Martin BLAIS
Philosophe, Université Laval

(1983)

L'anatomie d'une société saine

Les valeurs sociales

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
et collaboratrice bénévole
Courriel : <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
courriel : <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Martin Blais, philosophe.

Une édition électronique réalisée à partir du texte de Martin Blais, *L'anatomie d'une société saine*, (Les valeurs sociales), Les Éditions Fides, 1983, 245 pp.

[Autorisation accordée par l'auteur le 12 septembre 2004.]

<mailto:martin-blais@sympatico.ca>

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft
Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 12 mars 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay,
Québec.

Martin Blais, philosophe
Université Laval

L'anatomie d'une société saine

Illustration et conception graphique de Larry Leclerc.
Les Éditions Fides, (1983) 245 pp.

Du même auteur

Philosophie du pouvoir, Montréal, Éditions du Jour, 1970, 157 pages.

Participation et contestation ; l'homme face aux pouvoirs, Montréal, Beauchemin, 1972, 136 pages.

L'échelle des valeurs humaines (1^{re} édition), Montréal, Beauchemin, 1974, 200 pages.

Réinventer la morale, Montréal, Fides, 1977, 159 pages.

L'échelle des valeurs humaines (2^e édition), Montréal, Fides, 1980, 216 pages.

L'anatomie d'une société saine (Les valeurs sociales), Montréal, Fides, 1983, 248 pages.

Une morale de la responsabilité, Montréal, Fides, 1984, 248 pages.

L'autre Thomas d'Aquin, Montréal, Boréal, 1990, 316 pages.

L'œil de Caïn. Essai sur la justice, Montréal, Fides, 1994, 288 pages.

Sacré Moyen Âge ! Montréal, Fides, 1997, 225 pages.

L'anatomie d'une société saine

Martin Blais œuvre dans le domaine de l'enseignement depuis quelques décennies ; son expérience s'étend à tous les niveaux : primaire, secondaire, collégial et universitaire. Docteur en philosophie de l'Université Laval et docteur en sciences médiévales de l'Université de Montréal, il est depuis bientôt vingt ans professeur à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Son enseignement porte sur la philosophie médiévale, l'éthique et la politique ; ses recherches ont conduit aux publications suivantes : *Philosophie du pouvoir*, 1970 ; *Participation et contestation*, 1972 ; *L'échelle des valeurs humaines* (1^{re} édition, Beauchemin), 1974 ; *Réinventer la morale*, 1977 ; *L'échelle des valeurs humaines* (2e édition, revue, Fides), 1980.

Il y a belle lurette que la société civile a été comparée à un corps, non pas céleste mais animal, avec tête, cœur et autres organes. Dans l'expression *corps social*, l'animal se fait tellement discret que ce corps semble aussi glabre qu'un corps mystique. Il n'en est rien cependant, comme on le voit dans ce livre, véritable rapport de dissection d'une société en bonne santé. Les organes vitaux — l'auteur ne s'est pas intéressé au poil, ni aux griffes, ni à la queue — repérés dans la masse sociale, apparemment informe, ont été débranchés et alignés comme sur l'étal d'un boucher afin qu'on en comprenne la structure et en apprécie le rôle.

Table des matières

[Avis au lecteur](#)

[Introduction](#)

- Un premier sens
- Un deuxième sens
- Troisième sens
- L'importance de cet essai
- La méthode à employer

[Chapitre I.](#) **La participation**

- La nécessité du pouvoir politique
- Le détenteur du pouvoir
- L'abus du pouvoir
- Les muqueuses de cette soif !
- L'abus du pouvoir
- Les muqueuses de cette soif !
- L'allergie au pouvoir et son remède
- Les fondements de ce droit
- La responsabilité de l'être humain
- La nature de la société : un instrument
- Les modes de participation
- La participation de l'œil
- La participation de la main
- La participation de l'intelligence
- La participation, valeur sociale
- La justice par la participation
- L'ordre par la participation
- L'efficacité par la participation

[Chapitre II.](#) **Le partage**

- La notion de partage
- La grande cruche
- Un grand principe
- La propriété privée

Un droit antérieur au droit de propriété
Comment partager ?

Chapitre III. La productivité

Pouvoir d'achat et salaire
Pouvoir d'achat et profits privés
Le fouet
Les motivations morales
Le droit au travail
Un étonnant paradoxe
Polynésiens téléphonants
Small is beautiful... and clear !
Un nom perdu

Chapitre IV La gratuité

Jean Piaget dans la mêlée
La gratuité comme valeur sociale
La gratuité du non-payé ou du non-payant
La gratuité du désintéressement

Chapitre V. Des valeurs communes

À la recherche d'un sens précis
Les deux éléments de la notion d'ordre
Le sens précis que nous cherchons
La vie et la liberté
Les valeurs moyens
Hiérarchie des valeurs
Subordination des moyens aux fins
Hiérarchie des valeurs fins
Le rôle unificateur des valeurs communes
Valeurs corporelles
Valeurs morales
Valeurs intellectuelles
Valeurs religieuses

Chapitre VI. La sagesse des lois

Interdépendance du bien individuel et du bien commun
Impossibilité de légiférer sur tout
La lettre et l'esprit
L'épique ou équité
L'équité au Moyen Âge

L'équité de nos jours
Le sujet de l'équité (épikie)
Ordre juridique et ordre moral

Chapitre VII. La valeur des citoyens

La matière de la société civile
Pourquoi la société civile ?
La société est échange de services
La meilleure société
Les services à offrir
Le bon citoyen

Conclusion

Bibliographie

J'ai souvent dit qu'un homme raisonnable devait aimer la loi, le gendarme, et même le percepteur, et qu'une société seulement passable était la plus utile de toutes les inventions humaines.

Alain

Avis au lecteur

[Retour à la table des matières](#)

L'avis ou l'avertissement au lecteur attire l'attention sur ce qu'il faut savoir pour comprendre un ouvrage ou pour ne point en être choqué. Quatre combinaisons sont possibles : on peut comprendre et être choqué ; comprendre et ne pas être choqué ; ne pas comprendre et être choqué ; ne pas comprendre et ne pas être choqué. Quelques mots pour débrouiller chaque cas.

On peut comprendre et être choqué parce qu'on n'est pas d'accord avec les idées avancées dans l'ouvrage. Ce pourrait être le cas de mon lecteur. On peut comprendre et ne pas être choqué parce qu'on est d'accord avec les idées émises. C'est ce que tout auteur souhaite. On peut ne pas comprendre et être choqué parce qu'on en accuse son intelligence. Ce ne sera pas le cas de beaucoup de mes lecteurs...

Enfin, et c'est la pire des situations, on peut ne pas comprendre et ne pas être choqué. Beaucoup de textes difficiles sont tout simplement mal écrits. Les professeurs de philosophie passent la majeure partie de leur temps à expliquer des textes illisibles. Au lieu de lire, il faut commenter, expliquer, bref réécrire. Dans bien des cas, les étudiants sont complices. Lucrèce nous en donne la raison dans son poème *De la Nature* quand il écrit que les sots préfèrent et admirent ce qui leur est dit en termes mystérieux, et qu'Héraclite s'est rendu illustre chez les Grecs par son langage obscur¹.

Comme je n'ai rien à cacher, nous cheminerons au grand jour : mon vocabulaire n'est ni kantien, ni sartrien, ni malebranchien, ni marxien, ni jungien,

¹ Lucrèce, *De la Nature*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral GF », n° 30, 1964, L. 1, p. 35.

ni merleau-pontien, ni ci, ni ça. Il est humblement français. Chaque mot que j'utilise est pris en l'un ou l'autre des sens consignés dans le dictionnaire français. Les écarts s'expliquent par mon ignorance ; aucun ne s'éclaire par le lexique de quelque monstre sacré de la philosophie.

Pour ne pas être choqué par le nombre fort respectable de citations que contient ce livre, il faut savoir pourquoi je cite et dans quel esprit. D'abord, je ne cite personne à titre d'autorité. Il n'y a pas d'autorité en philosophie. On n'adhère à rien pour la raison qu'un maître l'a dit : maître vivant ou maître mort. La seule raison d'adhérer, c'est l'évidence. On cède devant l'évidence, mais, jamais devant Platon, Augustin, Thomas d'Aquin, Descartes, Kant, Marx ou qui que ce soit d'autre.

Je cite parce que je crois que la pensée progresse lentement, comme les sciences et les arts, par l'apport, souvent minime, de quelques individus de chaque génération. D'une part, il est honnête de reconnaître la collaboration de chacun ; d'autre part, il est important de savoir qu'un problème est une, deux ou trois fois millénaire. Quand on sait que, cinq siècles avant Jésus-Christ, Aristophane, dans *L'Assemblée des femmes*, fait prendre le pouvoir aux femmes pour mettre fin à l'injuste répartition des richesses, on n'aborde pas certains problèmes de la même manière.

Je cite, enfin, sans me soucier outre mesure de ce que les auteurs ont voulu dire. Je ne fais pas ici du travail d'exégète ; je n'explique pas des textes ; je cherche à comprendre des choses. Je fais donc dire aux auteurs que je cite ce qu'ils semblent vouloir dire au lecteur simple mais intelligent. Si ma pensée coïncide avec la leur, tant mieux.

Cet ouvrage est un essai au sens littéraire du terme. Je traiterai de mon sujet, les valeurs sociales, sans prétendre l'épuiser. Beaucoup d'auteurs parlent, à l'occasion, des valeurs sociales, mais, la plupart du temps, ils ne donnent pas à l'expression le sens que je lui donne ou, s'ils le font, ils ne conduisent pas une recherche systématique. Un essai, c'est plus modeste qu'un traité. L'essai engage la discussion ; le traité la clôt.

Enfin, pour comprendre, il faut parfois savoir que l'auteur n'a pas agi seul. Les détectives en savent quelque chose. Eh bien ; je n'ai pas commis tout seul cet essai : j'ai bénéficié de la précieuse collaboration de Mlle Diane Simpson, étudiante au doctorat, à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Digne émule de sa patronne, Diane la chasserresse, quand elle part à la recherche d'un renseignement, elle ne revient jamais bredouille.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

L'expression valeur sociale figure parmi une bonne douzaine d'autres d'usage courant : valeur morale, valeur d'échange, valeur intellectuelle, valeur marchande, valeur guerrière, valeur d'usage, valeur religieuse, valeur mobilière, valeur esthétique, valeur éducative, valeur boursière, valeur absolue, etc. Cette expression n'a rien de cabalistique, Elle évoque, dans l'esprit du premier venu, au moins une idée vague, même deux : le mot valeur évoque quelque chose d'important dans la vie ; le mot social évoque société, substantif mieux connu que l'adjectif.

Mais il est dangereux de vivre sur des idées vagues : la communication, orale ou écrite, essentielle au bon fonctionnement de toute société, suppose que les interlocuteurs donnent aux mots ou aux signes le même sens. Sans cette condition, il n'y a pas d'échange possible. Aussi dit-on qu'un vieux sage chinois, voulant procéder à une réforme politique, commença par écrire un dictionnaire.

Comment donc parler des valeurs sociales sans s'assurer d'abord que tout le monde donne le même sens à l'expression ? Avant d'aller plus loin, « décidons » de cette expression, comme dit Paul Valéry en semblable conjoncture ¹. Les mots sont « les yeux de l'esprit », venait-il tout juste de lancer, qu'il faut frotter pour voir clair dans ses pensées. On peut parler de l'hippopotame sans procéder au préalable à de longues considérations sur le mot ; de valeurs ou de valeurs sociales, non.

¹ Paul Valéry, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » n° 127, 1957, p. 1041.

Un premier sens

[Retour à la table des matières](#)

J'ouvre une publication du ministère de l'Éducation du Québec, *L'École québécoise*. Il y est question de « valeurs sociale »¹. J'y trouve, à la bonne heure, les deux mots qui m'intéressent : qualité et autrui. En tant que valeurs, les valeurs sociales sont des qualités ; en tant que sociales, elles concernent autrui.

Les valeurs sociales, ou qualités sociales, ou vertus sociales, ce sont, au sens de *L'École québécoise*, les qualités qui habilitent un individu à vivre en société. Personne n'aime vivre avec un menteur, un voleur, un égoïste, un envieux. La franchise, la justice, l'amitié, la solidarité sont des valeurs sociales, qualités du citoyen.

Ces valeurs sociales forment un embranchement des valeurs morales. Dire valeurs morales, c'est comme dire vertébrés. Il y a cinq classes d'animaux vertébrés : les poissons, les amphibiens, les reptiles, les oiseaux, les mammifères. De même, on pourrait distinguer plusieurs classes, ou familles, ou espèces, ou groupes de valeurs morales. Les valeurs sociales constitueraient l'une de ces espèces, comme les reptiles représentent une espèce de vertébrés.

Il y a, en effet, des qualités morales que je devrais développer même si j'étais seul sur une île. La sobriété, le courage, la patience. Il y a des qualités morales que je dois pratiquer parce que je vis en société (familiale, civile, syndicale) : la justice, la franchise, la bienveillance, la solidarité, par exemple.

Dans ce livre, l'expression valeur sociale ne sera pas prise en ce sens. Il n'y sera pas question des qualités qui rendent un être humain d'agréable compagnie. Il y sera question d'autre chose ; nous nous y acheminons lentement.

Un deuxième sens

À la question : qu'est-ce qu'une valeur sociale ? certains répondent par un avantage que l'on tire de la vie en société. Rousseau leur indique cette piste quand il parle, dans le *Contrat social*, du « passage de l'état de nature à l'état civil ».

¹ *L'école québécoise ; énoncé de politique et plan d'action*, Éditeur officiel du Québec, 1979, chap. 2, p. 28.

Quoiqu'il [l'homme] se prive dans cet état [l'état civil] de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands... que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradèrent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme ¹.

Ces avantages, que l'on tire de la vie en société, Jacques Leclercq les groupe effectivement sous la rubrique valeurs sociales dans le tome I de ses *Leçons de droit naturel* ². Et il ajoute que ces avantages sont *innombrables et hétérogènes*. Hétérogènes : le registre des valeurs sociales s'étend de la cueillette des vidanges jusqu'à l'accès aux honneurs, en passant par toute la litanie des avantages matériels, intellectuels et moraux que procure la vie en société. En cherchant à montrer que ces avantages sont hétérogènes, nous avons pressenti qu'ils sont à la fois innombrables.

Dans ce livre, l'expression valeur sociale ne sera pas prise en ce sens non plus. Il n'y sera pas question des avantages que nous procure la vie en société, ni des inconvénients de cette même vie. Et nous arrivons à un troisième sens, celui que l'expression en litige prendra dans les pages qui vont suivre.

Troisième sens

[Retour à la table des matières](#)

Pour préciser le sens que revêtira l'expression valeur sociale, à partir de maintenant, on se détourne du citoyen pour se tourner résolument vers la société. De même que les valeurs humaines font l'être humain en santé corporelle, morale, intellectuelle et spirituelle, ainsi les valeurs sociales, au sens où je prends maintenant l'expression, feront la société en santé, la société saine. Et la société saine fonctionne bien (elle guérit bien, elle instruit bien, elle loge bien) comme fonctionne bien l'individu en santé (il digère bien, il dort bien, il entend bien).

Ce sens de l'expression valeur sociale n'est pas tiré par les cheveux, ou mieux par les lettres, je le justifierai en considérant d'abord le mot valeur. Ce mot dérive du latin *valere*. Entre autres significations, le verbe latin *valere* a celle d'être bien portant, en santé. Chez les Romains d'il y a deux mille ans, on terminait ses lettres par la formule : *Si vales, bene est* (si tu te portes bien, c'est bien) ; ou encore : *Si*

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social/Discours*, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10-18 » nos 89-90, 1963, *Du contrat social*, p. 65.

² Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. I : Le fondement du droit et de la société, 3^e éd. rev. et corr., Namur, Wesmael-Charlier, Louvain, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1947, p. 200.

vales, gaude (si ta santé est bonne, je m'en réjouis) ; ou simplement : *Vale* (porte-toi bien).

Vale ! c'est le mot qu'on lançait en quittant quelqu'un. Notre *Salut !* fait un peu familier ; pourtant, il est plein de santé, tandis que les formules à la mode (*Bonjour !* par exemple) signifient un glissement de l'être (la santé) vers l'avoir. Dans l'expression valeur sociale, le mot valeur recouvre la santé de ses origines étymologiques.

Quant à l'épithète *social*, elle vient du latin *social*, que l'on traduit vaguement par compagnon, (Le latin a *socius* pour compagne.) Mais s'il s'agit d'un *socius tori* (compagnon de lit), on traduira sociaux par époux ; s'il s'agit d'un *socius culpae* (compagnon de faute), on traduira sociaux par complice ; *socius sanguinis* (compagnon de sang), parent.

Dans l'expression valeurs sociales (premier, deuxième ou troisième sens de l'expression), le compagnon est compagnon non pas de lit ou de table, mais compagnon de société ; c'est le citoyen, comme le compagnon de crime était tantôt le complice.

Au premier sens de l'expression, les valeurs sociales sont des qualités du citoyen ; au deuxième sens, elles sont des avantages que retire le citoyen ; au troisième sens de l'expression, l'épithète *social* évoque la société même que constituent les citoyens, et les valeurs sociales sont des choses — au sens large du terme : qualité, institution, comportement, etc. — qui font qu'une société est saine, en santé, et qu'elle fonctionne bien. Plus poétiquement, elles sont les organes du corps social. D'où mon titre : *L'anatomie d'une société saine*.

Étant donné que les contraires s'éclairent on ne peut plus réciproquement, disons qu'une valeur sociale, c'est quelque chose qui manque à une société qui fonctionne mal. Le spectacle des sociétés qui fonctionnent mal nous instruira sur les valeurs sociales. Aux yeux de certains pessimistes, il n'y aurait que des sociétés qui fonctionnent mal. Dans ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Simone Weil parle de « la société la moins mauvaise »¹.

¹ Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 422, 1955, p. 116.

L'importance de cet essai

[Retour à la table des matières](#)

L'importance d'une recherche courageuse sur les valeurs sociales, au sens où l'expression est dorénavant prise, tient à un double fait : d'une part, nos sociétés fonctionnent assez mal (au Nord comme au Sud, à l'Est comme à l'Ouest) ; d'autre part, nous ne pouvons nous en passer. L'animal humain est social ; il a besoin de la société comme le poisson a besoin d'eau. Pas de n'importe quelle société, pas de n'importe quelle eau. Les poissons peuvent mourir dans l'eau ; les citoyens peuvent dépérir dans leur milieu social. Comme un poisson dans l'eau, comme une lettre à la poste, expressions dégénérées.

L'expression *animal social*, par laquelle on désigne l'être humain, est équivoque, car il y a plusieurs espèces de société : société scientifique, société civile, société familiale, société des femmes, société anonyme, société de Jésus, etc. Quand on parle de l'être humain *animal social*, l'épithète *social* évoque la société civile.

S'il ne s'agissait que de vivre, la société familiale suffirait. Elle est en mesure de fournir à l'être humain les choses indispensables à la vie. L'enfant est nourri, abrité, vêtu, protégé (contre les rats et les courants d'air) par ses parents, et il reçoit d'eux l'éducation élémentaire : il apprend d'eux à manger sans s'étouffer, à se laver sans se noyer, à marcher sans tomber, à se vêtir pour éviter au moins quelques gripes.

Si les humains étaient bien dans leur peau d'animal, la société familiale suffirait. Mais les humains sont des animaux difficiles ; ils se lassent de tout, imaginent mille façons d'améliorer, espèrent-ils, leur condition. Pour combler toutes ces aspirations, pour satisfaire tous ces désirs (appelez-les des caprices si ça vous plaît), la société familiale ne suffit pas. Est requise une société plus diversifiée que la société familiale, une société munie d'organes plus nombreux et plus variés. C'est la société civile.

On peut définir la société civile comme un milieu, au sens biologique du terme. Le milieu de l'être humain, c'est l'ensemble des conditions extérieures qui lui permettent de vivre et de se développer selon toutes ses dimensions. « Ni ange ni bête », dit Pascal¹ : pas seulement le corps ni seulement l'esprit, mais les deux harmonieusement. Traduction d'Alain : « Ni athlète ni pédant »². La société est

¹ Pascal, *Pensées*, Texte de Léon Brunschvicg, Paris, Nelson, 1949, p. 197, no 358.

² Alain, *Propos*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no 116, 1962, pp. 594-596.

encore une culture, au sens où les biologistes parlent d'une « culture microbienne ». Les microbes, dans cette culture, c'est nous tous...

La méthode à employer

[Retour à la table des matières](#)

Comment découvrirons-nous les valeurs sociales ? S'il y avait quelque part sur la « machine ronde » une société qui va sur des roulettes, nous pourrions aller la disséquer et tenir les pièces de notre casse-tête. Simone Weil n'est pas la seule à douter qu'il en existe. Il existe, cependant, des pays où il est plus agréable de vivre que dans d'autres. Ce sont ces pays où cherchent à se réfugier les gens qui ont réussi à s'échapper du leur.

En examinant ce que ces gens-là fuient et ce qu'ils recherchent, on apprend des choses sur les sociétés « les moins mauvaises » et sur celles qui fonctionnent mal ; sur les valeurs sociales, en d'autres termes. Ce sont les convives qui doivent dire si le plat est bon et non les cuisiniers. Pour l'ayatollah Khomeiny, son Iran a le meilleur système politique au monde.

Bref, en cette matière, l'expérience seule peut nous instruire. Le mot *expérience* dérive du latin *experiri*, qui signifie essayer, comme on essaye un vêtement, un médicament, ses dents, ses ailes, les larmes. On essaye parce qu'on ne peut pas savoir autrement si ce que l'on veut tenter va avoir d'heureux résultats.

En géométrie, on pose la définition du triangle, par exemple, puis on en tire des conclusions à la manière du prestidigitateur qui libère des colombes de son haut-de-forme. En politique, les définitions ne dispensent pas d'aller sur le terrain. Les circonstances de l'action concrète étant en quelque manière infinies en nombre, on ne peut savoir, tant qu'on n'a pas essayé, si la formule qui donne de bons résultats au Japon en donnera en Amérique ; si la méthode qui a provoqué un désastre en Afrique en produira un en Océanie. Ce que tolère un Russe pourrait désespérer un Français. Il faut aller à l'école de l'expérience.

Le mot *expérience* doit évoquer deux choses : 1) des connaissances accumulées ; 2) des gestes à poser. Depuis le temps que les humains vivent en société, d'innombrables peuples ont essayé autant de façons de vivre en société. Il y a là de l'expérience d'accumulée, dont il est sage de tenir compte, même si l'on sait que ce qui a réussi dans le passé peut échouer maintenant et vice versa.

Le mot *expérience* évoque, en second lieu, des gestes à poser, comme quand on dit : faire des expériences. Ce n'est pas facile en politique. Pensez au droit de grève

dans les services publics. Avec des gens qui considèrent l'acquis comme un droit, on ne revient pas facilement « en arrière », comme ils disent. Pourtant, seul un droit absolu peut être définitivement acquis et, conséquemment, inséré dans une charte des droits de la personne. C'est profaner les termes que de parler de droits acquis pour désigner un salaire, un nombre d'heures de travail par semaine ou un nombre d'élèves par classe. Le salaire est un droit pour la durée du contrat : un droit acquis pour deux ou trois ans.

Les valeurs sociales qui feront l'objet des développements suivants se sont présentées comme suit sur le fil de mon raisonnement. J'ai considéré comme un postulat que l'être humain est, selon les vieilles formules, un « animal social » ou un « animal politique ». Il semble bien qu'il ait besoin de la société civile comme d'un instrument ou d'un milieu pour se développer selon toutes ses dimensions.

Eh bien, la société civile ne peut fonctionner sans une certaine forme de gouvernement. Toute société, d'ailleurs : les syndicats ont des chefs. Suprême ironie, les anarchistes en ont. Cette pièce de la société, que constitue le gouvernement, peut être défectueuse et compromettre le bon fonctionnement de la société, comme le carburateur d'une voiture peut être défectueux et provoquer une panne. Le premier chapitre portera donc sur la participation, qui est, selon moi, la seule forme de pouvoir qui convienne à un être « responsable de tout, en effet, sauf de [sa] responsabilité »¹.

On se forme en société pour réussir à plusieurs ce qui est impossible au travailleur isolé. Seul, on peut faire de la natation, du piano, de la géométrie ; pour jouer au tennis, il faut être au moins deux, neuf pour jouer au baseball, quelques douzaines, parfois, pour exécuter de la musique polyphonique. Ce qu'on réalise ensemble dans une société civile s'appelle depuis des millénaires le bien commun. Commun en deux sens : d'abord parce qu'il est réalisé par tous, puis parce qu'il appartient à tous. Comme on est plus préoccupé du partage du bien commun que de sa réalisation, le deuxième chapitre portera sur le partage ; le troisième, sur la productivité ou réalisation du bien commun.

La contribution de chacun au bien commun est rémunérée. Certains gagnent plus, d'autres moins ; certains gagnent trop, d'autres pas assez. De toute façon, c'est avec ce qu'il touche pour son service (pompier, électricien, professeur, avocat) qu'un citoyen se paye ou ne peut se payer les services qu'offrent ses concitoyens. Mais pour qu'une société fonctionne bien, certaines choses doivent se faire gratuitement. D'où un quatrième chapitre sur la gratuité.

