas dans toutes les situations considérées – individus, groupes, communautés, humanité même – ce quelqu'un nous apparaît comme confié à nos soins, remis à notre charge. Nous en sommes chargés [...]

« Le fragile - qui est quelqu'un compte - sur nous ; il attend notre secours et nos soins ; il a confiance que nous le ferons. Ce lien de confiance est fondamental. Il est important que nous le rencontrions avant le soupçon, comme étant intimement lié à la requête, à l'injonction, à l'impératif. Il en résulte que dans le sentiment de responsabilité nous sentons que nous sommes rendus responsables de... par... ».

Traditionnellement, la responsabilité est présentée comme la capacité d'être les auteurs de ses propres actes et capables d'agir selon ses principes. Certes, observe Ricœur, cet aspect n'est pas supprimé. Mais le fait d'expérimenter et de définir la responsabilité comme une réponse à la question de celui qui est fragile, souligne



Mouvement Politique pour l'Unité Strasbourg 13-15 mars 2015

la dimension relationnelle de notre décision d'y répondre ; et, dans cette réponse, qui est une décision de notre liberté, c'est l'autre, à qui nous venons en aide, qui nous rend responsable.

Sur la base de cette réflexion de Ricœur, nous faisons un pas en avant : en effet, la question de la fragilité qui nous appelle, c'est un appel ; les latins utilisaient le verbe « voco », d'où « vocatio ». Le cri du fragile, pour ceux qui ont des oreilles pour l'entendre, est une vocation. Et si le fragile qui appelle était la communauté, ou un droit violé, un peuple opprimé, l'Institution publique ? Dans ce cas, l'appel serait une vocation politique, qui résulte de notre relation avec le fragile. A la racine de l'engagement politique se situe, en effet, *la fragilité de la cité, de la politique même* qui doit parvenir à tenir ensemble les nombreuses différences que nous sommes, et qui ont le droit de s'exprimer. Chaque engagement politique, de ce point de vue, a pour première et radicale tâche de garder en vie les conditions mêmes de la *polis*, c'est-à-dire de notre vivre ensemble ordonné par les lois et les vertus civiques.

De par sa nature, la politique découle de la réponse à une question, réponse qui ne se situe pas dans l'espace privé, mais dans la sphère publique ; *la politique est en elle-même relation et se définit de manière relationnelle* : une relation éthique, car elle se charge du bien des autres en tant que sa propre tâche ; tâche qui, pour se réaliser, devient action politique. Le choix politique en lui-même est ainsi le dépassement de l'individualisme, est amour pour l'autre, pour la cité. La question que j'entends, la vocation qui résonne en moi, trace le chemin de mon engagement.

Ainsi, nous avons un deuxième outil intellectuel et existentiel pour comprendre la spécificité de notre engagement :

« A quelle question est-ce que je répons avec mon engagement politique ? »

La réponse à cette question me dit mon identité politique ; me dit surtout que celle-ci ne surgit pas de l'amour exclusif pour moi-même, mais de l'amour pour l'autre, qui m'aide également à avoir un amour sain pour moi-même, de sorte que je puisse mettre en œuvre la réponse.

4. Quel type de personne et de politicien veux-je être ?

La situation semble se compliquer. Après les deux premières étapes de notre réflexion, nous sommes en effet confrontés à deux modèles opposés de politique, liés à deux attitudes existentielles différentes : l'amour exclusif pour soi-même, d'une part ; l'amour sain pour les autres et pour soi-même, de l'autre.

Nous savons que de nombreuses fois ces deux possibilités sont mélangées l'une avec l'autre et que, en chacun de nous, il peut y avoir une partie de l'une et une partie de l'autre. Mais il est utile de les distinguer, de les regarder dans leur pureté, en tant que modèles, afin de mieux comprendre ce qu'ils contiennent et leurs conséquences, pour décider quel parti prendre.

Le problème ne date pas d'aujourd'hui.

Augustin d'Hippone, un grand penseur africain, a mené une longue réflexion sur la politique, qui se liait étroitement à une réflexion sur la nature humaine. Et il avait devant les yeux une situation semblable à la nôtre, avec deux types de politiciens : les uns motivés par des idéaux, soucieux de proposer et mettre en œuvre des programmes, intéressés par les contenus positifs que la politique peut avoir, et orientés, malgré les erreurs et les difficultés éventuelles, à maintenir leur action et leur pensée au-dessus du niveau politique où règnent les magouilles, les liaisons égoïstes, les calculs petits et grands d'intérêts privés. L'autre type de politicien, au contraire, ne parvient pas à sortir de ce niveau plus triste, et peut-être ne le veut pas.