Il arrive tous les jours que des groupes se désagrègent. Le bridge, la poésie, la musique les maintenaient, puis, un bon jour, on commence à s'intéresser à autre chose. L'intérêt étranger détend les liens du groupe pour finalement éparpiller les

¹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel » no 1, 1976, p. 614.

membres. Autrement dit, les groupes se forment sous l'attraction d'un intérêt commun, d'une valeur commune. Pour qu'une société se forme et se maintienne, ses membres doivent communier dans certaines valeurs. Cinquième chapitre.

Ubi societas, ibi lex, disent les juristes. La loi suit la société comme son ombre. Cette nouvelle pièce de la société peut en compromettre le bon fonctionnement. De même que je puis être malade du cœur ou du foie, une société peut être malade du pouvoir ou des lois dont elle balise la route du bien commun. Sixième chapitre.

Enfin, septième chapitre, la qualité des citoyens. Un bon chasseur avec un mauvais fusil peut tuer plus de gibier qu'un mauvais chasseur avec un bon fusil. La société est un gigantesque instrument, comme un violon est un instrument et en est un le bistouri. Il est inutile d'avoir de bons instruments, si l'on n'a pas en même temps des citoyens habiles à s'en servir.

Chapitre premier

La participation

[Retour à la table des matières](#)

« Le poisson commence à pourrir par la tête », disait-on, jadis, chaque fois qu'on voulait souligner le rôle capital du chef dans le pourrissement d'une situation. Il y a belle lurette que j'ai entendu citer ce proverbe, mais le geste qu'il commande est posé chaque jour dans tous les domaines de l'activité humaine. Le chef est une espèce de bouc émissaire, que l'on charge de toutes ses (à soi et non à lui) lâchetés avant de le congédier. C'est une pratique quotidienne dans le sport ; c'est monnaie courante en politique. Personne ne conteste le leadership d'un vainqueur : on oublie qu'il a atteint son niveau d'incompétence. Par contre, il n'y a pas de grands perdants.

Tous les maux de la société sont imputés au chef : chômage, inflation, pauvreté, etc. je ne m'en étonne pas, et il ne devrait pas s'en étonner non plus. Puisque le chef se flatte quand ça va bien, pourquoi ne le lapiderait-on pas quand ça va mal ? Une autre façon d'organiser le pouvoir et de l'exercer pourrait renverser cette situation.

Nous partirons d'une affirmation qui fait l'unanimité ou presque : la manière dont le pouvoir est organisé et exercé joue un rôle capital dans le bon fonctionnement d'une société. Mais d'abord voyons-en la nécessité, car si c'était l'avènement de l'anarchie qu'il s'agissait de préparer, le cheminement serait quelque peu différent.

La nécessité du pouvoir politique

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'état actuel des choses politiques, le pouvoir semble un mal nécessaire, comme la mort, qui moissonne les vieilles carcasses et les expédie au grand recyclage de la nature. L'espoir qu'allument les anarchistes est un faux espoir. Le nom qu'ils se donnent — anarchistes — permet d'espérer une délivrance des chefs, quels qu'ils soient ; leur doctrine — l'anarchisme — se présente comme une conception politique qui tend à supprimer l'État, à éliminer de la société tout pouvoir disposant d'un droit de contrainte sur l'individu. Étymologiquement, il n'y a pas de chef, pas de gouvernement. Mais la chose signifiée par le mot *anarchisme* est plus nuancée : ce n'est plus le pouvoir qui disparaît, mais une espèce de pouvoir. Ah bon ! Cela fait penser à ces révolutions qui font à peine demi-tour.

Consultons quelques théoriciens de l'anarchisme. Dans *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*¹, Daniel Cohn-Bendit souhaite que la société de demain soit une société sans hiérarchie, sans gouvernement. Farfelu ? Avant de trancher, regardons les choses avec les yeux de Daniel. Eh bien, pour lui et pour les siens anarchistes, les gouvernements en place sont des appareils qui usent systématiquement de violence pour soumettre les citoyens. Quand Daniel Cohn-Bendit prêche la société sans gouvernement, il importe, pour ne pas fausser sa pensée, d'ajouter un petit « là » : sans ce gouvernement-là.

J'ai lu également *L'anarchisme* de Daniel Guérin². À la page 50, j'ai trouvé ce passage : « L'anarchisme ne se veut point synonyme de désorganisation. Proudhon a été le premier à proclamer que l'anarchie n'est pas le désordre, mais l'ordre, qu'elle est l'ordre naturel par opposition à l'ordre artificiel imposé d'en haut ». À la page 51 : « Naturellement, disent les anarchistes, il faut que la société soit organisée. Mais cette organisation nouvelle... doit se faire..., avant tout, en partant de la base ». La base ! L'unique nécessaire en politique !

Nous pouvons donc poursuivre tranquillement notre route ; ce ne sont pas ces anarchistes-là qui vont nous la barrer. Ils emploient un autre vocabulaire, un vocabulaire fait de mots féroces, mais c'est pour véhiculer les mêmes vieilles choses que nous. Revenons donc à nos moutons : la nécessité du pouvoir.

¹ Daniel Cohn-Bendit, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, Seuil, 1968.

² Daniel Guérin, *L'anarchisme*, nouv. éd. rev. et augm., Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 368, 1976, pp. 50-51.

Beaucoup d'auteurs donnent parfois l'impression qu'il faut faire appel à un vice de l'être humain pour fonder la nécessité du pouvoir. Dans *Les Lois*, par exemple, Platon écrit : « La mortelle nature poussera constamment l'homme à la convoitise du plus avoir et à l'activité égoïste »¹. Pour qu'une telle bande d'égoïstes oublie un peu leur intérêt personnel et collaborent à une œuvre commune, un chef ou des lois doivent les y contraindre.

Kant — c'est le seul autre que je vais citer — reconnaît à l'être humain un « caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens »². La conclusion est la même : pour que ces fauves tirent tous ensemble dans le sens du bien commun, un chef doit les retenir dans un harnais de lois et faire claquer de temps en temps le fouet sur le dos des plus récalcitrants.

Cependant, il n'est pas nécessaire de faire appel à nos vices pour fonder la nécessité du pouvoir politique, et de tout pouvoir. Il y a, dans la société civile, une *pluralité* qui exige l'instauration du pouvoir politique. Cette pluralité suffit ; point n'est besoin qu'elle soit corrompue.

La société, telle que nous la connaissons et telle qu'elle existe depuis des temps immémoriaux, est essentiellement échange de services, échange d'innombrables services : service du « nourrisseur », service du « guetteur », dirait Alain, service du médecin, service du pompier, service de l'enseignant, service de l'ingénieur, service de l'éboueur, service de l'ambulancier, etc.

De ce fait indéniable, Maïmonide (mort en 1204) conclut qu'il faut un chef pour coordonner ces différentes activités³. Les différents services qui constituent le bien commun d'une société ne le constituent pas tout seuls ; l'harmonie de tous ces services ne se produit pas spontanément, même si vous supposez la meilleure bonne volonté chez les responsables de chaque service.

Il est normal que les préposés à chaque service veuillent améliorer la qualité du service qu'ils rendent et aussi leurs conditions de travail. Mais il est rare que cela se fasse à force d'imagination, d'intelligence, de dévouement. À tort ou à raison, les améliorations vont toujours coûter des millions.

Comme les millions sont comptés, les désirs légitimes d'améliorer les services sont habituellement frustrés. Si le ministre des Finances comblait les désirs des enseignants et des médecins, il leur partagerait tout le budget : il ne resterait pas un sou pour les pompiers ni pour les autres. Des économistes ont considéré, sidérés, la courbe de croissance des frais médicaux. Des calculs simples ont montré que si l'allure se maintient, dans quelques décennies tout le budget y passera. Pourtant,

¹ Platon, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no 64, 1960, *Les Lois*, IX, 875 b, p. 990.

² Kant, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, coll. « Médiations » no 33, 1965, p. 31.

³ Maïmonide, *Le guide des égarés*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1963, t. 1, p. 370.

ceux qui œuvrent dans ce service ne se trouvent pas choyés, d'une part ; d'autre part, on ne peut douter de leur bonne volonté.

Les responsables de chaque service déplorent que le grand dispensateur soit si chiche envers eux. On n'entend jamais personne qui se dise satisfait. Dans tous les secteurs, on retourne à l'ère des cavernes. Les recteurs d'université sont aux abois : le cerveau de la nation manque d'oxygène... Les artistes sont dégoûtés : l'art mendie quand le sport multiplie les millionnaires. La santé n'a pas de prix, évidemment ; l'éducation, presque pas. Quelqu'un doit trancher et, forcément, déplaire à tous...

Le détenteur du pouvoir

[Retour à la table des matières](#)

Tout le monde connaît certains grands chefs de l'histoire : Alexandre, Cléopâtre, Vercingétorix, Attila, Charlemagne, Gengis Khan, Catherine II, Napoléon, Victoria, Gandhi, Mao, Charles de Gaulle. Les peuples qui ne hissent rien de grand sur leurs trônes y assoient des nains, car tous y installent quelque chose. Comme les animaux, d'ailleurs, et, pendant longtemps, on les a choisis pour leurs qualités animales : la taille et la force.

Le mot *chef* vient du latin *caput*, qui signifie tête. On assimilait la société civile à un corps animal ou humain. Ce qui, dans le corps politique, correspondait à la tête du corps animal ou humain, c'était l'individu qui dirigeait, et que, par analogie, on a appelé la tête ou le chef.

L'analogie, comme il arrive souvent, a été poussée trop loin. S'il est vrai que, dans l'être humain, la tête voit, entend et pense, que les autres membres ne voient, n'entendent, ni ne pensent, il est faux que, dans le corps politique, le chef soit le seul à voir ce qui se passe, à entendre ce qui se dit et à penser les solutions.

Le chef du corps politique est tête d'abord comme une tête d'épingle, ou une tête de clou, ou une tête de poteau, c'est-à-dire par la position qu'il occupe au sommet du peuple. Ce n'est pas encore pâmant. Parler de tête à son sujet, c'est comme parler du cœur d'une ville, du cœur de l'hiver ou du cœur d'un débat. Ces cœurs nous entraînent à une bonne distance de l'organe central de l'appareil circulatoire. Le chef est tête, en second lieu, par l'influence qu'il exerce sur le peuple. Le chef, c'est celui qu'on écoute — habituellement ! — quand il dit : « Faites ou ne faites pas ceci ou cela ». Les mêmes paroles étant prononcées par un autre, rien ne bouge.

Mais l'analogie ne doit pas être poussée plus loin, car elle doit s'en tenir à ce qu'il y a de propre à une chose. Quand on dit de quelqu'un qu'il est un Néron, on fait allusion à la cruauté de cet empereur romain, mais non à sa calvitie ou à son obésité, à supposer que Néron ait été chauve et bedonnant.

Ce qui est propre à la tête, par rapport aux autres membres du corps, c'est une certaine position et une certaine influence. Ce serait pousser l'analogie trop loin que de chercher, après avoir pointé du doigt celui qui, dans le corps politique, correspond à la tête du corps animal, ceux qui correspondent aux mains, aux pieds, aux poumons, à l'intestin.

Dans le corps animal, seule la tête voit, entend, pense. Dans le corps politique, les pieds peuvent voir mieux que la tête, les mains peuvent avoir l'oreille fine, l'intestin peut avoir de la gueule. Dans le corps animal, les pieds obéissent aveuglément à la tête ; dans le corps politique, personne ne doit obéir aveuglément.

L'abus du pouvoir

[Retour à la table des matières](#)

Tout détenteur de pouvoir en abuse. Chacun ne le sait que trop par expérience personnelle. C'est parole d'Évangile, d'ailleurs : « Les rois des nations leur commandent en maîtres. Vous, ne faites pas ainsi : que celui qui commande soit comme celui qui sert »¹. Quand je dis : « Tout détenteur de pouvoir », je n'en exclus aucune forme. Le registre du pouvoir que j'embrasse s'étend du prince (du latin *princeps*, premier), qui pèse sur tous, jusqu'à l'avant-dernier, qui pèse sur le dernier.

Jadis, la soif du pouvoir faisait partie d'un trio célèbre : les trois concupiscences... Il y a vingt-cinq ans, n'importe quel Québécois pouvait les nommer sans hésitation, comme il nommait d'un même souffle les trois vertus théologales, les quatre vertus cardinales, les sept péchés capitaux. Plaisir, honneurs (pouvoir), richesse, tels étaient leurs noms. La pire étant encadrée des deux autres.

Les trois concupiscences sont toujours à l'œuvre dans le monde, mais on n'en parle plus comme formant un trio. Le *Petit Robert* éclaire bien peu celui qui rencontre l'expression au hasard de ses lectures, Dans le langage des théologiens, la concupiscence est un « désir vif des biens terrestres », y lit-on. Si l'on avait

¹ Luc, XXII, 25-27.

énuméré les trois principaux, l'affaire était dans le sac. Je m'adresse au grand Robert. Quelle érudition !

« Les trois concupiscences de la philosophie classique sont : *libido sciendi*, *libido sentiendi*, *libido dominandi*. » Libido, ça va : mot francisé à cause de Freud. Les trois autres vont beaucoup moins bien. Paul Robert le savait, et il en confie la traduction à Pascal : « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair [*libido sentiendi*], ou concupiscence des yeux [*libido sciendi*], ou orgueil de la vie [*libido dominandi*] »¹.

Libido sciendi ? Traduction de Pascal : concupiscence des yeux... Pour apercevoir des yeux dans *libido sciendi*, il faut tirer sur les cils. *Sciendi* vient de *scire*, savoir, connaître. Dire que la *libido sciendi* est un ardent désir de savoir, cela ne semble pas méchant du tout. Mais les yeux sont la grande porte de la connaissance. D'ailleurs, voir se dit des autres sens ; goûter et voyez, dit l'Écriture ; et nous nous disons : touchez et voyez. Un lien vient ainsi de s'établir entre la connaissance et l'œil.

L'excès qui nous guette du côté de la connaissance, et qui a été baptisé concupiscence des yeux, ce n'est pas le désir de contempler les secrets de la géométrie ou de l'atome, mais le désir extravagant de voir des choses somptueuses : vêtements, bijoux, palais, etc. Bref, tout ce que permet la richesse. C'est pourquoi, modestement parlant, la concupiscence des yeux, c'est la richesse.

Libido sentiendi ; — *sentiendi* vient du latin *sentire*, percevoir par les sens. Écouter de la musique, c'est un plaisir des sens (le sourd le plus intelligent ne goûte pas la musique) ; regarder un coucher de soleil, c'en est un autre (le soleil ne se couche pas pour les aveugles). Mais vous vous imaginez bien que la *libido sentiendi* évoque des plaisirs plus dévastateurs : la bouteille, la table, le lit. Par antonomase, ce sont là les plaisirs des sens, comme la passion, c'est l'amour.

Enfin, *libido dominandi* ; *dominandi* vient du latin *dominari*, dominer, régner, tenir en son pouvoir. La *libido dominandi*, que Pascal rend par « orgueil de la vie » (expression peu significative pour nous), c'est la soif du pouvoir. Maintenant, on comprend. La course au pouvoir est une loi de l'humanité. Il n'est personne qui ne cherche à exercer chaque jour un peu plus de pouvoir.

Parfois, on désigne cette concupiscence par le mot honneurs au pluriel. D'abord parce que les honneurs sont d'ordinaire attachés au pouvoir ; ensuite parce qu'il y a aussi l'honneur, qui est une tout autre chose : une haute opinion de soi-même. C'est quand le mot *honneur* est pris au singulier que l'expression *sur mon honneur* a du sens.

¹ Pascal, *Pensées*, p. 239, no 458.
I Jean, II, 16.

Le désir du pouvoir impose le silence aux deux autres. Il s'investit des fortunes dans les courses au pouvoir ; possiblement sans espoir de rentrer dans son argent. Le pouvoir peut vivre sans richesses ni plaisirs, quoique d'ordinaire ils lui adviennent par surcroît. Depuis toujours, les hommes ont désiré le pouvoir et l'ont cherché par tous les moyens : « Toute l'histoire des hommes n'est que la terreur du second rang »¹.

Les hommes ont désiré le pouvoir et en ont abusé. Rien de plus normal : désir et abus, deux siamois. Personne ne désire le pouvoir à moins d'entretenir un secret désir, un désir inconscient, peut-être, d'en abuser. « Le pouvoir sans l'abus perd le charme », écrit génialement Paul Valéry².

Seuls ont des chances de ne point trop abuser du pouvoir ceux qui y sont poussés de force. Le pouvoir bien compris est un service. Mais, en fait, la plupart des détenteurs du pouvoir le transforment en self-service ! Ils sont au pouvoir pour faire à leur tête alors qu'ils devraient y être afin de permettre aux autres de faire à la leur.

Les muqueuses de cette soif !

[Retour à la table des matières](#)

La soif corporelle accompagne la dessiccation de la muqueuse de la bouche et du pharynx. Tout le monde sait par expérience qu'elle est un de nos besoins les plus tyranniques. Ce n'est donc pas par hasard qu'on parle de la soif du pouvoir au lieu de la faim ou de quelque autre besoin.

Le pouvoir suprême, comme les raisins de la fable n'est pas à la portée de tous : quelques-uns le convoitent ; beaucoup déplorent qu'il leur soit inaccessible ; les autres n'y songent point. Mais tout le monde cherche au moins une parcelle de ce précieux pouvoir, comme le « mauvais riche » de l'Évangile sollicitait une petite goutte d'eau pour étancher sa soif.

Quelle muqueuse de l'âme humaine nous livrera le secret de cette soif ? Je me demande si Hans Selye ne nous met pas sur une bonne piste quand il parle d'un

¹ Papini, *Histoire du Christ*, Paris, Payot et Cie, 1922, p. 101.

² Paul Valéry, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no 148, 1960, p. 615.

« sentiment biologique primitif » qu'il appelle « la fierté d'exceller »¹. Exceller, excellence, du latin *excellētia* (substantif), *excelsus* (adjectif) : *ex*, au-dessus ; *celsus*, élevé. D'où le verbe exceller, qui signifie être élevé au-dessus, être supérieur, l'emporter sur les autres.

Si l'on admet avec Hans Selye que l'être humain cherche naturellement à exceller, il faut bien ajouter qu'il y a des avantages considérables à l'emporter sur les autres dans tous les secteurs de l'activité humaine. Notre désir d'exceller est, sans conteste, l'un de nos désirs les plus gâtés. La fortune sourit au meilleur : sports, arts, sciences, etc.

Cette naturelle ambition dévie et se vicie quand l'excellence est recherchée par des moyens injustes. Ce vice a nom orgueil, en français ; *superbia*, beaucoup plus expressif, en latin. Dommage qu'on ne parle plus de la superbe pour désigner notre orgueil ! Pécher par orgueil, par superbe, c'est aller trop loin : *super-ire*. C'est vouloir se donner l'illusion de croître en abaissant les autres : le nain qui monte sur les épaules des autres ou qui les fait s'agenouiller.

Puisque le pouvoir se présente comme un raccourci vers l'excellence, on cherche de ce côté-là, un moyen facile de l'emporter apparemment sur les autres, de s'élever extérieurement au-dessus des autres. Le pouvoir donne l'illusion de la supériorité. Normalement, les choses se passent comme suit : on reconnaît la supériorité de quelqu'un dans l'art de gouverner, par exemple, puis on lui demande de s'asseoir à la barre. L'inverse n'est pas vrai : ce n'est pas parce qu'on a réussi à prendre la barre qu'on est supérieur. Mais l'illusion se charge d'effacer la différence.

Nous avons essayé de montrer que la recherche du pouvoir est probablement nourrie par le désir naturel d'exceller. Elle l'est aussi par le besoin de sécurité. Prendre le pouvoir, c'est se protéger de deux manières. C'est se protéger d'abord contre les brutes qui le détiennent (je pense aux Juifs de la série *Holocauste*) ou contre les brutes qui cherchent à s'en emparer. Il est arrivé fréquemment dans le passé et il arrive encore fréquemment qu'un candidat se lance dans la course au pouvoir pour doubler un aspirant indésirable.

Le pouvoir, c'est la sécurité d'une autre manière. Pour les subordonnés, le pouvoir, c'est un peu l'épée de Damoclès. Vivre sous un Bokassa, un Amin Dada, un Staline et combien d'autres dont l'histoire nous rappelle le révoltant souvenir, c'est vivre dans l'insécurité la plus dévorante. À un moindre degré, j'en conviens, il y a de l'insécurité à vivre sous n'importe quel pouvoir qui congédie ou embauche à son gré, qui fixe à son gré les salaires et les autres avantages, qui décide de la retraite ou de la prolongation de la carrière.

¹ Hans Selye, *Stress sans détresse*, Montréal, La Presse, 1974, p. 107.

Quiconque a vécu sous un chef dont il ne partageait pas les secrets ni n'influencait les décisions a connu cette insécurité et l'humiliation des courbettes. Ceux qui pensent avec les Anciens que l'être humain est heureux dans la mesure où il se suffit à lui-même comprennent que le pouvoir multiplie les promesses de bonheur ; ils comprennent aussi la situation pénible de ceux qui, n'ayant aucun pouvoir, attendent tout des autres.

On peut faire mauvais usage du pouvoir que l'on détient comme on peut faire mauvais usage de n'importe quoi. Mgr T.D. Roberts, S.J. n'a pas craint d'écrire : « Tout pouvoir entre des mains humaines monte à la tête comme une drogue pire encore que l'alcool »¹. Et Thomas d'Aquin, dont l'insubordination n'était pas le vice de prédilection, constatait sereinement que, la plupart du temps, les hommes perdent dans l'exercice du pouvoir les habitudes vertueuses dont ils fleurissaient dans la tranquillité².

L'allergie au pouvoir et son remède

[Retour à la table des matières](#)

Il y a des gens qui sont allergiques au poil de chat ; il y en a qui sont allergiques à la poussière, d'autres au soleil. Tous sont allergiques au pouvoir qui pèse sur eux, au pouvoir qu'ils ne contrôlent pas. J'en indiquerai deux raisons.

D'abord, l'histoire même du pouvoir. Tous ceux qui ont vécu sous un chef sont, du point de vue qui nous occupe, des chats échaudés. L'histoire du pouvoir celle qui en est écrite comme celle que chacun a vécu c'est l'histoire des abus du pouvoir. De nos jours encore, l'immense majorité de l'humanité tremble sous des pouvoirs qui la terrorisent. Pourtant, le pouvoir devrait être au service des citoyens. Si les citoyens craignent leurs serviteurs, quelque chose, sans doute, ne tourne pas rond. Et, effectivement, tout le monde, ou presque, craint, flatte, rampe ou se tait.

La deuxième raison pour laquelle les humains sont allergiques au pouvoir, c'est qu'ils sont naturellement « libres et égaux en droits ». La nature n'a donné à personne le droit de s'imposer aux autres et de les contraindre en quoi que ce soit. Les gens de 1789 ne sont pas les seuls ni les premiers à avoir clairoonné cette redoutable vérité.

¹ T. D. Roberts, *Réflexions sur l'exercice de l'autorité*, Paris, Cerf, 1956, p. 126.

² Thomas d'Aquin, *Du gouvernement royal*, Paris, Éditions de la Gazette française, 1926, I, chap. IX, p. 74.

Puisque les humains sont égaux, personne n'a le droit d'imposer sa volonté aux autres. Chacun est, en principe, libre de faire ce qu'il veut, car il est responsable de sa destinée. Pour rassurer les bonnes gens, il est peut-être habile ici de s'appuyer sur un homme d'Église, le chanoine Jacques Leclercq. Il tient ce genre de propos anarchistes dans ses *Leçons de droit naturel*¹.

C'est pourquoi le méchant pouvoir doit se justifier. Il doit se justifier, car il est accusé. Accusé d'oser dire à un égal : « Fais ceci ; ne fais pas cela ». Vous admettez que ce n'est point là le langage d'un serviteur.

Un problème analogue était soulevé jadis au sujet du mariage. On se demandait, le plus sérieusement du monde : « Quels sont les biens qui excusent le mariage ? » C'était se demander, en d'autres mots, quels avantages, dans l'aventure du mariage, compensent pour les inconvénients. En termes encore plus crus : qu'est-ce qui justifie l'être humain de se rendre semblable à la bête ?

L'excuse du pouvoir n'aurait jamais dû ni ne devrait porter d'autre nom que l'intérêt du subordonné. Les humains ont inventé le pouvoir parce qu'il est une pièce nécessaire au bon fonctionnement d'une société. Ils ne doivent pas plus devenir esclaves ou prisonniers de ce pouvoir que prisonniers ou esclaves des machines qu'ils inventent. La société (avec son chef) est un moyen que les humains se sont donné pour s'épanouir pleinement, comme ils se sont donné la roue, la fermeture-éclair et l'ordinateur.

Le remède, ce n'est pas de supprimer le pouvoir ; c'est de le partager. La participation n'est pas un cadeau que des chefs généreux offrent parfois à leurs sujets ; ce n'est pas non plus un expédient additionnel pour se tirer d'une situation fâcheuse. La participation au gouvernement de tout groupe auquel on appartient est un droit inaliénable. Ce droit, on peut le fonder philosophiquement, c'est-à-dire d'une manière qui transcende la latitude, la longitude, la couleur de la peau, l'angle facial ou la pente du cœur.

Je parle du *droit* à la participation... Ne serait-ce pas plutôt un devoir ? Deux mots à décrasser : droit et devoir. En nos temps angoissés, le mot *droit* évoque spontanément l'idée de quelque chose que l'on revendique, que l'on réclame avec autorité. Revendiquer ses droits ; la formule est d'une parfaite correction. Au-dessus de la notion de droit est suspendu le rapace, c'est-à-dire l'autre, qui m'a dépossédé.

En un sens, la participation est un droit. Face à un chef qui confisque tout le pouvoir, je revendique ma part comme on revendique un droit. Mais une fois que le pouvoir est partagé, la participation n'est plus un droit mais un devoir. Quand je détiens ma part de pouvoir, j'ai le devoir de l'exercer. De la même manière, on

¹ Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. I, p. 202.

parle du *droit* au travail, mais à compter du jour où l'on a un emploi, c'est de devoir qu'il faut parler : devoir de travailler. (Je reviendrai plus loin sur la notion ambiguë de droit au travail.)

Ce droit à la participation, il faut le revendiquer, car ceux qui détiennent le pouvoir ne sont pas enclins à le distribuer comme on distribue des conseils. « La politique est l'art d'empêcher les gens de se mêler de ce qui les regarde », écrit cyniquement Paul Valéry dans *Rhumbs*¹. Cette parole ne s'applique pas seulement à la grande politique, mais à la petite aussi. À la politique syndicale comme à la politique gouvernementale.

Les fondements de ce droit

[Retour à la table des matières](#)

Fonder un droit, c'est le justifier, c'est l'ancrer. Le pleurote est ancré dans la bûche, enraciné dedans. Nous cherchons ce en quoi est enraciné le droit de tout être humain de détenir une part du pouvoir qui s'exerce dans n'importe quel groupe ou société dont il est membre. J'en vois deux : la responsabilité de l'être humain et la nature même de la société (un instrument).

La responsabilité de l'être humain

Il est souvent utile de considérer l'étymologie des mots. On n'emploie pas *niais* de la même manière quand on sait qu'il y a *nid* dans *niais* et qu'un oiseau niais, c'est un oiseau encore au nid. Mais il peut être nuisible de s'arrêter à l'étymologie de certains mots. C'est le cas du mot responsabilité.

Au niveau de l'étymologie, on trouve un verbe latin, *respondere*, qui signifie répondre. Et l'on est tenté de définir l'être responsable comme étant celui qui pourra éventuellement avoir à répondre de ses actes devant un supérieur hiérarchique. L'étymologie, ici comme dans la plupart des cas, a donné un élément de réponse, mais elle n'a pas tout donné. Très souvent, d'ailleurs, elle ne donne pas l'essentiel.

¹ Paul Valéry, *Œuvres*, t. II, p. 615.

La responsabilité qu'exerce celui qui rend compte de ses actes devant une autorité quelconque est une conséquence d'une autre responsabilité, antérieure et plus profonde. Voyons-le d'abord dans quelques exemples.

Le pommier qui n'a pas produit de pommes n'aura pas à répondre de sa stérilité devant le pomiculteur, ni de son vandalisme devant son gardien le dément qui casse les meubles. On dit d'eux qu'ils ne sont pas responsables, mais le mot a un autre sens : ils n'ont pas la maîtrise de leurs actes. Le pommier se couvre de fruits comme le fer de rouille. Aucune maîtrise, aucun contrôle à ce niveau.

Au mot *responsable*, on lit dans le *Petit Robert* : « Qui doit accepter de subir les conséquences de ses actes, en répondre ». C'est la responsabilité évoquée par l'étymologie du mot. Mais il est essentiel d'ajouter : parce qu'il en a la maîtrise, le contrôle. Et la responsabilité apparaît d'abord comme une manière d'être, comme une qualité.

Cette qualité, les être humains la possèdent en principe. Dans certaines circonstances, cependant, ils perdent le contrôle de leur vie. Cela est arrivé au saint roi David et arrive quotidiennement aux plus sages. C'est pourquoi les tribunaux ne condamnent pas une personne qui a tué comme tue un animal. On juge et condamne quand le criminel a agi en être responsable, c'est-à-dire en être qui ne frappe pas comme l'éboulement.

À ceux qui semblent avoir leur vie bien en main, on confie des responsabilités. La formule est bien connue. Qu'est-ce à dire, au juste ? On ne confie pas aux vents, aux courants et aux marées le navire qui doit entrer à tel port, tel jour et à telle heure : on le confie à un vieux loup de mer. Avoir la responsabilité d'un secteur, c'est s'engager à être l'auteur des événements qui s'y produiront.

Auteur, agent, mots de la même famille. Les événements ne s'y produiront pas par hasard ni par la volonté des autres ; ils s'y produiront selon un plan que l'on aura soi-même déterminé, que l'on modifiera au besoin, mais toujours soi-même. Le contraire d'être l'auteur d'un événement, c'est de le subir. Subir, c'est le verbe consacré pour exprimer toutes les pertes de contrôle : on subit une défaite, une peine, un joug, une loi, etc. « L'agir et le subir » constituent l'un des couples les plus célèbres.

L'être responsable, c'est d'abord l'être qui est maître de ses actes, qui contrôle ses actes et les événements. Et parce qu'il en est maître, il lui arrive d'avoir à en répondre. L'obligation d'en répondre à l'occasion ne constitue pas sa responsabilité : elle en est une conséquence. Seul sur son île, Robinson Crusoé n'en demeure pas moins un être responsable : il ne vide pas les bouteilles comme un siphon. Cependant, personne ne lui demande jamais de répondre de ses actes.

Selon Hegel, la responsabilité est « le signe de la haute destination absolue de l'homme ». « L'animal seul est irresponsable. »¹ Chez Sartre comme dans la tradition la plus immaculée, la responsabilité découle de la liberté : responsable parce que libre. Comme on ne m'a pas donné le choix entre être un humain, un animal, un végétal ou un minéral, je suis bel et bien, comme dit encore Sartre, « responsable de tout, en effet, sauf de ma responsabilité même »².

Il s'ensuit que l'organisation sociale doit tenir compte de la nature responsable du citoyen comme on tient compte de la nature de toute chose. On ne badine pas avec le cancer : on sait qu'il a un caractère difficile. On manipule délicatement la nitroglycérine : on sait qu'elle est violente. On n'oublie pas que le lion apprivoisé est toujours un lion.

Le citoyen comme le feu, comme le lion, a sa nature, qui le fait intelligent, libre et responsable. Tout gouvernement qui ne respecte pas cette nature est mauvais. Le citoyen sait bien qu'il n'est pas une pelle mécanique. Si cette dernière saccage ce qu'elle devait respecter, c'est à l'opérateur que l'on demande des comptes.

Dispensée de rendre des comptes, la machine n'a cure de la manière dont on la programme. Si elle joue mal aux échecs, c'est la faute du programmeur. Au contraire de la machine, le citoyen est toujours tenu responsable de ce qu'il fait, quels que soient les ordres qui le programment.

C'est pourquoi il est le plus normal du monde qu'un citoyen fasse partie de l'équipe de programmation de son pays, qu'il participe à l'élaboration des décisions dont il portera finalement le poids. S'il y renonce, c'est de lui-même qu'il rejoint les pelles mécaniques, les brouettes et les pioches.

La nature de la société : un instrument

[Retour à la table des matières](#)

Le droit à la participation découle de la notion même de société. Toute société (commerciale, savante, artistique, etc.) se forme en vue d'atteindre des objectifs inaccessibles à l'individu isolé. Seul, je puis être violoniste mais pas orchestre... Non accessible au virtuose solitaire, la musique symphonique l'est aux cinquante musiciens réunis en société orchestrale. Se former en société devient alors, comme

¹ Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10-18 » nos 235-236, 1965, p. 131.

² Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 614.

toujours, le *moyen* que l'on se donne pour jouir de choses que l'individu isolé est impuissant à conquérir.

Arrêtons-nous au petit mot *moyen*, que l'usage — on pourrait dire l'abus — a rendu insignifiant. Il dérive du latin *medianus*, qui est au milieu, c'est-à-dire entre deux choses : entre le chasseur et l'orignal, entre l'œil et la lune, entre la main et la feuille de papier.

La carabine, le télescope, le stylo, la société civile sont des moyens. On abat l'orignal au moyen d'une carabine ; on scrute la lune au moyen d'un télescope ; on écrit au moyen d'un stylo ; on atteint, au moyen de la société civile, un niveau de vie hors de portée de l'individu isolé. Le langage courant considère comme synonymes les mots *moyen*, *instrument*, *outil*. Le registre des moyens s'étend de l'autobus à la métaphore, c'est-à-dire du moyen de transport au moyen d'expression.

Toute proportion gardée, la société devrait être, dans les mains du citoyen, ce que le fusil est dans les mains du chasseur, le bistouri dans les mains du chirurgien, la scie dans les mains du menuisier. C'est le chasseur qui pointe la carabine sur le gibier ; c'est le chirurgien qui conduit le bistouri ; c'est le menuisier qui abat le marteau sur la tête du clou.

Quand on dit que la société devrait être un instrument dans les mains du citoyen, ce sont des exemples de ce genre qui nous sortent de la caverne de Platon. La notion de la société *instrument* reste vague tant qu'on ne l'a pas abaissée jusqu'au fusil du chasseur et à la scie du menuisier.

On ne doit pas sacrifier le chasseur pour sauver le fusil ; c'est le pêcheur qui doit tirer le poisson hors de l'eau et non l'inverse : le poisson entraîner le pêcheur dans le courant. Si le moyen ne convient plus, on l'abandonne ou on le transforme. Ce sont les hommes qui se sont formés en société ; qui ont cherché constamment à faire de ces sociétés de meilleurs instruments de leur bonheur. Le jour où la société dévore le citoyen au lieu de le nourrir, les rôles sont inversés. « Évidemment » écrit Krishnamurti, la société existe pour l'individu, et non l'inverse. La société existe pour que l'individu puisse se développer »¹.

Mais si le citoyen n'est point vigilant, il sera bientôt dévoré par l'instrument qui devait être de son épanouissement. Cette attitude semble méfiante, mais il faut bien prendre les pouvoirs comme ils sont présentement. Ils ont tous dans la bouche la magnifique formule de Lincoln : « Par le peuple, avec le peuple, pour le peuple », mais l'équipe mise en place par le peuple, quel qu'il soit, peut ensuite manœuvrer pour elle-même et contre le peuple, dans certains cas, ou, ce qui est coutumier, sans le peuple.

¹ Krishnamurti, *Commentaires sur la Vie*, t. I, Paris, Buchet/Chastel, 1975, p. 50.

Quand Herbert Marcuse soulève ce problème, au chapitre VIII de *L'Homme unidimensionnel*, il le fait en ranimant une formule que l'on croyait médiévale au sens péjoratif du terme ; une formule que l'on croyait sclérosée à jamais : le problème des universaux ! (*Universel* se disait *universal* quand la formule a été inventée, d'où le pluriel *universaux*.)

Pour Marcuse, le problème du statut des universaux est au cœur même de la pensée philosophique la plus engagée. L'universel authentique (animal, État, parti, CSN, CEQ, FTQ, CSD, etc.) doit s'identifier avec les individus qu'il représente. S'identifier ? Ne faire qu'un, ne pas être autre chose.

Selon Marcuse, il est rare et même très rare que les gens de la base puissent dire sincèrement : « Nous sommes la CSN, nous sommes la CEQ, nous sommes la FTQ ». Ils diront plutôt : « La... c'est le président et ses collaborateurs immédiats ». La base se sent écrasée par le sommet, comme il arrive chez les montagnes. Aussi les gens de la base sont-ils peu nombreux aux assemblées ; présents, ils savent qu'il est impossible de s'opposer au sommet.

La CEQ ne devrait pas connaître d'autres besoins que ceux des enseignants ; la CSN ne devrait pas convoiter d'autres objectifs que ceux des travailleurs ; l'État ne devrait pas admettre d'autres valeurs que celles qui concourent à l'épanouissement des citoyens.

CEQ, CSN, État ne devraient pas. Hélas ! Une fois hissés au sommet, on oublie les grenouilles qui coassent dans les marécages et qui nous ont faits rois. Et l'on poursuit ses propres objectifs. Ce qui devait être un moyen n'en est plus un. C'est là, selon Simone Weil et bien d'autres, « le mal essentiel de l'humanité, la substitution des moyens aux fins »¹.

Noir sur blanc, cela peut vouloir dire qu'un syndiqué aspire à de meilleures conditions de travail, mais que ses dirigeants s'affairent à casser le système. Rien d'étonnant, alors, si les votes de grève les plus lourds de conséquence se prennent à 30 % des effectifs totaux d'un syndicat, comme cela s'est produit en janvier 1983.

L'exemple d'un gouvernement fédéral ou d'un gouvernement provincial serait aussi pertinent. Un gouvernement fédéral peut consacrer beaucoup de temps à un rapatriement de constitution quand l'immense majorité de la population demande qu'on s'occupe de l'économie. Un gouvernement provincial peut mettre en veilleuse l'objectif de la majorité et consacrer beaucoup de temps, d'énergie et d'argent à celui d'une minorité.

¹ Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, p. 60.

Les modes de participation

[Retour à la table des matières](#)

Les modes de participation, ce sont, si l'on remonte à la racine latine du mot, les *mesures* de la participation, qui sont devenues les manières. Tout le monde ne participe pas ni ne participera jamais dans la même mesure : l'un participe plus, l'autre moins. On peut distinguer trois manières ou trois modes de participation : la participation de l'œil, celle de la main et celle de l'intelligence.

La première est à proscrire ; c'est la participation du spectateur. Il arrive à la seconde d'être exaltante. La troisième l'est de soi ; rendons-la possible. Qui accède à la troisième forme de participation ne renie pas la seconde, car il est bon que l'intelligence s'appuie sur la main.

La participation de l'œil

La participation de l'œil, ou du spectateur, est la plus mince de toutes. Dans nombre de cas, l'essentiel échappe à l'œil le plus vif. Nous posons quantité d'actions auxquelles le spectateur ne comprend rien, qu'il trouve même ridicules. Les comprennent qui les posent. Alain donne l'exemple de la danse. « Il n'y a rien de plus niais, au dehors et au dedans, que celui qui regarde danser »¹.

Quand il dit, à la page suivante, que « le costume porte l'homme », ne demandez pas aux nudistes de vous expliquer : habillez-vous, fixez de longues boucles à vos oreilles, des bracelets à breloques à vos poignets, serrez votre cravate. On n'imagine pas une chipie affublée de longues boucles d'oreilles : ces lanières lui flagelleraient le visage.

Quand il s'agit du gouvernement d'un pays, qui sont les spectateurs ? D'un certain point de vue, chaque citoyen est spectateur à ses heures. Les médecins exercent leur profession sous les regards de toute la population. Il en est ainsi des enseignants, des policiers, des artistes, des sportifs.

Le médecin, spectateur de l'enseignant, porte un jugement sur la performance de ce dernier. L'enseignant, spectateur du politicien, le juge à son tour. Et il en est ainsi de chaque métier pour tous les autres. Que valent ces jugements de

¹ Alain, *Système des beaux-arts*, 30e éd., Paris, Gallimard, 1926, p. 64.

spectateurs ? Ils valent ce que valent les jugements de spectateurs, pas plus. Et il n'y a rien à faire : on ne peut pas demander à chaque citoyen d'exercer tous les métiers. La société, échange de services, n'aurait plus sa raison d'être.

Chaque citoyen est spectateur à ses heures, mais il y a des citoyens qui le sont à toute heure... Ce sont les assistés sociaux et les chômeurs. Spectateurs de la société à laquelle ils voudraient bien offrir un service. Cette catégorie de spectateurs n'a pas sa raison d'être. « L'homme est un animal fier et difficile », écrit Alain dans ses *Propos sur l'éducation*¹. Il n'y a personne qui accepte de recevoir sa pitance d'une société à laquelle il n'apporte rien.

La participation de la main

[Retour à la table des matières](#)

La participation de la main, c'est la participation sur le plan de l'exécution. Ce n'est pas un créateur, dit-on avec une pointe de mépris, c'est un simple exécutant. Faut-il donc supprimer l'exécutant ? L'exécutant est-il une espèce en voie de disparition ? La réponse exige des nuances.

Dans les contes et les anecdotes, certains oiseaux sont peints tellement nature qu'ils s'envolent quand le chat miaule. Dans la vie réelle, les choses se passent de façon plus prosaïque. On ne franchira jamais les rivières sur les plans des ponts ; on ne guérira jamais ses maux de tête avec la formule chimique des comprimés. Tout cela doit être exécuté, réalisé, mais comme il convient à des humains, non à des pioches.

Ceci dit, deux espèces d'exécutants doivent disparaître. D'abord, celui qui ne participe pas aux décisions qu'il exécute. Quoi qu'en disent certains, on ne peut pas enlever à un être humain la responsabilité de l'acte qu'il pose. En d'autres mots, un être humain est toujours responsable de ses actes. Celui qui donne les ordres a beau dire qu'il prend sur lui la responsabilité, la responsabilité reste où la nature l'a mise.

Un être à ce point responsable des actes qu'il pose doit chercher à contrôler les décisions qu'il devra exécuter. Quand l'ordre est donné, il est souvent trop tard.

La deuxième espèce d'exécutants qui doit disparaître, c'est celle qui exécute des choses que les robots font mieux qu'elle, plus rapidement et à moins de frais. Le

¹ Alain, *Propos sur l'éducation*, Paris, P.U.F., 1954, p. 8.

robot travaille à la noirceur, au froid et nu. L'immense majorité des exécutants actuels sera remplacée par la machine virtuellement libératrice. Je dis « virtuellement libératrice », car la machine peut faire et fait effectivement des esclaves.

La participation de l'intelligence

[Retour à la table des matières](#)

Établir les politiques, élaborer les plans, imaginer les solutions, c'est la part essentiellement humaine de l'art de gouverner. Sur ce plan, il existe deux manières de participer : la consultation et la décision.

La consultation est un seuil au sens moderne du terme. Teilhard de Chardin nous a familiarisés avec le pas de la vie et avec le pas de la pensée. On peut parler du pas de la participation. L'exécution, dont nous venons de parler, nous conduit au seuil de la participation vraiment humaine, que l'on franchit par le pas de la consultation.

La consultation est le commencement de la participation humaine comme la crainte est le commencement de la sagesse. Aucun individu intelligent, libre et responsable ne tolère qu'on prenne sans le consulter des décisions qui le concernent, des décisions dont il portera souvent le poids. Sans les consulter, on ne doit charger que les bêtes de somme, et encore on consulte leurs muscles.

Il appartient maintenant à la technique de mettre au point les moyens de recueillir en quelques minutes l'opinion de tout un peuple. Nous serions disposés à attendre même quelques heures... La technique est capable de nous fournir cet instrument si elle déploie autant d'imagination pour rejoindre les Gaspésiens qu'elle en a déployé pour rejoindre les astres.

Le pas de la consultation n'essouffle que les cardiaques de la participation. Leur nombre décroît sans cesse. Les autres veulent reprendre la route. Pourquoi ? Parce qu'ils ne sont pas sûrs qu'il sera fait bon usage des opinions émises au moment de la consultation. Aussi veulent-ils accompagner leurs opinions jusqu'à la décision.

Rien de plus normal pour un être responsable, inaliénablement responsable, responsable même dans la soumission aux ordres, que de vouloir prendre lui-même les décisions dont il portera le poids. Je sais bien qu'il est naturel aux ongles de

pousser, mais qu'on les coupe quand même. Faut-il également couper dans le désir naturel de prendre part aux décisions dont on portera le poids ?

Les caractères entiers, ennemis des demi-mesures, réclament pour chacun le droit de voter sur toute décision qui le concerne. Pour eux, la consultation est un suçon ; ils veulent la démocratie directe, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'un représentant qui parle pour eux, vote pour eux. C'est souhaitable, mais la route sera longue.

C'est pourquoi chaque fois que la démocratie directe est déjà possible, il faut la pratiquer, en dépit des inconvénients qu'elle comporte. L'autre façon de gouverner en comporte également quelques-uns, n'est-ce pas ? Si la majorité des gens qui bénéficieraient d'une mesure ne sont pas à même d'en apprécier le bien-fondé, qu'on en retarde l'application. Il ne faut faire à personne du bien dont il ne veut pas.

La participation, valeur sociale

[Retour à la table des matières](#)

La participation est une valeur sociale si elle contribue au bon fonctionnement d'une société. (C'est la définition que nous avons donnée en introduction de la valeur sociale.) Eh bien, la participation contribue éminemment au bon fonctionnement d'une société en étant génératrice de justice, d'ordre et d'efficacité. Voyons voir.

La justice par la participation

Que certains citoyens *donnent* leurs services quand d'autres les vendent à prix d'or, voilà le vice qui ronge la racine même de la vie en société, qui est, répétons-le, essentiellement échange de services. D'ordinaire, les services les plus nécessaires et les plus pénibles sont les moins rémunérés. Comment donc la participation peut-elle remédier à cette situation ?

Pour le moment, nous sommes encore au stade de la participation cloisonnée : on cherche toujours à intéresser tous les cultivateurs aux problèmes des cultivateurs, tous les enseignants aux problèmes des enseignants, tous les étudiants aux problèmes des étudiants. Ce n'est déjà pas facile : chacun n'a de solutions que pour les problèmes des autres...

Une fois ce stade franchi, les cloisons de la participation devront tomber. Ce jour-là, l'éboueur mettra sa main au plat en même temps que le médecin spécialiste. Au début, ce geste paraîtra sacrilège, comme celui de Judas à la Cène. Mais l'habitude, ici encore, deviendra une seconde nature. Et nos descendants se demanderont, stupéfaits, quelles étranges brutes nous étions. « Dans cent ans, écrit Soljenitsyne, on se moquera de nous, comme de sauvages »¹.

Insistons sur cette idée. Imaginez, autour d'une même table, discutant de la part qui leur revient du bien commun, un éboueur, une téléphoniste, un caissier, une électricienne, un enseignant, une avocate, un médecin, un chômeur, un assisté social. Il serait gênant de refuser cinquante mille ou davantage quand un vis-à-vis se bat désespérément pour obtenir quinze, dix-huit ou vingt mille.

Il va sans dire que les écarts entre les revenus diminueraient. Comme le peuple va rarement aux extrêmes, il y a lieu de croire que seuls disparaîtraient les écarts excessifs. Car le dernier, désirant devenir au moins l'avant-dernier, songerait à se ménager un avantage pécuniaire à s'y hisser.

Que faites-vous de l'avantage d'attirer par un bon salaire les meilleurs candidats ? Les meilleurs médecins ne sont probablement pas ceux qui ont embrassé la profession parce qu'elle était rémunératrice. Les meilleurs recteurs ne sont probablement pas ceux qui ont accepté le poste parce qu'il commandait un bon salaire.

L'ordre par la participation

[Retour à la table des matières](#)

Ordre est un mot mal famé, Des expressions comme les forces de l'ordre, les gardiens de l'ordre ne sont pas de nature à hâter sa réhabilitation. On ne bat pas l'oiseau pour qu'il fasse son nid ; on n'ancre pas le poisson dans l'eau ; on oblige l'enfant à fréquenter l'école, on ne l'oblige pas à jouer. Tout cela se fait naturellement, spontanément.

Mal famé tant qu'on voudra, l'ordre est nécessaire pour qu'une société fonctionne. Et les plus féroces adversaires de « l'ordre établi » ne s'opposent pas à tout ordre, mais à l'ordre seulement qui se maintient grâce aux rudes offices de ses forces. Leur anarchisme, c'est non point un désordre, mais un autre ordre, que les citoyens accepteraient.

¹ Alexandre Soljenitsyne, *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Julliard, coll. « Le Livre de Poche » no 2765, 1968, p. 115.

Eh bien, tout groupe soumis à la loi de la participation est spontanément en ordre. L'un des traits de la nature humaine, c'est de s'aimer soi-même par-dessus tout et d'aimer d'un semblable amour tout ce qui vient d'elle. « Le corbeau trouve ses petits charmants et la vue du jeune singe enchante ses parents », écrit Thomas More¹. Ainsi, l'ordre le plus grimaçant, s'il est mien, je l'aime et le défends.

Le petit corbeau de règlement que j'ai couvé de ma précieuse chaleur porte à mes yeux la chatoyante livrée du paon. Plus donc il y avait de gens pour voter en faveur de la mesure adoptée, plus cette mesure aura de défenseurs. Par contre, la mesure qui tombe d'en haut est toujours suspecte. L'histoire justifie cette méfiance.

L'efficacité par la participation

[Retour à la table des matières](#)

Quand on a décidé majoritairement, en pleine connaissance de cause, de lever un impôt pour créer un nouveau service, on serait malvenu de délier en rechignant les cordons de sa bourse. Ce qu'on décide librement et dans son intérêt, on l'exécute avec entrain. La nature humaine est ainsi faite : on exécute les ordres en se traînant les pieds, pendant toute la journée, et, le soir venu, on court ses cinq kilomètres.

Dans son traité *Du gouvernement*, Thomas d'Aquin souligne ce grand trait de la psychologie du subalterne : « Les petits services exigés par les rois sont plus lourds à porter que de grandes charges imposées par l'ensemble des citoyens »².