Même aujourd'hui, ces deux types humains et politiques sont distribués dans les différents partis politiques de tous les pays du monde ; et chacun est entouré par deux types, correspondants, de citoyens. Il est difficile de les distinguer, parce qu'ils se entrelacent, interagissent, coexistent au sein d'un même parti et dans les mêmes parlements.

Ce qui les distingue, à la racine, est, selon Augustin, le fait d'être animé par deux sortes d'amour :

« De ces deux amours l'un est pur, l'autre impur ; l'un social, l'autre privé ; l'un dévoué dans le service du bien commun en vue de la cité céleste, l'autre prêt à subordonner même le bien commun à son propre pouvoir en vue



Mouvement Politique pour l'Unité Strasbourg 13-15 mars 2015

d'une domination arrogante ; l'un est soumis à Dieu, l'autre est l'ennemi de Dieu ; l'un est tranquille, l'autre turbulent ; l'un paisible, l'autre litigieux ; l'un amical, l'autre envieux ; l'un désire pour autrui ce qu'il veut pour lui-même, l'autre veut soumettre les autres à lui-même ; l'un gouverne les gens pour le bonheur des gens, l'autre pour son propre intérêt ».

C'est une description en bonne et due forme de ce que devrait être l'amour politique, et de son antagoniste. Tout en étant entremêlés, les deux amours font référence en fait, selon Augustin, à deux cités différentes : la cité céleste, ou « Cité de Dieu », qui donne son nom à son célèbre livre, et la « cité terrestre ». Les deux sont des cités, mais les contraintes qui caractérisent leurs citoyens sont très différentes. Seule la première, en réalité, est une vraie cité, parce que seulement dans celle-ci se vit l'amour « social » ; l'amour « privé », au contraire, qui caractérise la seconde, ne répond pas aux exigences d'un lien de citoyenneté, d'une relation politique qui, par définition, est publique, et non privée.

Tant et si bien, dit Augustin, que lorsque, au moment du jugement final de Dieu, il sera possible de séparer les deux cités, et la cité terrestre « sera condamnée à la peine extrême, elle ne sera plus une cité ». « Elle ne sera plus une cité » : observation fondamentale, qui met en évidence le fait que, à travers l'histoire que nous vivons, ce sont ceux qui vivent l'amour social qui gardent vivante la réalité politique : pour ceux de l'amour privé, par contre, tout s'effondrerait sous l'impact des conflits qui sont générés en continu. C'est l'amour social qui fait vivre et progresser les partis, les ministères, les administrations : en un mot, qui soutient les institutions politiques et la vie civile. Sur ce réseau d'amour social se greffe, ensuite, la foule de ceux qui agissent sur base de leurs propres intérêts, des véritables parasites de la politique.

Ici s'insère un élément très intéressant. L'amour social, pour Augustin, est l'amour fraternel typique des chrétiens, l'amour de l'agapè; qui coïncide, pour lui, avec la charité, l'amour authentique. Les chrétiens devraient donc être les vrais protagonistes de la Cité de Dieu. Mais les deux cités ne correspondent pas à deux institutions visibles ; la Cité de Dieu ne coïncide pas avec l'Eglise, et la Cité Terrestre ne coïncide pas avec l'Etat. On pourrait donc avoir le paradoxe d'un chrétien baptisé qui, en tant que tel, fait partie de l'Eglise, mais qui se comporte, dans la politique, selon l'amour privé de la Cité Terrestre ; et, inversement, d'un non-chrétien qui, bien que ne faisant pas partie de l'Église visible, est un membre actif de la Cité de Dieu car il vit l'amour social.

Justement Augustin, qui mélange continuellement les langages philosophique et théologique, qui ne cache jamais sa foi et son dialogue constant avec Dieu, nous offre – contrairement à l'«augustinisme politique» successif – un critère rationnel et laïque pour distinguer les deux types de politiciens : ceux qui vivent la fraternité en politique constituent la première communauté fondamentale, même s'ils vivent dans des pays et dans des partis différents, quelle que soit la foi qu'ils ont ou n'ont pas. En politique, c'est l'amour qui attribue la première, fondamentale appartenance.