Par la participation, les citoyens se commandent vraiment à eux-mêmes. S'ils étaient d'accord avec la décision prise, cela ne fait aucun doute. Et c'est vrai, jusqu'à un certain point, même pour la minorité qui était en désaccord. Personne ne peut dire : « Le chef, c'est moi. » Mais chacun peut dire que le groupe, c'est lui, en tant qu'il en est un membre.

La participation aux décisions qui le concernent m'apparaît comme un droit absolu de tout être humain, c'est-à-dire susceptible d'être inséré dans une charte des droits de la personne. Ce droit est fondé sur la nature responsable de l'être humain

¹ Thomas More, *L'Utopie*, trad. Marie Delcourt, Renaissance du livre, 1966, p. 16.

² Thomas d'Aquin, *Du gouvernement royal*, I, chap. IV, pp. 30-31.

et sur le rôle d'instrument que doit jouer la société. Les promesses de justice, d'ordre et d'efficacité que la participation fait miroiter sont séduisantes.

Mais la route de la participation directe aux décisions sera longue, semée de tous les détenteurs de pouvoir comme d'autant d'obstacles. En effet, le désir du pouvoir n'étant pas étranger à l'abus qu'on veut en faire, une fois qu'on y est installé, moins la base s'en mêle, plus vite on atteindra ses objectifs. « Perte de temps, la participation », me disait un détenteur de pouvoir, plus soucieux, comme la plupart, de réaliser son plan que de s'enquérir de celui de ses électeurs.

Tout le monde déplore, présentement, qu'une grève puisse être déclenchée avec l'appui de 30 % des effectifs totaux d'un syndicat ; que le pouvoir suprême puisse être pris avec le même pourcentage. La montagne des absents semble difficile à déplacer, mais la technique peut aller à elle. Dans un avenir prévisible, les gens voteront sans avoir à franchir le seuil de leur porte.

Chapitre II

Le partage

[Retour à la table des matières](#)

Trois cent soixante jours par année, ou presque — championnat oblige — il y a dans la rue des Québécois arborant des pancartes. Ils ont abandonné qui son autobus, qui sa chaire, qui sa vadrouille, qui ça console, qui sa machine à écrire, qui son marteau, qui sa faucille. Si vous leur demandez pourquoi, ils vous répondront immanquablement qu'ils sont injustement traités : ils gagnent moins que leurs homologues de Montréal, de Toronto ou de Vancouver ; ou bien ils travaillent plus longtemps ; ou bien leur régime de retraite est moins généreux. Tous les conflits sociaux qui enrayent le bon fonctionnement de la communauté semblent naître de problèmes de partage ou de distribution. Aussi Jacques Leclercq a-t-il cru pouvoir affirmer : « La première mission des dirigeants » consiste à assurer la justice distributive ¹.

La notion de partage

L'idée de partage connote une double pluralité. On est cinq autour de la table ; on fait cinq parts du gâteau ; chacun en reçoit une. On peut aussi être seul et partager le gâteau en sept afin d'en avoir pour tous les jours de la semaine. C'est le premier cas qui nous intéresse : s'il n'y avait qu'un seul être humain sur la planète, on ne se préoccuperait pas de savoir s'il partage les biens de la terre de manière à en avoir pour un siècle ou pour un millénaire...

¹ Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. I, p. 202.

Distribuer, répartir, partager, au sens où je les emploie ici, sont des verbes à résonance altruiste. Partager signifie alors donner ou vendre à quelqu'un une part de ce que l'on possède ou administre. Je puis partager mon repas avec un clochard en lui en donnant la moitié ; je puis partager l'appartement que j'ai déniché en faisant payer la moitié du loyer à un sans-abri intéressé ; je puis partager des biens que j'administre seulement : vêtements, vivres et meubles de la Saint-Vincent-de-Paul, budget municipal ou provincial.

Il ne faut pas confondre le partage avec l'aumône, que le *Robert* définit fort bien comme étant « un don charitable fait aux pauvres ». Le partage dont nous parlerons ne relève pas de la charité, mais de la justice. Et la justice peut obliger à partager avec des gens qui ne sont pas nécessairement pauvres au sens de Statistique Canada !

Au lieu du mot *partage*, on peut employer celui de distribution, tiré d'une espèce de justice bien connue, la justice distributive. Dans la vie, on distribue toutes sortes de choses : des vivres, des coups, des sourires, des prix. Comme le mot partage, le mot *distribution* évoque l'idée de pluralité : s'il n'y a qu'un seul récipiendaire, on ne lui distribue pas ses biens, on les lui lègue.

Distribuer vient du préfixe latin *dis*, qui signifie faire des parts, et du verbe *tribuere*, donner, assigner, décerner. Disloquer un raisonnement, c'est séparer les éléments qui le constituent. Disjoindre des pièces de bois, c'est les désunir.

La grande cruche

[Retour à la table des matières](#)

À qui ne savait pas graduer les exercices de son apprentissage, les Anciens lançaient ironiquement : « La grande cruche, pour ton début dans la poterie ». Aborderons-nous le partage par la grande cruche du monde entier ou par la petite cruche du Québec ? Il y a d'excellentes raisons de commercer par le Québec.

« Charité bien ordonnée commence par soi-même », dit un proverbe, que le christianisme même ne conteste pas, à condition qu'il soit bien compris. Hans Selye se méprend un brin quand il traduit par *autant le comme* du précepte bien connu : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »¹. Ce *comme* signifie *de la même manière*. Je lui souhaite ce que je me souhaite à moi-même, mais je me sers

¹ Hans Selye, *Stress sans détresse*, chap. 4.

le premier ! La charité chrétienne ne demande pas à Teresa de Calcutta de crever de faim à la place de ceux qu'elle cherche à soulager ¹.

Mais je pense que le problème du partage est assimilable à celui de la pollution de l'air : c'est en vain qu'un pays chercherait à purifier l'air qui recouvre son territoire si les autres n'en font pas autant. L'air circule, comme l'eau. Et les richesses de la terre circulent elles aussi : nous buvons le thé du Sri Lanka ; nous mangeons les tomates du Mexique, les clémentines du Maroc ; nous buvons le vin de la Grèce ; le pétrole du Koweït fait rouler nos voitures ; nous portons des chaussures fabriquées en Italie. Ce sont quelques exemples choisis au hasard entre mille et plus.

Au jeu de ces échanges, certains pays sont perdants : ils ne reçoivent pas la part qui leur revient. C'est pourquoi on ne doit pas commencer par régler au Québec le problème du partage : nous nous partagerions probablement des choses qui ne nous appartiennent pas. Attaquons donc d'emblée au niveau mondial l'urgent problème du partage ; il vaut mieux le faire de gré que de force : « Nations, corporations, groupes, familles et individus riches devront apprendre tôt ou tard — ou seront forcés de le faire — à consommer *moins* pour partager *plus* ².

Un grand principe

[Retour à la table des matières](#)

Eh bien, il est un grand principe sur lequel tout le monde semble d'accord — en principe ! — et qui peut s'énoncer comme suit : chaque être humain a droit à sa part des biens que la terre entière met à la disposition du genre humain. Plus poétiquement : sur la grande table de la nature, les plats doivent circuler...

Jean Chrysostome, saint et docteur de l'Église, tient ces propos, qu'on attribuerait volontiers à quelque gros méchant gauchiste : « Ne nous montrons pas plus féroces que les animaux les plus stupides. Chez eux, tout est commun : la terre, les sources, les pâturages, les montagnes, les bois » ³. Le bon Saint ignorait que les animaux ont des territoires qu'ils défendent féroce-ment, mais sa conclusion reste valable. Un autre docteur de l'Église, saint Ambroise de Milan, proclame le même principe dans un couplet que certains diraient « communisant » : « Ce n'est pas de ton bien que tu distribues au pauvre, c'est seulement sur le sien que tu lui

¹ Lire au sujet de l'ordre à observer dans la charité : Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 26.

² *Le partage*, Message des Évêques canadiens à l'occasion de la Fête du Travail, septembre 1972.

³ Cité par Pierre Bigo, *La doctrine sociale de l'Église*, 2e éd. augm. et mise à jour, Paris, P.U.F., 1966, p. 31, note 3.

rends. Car tu es seul à usurper ce qui est donné à tous pour l'usage de tous. La terre appartient à tous et non aux riches »¹.

Dans *Les origines du communisme*, Gérard Walter sert à la douzaine ce genre de textes tirés des Pères et des Docteurs de l'Église catholique. Ceux qui veulent savoir jusqu'à quel point ces gens sont « communistes » n'ont qu'à lire cet ouvrage². Quant à moi, je crois plus utile de citer quelques témoins venus des antipodes.

Dans son traité *Des devoirs*, Cicéron (mort en - 43) insiste sur notre principe : « La justice nous oblige à maintenir la communauté de toutes les choses que la nature a faites pour le commun usage des hommes »³. René Dumont, dans *L'utopie ou la mort !*, parle comme un Père de l'Église quand il écrit : « La planète n'est pas le monopole des riches et des puissants, mais *propriété commune*, même si cette notion n'est pas inscrite dans le droit romain, ni dans le Code civil »⁴. Dans *La tentation totalitaire*, Jean-François Revel prône lui aussi « la mise en commun socialiste des ressources naturelles du globe »⁵. Revel qualifie malencontreusement cette mise en commun de « socialiste ». C'est un tic de langage. Cette mise en commun n'est pas plus socialiste que chrétienne ; elle est normale ou naturelle : Cicéron n'était ni chrétien ni socialiste.

John Locke (mort en 1704) apporte une précision qui nous poussera à faire un pas de plus. Il écrit, dans son *Second traité sur le gouvernement civil* : « La terre et tout ce qu'elle contient sont un don fait aux hommes pour l'entretien et le réconfort de leur être. Tous les fruits qu'elle produit naturellement et toutes les bêtes qu'elle nourrit appartiennent en commun à l'humanité »⁶.

Appartient en commun, dit Locke, ce qui est produit « naturellement ». Il introduit ainsi une distinction entre une source et un puits ; entre les veaux que j'élève et les chevreuils de la forêt ; entre mes lapins et les lièvres. Il introduit même une distinction entre le lièvre en liberté et celui qui gigote dans mon collet.

Les hommes ont toujours admis que, par certains gestes, on devient propriétaires de ce qui, à l'origine, était possession commune. Le travail peut être considéré comme le dénominateur commun à tous ces gestes. Les poissons de la mer appartiennent en commun à tous les pêcheurs. Ceux qui se sont aventurés dans

¹ *Ibid.*, p. 30.

² Gérard Walter, *Les origines du communisme*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot » no 252, 1975.

³ Cicéron, *Traité des devoirs*, L. I, XVI, dans *Œuvres complètes* de Cicéron, Paris, Firmin-Didot, 1881, t. IV, p. 437.

⁴ René Dumont, *L'utopie ou la mort !*, Paris, Seuil, coll. « Politique » no 67, 1974, p. 16.

⁵ Jean-François Revel, *La tentation totalitaire*, Paris, Laffont, 1976, pp. 18-19.

⁶ John Locke, *Second traité sur le gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1967, p. 90.

mon filet sont maintenant à moi. La nappe phréatique n'appartient à personne, mais l'eau dont elle remplit le puits que j'ai creusé est à moi. Le puits est un piège à eau.

Locke nous oblige à soulever le problème fort controversé de la propriété privée quand il restreint la propriété commune à ce que la terre produit naturellement. Elle produit naturellement des truites, mais elle ne les accroche pas au bout de ma ligne.

La propriété privée

[Retour à la table des matières](#)

La terre et ses richesses ne sont pas restées longtemps une propriété commune de l'humanité. Le régime de la propriété privée s'est vite imposé. À deux niveaux qu'il importe de distinguer soigneusement : 1) le niveau des États ; 2) le niveau des individus. Il y a des pays où l'on cherche à éliminer la propriété privée au niveau des individus, mais il n'y en a point où l'on ne défende farouchement la propriété privée au niveau de l'État.

Pourtant, la propriété privée au niveau des États n'est pas un moindre obstacle au partage, entre tous les hommes, des richesses de la terre entière, que ne l'est la propriété privée individuelle. J'ai hésité à dire que c'était un pire obstacle. Comme dans « Les animaux malades de la peste » de La Fontaine¹ on crie « haro sur le Baudet » de la propriété individuelle, mais « on n'ose trop approfondir du Tigre, ni de l'Ours, ni des autres puissances, les moins pardonnables offenses » de la propriété collective.

Les manières de devenir propriétaire sont nombreuses. Au niveau des particuliers, elles sont bien connues : travail, achat, don, etc. Au niveau des États, il y eut et il y a toujours la conquête, c'est-à-dire l'acquisition par les armes ou par la force. L'expression *droit de conquête* est consacrée. C'est le droit, fort discutable, de s'installer sur un territoire conquis par les armes. Sans exagérer beaucoup, on peut affirmer que chaque mètre carré de la terre a été au moins une fois dans l'histoire conquis par la force ; plusieurs mètres l'ont été des centaines de fois.

« Le droit du premier occupant », un autre droit, n'a nulle part été respecté. Tous les premiers occupants ont été un jour bousculés et dépossédés par des plus forts. Par euphémisme, nous parlons du Canada, « terre de nos aïeux » ; de deux peuples « fondateurs ». Ce langage fait hocher la tête de droite à gauche aux

¹ La Fontaine, *Fables*, Paris, Hachette, 1961, p. 144.

Amérindiens. Pour eux, ce sont des peuples conquérants, comme en furent les Huns et les Mongols.

Me revient ici en mémoire un débat auquel j'ai participé comme spectateur, il y a quelques années : *Qui est le père ?* Le titre de cette pièce de Félix Leclerc était une énigme, que le sous-titre (*Les divisés*) levait brutalement. C'était l'inventaire de la Belle Province par Baptiste le Québécois, John Bull l'Anglais et Sam l'Américain, filmé par Tokyo le Japonais.

L'Anglais et l'Américain, comme deux dogues puissants, se partageaient le Québec en le déchirant sous le regard impuissant du pauvre Baptiste, à qui il ne resta qu'un coin de terre pour arrondir « son petit Q », rendu diaphane par les quelques watts qui lui revenaient de la baie James.

Je me suis rappelé ce passage de *Maria Chapdelaine* : « Autour de nous des étrangers sont venus, qu'il nous plaît d'appeler des barbares ; ils ont pris presque tout le pouvoir ; ils ont acquis presque tout l'argent »¹. Un Inuit m'a rétorqué en transposant la page 195 : « Il y a trois cents ans, c'est vous autres qui arriviez et qu'on appelait des barbares... » J'ignore si mon Inuit n'a pas été apostrophé à son tour par un Viking...

Faudra-t-il remonter de l'Américain à l'Anglais, au Canadien français, à l'Amérindien, au Viking et jusqu'à Adam pour savoir enfin qui est chez soi au Québec ? Je pense que cela ne suffirait pas. Adam apprendrait d'un historien qu'il dort sous l'arbre d'un singe dont il descend...

Les Anglais nous ont fait ce que nous avons fait aux Amérindiens, et qui se fait sur cette terre depuis l'avènement de l'homme, qui, jusqu'à ce jour, a régné par la loi du plus fort. De vivants sur la planète, y a-t-il autre chose que des voleurs volés ? La Fontaine résuma ma rumination : « Pour un âne enlevé deux voleurs se battaient ».

Au niveau des pays, la propriété résulte parfois de l'achat. Un pays peut acheter un territoire comme on achète une voiture. C'est par l'achat que les États-Unis devinrent propriétaires de l'Alaska : le tsar Alexandre II la leur vendit en 1867 — date mémorable — pour \$7,200,000.00. En 1803, Bonaparte vend la Louisiane aux États-Unis pour \$15,000,000.00. (Moins de \$0.03 l'acre. Calculez au pied carré.) Le 16 décembre 1895, l'île d'Anticosti est vendue à un Parisien pour la somme de \$125,000.00 ; revendue à l'Anticosti Corporation en 1926 pour \$6,500,000.00 ; achetée par le gouvernement du Québec en 1974 pour \$23,500,000.00. L'aubaine des aubaines : les Hollandais obtiennent des Indiens, en 1626, l'Île de Manhattan pour... \$24.00 (vingt-quatre) !

¹ Louis Hémon, *Maria Chapdelaine*, Montréal, Fides, coll. « Bibliothèque québécoise », 1980, p. 196.

Au niveau des pays, le régime de la propriété privée est universel. Mais, quand on parle de la propriété privée et de ses méfaits, on oublie cette forme de propriété privée, que les États conservent dans le coffre plus ou moins fort de leurs frontières. L'histoire des pays en est une de frontières à défendre contre l'envahisseur, ou à reculer pour y inclure des richesses convoitées : eaux poissonneuses, terres fertiles, sous-sol minier, voies de passage, chutes, etc. On parle bien de frontières naturelles (une chaîne de montagnes, un cours d'eau), mais, dans la réalité, les frontières séparent souvent ce que la nature a uni ; elles juxtaposent ce que la nature a séparé.

Le partage des richesses de la terre est beaucoup plus menacé — on pourrait dire compromis — par la propriété privée au niveau des pays que par la propriété privée au niveau des individus. En effet, il est plus facile d'aller chercher dans le caveau d'un concitoyen les pommes de terre dont on a besoin que dans le caveau d'un État voisin.

La propriété privée, au niveau des États comme au niveau des individus, est une institution humaine, et, comme toutes les institutions humaines, elle comporte des avantages et des inconvénients. « Rien n'est parfait », dit le renard dans *Le Petit Prince*.

Ceux qui n'en considèrent que les inconvénients la combattent féroce­ment ; ceux qui n'en considèrent que les avantages la défendent jalouse­ment. Mais il ne faut pas croire que les adversaires de la propriété privée sont tous des « méchants ». Saint Thomas More, par exemple, écrit dans son *Utopie* : « Je suis donc convaincu que les ressources ne peuvent être réparties également et justement, que les affaires des hommes ne peuvent être heureusement gérées si l'on ne supprime la propriété privée. Il existe des remèdes qui soulagent le mal de la propriété privée, mais aucun qui ne le guérisse. Tant que subsistera ce régime, le corps social ne recouvrera ni la force ni la santé »¹.

Un siècle avant Rousseau, Pascal avait écrit : « (Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil). Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre »². Usurpation... Le mot est fort : action d'usurper, c'est-à-dire de s'approprier sans droit, par la violence ou la fraude.

Jean-Jacques Rousseau est un de ceux qui se sont élevés avec le plus de véhémence contre la propriété privée. « Le premier, écrit-il, qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui

¹ Thomas More, *L'Utopie*, p. 52.

² Pascal, *Pensées*, p. 178, no 295.

qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : (Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne !) »¹.

La propriété privée n'est pas un article de foi. Quand l'Église catholique a condamné le marxisme, elle ne l'a pas fait en tant que le marxisme est un adversaire de la propriété privée individuelle. Elle l'a condamné en tant qu'il est matérialiste et athée. Il est vrai qu'elle a pris parti pour la propriété privée, mais pas une propriété privée définie comme celle que Marx rejette. Marx rejette la propriété privée comme elle se pratique dans son temps. Une propriété privée qui est un droit d'user et d'abuser de ce que l'on possède sans tenir compte des autres. Nous y reviendrons dans un instant, références à l'appui. Cette propriété privée l'Église aussi la rejette.

Armé de la distinction entre propriété privée au niveau des individus et propriété privée au niveau des États, on se trouve en face d'une sorte de contradiction : une terre qui appartient à tous, mais dont toutes les parties sont possédées privément par les États et certaines parties possédées privément une deuxième fois par les individus.

Un droit antérieur au droit de propriété

[Retour à la table des matières](#)

Le droit de propriété, à supposer dans ce contexte qu'il soit véritablement un droit, n'abolit pas le droit naturel de chaque être humain à sa part des biens que la terre met à la disposition du genre humain. Le droit au travail n'abolit pas le droit à la vie : le travail doit permettre de vivre décemment, car le droit à la vie s'exerce comme il convient, semble-t-il, par le travail et non par l'assistance publique.

Le droit naturel de chaque être humain à sa part des biens mis à la disposition de tous correspond, dans ma comparaison, au droit à la vie ; le droit de propriété correspond au droit au travail. Les tenants de la propriété privée croient que ce régime permet aux biens mis à la disposition de tous de *mieux* satisfaire les besoins de chacun ; d'autres croient le contraire. L'expérience tranchera. Elle l'a peut-être déjà fait, mais on ne change pas de régime en cette matière comme on change de chemise.

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social/Discours, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 292.

Dans cette optique, le droit de propriété a des limites. Pour en prendre conscience, commençons par clarifier le droit de « posséder ». Le verbe posséder est employé ici en un sens qu'on tend à oublier. Pourtant, il est bien français : c'est le premier sens qu'on rencontre dans le *Robert* : « Avoir (quelque chose) à sa disposition de façon effective et généralement exclusive (qu'on en soit propriétaire ou pas). »

Dans le langage courant québécois, on emploie de préférence le verbe *avoir* pour désigner quelque chose qu'on a à sa disposition, mais qui ne nous appartient pas. On peut dire qu'on a une voiture, un appartement, une tente, sans laisser entendre qu'on en est le propriétaire.

Quand on part, comme nous venons de le faire, de la possession pour aller à la propriété, être propriétaire signifie « posséder *comme sien* ». La distinction est ainsi faite entre la voiture personnelle du ministre et celle que le gouvernement met à sa disposition, et dont le *Robert* lui permet de dire qu'il la possède, au sens où le verbe est employé dans le langage de l'amour.

Avant de tracer les frontières de cette propriété, qui a des chances d'être un droit, lisons quelques-unes des définitions qu'en donne Marx. « Le droit de propriété, écrit-il dans *La question juive*, est le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré, sans se soucier des autres hommes »¹. Ou encore : « Le droit de la propriété privée, c'est le droit d'user et d'abuser, le droit de disposer arbitrairement des choses »².

Définir ainsi le droit de propriété, c'est aussi ridicule que si l'on définissait le droit de grève comme le droit d'user et d'abuser des arrêts de travail, arbitrairement, sans se soucier des autres, ou comme un arrêt de travail assaisonné de vandalisme. Le syndicaliste le plus hargneux n'accepterait pas ces définitions. Ce n'est pas le droit de propriété que Marx définit : ce sont les abus que l'exercice de ce droit entraîne. S'il fallait abolir tout ce dont il est fait mauvais usage, il n'y a pas grand-chose qui serait épargné.

Si le droit à la propriété privée correspondait à la définition qu'en donne Marx, une seule conclusion s'imposerait : il faut l'abolir. Comme Marx le définit, le droit de propriété viole le droit antérieur de chacun à sa part des biens que la terre met à la disposition de tous. En d'autres termes, il viole le droit de posséder. Le travail qui tue viole le droit à la vie.

Le droit authentique de propriété privée (au niveau des individus comme au niveau des États) ne délivre pas du souci de l'autre : autre individu, autre pays. Il

¹ Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, trad. Molitor, Paris, Éditions Costes, 1927, t. I, *La question juive*, p. 193.

² *Ibid.*, t. IV, *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, pp. 224-225.

ne permet pas non plus d'abuser ou d'user arbitrairement. Même si l'on n'est plus au Moyen Âge, comme on dit, permettez-moi de citer à la barre un de ces « ténébreux » Médiévaux, qu'aucun marxiste ne réclame pour sien, mais qui va trop loin, pour la plupart d'entre eux en matière de possession commune. Certains papes l'ont invoqué pendant ces dernières décennies : ils ont été accusés de servir à leurs ouailles du « marxisme réchauffé ». Il serait plus exact de dire qu'en matière de justice et de partage, le marxisme est du christianisme congelé.

« Est-il permis de voler dans le cas de nécessité ? » se demande Thomas d'Aquin¹. Il commence par rappeler que les lois humaines ne doivent pas aller à l'encontre du droit naturel. Or la division des biens de la terre et leur attribution aux individus sont l'œuvre des hommes. Si donc cette division et cette attribution empêchaient quelqu'un de subvenir à ses nécessités, elles iraient à l'encontre du droit naturel de chacun à sa part des biens mis à la disposition du genre humain.

En réponse à sa question, on s'attendrait à ce que Thomas d'Aquin dise qu'il est permis de voler dans les cas d'urgente nécessité. Plus subtilement, il répond qu'il n'y a pas alors de vol. Le droit naturel (de posséder, si vous voulez), antérieur au droit de propriété, permet de prendre, quand personne ne le donne, ce qui est nécessaire pour subvenir aux besoins urgents. Ce n'est pas du vol, car, en semblables circonstances, la propriété a cessé d'être un droit.

Comment partager ?

[Retour à la table des matières](#)

Autant il est facile de dénoncer l'injustice qui règne partout depuis des millénaires, autant il est difficile de s'entendre sur ce que serait la justice. Pour illustrer mon premier *autant*, j'invoquerai à nouveau *L'assemblée des femmes* d'Aristophane. Le fondateur de la comédie grecque nous y décrit le projet formé par les femmes d'Athènes de s'emparer du pouvoir pour mettre un terme à l'injuste répartition des richesses. Selon elles, il n'y a plus rien à attendre des hommes. Mon deuxième *autant* relève de l'expérience de chacun : partout on crie à l'injustice.

Les esprits subtils ont beau en être choqués, le mot *justice* évoque spontanément l'idée d'égalité. Julien Freund commence ainsi un article intitulé *Justice et égalité* : « L'égalité passe souvent, et plus que jamais de nos jours, pour l'expression la plus adéquate ou la moins équivoque de la justice »². Julien Freund

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 66, art. 7.

² Julien Freund, *Justice et égalité*, dans *Les études philosophiques*, avril-juin 1973, no 2, p. 165.

a raison. L'idée d'égalité a toujours accompagné la justice comme son ombre. Voici quelques témoignages recueillis au cours des vingt-cinq derniers siècles.

Aristote (mort en -322), à plusieurs reprises, dans son *Éthique à Nicomaque*, définit le droit ou le juste comme étant l'égal, l'injuste comme étant l'inégal : « L'homme juste, c'est celui... qui sauvegarde l'égalité ». « La notion de juste [droit] correspond aux notions de légal et d'égal, et la notion d'injuste, à celles d'illégal et d'inégal »¹. Plus loin, il écrit : « S'il y a correspondance entre les notions d'injuste et d'inégal, il en va de même pour les notions de juste et d'égal. C'est là justement ce que l'on admet communément, sans avoir besoin de recourir au raisonnement »². Enfin : « Or, l'égal, — que nous posons identique au juste [au droit] »³. Cicéron reprend la même idée dans son traité *Des devoirs* : « On a toujours cherché à garantir par le droit [la justice] l'égalité »⁴. Thomas d'Aquin la relaye au Moyen Âge : « La justice évoque l'égalité »⁵. Enfin, puisque je n'ai pas l'intention d'en réciter un chapelet entier, Alain : « Qu'est-ce que le droit ? C'est l'égalité. Dès qu'un contrat enferme quelque inégalité, vous soupçonnez aussitôt que ce contrat viole le droit »⁶.

Il semble bien que la justice ait l'égalité collée à la peau. On pourrait sans doute fournir plusieurs explications à ce phénomène. La mienne exploite la force de la première impression. La mère partage le gâteau : une petite pointe, une moyenne et une grosse. Les enfants crient à l'injustice ; ils réclament des pointes égales. La mère considérerait les estomacs et les appétits. Les enfants ne les verront que plus tard.

Vous entrez à l'Assemblée nationale ; vous y voyez quelques femmes et beaucoup d'hommes. C'est injuste. Car il y a à peu près autant de femmes que d'hommes au Québec. Le conseil se réunit ; il comprend un nombre égal de professeurs et d'étudiants. On dira assez facilement que c'est juste, même s'il y a vingt fois plus d'étudiants que de professeurs dans l'école. La première impression — ce qu'on voit autour de la table — en est une d'égalité. Donc la justice règne.

Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Henri Bergson y va d'une autre explication⁷. Je la trouve évidemment moins bonne que la mienne... Bergson voit la notion de justice se dessiner avec précision lors des échanges (le troc) qui

¹ Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, trad. Gauthier et Jolif, 2e éd., t. I, Deuxième partie : Traduction, Louvain, Publications universitaires de Louvain, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1970, p. 122.

² *Ibid.*, p. 128.

³ *Ibid.*, p. 132.

⁴ Cicéron, *De la vieillesse, De l'amitié, Des devoirs*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral CF » no 156, 1967, *Des devoirs*, II, chap. XII, p. 188.

⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 57, art 1, rép. 3.

⁶ Alain, *Propos d'un Normand (1906-1914)*, Paris, Gallimard, 1952, t. I, CVIII, p. 205.

⁷ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 140e éd., Paris, P.U.F., 1965, p. 68.

s'effectuaient dans les sociétés primitives. On échange des lapins contre un porc si la valeur est égale. Avec sa traditionnelle balance, la justice entend assurer l'égalité de valeur sinon de poids.

D'accord, l'idée d'égalité s'est attachée à la justice dès la formation de cette notion dans la nuit des temps. Mais on sait, par contre, que des notions presque aussi vieilles que celle de justice ont vu certaines idées qui leur étaient attachées à l'origine se détacher au cours des siècles. Je ne donnerai qu'un exemple. Celui de la prudence. À l'origine, la prudence était une *habileté* à atteindre ses fins. Cette idée s'est détachée en cours de route, et la prudence est devenue une précaution ; la peur marchant sur la pointe des pieds, a dit ironiquement quelqu'un. J'en conclus que l'idée d'égalité est plus collée à la notion de justice que ne l'était, l'idée d'habileté à la notion de prudence.

Pas étonnant, alors, que l'on crie partout à l'injustice, car les revenus des citoyens sont scandaleusement inégaux. Et il est facile de les expliquer par une bonne demi-douzaine de causes agissant isolément parfois et parfois conjuguant leurs efforts.

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) a beau affirmer que les hommes naissent tous égaux en droit, cela ne les empêche pas d'être inégaux en habileté à s'enrichir. L'habileté peut être là, mais le milieu (familial ou autre) ne point en favoriser le développement. Le sens des affaires se développe sûrement plus dans une famille où l'on brasse des affaires que dans celle qui vit du bien-être social. Il ne faut cependant pas exagérer l'influence du milieu : nombreux sont ceux qui en sortent avec un goût de la richesse d'autant plus violent qu'ils ont mieux connu la pauvreté.

Sous la rubrique « chance et malchance », on pourrait expliquer bien des écarts de revenus. Beaucoup d'étudiants reçoivent le coup de foudre dans une salle de cours. Et il arrive qu'un mariage unit deux étudiants en médecine et deux étudiants en philosophie... Énorme écart de revenus... On peut se marier sur le marché du travail : ce peut être le marché du salaire minimum ou le marché du barreau. Grand écart. Certains sont devenus riches par héritage. On les trouve chanceux.

Pour sauver à la fois l'égalité et les écarts entre les revenus des citoyens, des *distinguos* ont été introduits depuis belle lurette. Il y a, paraît-il, égalité et égalité. D'une part, il y a l'égalité arithmétique ; d'autre part, il y a l'égalité géométrique ou proportionnelle. Selon la première forme d'égalité, un salaire de \$25,000.00 ne peut être égal qu'à un autre salaire de \$25,000.00 ; mais, selon la seconde forme d'égalité, un salaire de \$15,000.00 peut être égal à un salaire de \$45,000.00 ! Si l'on pense qu'un emploi mérite une rémunération triple d'un autre, donner \$15,000.00 à l'un, c'est comme donner \$45,000.00 à l'autre. C'est comme ; c'est égal, autrement dit.

Contre ces beaux raisonneurs, Alain soutient bravement qu'une heure d'homme vaut une heure d'homme. Voici comment il argumente : « Dès qu'il faut un guetteur quelque part, on lui porte la soupe ; exemple qui fait voir que la valeur d'échange vient du temps dépensé, non de la chose produite ; car, dans ce cas remarquable, le produit est nul. On dira que la sécurité est un produit ; toujours est-il que la sécurité ne se pèse point et ne se mesure point, sinon par la durée du guet. On entrevoit alors cette grande vérité, que toute heure d'homme vaut une heure d'homme, et que ce qui fait qu'un certain poids de blé vaut un certain poids de café, ce sont les heures de travail, et rien d'autre. Une heure est échangée contre une heure, et voilà la justice ; ou bien, en langage d'or ou de papier, toutes les heures de travail méritent le même salaire »¹.

Nulle part au monde ne sont appliquées complètement ces rudes idées d'Alain. Au Québec, comme dans tant d'autres pays, une heure de ministre vaut plus qu'une heure de pompier ; une heure d'avocat vaut plus qu'une heure d'enseignant ; une heure de médecin vaut plus qu'une heure de réceptionniste. Ô scandale ! une heure de chef syndical vaut plus qu'une heure de syndiqué. Et ce en dépit de la Commune de Paris (1871), qui voulait que tous les postes de la fonction publique commandent des salaires d'ouvriers, à plus forte raison les postes de travailleurs. Marx lui-même parle avec mépris de l'idée que le peuple se fait du communisme, « communisme grossier », dit-il, perfection de l'envie et de la soif de niveler, qui réclame un minimum égal pour tous².

Nous appliquons les idées d'Alain dans certains cas, cependant. Tous les enseignants de même qualification et de même expérience reçoivent le même salaire, quel que soit leur rendement. Une heure vaut une heure. Qu'une secrétaire tape cent mots à la minute et sa voisine quatre-vingts, cela ne se répercute pas sur le chèque de paye. Chacun peut ajouter beaucoup d'exemples de cette nature.

Un champion de la justice et du partage comme René Dumont se contente de parler d'un « relèvement non hiérarchisé des bas salaires »³. L'exemple qu'il donne de l'Islande nous éclaire sur ce qu'il entend par « déhiérarchiser » les salaires. Dans ce « pays de glace » (ice-land) de 200,000 habitants, une serveuse de café gagne, dit-il, les trois-quarts du salaire d'un ministre, et un commandant de chalutier vingt-cinq pour cent plus qu'un ministre. Il aurait pu donner en exemple le Québec, où le Premier ministre gagne moins qu'un recteur d'université. Sans parler des sportifs.

Que conclure pour le moment ? D'abord, que l'idée d'Alain est trop opposée à l'usage courant — même syndical, même marxiste — pour qu'on travaille à l'appliquer. Aller contre les coutumes, c'est aller contre la nature, en quoi la

¹ Alain, *Propos*, p. 1174.

² Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, trad. Molitor, 1937, t. VI, *Économie politique et philosophie*, p. 20.

³ René Dumont, *L'utopie ou la mort !*, p. 118.

coutume, dit-on, se transforme. Mais imaginez qu'on s'y applique, en procédant par secteur. Pensez à votre secteur, je pense au mien : l'Université Laval. La masse salariale totale serait divisée par le nombre des employés de l'institution sans distinction. Comme dans le christianisme, où Saint-Paul voulait qu'il n'y ait ni juifs, ni Grecs, ni Romains, ni hommes, ni femmes, ni esclaves, mais uniquement des enfants égaux d'un même Père, il n'y aurait à l'Université ni recteur, ni administrateurs, ni professeurs, ni employés de soutien, mais uniquement des salariés touchant des salaires égaux.

« Formidable », s'exclamerait Alain ; « une heure d'homme vaut une heure d'homme ». On finirait par englober le Québec tout entier. Gary Carter gagnerait environ \$20,000.00, comme tout le monde. Il faudrait probablement fermer les frontières, à moins que le reste du Canada et les États-Unis ne se décident à en faire autant, car nous vivons dans un monde où les travailleurs circulent, comme l'air, l'eau et le pétrole.

Certains vont m'objecter : « À salaire égal, personne ne voudra remplir certaines fonctions ». Je ne crois pas que l'objection soit très sérieuse. En effet, plus le travail est obscur et pénible, moins il est rémunéré. Un recteur d'université — pour ne pas dire de Laval — en campagne électorale fut appelé à justifier l'excellent salaire que ce poste commande : « Comment attirer de bons candidats, sans présenter l'appât d'un bon salaire ? »

À salaire égal, les hauts postes ne manqueraient pas de titulaires. À salaire égal, on ne manquerait ni de ministres, ni d'évêques, ni de chefs syndicaux. Car les avantages des hauts postes ne sont pas uniquement pécuniaires. Je ne puis m'imaginer que, parmi les motifs qui amènent une personne à poser sa candidature au poste de recteur d'université ou de chef de parti politique, figure le salaire.

Si l'on ne peut se fixer raisonnablement comme objectif, en 1983, l'égalité arithmétique (et non proportionnelle) des salaires ou des revenus sans soulever des tollés, à peu près tout le monde accepte qu'on parle de réduire les écarts entre les revenus. Beaucoup de gens dont les revenus se situent nettement au-dessus de la moyenne s'imaginent qu'ils gagneraient au jeu de la réduction des écarts.

Lors de la manifestation du 29 janvier 1983, on a dit qu'il y avait beaucoup d'enseignants dans la rue. Pourtant, on arborait des pancartes sur lesquelles on lisait. « Faisons payer les riches ». Si le million de chômeurs et d'assistés sociaux québécois était descendu dans la rue, le même jour, c'est ce qu'on aurait lu sur les pancartes. Pour eux, les enseignants comptent parmi les riches qui doivent payer ; comptent également quelques autres membres du public, du parapublic et du privé, qui paraissent ce jour-là.

Parier de réduire les écarts de salaire, c'est plonger dans le flou, dans le relatif. De combien les réduire ? Je l'ignore. Mais si la « justice sociale » est autre chose

qu'un rêve en couleur, on doit pouvoir lui trouver un fondement solide quelque part. Pour le déterrer, je partirai de la formule bien connue : « La rémunération doit être proportionnée au mérite ». Vous sursautez avec raison, car la notion de mérite est bien ambiguë. Le mérite varie selon l'échelle de valeurs du pays.

Je maintiens quand même qu'il faut rémunérer selon le mérite, mais je pose comme principe que tout être humain mérite d'abord de mener une vie humaine décente. Or le coût d'une vie humaine décente, ça se calcule. Ceux qui n'ont pas assez de revenus pour mener une vie humaine décente, on dit d'eux qu'ils vivent sous le seuil de pauvreté. Mais où donc commence la pauvreté ? Car il y a la pauvreté relative : ne pas avoir le téléphone ou la télévision au Québec ; et la pauvreté absolue : ne pas manger à sa faim par indigence et non par obésité.

La pauvreté absolue se définit en termes de *besoins urgents*. Certains parlent des besoins *essentiels*. La formule peut prêter à équivoque. Naguère au Québec, on disait : « L'essentiel, c'est le ciel ». Les sacrements comptaient parmi les besoins essentiels. Selon Pascal, « pensée fait la grandeur de l'homme ». La vie intellectuelle devient ainsi la réponse à un besoin essentiel.

Quand on parle de besoins *urgents*, l'unanimité est plus facile à faire. Selon la racine latine, ce sont les besoins qui poussent, qui pressent, qui insistent. On peut bien y résister un peu, mais pas longtemps : quelques minutes, quelques heures, quelques jours. Vous pensez au sommeil, au boire, au manger, au vêtement, à l'habitation, au chauffage (en hiver). Je commencerai mes leçons de piano dans un mois ou deux, mais il me faut aujourd'hui même un coin pour dormir, une croûte à casser, de l'eau potable.

Quand je dis que chaque être humain de la terre mérite de mener une vie humaine décente, je pense d'abord aux besoins urgents. Tout le monde sait que ces besoins-là ne sont pas encore satisfaits : pendant que des gens désespèrent de maigrir, d'autres, par milliers, meurent de faim chaque jour. Le juste partage dont nous parlons consiste donc tout d'abord à élever chaque citoyen du pays, puis du monde entier au-dessus du seuil de pauvreté — défini par les besoins urgents.

Quand le minimum requis pour vivre décemment a été assuré à chacun, le reste — si reste il y a — peut être distribué selon des critères à discuter en temps et lieu. Trois situations peuvent se présenter. Dans certains pays pauvres, une classe de citoyens se situe au-dessus du seuil de pauvreté parce qu'une autre classe vit au-dessous. En voulant élever cette dernière au-dessus, on pourrait entraîner tout le monde au-dessous. En effet, quand le chaudron est trop petit pour la famille, personne ne mange à sa faim. Dans d'autres pays, tous les habitants seraient au niveau du seuil de pauvreté si on voulait que personne ne soit au-dessous. Enfin, il existe des pays où personne ne vivrait au-dessous du seuil de pauvreté et où, en même temps, il resterait de quoi entretenir des inégalités stimulantes.

La question qui pique toutes les curiosités : quelle est la situation du Québec dans ce tableau ? Statistique Canada nous fournit les éléments nécessaires pour y répondre¹. En 1980, le revenu disponible global des Québécois s'est élevé à \$46,799,000,000.00. (Le revenu disponible, c'est ce qu'on peut dépenser ou épargner après avoir payé ses impôts.) La population du Québec était alors de 6,312,000 habitants. Une simple division nous donne un revenu personnel disponible de \$7,414.29 par habitant.

Eh bien, en 1980, ce que Statistique Canada appelle « seuil de faible revenu » s'établissait à \$6,371.00, pour une personne seule habitant une ville de taille moyenne (entre 30 000 et 99 999 habitants). Même si Statistique Canada n'identifie pas son « seuil de faible revenu » à un seuil de pauvreté, le Conseil national du bien-être le fait.

Dans la pire hypothèse, c'est-à-dire en calculant comme si chaque Québécois — même les bébés — vivait isolément en 1980, on obtient un revenu personnel disponible de 16 % supérieur au seuil de faible revenu. Mais les Québécois ne vivaient pas tous isolément en 1980. La situation s'en trouve grandement améliorée. En effet, pour élever au seuil de faible revenu deux personnes vivant isolément, il faut \$12,742.00 (2 fois \$6,371.00), mais il n'en faut que \$8,355.00 si elles vivent ensemble ; pour trois vivant ensemble, \$11,179.00. Et la situation de s'améliorer au fur et à mesure que l'on ajoute des Québécois dans l'appartement. Pour sept, le seuil de faible revenu était de \$18,031.00.

En 1980, les familles de sept apportaient une contribution de \$26,566.00 à l'amélioration du seuil de faible revenu. En effet, si les sept membres avaient choisi de vivre séparément, chacun aurait eu besoin de \$6,371.00 pour se hisser sur le seuil de faible revenu, soit $7 \times \$6,371.00 = \$44,597.00$. Réunis sous un même toit, ils s'y installent pour \$18,031.00 seulement. Une économie de \$26,566.00.

Pourtant, en 1980, près d'un million de Québécois vivaient au-dessous ou à fleur du seuil de faible revenu... La conclusion est facile à tirer : elle s'amène d'elle-même. La richesse québécoise était mal répartie. La situation n'est pas meilleure en 1983. Et il n'y a pas une morale au monde qui la trouve normale.

« Faisons payer les riches », comme disaient les pancartes du 29 janvier 1983. Un pauvre, on sait assez bien ce que c'est ; un riche, on le sait beaucoup moins. Pour chacun, un riche, c'est quelqu'un qui gagne encore plus que soi. Essayons d'apporter un peu de précision. En ajoutant 12 % par année aux chiffres de 1980, le seuil de faible revenu se situerait, pour 1983, aux environs de \$9,000 pour une personne seule ; aux environs de \$12,000 pour deux personnes ; de \$16,000 pour trois ; de \$18,000 pour quatre. Vous savez maintenant où sont les riches qui auraient à payer la note.

¹ Statistique Canada, Publications 13-201 et 13-207 concernant l'année 1980.

Une objection hante nos cerveaux : si on la partageait mieux, la richesse collective serait-elle quand même produite ? Pourquoi pas ? si on y met la manière, comme on dit. Alain semble engraisser mon utopie quand il écrit : « L'homme aime l'action plus que le plaisir, l'action réglée et disciplinée plus que toute autre action, et l'action pour la justice par-dessus tout » ¹.

Travailler pour l'injustice en contribuant à enrichir les riches, comme disent les papes depuis Léon XIII au moins, en appauvrissant les pauvres, n'a produit que de l'écoeurement : écoeurement des travailleurs et écoeurement des riches eux-mêmes. Travailler à éliminer la pauvreté est une entreprise plus prometteuse de satisfaction et de fierté.

Il y a la manière, ai-je dit tantôt. La manière, ce n'est pas de s'attaquer aux fumeurs invétérés, mais d'empêcher les jeunes de commencer à fumer. Les vieux ont l'habitude de la pauvreté des autres. D'ailleurs, ils sont tellement convaincus de n'avoir pas volé ce qu'ils possèdent. Pour eux, partager, c'est remettre une partie de ce qui a été légalement encaissé. Dans un monde qui ne distingue pas entre ce qui est légal et ce qui est moral, c'est inacceptable.

L'espoir d'un partage plus équitable ne peut luire que du côté des jeunes. L'habitude ne les ayant pas encore galvanisés, ils sont en mesure de comprendre les exigences du partage ; leurs besoins n'ayant pas encore proliféré, ils savent vivre avec ce qui manque à leurs aînés pour joindre les deux bouts...

Tout cela n'est pas facile à avaler : que de couleuvres ! La première : que les États pas plus que les particuliers ne puissent jouir en toute tranquillité de conscience de ce qui leur appartient légalement ; qu'il existe un droit antérieur au droit de propriété des États et des particuliers. Une deuxième : que la pauvreté absolue est un crime dont aucun citoyen de la terre ne peut laver ses mains de Pilate.

Enfin, quand les riches seront appelés à payer la note d'un partage équitable, plusieurs petits malins, qui détournaient l'attention en criant : « Faisons payer les riches », seront sommés de passer à la caisse...

¹ Alain, *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 362, 1977, p. 119.

Chapitre III

La productivité

[Retour à la table des matières](#)

Au chapitre précédent, nous avons parlé du partage : chacun a droit à sa part des biens que la terre met à la disposition du genre humain. Nous avons vu qu'au Québec, en 1980, le juste partage de notre richesse collective aurait éliminé la pauvreté absolue : personne n'aurait manqué du nécessaire. Mais il importe de souligner fortement que le juste partage ne suffit pas pour éliminer la misère. Pensez aux cinq pains et aux deux poissons de l'Évangile¹. Partagés entre cinq mille hommes — sans compter les femmes et les enfants, y est-il précisé — cinq pains et deux poissons n'empêchaient personne de crever de faim. Il aurait fallu cuire pendant toute la nuit et pêcher jusqu'à la barre du jour. Bref, produire.

Les mots *produire*, *production*, *productivité* écorchent beaucoup d'oreilles. Pour ces délicates, ils évoquent l'effort, la sueur, les maux de tête, les mains calleuses, les courbatures, le bruit infernal, les horaires contraignants, le travail à la chaîne, voire « en miettes », comme titre Georges Friedmann.

Dans un premier temps, il faut effacer du mot *production* tout caractère péjoratif. Le bien commun est composé de tout ce qu'un pays met à la disposition de ses habitants pour leur épanouissement et leur bonheur. Le tout du bien commun se divise en deux parties : d'une part, les choses qui sont offertes gracieusement par la nature — il y a de ces pays où « coulent le lait et le miel » ; il

¹ Matthieu, XIV, 15-22.

y en a d'autres où il faut traire l'un et extraire l'autre ; d'autre part, les choses qui nous viennent de la main de l'homme, et qui sentent souvent la sueur.

Font partie de la première catégorie les poissons des lacs et des rivières, les minéraux du sous-sol, l'eau pure des sources, le gibier et les arbres mêmes des forêts, les douceurs du climat. Mais l'immense majorité des choses que nous consommons sont produites — au sens large du terme — par l'homme. Au sens large du terme, produire, c'est fabriquer, évidemment, mais c'est aussi conserver, administrer, surveiller, entretenir, bref c'est poser un geste qui contribue à la conservation ou à l'enrichissement du bien commun. En ce sens large du terme, conserver le passé dans les musées, c'est produire ; administrer le gibier (en réglementer la prise et la consommation), c'est produire.

Production et consommation constituent les deux ailes d'un même oiseau. On ne peut pas consommer ce qui n'a pas été produit de quelque façon : par la nature seule, par l'homme seul ou par les deux agissant de concert. C'est là une lapalissade. Mais le mot *consommation* est une sorte de mot honteux. Voyez ces gens qui parlent avec un petit air dégoûté de « la » société de consommation. Ce « la » leur évite la souillure.

Pourtant, dans notre monde, où rien ne s'arrête, on consomme ou bien on est consommé, on mange ou bien on est mangé. L'instinct de conservation fait de chacun de nous un consommateur têtue. Ceux qui ne consomment plus sont consommés au cimetière, à moins qu'ils n'aient été consumés au crématorium.

La société de consommation n'est donc point apparue tout à coup parmi des sociétés où l'on ne consommait pas. On consomme dans toutes les sociétés, mais, dans les sociétés dites de consommation, on consommerait trop. Les vétérinaires des sociétés déclarent malades de surconsommation celles où le « progrès » souille ce qu'il y a de plus fondamentalement nécessaire à la vie — l'eau douce et l'air pur — et dilapide les richesses non renouvelables.

Je suis peu enclin à maudire les sociétés de consommation. Pour ma part, je ne vois pas ce que l'humanité gagnerait à briser leur force. Sur ce point brûlant, je préfère laisser la parole à Lanza del Vasto. « Il y a trois puissances libératrices », écrit-il dans *Pour éviter la fin du monde*. « La première, c'est la force ». Et il poursuit : « De la faiblesse, on ne peut attendre que la servitude et l'écrasement »¹. Organiser les faibles me semble plus prometteur que de démanteler les forts.

Je tire des conclusions semblables face aux *quelques* sociétés de consommation de la planète. Oui, il y en avait quelques-unes dans les années 70. Beaucoup plus fragiles qu'on ne croyait. Si l'on embrasse la terre d'un regard, on est bien obligé de

¹ Lanza del Vasto, *Pour éviter la fin du monde*, Montréal, La Presse, 1973, p. 35.

se rendre à l'évidence que les sociétés de consommation sont moins nombreuses que les sociétés de privation.

Personne ne soutient, j'imagine, qu'il faut transformer en société de privation les quelques sociétés de consommation qui existent. Comme toujours, un juste milieu est à chercher entre la privation et la consommation excessive. Partout, à l'Est comme à l'Ouest, au Nord comme au Sud, on vise à consommer davantage et à consommer mieux.