On comprend mieux, à la lumière de cette réflexion augustinienne, la conception de Chiara Lubich, qui définit le Mouvement politique pour l'unité, qu'elle a fondé, comme un véritable mouvement politique, tout en n'étant pas un parti et, au contraire, en accueillant en son sein des personnes qui militent dans différents groupements politiques : Chiara conçoit la politique dans son radicalisme, comme une action pour le bien commun, l'action qui préserve et ravive les conditions mêmes de la vie politique. Pour cela, le Mouvement politique pour l'unité peut également faire des choix spécifiques et mener ses propres campagnes politiques, pour autant qu'elles ne soutiennent pas un intérêt particulier, mais essayent de réaliser les principes fondamentaux et partagés de la vie en société.

Et nous comprenons aussi sa profonde conviction que la fraternité peut être envisagée comme une catégorie politique et que le lien de fraternité devrait être la caractéristique du Mouvement politique pour l'unité. En définissant la politique par le biais de la fraternité, Chiara poursuit et renouvelle la grande tradition des définitions relationnelles de la politique, à savoir celles qui reconnaissent le caractère politique d'un groupement humain sur la base du type de relation que ses membres établissent entre eux. Ce mode de définition de la politique n'exclut pas d'autres définitions, qui appartiennent également à la science politique, mais il est essentiel : nous l'avons vu chez Augustin, mais nous le trouvons à partir d'Aristote. Et pour nous aujourd'hui – je veux dire, nous les citoyens – c'est probablement la définition la plus importante, car elle met l'accent sur ce qui est en notre pouvoir, souligne la relation entre les citoyens qui sont les titulaires de la souveraineté : la qualité de leur relation politique affecte toutes les autres relations, horizontales et verticales, sociales et institutionnelles. Par exemple, il n'y aurait pas de politiciens corrompus s'il n'y avait pas de citoyens corrupteurs ; il n'y aurait pas de politiciens arrogants s'il n'y avait pas de citoyens soumis.



Mouvement Politique pour l'Unité Strasbourg 13-15 mars 2015

Mais attention : le discours de Chiara est plus complexe, pour plusieurs raisons. Elle ne considère en effet pas la fraternité de manière isolée, mais bien à l'intérieur du Triptyque de 1789-1848 (dix-sept cent quatre-vingt-neuf – dix-huit cent quarante-huit), en lien avec la liberté et l'égalité. L'annonce - que la première Révolution française fait de ces principes - est l'un des projets politiques les plus importants et complexes que la modernité ait produit. La fraternité, pour avoir été proclamée avec la liberté et l'égalité, assume le rôle de principe fondateur et d'orientation de la vie publique, dans le cadre d'une transformation institutionnelle radicale ; elle devient, de ce fait, une catégorie politique, au sens propre : ce par quoi sont formés les jugements politiques qui déterminent les actions. Mais le génie du Triptyque implique également les deux autres principes, car le sens de chacun d'entre eux s'appuie sur la relation qu'il a avec les autres : le Triptyque, en combinant la liberté et l'égalité dans une perspective fraternelle, annonce un projet dans lequel la parité en dignité et droits coexiste avec la différence de leur interprétation ; il annonce un humanisme intégral, universel et pluriel, que l'ère dans laquelle il est prononcé n'a pas la capacité de comprendre pleinement et de mettre en œuvre. Tant et si bien que le Triptyque, peu de temps après son annonce, se brise et les trois principes cherchent chacun son chemin, **chacun blessé et incomplet sans les autres. Les dégénérescences qui résultent de la perte, pour chaque principe, de la relation avec les autres tiennent au fait que seule l'unité des trois principes exprime la complexité de la politique, la complexité de l'humain.**

Ce grand projet annoncé en 1789 (dix-sept cent quatre-vingt-neuf), que nous n'avons pas été en mesure de réaliser à l'époque et qui reste inachevé à ce jour, pourrait-il être pour nous, aujourd'hui, la raison, le moyen, le but de notre engagement politique ?

En résumé, un troisième instrument intellectuel et existentiel pour mener notre enquête pourrait être :

« A quelle cité je veux appartenir ? Quel genre d'amour je veux pratiquer ? »

5. Qu'est-ce que je suis prêt à donner dans la vie politique ?

Pour ceux qui décident, dans leur for intérieur, que pour ce projet il vaut la peine de vivre, Chiara explique certaines conditions de sa réalisation.

L'origine relationnelle de l'engagement **politique** comporte en effet des conséquences importantes. Jusqu'à quand devrai-je prendre soin du fragile ? Est-ce moi qui vais décider de l'étendue et la durée de mon engagement, ou bien cela va durer aussi longtemps qu'il y aura une demande ? Jusqu'à quel point dois-je être prêt à me sacrifier, à me mettre de côté ?