Les marxistes-léninistes rejoignent les méchants capitalistes dans leur idéal de consommation. On lit, dans le, *Petit dictionnaire philosophique* de Moscou, que « la production socialiste est subordonnée à l'homme, à la satisfaction maximum des besoins matériels et culturels sans cesse croissants de toute la société »¹.

Prononcer le mot *besoins*, c'est lâcher les lions. Marcuse gloserait longtemps sur ce thème. Il le fait d'ailleurs beaucoup dans *La fin de l'utopie*. Il y parle des « besoins établis » ou des « besoins régnants », auxquels il oppose les « nouveaux besoins ». Il insiste sur la nécessité de transformer les besoins. Jusqu'ici, je le suis. Mais quand il parle de « rupture totale », je lui dis : « Tu charries, bonhomme ».

Parmi les « besoins régnants », il y a le besoin de dormir, le besoin de fumer, le besoin de manger, le besoin de voyager, le besoin de la voiture personnelle, le besoin de bruit, le besoin de frites, le besoin de télévision, le besoin de pouvoir, le besoin de films pornos, et mille autres besoins qui s'affichent dans nos sociétés.

La « rupture totale » dont parle Marcuse est impossible. On peut rompre avec certains besoins — quoique difficilement, car l'habitude devient une seconde nature — mais pas avec tous. Il ne me semble pas que le besoin de dormir soit le résultat d'une mauvaise habitude comme le besoin de fumer.

De toute façon, pour satisfaire un besoin, imaginaire ou réel, on recourt, dans la plupart des cas, à quelque chose qui a été produit par l'homme. C'est pourquoi Jean Saint-Geours a écrit, pour attirer l'attention sur la nécessité de la production, un ouvrage intitulé : *Vive la société de consommation*². Qu'elle vive et survive pourquoi ? Parce que c'est une société où l'on produit.

Jean Saint-Geours voulait attirer notre attention sur une chose que l'on oublie quand on gueule contre la société de consommation : pour consommer, il faut produire. S'il avait titré : *Vive la société de production*, il aurait piqué moins de curiosités. Toutes les sociétés veulent devenir et doivent devenir des sociétés de production. Les vices de la société de consommation les guettent ; elles ne les éviteront pas ou du moins pas tous.

¹ *Petit dictionnaire philosophique*, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1955, p. 500.

² Jean Saint-Geours, *Vive la société de consommation*, Paris, Hachette, 1971.

Mais elles ont le choix entre ne pas apprendre à marcher ou risquer de tomber si elles marchent. La surconsommation est un vice de la production, comme la présomption est un vice du courage. Or la présomption est moins grave que la lâcheté : la première est un excès de combativité ; la seconde, un manque. Il vaut mieux avoir de la combativité à revendre que d'en manquer. C'est bien connu dans le sport.

Et c'est ainsi qu'on n'a plus le choix : pour consommer, il faut produire ; pour consommer davantage, il faut produire davantage ; pour consommer mieux, il faut produire mieux. Si *consommer* vous agace, remplacez-le par vivre : pour vivre, bien vivre ou mieux vivre, il faut produire, bien produire ou mieux produire selon le cas.

On parle couramment de ces choses en termes de niveau de vie. Comme celui de l'eau, le niveau de la vie monte, baisse, se maintient. Je vis mieux, j'élève mon niveau de vie quand je puis me payer des services que mon revenu antérieur ne me permettait pas de m'offrir. Quand c'est le contraire qui se produit, mon niveau de vie baisse. Les exemples abondent.

On oublie, cependant, qu'on peut vivre mieux également parce que les services sont de meilleure qualité, quoique les mêmes. C'est une manière d'élever le niveau de vie sans faire danser les millions. Avec le même budget et le même équipement, les fonctionnaires pourraient abattre beaucoup plus de besogne ; avec le même budget et le même équipement, les constructeurs de routes auraient pu nous en dérouler davantage et les entretenir mieux.

Dire qu'on peut désormais se payer des services qu'on n'avait pas jusqu'alors les moyens de se payer, c'est évoquer une notion familière, la notion de pouvoir d'achat. Quelque chose de sacré, quelque chose auquel, par conséquent, il est interdit de toucher. Et, effectivement, pour la plupart des gens, le pouvoir d'achat atteint constitue une sorte de « droit acquis ».

À chaque négociation, il est beaucoup question du pouvoir d'achat. Qu'on n'accepte pas qu'il baisse, je le veux bien, mais qu'on sache à quelles conditions il se rétablit, se maintient ou s'améliore. Bien peu de gens le savent ou, du moins, font semblant de le savoir. Pour la plupart, le pouvoir d'achat est lié au salaire comme la trompe à l'éléphant.

Pouvoir d'achat et salaire

[Retour à la table des matières](#)

Le pouvoir d'achat et le salaire ne sont pas des siamois : l'un d'eux peut reculer quand l'autre avance, et vice versa. Le pouvoir d'achat peut diminuer malgré une augmentation de salaire ; le pouvoir d'achat peut augmenter malgré une diminution de salaire. Apparemment paradoxal, mais vrai.

Une évidence d'abord. Au Québec, en 1983, les gens qui ont des revenus égaux ont des pouvoirs d'achat égaux. Mais le Mexicain et le Québécois qui ont des revenus égaux n'ont pas des pouvoirs d'achat égaux. De même, celui qui touchait il y a dix ans le revenu qu'un autre touche maintenant avait un pouvoir d'achat plus grand. Pour que des revenus égaux confèrent des pouvoirs d'achat égaux, les circonstances de temps et de lieu doivent entrer en ligne de compte. C'est ici et maintenant que les pouvoirs d'achat sont égaux et non ici et là, maintenant et jadis.

Le Québécois qui touche, en 1983, un revenu supérieur à celui de son voisin a un pouvoir d'achat supérieur. Et certains — ils sont légion — pensent qu'on peut résoudre tous les problèmes de pouvoir d'achat en opérant sur les revenus ou les salaires. D'où ces attaques féroces contre les ministres des Finances.

Dans l'esprit de la plupart des gens, l'érosion du pouvoir d'achat peut être corrigée au stylo, pendant les négociations : il suffit d'écrire que l'augmentation des salaires sera de dix, de douze ou de quinze pour cent, et le tour est joué.

Eh bien non, le tour ne se joue pas si facilement. Si l'on augmente tous les revenus de dix pour cent, les chances sont excellentes que les prix augmentent d'autant. Conséquence : avec 110 %, on ne se payera rien qu'on ne se payait avec l'ancien 100 %. On le payera plus cher ; voilà tout. Les Québécois commencent à se rendre compte de ça. Le salaire net a doublé, mais la vie coûte deux fois plus cher.

La correction des écarts entre les salaires est tout aussi impossible par cette méthode simpliste. Maintenir le pouvoir d'achat des mieux rémunérés et augmenter en même temps le pouvoir d'achat des moins rémunérés, c'est encore plus utopique que de vouloir conserver le pouvoir d'achat de tout le monde, selon l'hypothèse envisagée dans le paragraphe précédent.

Ceux qui adhèrent à certains principes économiques, qui ont eu leur heure de vogue, pensent que la Banque du Canada pourrait imprimer des dollars et nous en

bourrer les poches. Soit, et suivons douze clients, les poches bourrées de dollars tout frais imprimés, dans une poissonnerie où gisent sept poissons. Malgré leur argent, cinq clients n'auront pas leur poisson. On a beau avoir de l'argent, on n'achète que les poissons qui ont été pêchés. Et l'on se demande si le niveau de vie ne dépend pas finalement de la production et non du salaire. La réponse viendra en son temps.

Je sais comme vous que nous n'en sommes pas à sept poissons pour douze clients : nos magasins sont remplis à déborder. S'ils étaient pleins de choses fabriquées chez nous, tout irait bien, mais ce n'est pas le cas : ils sont à moitié remplis de choses fabriquées à l'étranger. Cela fait toute la différence du monde.

Le Canada n'est pas une île : il importe et exporte comme tous les pays du monde actuel. Quand il importe des oranges de la Floride, il doit avoir quelque chose à donner en retour : des pommes, de l'électricité, du bois, du papier, etc. On peut bien donner de l'argent, mais cet argent doit avoir de la valeur. Les Américains ne nous donneront pas leurs oranges pour de l'argent de Monopoly.

Pour avoir de la valeur dans les transactions entre pays, notre dollar doit correspondre à quelque chose de produit par la nature ou par l'homme : du blé, du saumon, des plages ensoleillées, des pentes enneigées, des paysages enchanteurs, etc. Un pays qui n'aurait rien et ne produirait rien ne pourrait rien obtenir en échange de sa monnaie.

On a besoin de dollars américains, de yens japonais, de francs français ou de marks allemands quand on veut se procurer des choses produites aux États-Unis, au Japon, en France ou en Allemagne. La demande de ces monnaies varie avec l'attrait exercé sur les consommateurs du monde par les richesses artificielles ou naturelles des pays en cause. La valeur de leurs monnaies fluctue au même rythme.

Si un pays ne veut pas mettre sa monnaie en vente, il peut le faire. Le rouble soviétique, par exemple, n'a cours que dans le giron de l'URSS. Pour payer ce qu'elle achète à l'extérieur, l'URSS peut utiliser l'or ; elle peut revenir au bon vieux troc (donner des Lada, du gaz naturel, du pétrole, etc.) ; elle peut utiliser des monnaies étrangères, qu'elle n'a pas achetées avec des roubles, comme nous achetons des dollars américains avec des dollars canadiens, mais qu'elle a amassées dans les magasins d'URSS où seuls les étrangers ont le droit d'acheter, avec de la monnaie étrangère, évidemment, ou dans les banques qu'elle tient à Paris ou à Londres.

Le niveau de vie lié au salaire ne s'élève qu'au détriment des autres. On imagine mal que ce soit au détriment des plus forts. Le niveau de vie ou le pouvoir d'achat de tous les Québécois ne peut s'élever que par un accroissement de la production globale des Québécois.

Pouvoir d'achat et profits privés

[Retour à la table des matières](#)

Malgré les faillites qui surviennent à la chaîne, beaucoup de gens pensent toujours que leur pouvoir d'achat est stocké quelque part en profits excessifs ou en profits tout court. Le profit est sans conteste la « partie honteuse » de notre système économique ; « ce pelé, ce galeux d'où nous vient » toute la misère. On nous parle tellement de profits excessifs que tous ceux qui ne travaillent pas pour des entreprises sans but lucratif ou pour des entreprises déficitaires pensent que leurs sueurs se transforment en profits excessifs. En conséquence, ils ne se tuent pas à l'ouvrage.

Il n'est pas facile de connaître la vérité en matière de profits. Les entreprises cachent leurs profits comme certaines personnes leur âge ou un armateur le nombre de ses bateaux. Les patrons sont souvent enfermés dans un dilemme : s'ils ne déclarent pas suffisamment de profits, les capitaux vont fuir ; s'ils en déclarent trop, l'impôt va satisfaire son appétit glouton.

Le cas des banques est fort intéressant à ce sujet. Les multinationales et les banques ; nos deux boucs émissaires les plus puants. Le gouvernement fédéral institue une commission d'enquête sur les profits des banques. Conclusion : ils ne sont pas excessifs. Mais qui va croire une commission fédérale d'enquête ? Le gouvernement fédéral tient si peu compte des conclusions des enquêtes qu'il ordonne.

L'hebdomadaire *Les affaires* titre : *Les banques montrent des profits trompeurs*¹. Je cours à la page 25 et j'y apprends que la situation financière des banques est moins rose que leurs états financiers. L'auteur de l'article donne sept exemples, chiffres à l'appui, dont deux sont particulièrement frappants, et il s'agit de deux banques prestigieuses. L'une d'elles déclare des profits nets avant impôt de 239 millions de dollars, alors qu'elle aurait dû en déclarer de 7,5 millions ; l'autre en déclare de 330 millions, alors qu'elle aurait dû déclarer une perte de 5,3 millions !

Si cela vous étonne, allez en discuter avec les anciens dirigeants des caisses d'entraide économique. Il ne faut pas dire aux passagers du Boeing 747 que le commandant est malade, mais qu'il va tout faire pour les conduire sains et saufs à destination... Ce serait la panique.

¹ *Les affaires*, LIV, no 50, 18 déc. 1982.

Les journalistes qui nous renseignent sur la santé de l'économie aiment bien nous faire sursauter. L'un d'eux a déjà parlé d'une augmentation de profit de 3450 % ! Les plus abasourdis n'auraient peut-être pas voulu risquer, après deux mots d'explication, un seul dollar dans ce klondyke. Une entreprise qui fait un dollar de profit une année et 3 450 l'année suivante a augmenté ses profits de 3 450 %. Passer de 4 dollars de profit à 6 constitue une augmentation de profit de 50 %.

Ceux qui se scandalisent à l'annonce des profits poseraient les vraies questions si on leur demandait d'investir dans ces entreprises tellement rentables. La première : combien chaque dollar que j'y placerai me rapportera-t-il ?

Passons à un truisme : la rentabilité est la santé de l'économie. Les rideaux de fer ou de bambou n'y peuvent rien. Une économie déficitaire est une économie malade. L'économie d'un pays peut supporter un secteur déficitaire, mais l'ensemble doit être rentable ou, du moins, le devenir un jour.

La question n'est donc pas de savoir si on accepte ou non le profit ; la question est de savoir qui va encaisser les profits : l'État ou les citoyens ? Une telle question ne se tranche pas *a priori* ; il faut recourir à l'expérience. Eh bien, de l'expérience, sur ce point, il s'en accumule quotidiennement dans certains pays. Elle est peu disponible.

Une autre question : est-ce qu'il y aura autant de profits à partager si les profits tombent directement dans les coffres de l'État ? René Dumont, dont la ferveur socialiste est bien connue, ne veut décourager personne, mais invite tout le monde à la lucidité quand il parle, dans *Cuba est-il socialiste ?* « du formidable moteur du profit, le plus puissant mobile d'activité de l'humanité »¹. Quand on lève un nez dédaigneux sur cette puissante motivation au travail qu'est la recherche du profit, il reste, en gros, les motivations morales et le fouet. (Le fouet est pris ici comme symbole de tout ce qui fait peur ou fait mal.)

Le fouet

[Retour à la table des matières](#)

Quand il n'y a plus rien qui attire, on est tenté de faire avancer en fouettant. Le galérien n'était pas intéressé à ramer ; le garde-chiourme le fouettait. À Cuba, la ferveur révolutionnaire se refroidissant et « l'homme nouveau » de Guevara tardant

¹ René Dumont, *Cuba est-il socialiste ?*, Paris, Seuil, coll. « Politique » no 36, 1970, p. 141.

à naître, « les militaires à la tête des équipes de travail portent le revolver au côté, ce qui se comprend (sabotages), mais me gêne », écrit René Dumont ¹.

La pédagogie du fouet a des racines historiques deux fois et demie millénaires, au moins. La vie est douleur, constatait le Bouddha. Et il roulait dans sa caboche cette lugubre question : « Comment échapper aux maux de l'existence ? » Deux siècles après lui, Aristote croyait se rendre à une évidence en traçant cette conclusion : « Il est plus difficile de supporter la douleur que de s'abstenir du plaisir » ². Saint Augustin faisait sienne cette idée, qu'il formulait d'une manière plus insistante : « Il n'est personne qui ne fuie davantage la douleur qu'il ne recherche le plaisir » ³.

Ceux qui professent une morale du bien, c'est-à-dire une morale qui est recherche de ce qui convient, refusent, en principe, le fouet. En principe, car il peut s'avérer utile dans certains cas. Ceux qui croient, avec Machiavel, que les hommes ne font le bien que quand on les y force penseraient perdre leur temps en s'adressant au bon sens. Ils écrivent donc leurs plaidoyers sur la peau du dos avec le fouet.

Les motivations morales

[Retour à la table des matières](#)

Au chapitre IX de *Pour une troisième voie* ⁴, Ota Sik traite des motivations morales ou « incitations morales », qu'il oppose aux incitations « matérielles ». Promettre plus d'argent à ceux qui travailleront plus, c'est une incitation matérielle, un stimulant matériel. Mais qu'est-ce donc qu'une incitation morale à travailler ?

Il est souvent plus facile de préciser une notion en disant d'abord ce qu'elle nie. Tout le monde a fait l'expérience du froid et de la chaleur. On peut donc les nommer directement. Par contre, rares sont ceux qui ont fait l'expérience de la cécité. *Aveugle* a été fabriqué à l'intention des gens qui voient : *ab oculis*, privés d'yeux.

L'incitation matérielle ou physique étant mieux connue, commençons par dire que l'incitation morale n'est ni matérielle ni physique ou corporelle. Un coup de

¹ *Ibid.*, p. 143.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier, 1961, L. III, chap. IX, 2, p. 129.

³ Saint Augustin, *Œuvres complètes*, t. XXI, Paris, Vivès, 1869, *Le livre des quatre-vingt-trois questions diverses*, q. 36, p. 18.

⁴ Ota Sik, *Pour une troisième voie*, Paris, P.U.F., 1978.

fouet est un stimulant physique ou corporel, au sens où l'on parle d'un châtiment corporel. Une somme d'argent est un stimulant matériel.

L'incitation morale est d'une autre nature. Est un stimulant moral tout ce qui amène un citoyen à travailler mieux en s'adressant à son intelligence et à sa liberté. Faire comprendre à un citoyen qu'il a droit à des services de qualité s'il offre lui-même un service de qualité, c'est employer un stimulant moral ; qu'il a droit à de la célérité s'il est lui-même expéditif, c'en est un autre.

Quand Ota Sik trouve « du plus haut comique » de voir certains individus, à l'Est comme à l'Ouest, recourir aux « incitations morales », ce n'est pas qu'il en nie la valeur et l'efficacité. Le comique, c'est de constater que ces individus découvrent la morale en désespoir de cause. Jusque-là, ils en ignoraient totalement les exigences. Ce sont des professeurs d'athéisme qui, dans le chahut, font appel à Dieu pour rétablir leur discipline...

La morale des patrons ne connaît que les devoirs des travailleurs ; la morale des travailleurs ne connaît que les devoirs des patrons. La morale qui ne serait pas « comique » et qu'on aurait des chances de prendre au sérieux devrait être faite aux uns et aux autres par des tiers. Ota Sik croit en l'efficacité d'une telle morale, et il n'a point tort si la loi de la jungle n'est pas notre loi à jamais.

Alain, que personne ne prend pour un rêveur, nous permet d'espérer que les « rapports de force » — caractéristiques de la jungle — feront place à des rapports de raison ou de bon sens. Dans un propos daté du 29 décembre 1909, il écrit : « Dès que l'on a éveillé sa Raison, par la géométrie et autres choses du même genre, on ne peut plus vivre ni penser comme si on ne l'avait pas éveillée. On doit des égards à sa raison, tout comme à son ventre. Et ce n'est pas parce que le ventre exige le pain du voisin, le mange, et dort content, que la raison doit être satisfaite. Même, chose remarquable, quand le ventre a mangé, la Raison ne s'endort point pour cela ; tout au contraire, la voilà plus lucide que jamais, pendant que les désirs dorment les uns sur les autres comme une meute fatiguée. La voilà qui s'applique à comprendre ce que c'est qu'un homme et une société d'hommes, des échanges justes ou injustes, et ainsi de suite ; et aussi ce que c'est que sagesse et paix avec soi-même, et si cela peut être autre chose qu'une certaine modération des désirs par la raison gouvernante. À la suite de quoi elle se représente volontiers des échanges convenables et des désirs équilibrés, un idéal enfin, qui n'est autre que le droit et le juste. Par où il est inévitable que la raison des riches vienne à pousser dans le même sens que le désir des pauvres. C'est là le plus grand fait humain peut-être »¹.

Dans *Le Soleil* du 20 janvier 1982, on rapportait qu'un enseignant syndiqué, père de quatre enfants, avait retourné au trésor québécois une augmentation de salaire de \$300.00 qu'il venait de recevoir. Selon lui, ce n'était pas justifié dans le

¹ Alain, *Propos*, pp. 70-71.

contexte économique actuel. Le geste a provoqué de violentes « lettres aux lecteurs ». Mais le premier ministre René Lévesque soulignait ce geste inusité pour montrer qu'un éveil se produisait dans la population face à la crise économique.

Pour réveiller tout le monde, il faudrait qu'on l'informe aussi objectivement que possible, qu'on fournisse les vraies explications et qu'on indique les remèdes efficaces. Même en économie, la vérité délivre. Les émissions de « lignes ouvertes » nous crient l'urgence d'informer. Un exemple entre mille. En me rendant au bureau, il m'arrive souvent d'écouter l'émission de M. Camil Samson : « La parole est à vous ». (Il ne la leur laisse pas longtemps...) Un jour d'automne 1982, quelqu'un lançait sur les ondes l'opinion suivante : « Une bonne guerre nous relancerait sur la voie de la prospérité ». Pendant la guerre 1939-1945, il y en avait du travail, il y en avait de l'argent. Incroyable, mais l'animateur glosa longuement sur cette « évidence ».

Pourtant, grand Dieu ! Les distinguos ont beau avoir mauvaise réputation, il faut faire au moins les plus élémentaires. M. Samson ne sut point distinguer entre une guerre faite chez soi et une guerre faite à l'étranger. Les fermiers de l'Ouest canadien s'enrichissent quand l'URSS connaît de mauvaises récoltes. On peut s'enrichir quand le voisin est en guerre et qu'on lui fabrique des armes. Mais on ne s'enrichit pas quand la guerre sévit chez soi. Récemment (automne 1982), le président du Liban, monsieur Amine Gémayel, en visite aux États-Unis, demandait douze milliards de dollars pour reconstruire son pays ravagé par la guerre. La guerre ne l'a pas enrichi. Si la guerre enrichissait le pays où elle sévit, il ne faudrait pas attendre que les voisins viennent bombarder nos villes : nous devrions le faire nous-mêmes.

On n'étonnera personne, j'imagine, en disant que les informations objectives sur la situation économique ne peuvent pas venir, sauf de rares exceptions, des politiciens. Pour les politiciens de Québec, ça va mal à cause d'Ottawa ; pour ceux d'Ottawa, Québec a engendré ses propres problèmes. On imagine la vérité à mi-chemin entre les deux capitales. Quand ça va bien, les politiciens se flattent ; quand ça va mal, ils trouvent un bouc émissaire.

Un exemple de la façon dont parle un politicien. Je le prends dans le *Dimanche-Matin* du 24 janvier 1982, page B 43. C'est un article signé Rodrigue Biron, ministre de l'Industrie, du Commerce et du Tourisme. M. Biron y vante la productivité de nos travailleurs. (C'est rentable électoralement.)

Je cite : « Au plan de la productivité, on assistait depuis 1973 à un ralentissement marqué du taux de croissance de la production par travailleur, dans presque tous les pays industrialisés. Le Québec a pourtant constitué une exception remarquable à cet égard puisque la productivité a augmenté au cours de la période 1973-1978 (dernière année disponible) presque aussi rapidement qu'au cours de la

période 1966-1973. Parmi les quatre régions principales du Canada, le Québec a eu le taux de croissance de la productivité le plus élevé pour la période 1973-1978 ».

Ces propos détonnent auprès de ceux du ministre des Finances, M. Jacques Parizeau. Quand M. Parizeau compare les trois secteurs colossaux de l'éducation, de la santé et du fonctionnarisme québécois aux secteurs correspondants de l'Ontario, il n'arrive pas aux mêmes résultats.

Le mot « travailleur » qu'emploie M. Biron serait-il la clef de l'énigme ? Est-ce que les « travailleurs de l'enseignement », comme on dit à la CEQ, ne sont point des travailleurs pour M. Biron ? Ni les « travailleurs de la santé », ni les fonctionnaires ? Quand il parle de la productivité de nos « travailleurs », il pense peut-être aux usines : souliers, briques, meubles, cure-dents, épingles à linge, chaussettes, etc.

Mon hypothèse a été torpillée par un article paru dans *Les affaires* du samedi 9 octobre 1982, page 22. « C'est un véritable cri d'alarme aux chefs et cadres supérieurs des entreprises que vient de lancer l'Association des manufacturiers canadiens (AMC). » « Selon le ministère américain du Travail, la productivité canadienne ne s'est accrue que de 24 % de 1971 à 1981, alors que la productivité des travailleurs japonais a crû de 98 % et que celle des Belges a augmenté de 102 %. » Au cours de la même décennie, ajoute l'auteur de l'article, le Japon a augmenté sa production de 92 % avec une main-d'œuvre stable ; la production canadienne n'a augmenté que de 36 % malgré une augmentation de 14 % de la main-d'œuvre.

Nos considérations sur les profits privés dans leur relation avec le pouvoir d'achat nous ont amenés à soulever le problème fondamental de la motivation au travail. Revenons à nos moutons et concluons avec Jean Fourastié que l'influence des profits privés sur le pouvoir d'achat est beaucoup moins importante qu'on ne le croit généralement.

Dans *La productivité*, Jean Fourastié compare, chiffres à l'appui, le prix du blé dans un pays où le profit privé est pratiqué (le Canada) à celui d'un pays où le profit privé a été aboli (la Hongrie)¹. Il constate qu'un ouvrier hongrois de l'époque doit travailler six fois plus d'heures qu'un ouvrier canadien pour se procurer la même quantité de blé. La suppression du profit maudit n'a donc pas été le coup de baguette magique ; elle n'a pas opéré de miracle.