Chiara Lubich dit que le politique doit être prêt à « mourir à soi-même. » Elle explique, en fait, aux membres du Mouvement politique pour l'unité, qu'il est demandé au politicien de donner sa vie de quatre façons. Ces « quatre morts » sont des véritables conditions de l'amour politique et visent à susciter l'amour de la part de l'autre, à créer les conditions de la réciprocité.

La première consiste à s'oublier soi-même : c'est la condition de base de la liberté, celle qui permet de répondre à la vocation politique : si l'on reste attaché à ses propres besoins et désirs, renfermé dans l'espace délimité par son égo, on ne parvient pas à s'ouvrir à la grandeur d'un idéal qui attend d'être épousé, et d'autant moins à comprendre l'idéal de l'autre, qui est tout aussi présent et actif au sein de l'espace vital et politique, et qui interagit avec le nôtre.

Deuxièmement, le détachement des choses : c'est la condition de l'intégrité du politique. Cela signifie, bien sûr, de ne pas utiliser à mauvais escient l'activité politique pour s'enrichir ; mais cela signifie aussi le détachement de ces « choses » qui sont les symboles du pouvoir, les manifestations extérieures de l'appartenance à la classe dirigeante, qui enivrent la personne et créent la méfiance dans les autres. Cela signifie, de plus, la disponibilité à perdre ce que l'on possède déjà si l'idéal l'exige, ou de renoncer à la possibilité d'obtenir des avantages privés que l'activité politique peut procurer : des opportunités légitimes, certes, mais qui créent une situation de privilège qui nous sépare des autres.



Mouvement Politique pour l'Unité Strasbourg 13-15 mars 2015

En troisième lieu, le détachement de ses propres pensées : c'est la condition de l'intelligence politique, celle qui permet d'accepter et de comprendre la pensée de l'autre, qu'il soit notre allié ou notre adversaire, et de trouver ensemble, en respectant les différentes fonctions assignées par la démocratie, la solution commune que la politique devrait donner aux problèmes. Il s'agit là, dans doute, de la « mort » la plus difficile, parce que la pensée de chacun de nous a une noblesse avec laquelle nous nous identifions. Mais nous devons nous détacher de notre pensée aussi, pour générer l'amour réciproque ; c'est l'amour réciproque, par la suite, qui nous redonnera notre pensée, enrichie par la noblesse de l'autre.

Le quatrième est le détachement de ses propres intérêts : c'est la condition pour réaliser le bien commun, qui exige que tous les intérêts légitimes trouvent leur expression dans la décision politique. L'amour réciproque exige que tout le monde non seulement reconnaisse, mais prenne en charge les intérêts de l'autre, pour le bon fonctionnement de l'ensemble : une personne ou une catégorie, dont l'intérêt légitime ne serait pas accueilli par la communauté politique, n'aurait pas de raisons pour continuer d'y appartenir.

Il me semble que, avec cela, nous avons accumulé suffisamment d'outils pour commencer notre dialogue.

Merci pour votre attention.



Voici un schéma des « deux amours » et des « deux Cités » d'Augustin, qui peut être utile à la fois pour un examen de conscience personnel et pour l'évaluation des actions et des groupes politiques :

Les deux amours dans les deux Cités selon Augustin

	L'amour dans la Cité de Dieu	L'amour dans la Cité Terrestre
1.	Il est pur, ne possède pas l'autre afin de se satisfaire soi-même	Il est impur, il utilise l'autre
2.	Il est social, crée une communauté ouverte	Privé, il s'adresse à un seul (soi-même) et aux intérêts en lien avec lui
3.	Il recherche le bien commun	Il recherche le pouvoir personnel
4.	Avec Dieu	Contre Dieu, qui se substitue à Dieu
5.	Tranquille, c'est à dire ordonné par la loi pour réaliser la justice	Turbulent, chaotique, agité, ne trouve pas de paix car injuste
6.	Paisible : il gère les conflits et construit des relations harmonieuses	Querelleur : il crée et promeut des conflits
7.	Amical, crée le rapport, crée les conditions pour la vie de l'autre	Envieux, il veut détruire l'autre
8.	C'est un amour qui désire pour l'autre ce qu'il veut pour lui-même	Nie l'autre et sa liberté, il veut le soumettre, l'utiliser
9.	Il gouverne par amour des autres	Il gouverne pour lui-même