Le jour où l'on voudra vraiment opérer le miracle, on se rappellera une certaine fable du bonhomme La Fontaine : « Le laboureur et ses enfants ». Comme elle est courte et fort pertinente, je la citerai in extenso² :

¹ Jean Fourastié, *La productivité*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? » no 557, 1957, pp. 30-32.

² La Fontaine, *Fables*, pp. 114-115.

Travaillez, prenez de la peine :
C'est le fonds qui manque le moins.
Un riche Laboureur, sentant sa mort prochaine,
Fit venir ses Enfants, leur parla sans témoins.
« Gardez-vous, leur dit-il, de vendre l'héritage
Que nous ont laissé nos parents :
Un trésor est caché dedans.
Je ne sais pas l'endroit ; mais un peu de courage
Vous le fera trouver : vous en viendrez à bout.
Remuez votre champ dès qu'on aura fait l'oût :
Creusez, fouillez, bêchez ; ne laissez nulle place
Où la main ne passe et repasse. »
Le Père mort, les Fils vous retournent le champ,
Deçà, delà, partout : si bien qu'au bout de l'an
Il en rapporta davantage.
D'argent, point de caché.
Mais le père fut sage
De leur montrer, avant sa mort,
Que le travail est un trésor.

Le droit au travail

[Retour à la table des matières](#)

Si le travail est un trésor, rien de plus normal que de parler de droit au travail. Au menu de l'émission « Repères » du 21 janvier 1983 figurait la question suivante : « Qu'est-ce qu'un droit ? » Des personnes ressources tentèrent de projeter un peu de lumière sur cette notion si familière de droit. Elles l'enfoncèrent davantage dans les ténèbres.

Le mot *droit* est assimilable au mot *valeur*, au mot *art* et à d'autres du genre : des mots qui ont plusieurs significations. Définir le droit, c'est comme chercher une définition qui conviendrait au poisson, à l'oiseau, au reptile, au mammifère et à l'amphibien. La définition doit être bien vague, ne pas retenir les plumes, ni les écailles, ni les mamelles. Mais si on demande de définir l'oiseau, la situation—est différente : on va parler des plumes, des ailes, du bec, « ah le bec ! ».

Qu'est-ce qu'un art ? La danse est un art, la sculpture, la grammaire, la cuisine, la logique, la musique, la couture en sont. Comment ramasser des arts aussi hétéroclites dans une même définition à moins que cette définition ne soit très vague ? On va dire vaguement qu'un art, c'est un ensemble de règles à observer quand on veut faire quelque chose : un poème, un syllogisme, un buste, un vêtement, etc.

Le mot *droit* n'a pas moins de significations que le mot *art*. Dans le grand *Robert*, on trouve sept longues colonnes et demie consacrées aux sens et aux nuances de ce petit mot. La définition qui embroche ces longues colonnes doit être extrêmement vague. Le droit, ce peut être des lois. On étudie le droit, c'est-à-dire des lois et des codes. Le droit, ce peut être une chose ; on réclame une pension, une indemnité.

Pendant que les philosophes se chamaillent sur le sens à donner au mot *valeur*, si vous demandez au premier venu : « Qu'est-ce qu'une valeur pour toi ? » il vous répondra probablement, sans beaucoup d'aide de votre part : « Quelque chose d'important dans ma vie. » Posez la même question au premier venu concernant le droit, il vous répondra probablement : « Quelque chose qui concerne la justice. » Justice, juste, égal, et l'on a rejoint les philosophes cités au chapitre précédent : le droit, c'est l'égalité.

Parler du droit au travail après avoir parlé vaguement du droit, c'est comme parler de la musique après avoir dit vaguement qu'un art est un ensemble de règles à suivre pour faire quelque chose. Dans le droit au travail, si droit au travail il y a, une égalité doit pouvoir se déceler quelque part : deux choses doivent pouvoir s'ajuster. Lesquelles ?

La notion de droit au travail est un lieu commun, une notion que l'on ne discute plus, tellement elle semble évidente. Tout le monde parle du droit au travail, même le pape Jean-Paul II dans son encyclique sur *Le travail humain*¹. Eh bien, Jean-Paul II, comme tout le monde, fait une métonymie quand il parle ainsi : il emploie la cause (le travail) pour l'effet (le fruit du travail). Les métonymies émaillent nos conversations quotidiennes : prendre un verre, s'adresser à la ville, demander la main, etc.

La plupart de nos métonymies quotidiennes sont sans conséquence. Pour prendre un verre, point n'est besoin d'être un mangeur de verre... jadis, le prétendant obtenait d'un père la main de sa fille sans la lui couper... Quand le maire s'adressait à la ville, tout le monde comprenait que c'était aux gens qu'il parlait. La métonymie contenue dans l'expression *droit au travail* n'est pas aussi anodine. Au contraire, elle est lourde de confusion.

Si l'on montre, comme je vais tenter de le faire, qu'il n'y a pas de droit au travail, mais un devoir de travailler, bien des choses vont apparaître sous un jour différent. On se croyait créateur, on apprend qu'on est débiteur ; on allait encaisser, on nous demande de déboursier.

¹ Jean-Paul II, *Le travail humain*, Montréal, Fides, coll. « L'Église aux-Quatre-vents », 1981.

Dans un ouvrage intitulé *Le droit au travail*, Philippe Suet fait du droit de travailler un corollaire du droit de vivre. Raisonner ainsi, c'est commettre un sophisme. C'est comme s'il disait que le droit de voyager donne droit à une place dans l'avion. On peut voyager de bien d'autres façons : par train, en bateau, en voiture, à pied, etc.

Le droit à la vie donne droit à ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie. Cela peut s'obtenir autrement que par le travail. Il y a, dans nos sociétés, beaucoup de gens qui ne travaillent pas : les chômeurs les assistés sociaux, les malades, les retraités, les enfants. Tous ces gens ont quand même le droit d'obtenir ce qui est nécessaire pour vivre. Ils l'obtiennent autrement que par le travail. Le travail n'est donc pas un corollaire du droit de vivre.

Si l'on va au fond des choses, c'est du *devoir de travailler* qu'il faut parler et non du *droit de travailler*. Le fond des choses, en l'occurrence, c'est la société dans laquelle chaque être humain est engagé. Quand un groupe se forme, quand une société s'organise, chaque membre qui est appelé à en faire partie a un rôle à remplir. Chaque membre a un devoir envers le groupe. Ce membre-ci s'engage à soigner, celui-là à cultiver, cet autre à construire, etc. Bref, chacun doit rendre un service. Et ce sont les autres membres du groupe qui ont droit au service de ce membre-ci et de cet autre. Le droit est du côté du groupe ; le devoir, du côté de chaque membre ou citoyen.

Quand un citoyen ni malade, ni handicapé, ni retraité est dans l'impossibilité de rendre un service, d'offrir un service à ses concitoyens, c'est son *devoir* de citoyen qu'il ne peut remplir et non son *droit* de citoyen qu'il ne peut exercer. Qu'il ait alors le sentiment d'être inutile, d'être un parasite, c'est normal. Un être humain normal accepte difficilement d'être à charge aux autres. Il veut être utile.

Posons quand même comme hypothèse qu'il existe un authentique droit au travail et soupons-en les conséquences. Au sens premier du terme, un droit, c'est quelque chose qu'un individu réclame d'un autre individu : l'ouvrier de son patron, le citoyen de son gouvernement, l'étudiant de son professeur, etc. Qui doit donner un emploi au citoyen chômeur qui en réclame un ? Il est difficile de ne point répondre : le gouvernement.

La société civile se transforme alors en une sorte de Société de Jésus, dans laquelle le Général assigne à chacun sa tâche, la lui retire quand il lui plaît et lui dicte la préparation adéquate. Cette situation est inacceptable pour plusieurs raisons. D'abord, elle tarit l'initiative des citoyens. En effet, si l'État a le devoir de créer les emplois, à quoi bon se casser la tête ? Il n'y a qu'à attendre. Or on sait que, dans les sociétés qui fonctionnent bien, la plupart des solutions heureuses aux problèmes de la vie ont été imaginées par les citoyens et non par les politiciens. Les politiciens ont souvent pris la relève, mais l'initiative venait de la base : « Dépannage 140 », à Sherbrooke, par exemple, qui vient en aide aux assistés

sociaux célibataires de moins de trente ans, condamnés à se débrouiller avec \$144.00 par mois.

Faire du travail un droit et confier à l'État le devoir qui y correspond, c'est sacrifier sa liberté et sa responsabilité de citoyen. Que l'État vienne en aide à ceux qui ont de la difficulté à se trouver un emploi, d'accord, mais gardons-nous de lui en faire un devoir. Il serait trop facile pour l'État de mettre tout le monde au travail... Le chèque d'assurance-chômage ou de bien-être social pourrait facilement s'appeler un salaire... Le salaire d'un travail que l'on ne trouverait peut-être pas tellement gratifiant.

Pour le bon fonctionnement d'une société, il vaut beaucoup mieux parler de responsabilité collective face à la création des emplois. Dans une société, chaque membre (chaque citoyen) a *droit* aux services de ses concitoyens ; il a droit à ce que chacun apporte sa contribution : contribution de pompier, d'électricien, d'avocat, de médecin, etc. Quand des centaines de milliers de Québécois sont dans l'impossibilité d'apporter leur contribution, chaque citoyen est lésé dans ses droits, et il doit faire quelque chose pour que cesse ce gaspillage.

Face à la société, le travail est incontestablement un devoir. Le pompier a le devoir et non le droit d'éteindre les incendies ; l'ingénieur a le devoir et non le droit de construire des ponts solides ; le médecin a le devoir et non le droit de veiller à la santé de la population. Et il en est ainsi des responsables de tous les autres services offerts à la population. L'accomplissement de ce devoir donne droit à un salaire ou à un revenu. Ici pourrait se poser l'épineux problème de la rémunération du travail domestique.

Voilà pour le travail considéré du point de vue du bon fonctionnement de la société. De ce point de vue-là, il est incontestablement un devoir. Il est le service que chaque citoyen est tenu d'offrir aux autres membres du groupe dont il fait partie. Mais nous pouvons et devons considérer le travail non seulement du point de vue du bon fonctionnement de la société, mais du point de vue de l'épanouissement de l'individu.

De ce point de vue-là, Hans Selye a raison de dire que « le travail est une nécessité biologique »¹. À la page 140 du même ouvrage, il écrit que « l'activité est une nécessité biologique ». Travail et activité sont pris comme synonymes. Après un séjour de quelques mois dans le plâtre, la jambe n'a plus de muscles ; elle ne vous porte plus. Il en est de même du cerveau. Laissé trop longtemps inactif, il n'est plus bon qu'à faire des ris grillés aux champignons...

Mais il y a beaucoup plus. Le but de la vie, ce n'est pas d'empêcher nos muscles de s'atrophier ou notre cerveau de se transformer en mets délicat. Tout être humain

¹ Hans Selye, *Stress sans détresse*, p. 91.

cherche à développer les talents qu'il a reçus en naissant. Or on sait par expérience qu'un talent se développe par le travail ou par l'activité, c'est-à-dire en posant les actes appropriés. C'est en forgeant qu'on devient forgeron, c'est en sculptant qu'on devient sculpteur, c'est en pensant qu'on devient penseur.

Envisagé de ce nouveau point de vue — point de vue de l'épanouissement personnel — le travail ou l'activité constitue un *droit* naturel. L'égalité caractéristique du droit, elle apparaît ici, entre le travail ou l'activité et le talent à développer.

Il est manifeste que le travail-droit vient souvent en conflit avec le travail-devoir dont nous avons parlé il y a un instant. Beaucoup de citoyens ont hâte d'avoir terminé leurs heures de service (travail-devoir) pour se livrer à ce qu'ils aiment (travail-droit). Il est rare que le travail-devoir coïncide avec le travail-droit. Parmi tous les gens qui se découvrent des talents de peintre, quelques-uns seulement parviennent à en faire leur service à la communauté ; les autres peignent en dehors de leurs heures de service.

Ici me vient à l'esprit le chapitre II du livre de Diane Bellemare et Lise Poulin Simon : *Le plein emploi : pourquoi ?* Le titre de ce chapitre : « Les Québécois ont-ils perdu le goût du travail ? » Une question aussi confuse, malgré son apparente limpidité, fournit peu de renseignements sur la réalité. On aime le travail comme on aime le bien... On peut répondre qu'on aime son travail parce qu'on y travaille peu... Cette question pourrait être subdivisée en une bonne demi-douzaine.

« L'importance d'avoir un emploi »¹ est énorme quand le chômage constitue l'autre branche de l'alternative. Quand on demande aux gens : « Aimeriez-vous pouvoir vivre sans être obligé de travailler ? »² soixante sur cent répondent non : ils veulent travailler ! Mais on peut quitter un emploi pour autre chose que le chômage.

« Plus le travail est intéressant, plus le désir de travailler est intense »³. Tout à fait juste, mais on n'exagère pas tellement en disant que la plupart des emplois ne sont pas intéressants : ce sont des services que l'on rend pour gagner sa croûte. Je ne me base pas sur les réponses des gens à des questions vagues, mais sur leur comportement au travail. Quand on aime son travail, ça paraît. Quand on met du temps à commencer, quand on s'empresse de finir, quand on allonge les pauses café, quand on se traîne les pieds, on peut dire quand même, lors d'un sondage, qu'on aime son travail.

¹ Diane Bellemare et Lise Poulin Simon, *Le plein emploi : pourquoi ?* Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1983, p. 51.

² *Ibid.*, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 54.

À la question : « Aimez-vous votre emploi ? » certains peuvent répondre affirmativement parce qu'ils sont abrutis. L'âne qui fait tourner la noria a l'air d'aimer son travail. Le pauvre animal, il ne connaît pas autre chose. Il y a des ânes parmi nous. S'il est toujours vrai, comme l'affirme Pie XI, que « la matière inerte sort ennoblie de l'atelier, tandis que les hommes... s'y dégradent »¹, les travailleurs concernés devraient honnêtement avouer qu'ils n'aiment pas leur travail.

Le travail comme droit, c'est l'activité que l'on exercerait si l'on était seul au monde, si je puis dire. Seul au monde, on peut faire de l'astronomie, de la botanique, de la musique, de la peinture, de la poésie. Mais on ne peut pas être pompier : il n'y a personne qui naît pompier. Jadis on disait : *Orator fit, poeta nascitur* (on devient orateur, on naît poète). On ne naît pas caissière d'épicerie, placeur de livres sur les rayons des bibliothèques, vidangeur ou laveur de vitres. Ce sont des services qu'il faut rendre ; auxquels on s'habitue ; qu'on dit aimer à cause de tout un contexte qu'il faudrait débrouiller pour interpréter la réponse.

Un étonnant paradoxe

[Retour à la table des matières](#)

D'une part, les consommateurs se plaignent que les produits et les services sont de moins en moins bonne qualité ; d'autre part, les administrateurs constatent — c'est ce qu'ils disent — que la productivité diminue constamment. Le paradoxe ? des gens qui veulent consommer de plus en plus et de mieux en mieux, mais qui produisent de moins en moins et de pis en pis.

Comment expliquer que du monde intelligent agisse, en 1983, comme si on pouvait consommer ce qui n'a pas été produit ? Vous n'irez quand même pas me dire qu'on est stupide. Je crois avec Descartes que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »². Mais le bon sens a mis du temps à s'expliquer certains phénomènes de la nature : pendant longtemps, il a fallu « l'horreur du vide » pour expliquer le fonctionnement d'une humble pompe. Il en est ainsi du niveau de vie : on peut être intelligent et ne pas comprendre les causes de ses variations.

¹ Pie XI, *Encyclique Quadragesimo Anno, sur la restauration de l'ordre social*, Montréal, Institut social populaire, 1968, p. 56.

² René Descartes, *Discours de la méthode*, Montréal, Variétés, 1946, p. 13.

Jean Fourastié fournit, je pense, une bonne explication à notre paradoxe quand il avance avec assurance : « Cela tient tout simplement au fait que nous ne produisons plus individuellement ce que nous consommons » ¹.

Au début du siècle, 80 % des Québécois vivaient du travail de la terre. Chaque famille cultivait sa ferme, qui fournissait à peu près tout : le lait, la viande, les œufs, les légumes, les fruits, la laine, le lin, le cuir, le bois, etc. L'argent étant rare, on n'achetait à peu près rien : du sucre, de l'huile de charbon, des épingles de sûreté, des outils, des boutons, des clous. Mais on aurait pu réduire encore les achats : remplacer les boutons par des épines, les clous par des chevilles. Pour vivre, il fallait travailler, il fallait produire, car on consommait ce que l'on produisait.

Tout ce monde était comparable au marin d'Alain, qui navigue sur le bateau qu'il a construit de ses mains : « Il y a une reconnaissance à chaque coup de barre, dit-il, et les moindres soins sont retrouvés ». Dans le cas du cultivateur, les soins donnés au cochon sont retrouvés dans l'assiette. Et Alain de conclure : « L'agriculture est donc le plus agréable des travaux, dès que l'on cultive son propre champ » ².

Les choses ont changé du tout au tout. Le pourcentage des cultivateurs québécois est passé de 80 % qu'il était au début du siècle à 10 % environ. De plus, les cultivateurs actuels ne ressemblent pas plus aux cultivateurs du début du siècle que les Amérindiens actuels à ceux du début de la colonie. Les fermes actuelles sont des PME...

L'idéal ancien, c'était de *se suffire* le plus et le mieux possible. Se suffire consistait à produire sur sa ferme de quoi satisfaire les besoins essentiels. C'est cet habitant, fier et indépendant, que décrit Mgr Félix-Antoine Savard dans *L'abatis* ³. J'allais dire : cet habitant chicanier et têtu qui faisait vivre les avocats... L'idéal du cultivateur n'est plus de se suffire et de s'enrober dans son indépendance. La ferme est devenue une entreprise, une sorte d'usine ; il n'en sort souvent qu'un seul produit : du boeuf, du porc, du poulet, du lait, un légume, un fruit. Le grand problème du marché s'est posé pour eux : le problème de la concurrence.

Quand on produit ce que l'on consomme, la motivation au travail vient de l'instinct le plus fort qui soit, l'instinct de conservation. Mais quand on ne consomme plus ce que l'on produit, ce n'est plus le travail, apparemment, qui fait vivre, c'est le salaire. Mieux vivre ne signifie plus travailler plus et mieux ; mieux vivre signifie toucher un plus gros salaire et, pourquoi pas ? en travaillant de moins en moins. Nous en sommes là. Vous avez tous un voisin qui travaille moins que

¹ Jean Fourastié, *La productivité*, p. 80.

² Alain, *Philosophie*, t. II, Paris, P.U.F., 1955, p. 21.

³ Félix-Antoine Savard, *L'abatis*, Montréal-Paris, Fides, 1943, pp. 146-147.

vous sans que son salaire en soit affecté. Et le lien s'établit entre le pouvoir d'achat et le salaire, alors qu'il devrait se maintenir entre le pouvoir d'achat et le travail.

Polynésiens téléphonants

[Retour à la table des matières](#)

La société a changé, mais nous, nous n'avons pas changé. Nous n'avons pas développé la mentalité qui conviendrait à la société nouvelle, c'est-à-dire à une société dans laquelle on ne consomme plus ce que l'on produit. C'est comme si l'ingénieur Robinson Crusoe devenait subitement fonctionnaire, payé tous les quinze jours et protégé par un syndicat. Il ne verrait plus aussi clairement le rapport entre son travail et son niveau de vie.

C'est ce rapport qu'il faut mettre en évidence, quand il existe. Je dis bien : quand il existe... Car il y a, dans une société comme la nôtre, quantité d'emplois qui ne contribuent en rien à la richesse collective ou, en d'autres termes, au niveau de vie. Une société saine évite de créer de tels emplois, souvent très rémunérateurs ; quand ils existent, elle s'efforce de les éliminer sans engendrer une guerre civile. Tout est dans la manière.

Quand les politiciens et beaucoup d'autres — économistes parfois — parlent de « création d'emplois », c'est à prendre au pied de la lettre. Il s'agit vraiment d'emplois « créés », c'est-à-dire faits de rien et qui ne rapportent rien. Ajouter un fonctionnaire là où il y en avait quatre — dont un de trop — c'est, rigoureusement parlant, créer un emploi...

Des emplois de ce genre, n'importe quel gouvernement pourrait en créer pour tous les chômeurs. Retournez les souffleuses à neige d'où elles viennent, remplacez-les par des gens armés d'une pelle, et le chômage hivernal a disparu. Il faudrait même importer de la main-d'œuvre. Ce qui est difficile et nécessaire, c'est de créer de la richesse, de créer des emplois productifs.

Ce qu'on ne semble pas comprendre quand il s'agit du gouvernement, on le comprend très bien quand il s'agit de ses affaires personnelles : son revenu, ses dépenses, ses emprunts, etc. Il y a quatre cent mille chômeurs au Québec en 1983. Mais il y a aussi un nombre au moins égal de gens qui pourraient, en débloquent leurs économies et en empruntant, créer un emploi pour quelques années. Pour sortir enrichi de l'opération, le plus crétin saurait qu'il doit créer un emploi productif.

Dans les cas où il existe un rapport entre le travail effectué et la richesse collective, il faudrait le mettre en évidence. C'est le problème de l'interdépendance des fonctions, dans une société, qu'il faut poser clairement et résoudre. Dans *La troisième vague*¹, Alvin Toffler projette quelque lumière dans ces épaisses ténèbres, et beaucoup d'autres s'y appliquent.

Jean Fourastié le fait à sa façon simple et claire dans *La productivité*. Désespérant de le surpasser, je le cite : « Il y a des pays à l'heure actuelle dans le monde, où 97 % des gens sont des producteurs physiques, qui ne savent même pas lire, ni écrire ; puis il y a d'autres pays où le nombre de ces producteurs physiques ne dépasse pas 40 %. On pourrait croire, *a priori*, que c'est dans les premières Nations que la production est la plus forte ; vous savez qu'il n'en est rien. L'on arrive donc à cette idée fondamentale que c'est en écrivant que l'on *fabrique* le mieux des pommes de terre »².

Small is beautiful ... and clear!

[Retour à la table des matières](#)

Pour comprendre que le niveau de vie est lié à la productivité, il n'est peut-être pas inutile d'exterminer en imagination le genre humain tout entier pour ne conserver qu'un individu. Ce quidam aurait un niveau de vie proportionnel à sa production, au sens large du terme, c'est-à-dire proportionnel à sa chasse, à sa pêche, à sa couture, à sa cordonnerie, à ses cueillettes, etc. S'il déteste la cordonnerie, il ira nu-pieds ; s'il déteste la pêche, son cerveau manquera de phosphore. De toute évidence, l'argent ne lui sert de rien.

Imaginons maintenant que ce n'est pas un individu, mais une famille de douze qui survit au cataclysme. On pourrait y partager les tâches : deux pour la chasse, deux pour la pêche, deux pour les outils, deux pour la cueillette, deux pour la maison, un jeune qui ne travaille pas encore et un vieux qui ne travaille plus. Si les pêcheurs se font dorer au soleil, on ne mangera pas de poisson, mais on pourra vivre du travail des chasseurs et des cueilleurs. Niveau de vie et production sont manifestement liés l'un à l'autre.

Imaginons que le chef veuille utiliser l'argent. Il aura beau payer de gros salaires, on ne pourra acheter que ce qui a été produit. S'il n'y a qu'un poisson pour trois acheteurs, on pourra le vendre au premier qui se présente ou bien en exiger un

¹ Alvin Toffler, *La troisième vague*, Paris, Denoël, 1980.

² Jean Fourastié, *La productivité*, pp. 81-82.

prix qui décourage les deux autres. S'il paye de maigres salaires, le prix du poisson devra s'y ajuster sinon personne ne pourra l'acheter et il pourrira. Ce n'est pas sorcier.

À l'échelle d'un individu ou d'une famille, nous comprenons facilement l'a b c de l'économie. Mais en face d'un monde de quatre milliards d'habitants, répartis dans des centaines de pays, utilisant des centaines de monnaies différentes, offrant des milliers de services, nous ne comprenons plus : c'est trop gros pour nos petites têtes. C'est déjà trop gros quand on n'est que six millions comme au Québec. La preuve péremptoire, c'est qu'on veut élever son niveau de vie en produisant moins.

Si on me dit qu'on ne veut pas travailler trop fort, je ne ferai aucune objection, mais qu'on soit logique en acceptant que le pouvoir d'achat et le niveau de vie baissent. Quand on veut que le pouvoir d'achat se maintienne, il faut que la production se maintienne ; quand on veut que le pouvoir d'achat augmente, il faut que la production augmente elle aussi.

Un nom perdu

[Retour à la table des matières](#)

Jadis, quand on initiait un « animal social », le premier cours qu'on lui donnait portait sur sa contribution comme prix de sa part du butin amassé par le groupe. On n'imaginait pas qu'un membre eût part à la distribution s'il n'avait pas contribué alors qu'il était en mesure de le faire.

Cette contribution, on la considérait à juste titre comme un dû au groupe. Et comme la disposition à rendre le dû portait officiellement le nom de justice, la qualité première de l'animal social ou du citoyen était cette espèce de justice qui incline à offrir au groupe auquel on appartient la collaboration qu'on est en mesure de lui fournir. Les gens de ces temps reculés avaient cette naïveté de croire et de dire qu'il faut cuire le pain avant de le distribuer et de le manger...

Cette justice par laquelle un citoyen collabore au bien commun de la société dont il est membre a jadis porté le nom de *justice légale*, c'est-à-dire justice exigée par la loi. Mais quelle loi ? Chez les Anciens, le mot *loi* évoquait d'abord la loi naturelle. Les lois écrites étaient justes à la condition d'être conformes à la loi naturelle¹. Coupée de la loi naturelle, dévorée par le cancer des lois dites pénales, la loi écrite n'avait plus aucune dignité. L'expression *justice légale* devait disparaître, et elle disparut.

¹ Cicéron, *De la république, Des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral GF » no 38, 1965, Des lois, L. 1, chap. XVI.

Une autre expression eut son heure de gloire : *justice générale*. Personne, il va sans dire, ne sait ce que fut la justice générale. Elle avait un nom bien significatif, pourtant. Général : opposé à particulier, dit le *Petit Robert*. On avait alors la justice particulière, qui rendait son dû à un particulier (à un individu) et la justice générale, qui rendait son dû à la société (ensemble des particuliers, des individus, des citoyens).

La justice qui rend à la société son dû porta, pendant un temps et en certains lieux, le nom de *justice sociale*. Quoi de plus logique : société, social ? C'était trop beau pour durer. La justice sociale cessa bien vite d'être une contribution au bien commun pour devenir un problème de distribution ou de partage du bien commun.

Les expressions dans lesquelles figuraient le mot justice (justice légale, justice générale, justice sociale) n'ont pas résisté à l'usage. L'usage ne les a pas laissées longtemps signifier la dette du citoyen envers la société dont il est membre. On peut se demander pourquoi. La raison en est vieille comme le monde. Héraclite d'Ephèse (mort vers 480 avant notre ère) a dit, paraît-il : « S'il n'y avait pas d'injustice, on ignorerait jusqu'au nom de la justice »¹. Ce sont les gens injustement traités qui nous parlent de la justice.

Si l'on prête l'oreille aux revendications incessantes et tapageuses, on n'entend que des gens qui réclament de la société leur juste part. On entend rarement la société réclamer son dû, et l'on oublie la justice qui doit s'exercer envers elle. Effectivement, on a oublié le nom de cette justice. Faites l'expérience ; demandez aux gens ce qu'évoquent à leur esprit les expressions *justice générale*, *justice légale*, *justice sociale*. Personne n'y verra une dette envers la société. Ces expressions sont mortes.

Et ceux, sans doute, qui avaient inventé le *devoir conjugal* imaginèrent le *devoir social*. Le mot *devoir* évoque spontanément quelque chose de pénible. « Dans la France d'autrefois, écrit André Maurois, une femme avait plaisir à coucher avec son mari et, si elle n'y avait pas réellement plaisir, elle en prenait son parti et s'acquittait de ses *devoirs* conjugaux »². Plaisir ou pas, il faut faire son devoir social, cuire le pain avant de le manger et pour le manger.

Mais pourquoi la société ne crie-t-elle pas comme nous à l'injustice ? C'est quoi la société ? On peut dire que ce sont des êtres humains qui se sont organisés, qui se sont donné des organes. De même qu'on a, dans le corps humain, la vue, l'odorat, les mains, les pieds, etc., on a, dans la société, différents services : médecins, ingénieurs, avocats, psychologues, etc. Dans un corps humain, les pieds ont droit à

¹ Héraclite, dans *Les penseurs grecs avant Socrate*, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral GF » no 31, 1964, p. 75.

² André Maurois, *Terre promise*, New York, Éditions de la Maison française, 1945, p. 192. C'est moi qui souligne.

des yeux bien ouverts ; les mains doivent compter sur une ouïe fine ; l'intelligence doit avoir à sa disposition un toucher délié.

Il en est de même dans la société. Celui qui offre de la bonne médecine a droit à de la bonne plomberie. Et, en général, en offrant un bon service à ses concitoyens, on acquiert le droit à tous les services qu'offre la société. Mais si un service fonctionne mal, qui va se plaindre ? Et où va-t-il acheminer sa plainte ?

Les dirigeants à qui le peuple a confié la responsabilité du bien commun semblent tout désignés. Mais rappeler aux citoyens leurs devoirs envers la société, ce n'est pas électoralement rentable. Les politiciens préfèrent dire à leurs électeurs qu'ils sont les plus beaux, les plus fins, les plus travailleurs au monde ; que si ça ne va pas tout à fait pour le mieux dans le meilleur des mondes, la faute en est à quelque voisin, que l'on choisit comme bouc émissaire. Et c'est ainsi que la justice envers la société a perdu jusqu'à son nom.

Au chapitre II, nous avons partagé le gâteau avant de le cuire : il fallait ménager ceux qui pensent que la richesse tombe directement du ciel. Dans le présent chapitre, nous avons essayé de dissiper quelques illusions concernant ce cher pouvoir d'achat, que chacun entend non seulement conserver mais améliorer.

Qui veut la fin, dit le proverbe, veut les moyens. Or nous avons montré que le pouvoir d'achat n'est pas lié au salaire ; nous avons montré qu'il n'est pas détourné en profits privés excessifs ; mais qu'il dépend fondamentalement de la production et de la productivité, donc du travail. Comme dit La Fontaine, c'est le travail qui est un trésor, et non le ministre des Finances...

Chapitre IV

La gratuité

[Retour à la table des matières](#)

Pour sa contribution à l'enrichissement collectif, chaque citoyen touche un revenu ou un salaire, et c'est avec ces gains-là qu'il se paye quelques services offerts par ses concitoyens. Cependant, pour qu'une société fonctionne bien, certaines choses doivent se faire gratuitement.

Quand on disait jadis : « C'est gratuit », tout le monde comprenait. Loger et nourrir gratuitement des sinistrés, cela voulait dire : sans les faire payer. C'est toujours vrai pour les Pee-Wee du Carnaval. Mais, depuis que nous avons l'enseignement et les services médicaux gratuits, les choses sont moins claires. Beaucoup de gens comprennent mal que deux services gratuits puissent dévorer la moitié des revenus du Québec.

Le mot *gratuité*, comme bien d'autres, s'est enrichi (ou alourdi) en cours de route de multiples significations : gratuité d'un service, gratuité de l'enseignement, gratuité d'un geste, voire gratuité d'une insulte. *Hippopotame* a été, de ce point de vue, plus chanceux que *gratuité*. Il y a beaucoup d'hippopotames : des petits, des gros, des mâles, des femelles, mais le mot n'a qu'un sens propre. Quand il entend ce mot, personne ne regarde dans le ciel.

Au mot *gratuité*, le Petit Robert déclare : « 1. Caractère de ce qui est gratuit, bénévole, et spécialement non payant. 2. Figuré. Caractère de ce qui est injustifié, non motivé ou désintéressé. » Dire que la gratuité est le caractère de ce qui est

gratuit, ça ne nous avance pas tellement, mais ils sont comme ça les dictionnaires : ils nous distillent leur savoir goutte à goutte. Au mot *cancéreux*, par exemple, on lit : « Qui est atteint du cancer. »

Revenons donc à *gratuité*, caractère de ce qui est gratuit. Mes yeux trouvent *gratuit* juste au-dessus de *gratuité* : « Qui se fait, qui se donne pour rien. Que l'on donne sans faire payer ; dont on jouit sans payer. » Gratuitement au sens de « sans payer », c'est clair. On assiste gratuitement au défilé du carnaval ; le ski de fond est gratuit à certains endroits ; certaines autoroutes sont gratuites, d'autres à péage.

Mais, quand le *Petit Robert* termine sa définition de la gratuité en lâchant le mot *désintéressé*, il soulève un énorme problème. Chaque jour, des grandes entreprises, et quelques petites aussi, distribuent *gratuitement* des billets de spectacles : baseball, hockey, tennis, théâtre. C'est gratuit, mais ce n'est pas désintéressé. On peut ne pas faire payer des gestes fort intéressés : ou bien ils seront payés plus tard, ou bien ils seront payés avec une autre monnaie. Le troc n'a pas complètement disparu de nos mœurs.

Pour voir clair dans le problème soulevé par le dictionnaire quand il définit la gratuité par le désintéressement, commençons par disséquer le verbe *désintéresser* : désintéresser. *Dés*, préfixe, du latin *dis*, qui signifie enlever. Désarmer, c'est enlever les armes ; déboiser, c'est enlever le bois (remarquez que l's tombe devant une consonne : on ne dit pas désboiser) ; dégraisser, c'est enlever la graisse. Désintéresser, c'est enlever l'intérêt. Mais qu'est-ce donc que l'intérêt ? C'est la recherche de l'avantage personnel.

Reste à savoir s'il est possible à un être humain d'agir sans rechercher quelque avantage personnel. Peut-être faudra-t-il, pour s'en tirer, recourir à quelques distinctions. Rechercher, c'est une chose ; retirer, c'en est une autre. Sœur Teresa n'a pas recherché le prix Nobel, mais elle l'a obtenu. De plus, il y a l'avantage immédiat et l'avantage éloigné. Dans ce dernier cas, le geste apparemment désintéressé constitue un placement. Enfin, l'avantage personnel peut être de plus d'un ordre : pécuniaire, moral, intellectuel, etc.

Jean Piaget dans la mêlée

[Retour à la table des matières](#)

Lors d'un cours donné à la Sorbonne en 1954, Jean Piaget donnait l'assaut à la position des « utilitaristes », pour qui « toute conduite est à base d'intérêt »¹. Selon les ignobles utilitaristes, si l'on creusait un peu, on découvrirait que les « conduites désintéressées » s'alimentent à la racine de l'intérêt comme toutes les autres. Bref, qu'il n'y a pas de conduites désintéressées. Et l'on pense, scandalisé, à la bonne mère Teresa de Calcutta.

Piaget s'indigne : les utilitaristes confondent deux sens du mot *intérêt*. Il y a d'abord l'intérêt qui joue le rôle de moteur ou de mobile d'une conduite. Le baseball m'intéresse, je vais au stade ; la soif me tenaille, je pars à la recherche d'une source. Cet intérêt est mobile, moteur ; il me met en mouvement : mouvement vers le stade, mouvement vers la source, mouvement vers la plage.

Cet intérêt naît d'un besoin. Si je n'ai pas soif, l'eau ne m'intéresse pas : elle n'est pas pour moi un mobile ou un moteur qui me met en mouvement vers elle. Si je vais quand même vers la source, c'est qu'il y a un intérêt, un besoin, une exigence d'un autre ordre. Je n'ai pas soif, mais je suis poète.

À la base de toute conduite, il y a un intérêt, un besoin de cette nature. Sœur Teresa de Calcutta est « intéressée » par la misère, mise en mouvement par la misère ; devant l'injustice et la violence, Dom Helder Camara sent le besoin d'intervenir ; face aux pics altiers, l'alpiniste ressent un irrésistible besoin de grimper.

De ce point de vue-là, les utilitaristes ont raison : il n'y a pas de conduites désintéressées. C'est comme si l'on disait qu'il n'y a pas de mouvement sans un moteur quelconque. Et Pascal de se réjouir : « Quand on veut... montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse »². D'un autre point de vue que celui des utilitaristes, on aperçoit autre chose. Et Pascal nous assure que les « utilitaristes » ne se fâcheront pas, car « on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas s'être trompé »³.

¹ Jean Piaget, *Les relations entre l'affectivité et l'intelligence dans le développement mental de l'enfant*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, coll. « Les cours de la Sorbonne », 1954, p. 75.

² Pascal, *Pensées*, p. 50, no 9.

³ *Ibid.*

Partons donc à la recherche d'un intérêt désintéressé... Cela semble contradictoire : de l'intérêt désintéressé, c'est de l'intérêt sans intérêt. De deux choses l'une : ou bien nous nous trompons quand nous qualifions certaines conduites de désintéressées, ou bien le mot *intérêt*, comme le soutient Piaget, a un autre sens.

Pour nous aider à découvrir cet autre sens du mot *intérêt*, celui que l'on rejette quand on dit désintéressé, alors qu'on maintient l'intérêt, moteur de l'action, Piaget nous suggère de recourir à un vieux truc qui consiste à éclairer une chose à partir de la chose contraire : « Les contraires s'éclairent on ne peut plus réciproquement », disaient les Médiévaux ¹.

Le contraire de *désintéressé*, c'est égoïste, dit Piaget. (J'ai vérifié dans mon *Petit Robert* ; *égoïste* est un des plus doux antonymes qu'il donne à désintéressé ; parmi les autres, on a *sordide*, *cupide*, *avare*, *avide*, etc.) Quand on n'agit pas de façon désintéressée, on agit de façon égoïste, c'est-à-dire en vue d'un avantage personnel. L'égoïste recherche un avantage personnel ; le désintéressé recherche l'avantage de l'autre.

J'ignore, pour le moment, si de tels êtres existent, mais je sais qu'on dispose, en français, de plus d'une douzaine de mots pour les qualifier s'ils se présentent : altruiste, bienveillant, bienfaisant, charitable, bon, généreux, secourable, obligeant, miséricordieux, etc. Toutes ces qualités se définissent par le désintéressement ou par quelque chose d'équivalent.

Désintéressement est d'un usage quotidien non seulement chez le peuple — qui juge souvent selon les apparences, dit-on stupidement — mais aussi chez les plus grands auteurs. J'ouvre mon *Robert* — pas le petit, mais le grand ; j'y trouve les trois grands types morphologiques : adjectif, nom, verbe (désintéressé, désintéressement, désintéresser). On n'y dit pas que ce sont des termes vieillis ; on n'y dit pas que ces termes ont été abandonnés un jour où l'on s'est aperçu qu'ils perpétuaient une illusion. Ça ne prouve rien, mais c'est un indice.

On y indique beaucoup d'auteurs éminents qui les ont employés : Renan, Gide, Mauriac, Duhamel, La Bruyère, Vauvenargues. Diderot, Daniel-Rops. Je ne citerai que ce passage amusant de Gide : « Il [Édouard] a bon coeur, assurément, mais souvent je préférerais, pour le repos d'autrui, le voir agir par intérêt » ². Mais il ajoute que l'égoïsme retors joue de sales tours au désintéressement. « Je ne nie pas qu'il y ait, de par le monde, des actions nobles, généreuses, et même *désintéressées* ; je dis seulement que derrière le plus beau motif, souvent se cache un diable habile et qui sait tirer gain de ce qu'on croyait lui ravir » ³.

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 145, art. 4.

² André Gide, *Les faux-monnayeurs*, Paris, Gallimard, 1925, p. 233.

³ *Ibid.*, p. 234. C'est moi qui souligne.

Un être humain peut-il lever consciemment le petit doigt sans rechercher de quelque manière un avantage personnel ? Il semblerait que non. « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception. Quelque différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. ... La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre », écrit Pascal¹. Je n'invite évidemment personne à s'incliner devant le génie de Pascal : les philosophes doivent avoir l'échine raide.

Mais Pascal a peut-être déchiffré une expérience que nous renouvelons vingt fois chaque jour sans en prendre conscience. C'est le rôle des génies de dire ce que chacun a sur le bout de la langue, mais qu'il ne parvient pas à formuler. À chaque heure du jour et de la nuit, je cherche à être bien, puis à être mieux. Tel geste que les spectateurs qualifient de désintéressé est, pour celui qui le pose, un effort pour goûter un moment de bonheur.

Sœur Teresa tend au bonheur en tous ses actes ; elle y tend naturellement ; mais, pour elle, le chemin du bonheur passe par Calcutta. Si elle n'était pas là, elle aurait le sentiment de manquer à son devoir, et, conséquemment, ne serait pas heureuse. Dans sa première lettre aux Corinthiens, saint Paul nous dévoile un état d'âme semblable à celui de sœur Teresa : « Annoncer l'Évangile n'a rien qui me rende fier ; c'est une nécessité qui me presse. Malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile ! »²

Énorme précision : *désintéressé* ne veut pas dire qu'on ne recherche plus son bonheur — l'intérêt fondamental que constitue la recherche du bonheur ne peut pas être éliminé d'une vie humaine. *Désintéressé* signifie qu'on trouve son bonheur à faire des choses devant lesquelles reculerait le commun des mortels. Et le commun des mortels parle alors du désintéressement de ceux qui font quand même ces choses. Pour ces derniers, c'est de la simple fidélité à eux-mêmes. « L'opération suit l'être », diraient pompeusement les philosophes. Si on est de l'eau, on coule ; si on est un chien, on jappe ; si on est un prunier, on fait des prunes. Si on est Teresa de Calcutta, on trouve son bonheur à soulager la misère ; si on est Raoul Follereau, on parcourt le monde pour le mobiliser contre la lèpre.

Dans ce nouvel emploi du mot *désintéressement*, il y a un phénomène linguistique qui a nom antonomase. Antonomase a été fabriqué de deux mots grecs : *anti*, à la place de ; *onoma*, nom. Notre langage quotidien fourmille d'antonomases. Nous les multiplions à notre insu. Faire une antonomase, c'est remplacer le nom véritable d'une chose ou d'une personne par un autre ou par une expression. Au lieu de dire de quelqu'un qu'il est cruel, on va dire qu'il est un

¹ Pascal, *Pensées*, p. 216, no 425.

² Saint Paul, 1 Corinthiens, IX, 16.

Néron ; au lieu de dire qu'il est rusé, on va dire qu'il est un Machiavel. Parfois, c'est le nom commun qui remplace le nom propre. Au XII^e siècle, par exemple, on commence à parler du Philosophe pour désigner Aristote. De la même manière, Rome s'était appelée la Ville. Par antonomase, le travail rémunéré est devenu le travail ; l'amour est devenu la passion (crime passionnel) ; le plaisir des sens, de la chair, est devenu le plaisir.

La distinction entre les conduites désintéressées et les conduites égoïstes (sens péjoratif ou non péjoratif du terme : conduites comportant un avantage personnel), cette distinction, dis-je, pourrait être abandonnée, car toute conduite implique l'influence d'un avantage personnel comme moteur ou mobile. Mais, en matière de langage, l'usage est maître et roi : *Le bon usage*, titre fort bien Grevisse. Or l'usage subdivise, par antonomase, cet intérêt, moteur universel, en désintéressement et en égoïsme. Cette manière de parler tient au fait que, pour le commun des mortels, l'intérêt de certains n'est point de l'intérêt pour eux, comme je l'ai déjà dit.

Et l'on a retrouvé un vieux trait de la psychologie humaine : quand il n'en est pas empêché, l'être humain poursuit ce qui lui convient. Ce qui convient dépend de ce qu'on est : assoiffé, c'est l'eau qui convient (qui est bonne) ; affamé, c'est l'aliment ; fatigué, c'est le repos ; musicien, c'est la musique ; juste, il convient de rendre à chacun son dû ; généreux, de donner plus qu'il n'est dû ; compatissant, de soulager la misère, etc.

Nous avons donc la solution au problème soulevé tantôt par le *Petit Robert* quand il définissait la gratuité par le désintéressement et l'intérêt par la recherche d'un avantage personnel. Il y a un intérêt dans les conduites désintéressées, mais comme il s'agit d'un intérêt pour des choses qui ne font pas bouger les foules, le langage populaire les qualifie de désintéressées.

Or ce que le commun des mortels recherche, ce sont les avantages matériels surtout, les choses du domaine de l'avoir. Le médecin, philosophe et théologien juif du Moyen Âge, Maïmonide, le note. Les habitants de la terre emploient toute leur vie à courir après les choses du domaine de la possession ou du domaine de l'avoir¹. Ceux qui sont intéressés par d'autres valeurs sembleront désintéressés.

Résumons-nous. Comme disait Piaget, tantôt, à la base de toute conduite, il y a un intérêt, qui est moteur ou mobile. Cet intérêt peut être suscité par des choses auxquelles tout le monde est sensible (plaisir, argent, pouvoir, honneurs). Ceux qui agissent par cette sorte d'intérêt sont dits agir par égoïsme. Cet intérêt, moteur de la conduite, peut en second lieu être suscité par des choses auxquelles une minorité seulement est sensible. La majorité dira de cette minorité qu'elle agit par désintéressement.

¹ Maïmonide, *Le guide des égarés*, t. III, p. 459.

La gratuité comme valeur sociale

[Retour à la table des matières](#)

Avant de poursuivre, rappelons les deux notions qui nous intéressent dans la définition de la gratuité : 1) non payé ou non payant ; 2) désintéressé, au sens courant du terme. Nous allons maintenant montrer, à partir d'exemples, comment chacun de ces deux types de gratuité est important pour le bon fonctionnement d'une société.

La gratuité du non-payé ou du non-payant

[Retour à la table des matières](#)

Pour qu'une société fonctionne bien, les responsables du bien commun, et chaque citoyen en particulier, doivent promouvoir la gratuité, et d'abord la gratuité entendue au sens le plus clair du terme : des choses doivent se faire pour rien, sans être monétairement rémunérées. Examinons-en trois cas : le non-monnayable, le bénévolat et la générosité.

Le non-monnayable

Il y a des gestes qu'on ne peut pas évaluer et payer. On le comprend en considérant l'absurdité à laquelle le principe contraire nous conduit. Si rien ne doit se faire gratuitement, tout doit être payé, rémunéré, et l'on revient au rythme « infernal » qu'imprime le travail à la pièce. Les syndicats sont hostiles à ce genre de travail, et ils ont réussi à l'éliminer presque partout en régime capitaliste. Capitaliste n'est pas ici un tic de langage : en URSS, environ 75 % des travailleurs sont rémunérés à la pièce ¹.

¹ Rodrigue Tremblay, *L'économie*, éd. révisée, Montréal et Toronto, Holt, Rinehart et Winston, 1971, p. 653.

Le travail à la pièce fausse la notion de travail et il fausse la notion de salaire. Pour les économistes ou pour les comptables, le travail est une marchandise et le salaire en est le prix. Dans un bilan, il n'y a pas de différence entre le prix des briques et le salaire du briqueteur. Mais si l'on se place du point de vue de l'être humain, le travail n'est pas une marchandise et le salaire n'est pas un prix. De ce point de vue-là, le salaire n'est rien d'autre que le coût d'une vie humaine décente : « Un salaire, écrit Alain, il faut examiner s'il permet une vie humaine »¹.

Le travail à la pièce fait du travail une marchandise et du salaire un prix. L'employeur raisonne ou calcule alors comme un consommateur : 2 kilos de steak haché à \$5.36 le kilo, cela fait \$10.72 ; 5 kilos font \$26.80 ; 50 chemises de pressées à \$0.50 la chemise, cela fait \$25.00 ; 75 chemises ferait \$37.50. Mais si le travail n'est pas une marchandise ni le salaire un prix, une autre façon de raisonner s'impose. Si la rémunération ne doit pas être proportionnelle au rendement, des gens vont travailler plus sans toucher un meilleur revenu que ceux qui travaillent moins. Ce que les uns ont fait de plus, on peut dire, d'une certaine façon, qu'ils l'ont fait pour rien, gratuitement.

Quand on refuse le travail à la pièce et le salaire au rendement, il reste à affirmer avec Alain : « Une heure d'homme vaut une heure d'homme »². Ce principe nous régit beaucoup plus qu'on ne serait porté à le croire à première vue. À la fin de la quinzaine, deux professeurs qui ont les mêmes qualifications et le même nombre d'années d'expérience toucheront le même salaire, quel que soit leur rendement en quantité ou en qualité. Il peut être évident que l'un a travaillé plus et a fourni du travail de meilleure qualité. Il en va de même chez les policiers, les briqueteurs ou les médecins.

Horizontalement, nous vivons l'idée d'Alain ; verticalement, non : une heure de laveur de vitres est moins rémunérée qu'une heure de ministre ; une heure de secrétaire, moins rémunérée qu'une heure de patron.

La rémunération selon le rendement — qualitatif et quantitatif — est une idée qui débouche sur l'absurde. Les injections, les prises de sang, les absolutions, ça se compte ; les mots d'explications d'un enseignant, les fautes qu'il corrige, c'est plus difficile à compter. Et l'on est sur le plan quantitatif. Si l'on passe au qualitatif, c'est l'impondérable, l'insaisissable, l'incalculable. Comment rémunérer une piqûre mieux donnée ? Qui oserait présenter sa fesse à une seringue rémunérée à l'acte ?

À défaut de la solution parfaite, on choisit une solution applicable. Ceux qui vont plus vite ont la satisfaction de travailler à leur rythme : au pas de la tortue, le lièvre se désespère. Ceux qui travaillent mieux touchent d'autres compensations.

¹ Alain, *Philosophie*, t. II, p. 94. 12.

² Alain, *propos*, p. 1174

Le bénévolat

La gratuité du non-payé, c'est ensuite la gratuité du bénévolat. Le bénévolat, c'est autre chose qu'un surplus non rémunéré de rendement. On ne dira pas d'une secrétaire qui tape soixante-quinze mots à la minute, quand sa voisine en tape soixante, qu'elle en tape quinze bénévolement ; ni du briqueteur qu'il cimente bénévolement les dix briques qu'il pose de plus à l'heure. On pourrait dire qu'elle les tape et qu'il les cimente gratuitement. Le bénévolat, ce n'est pas du gratuit dans du payé, c'est du gratuit à l'état pur.

Le mot *bénévolat* n'a reçu que récemment les honneurs du dictionnaire. Mon *Petit Robert* de 1975 ne le retient pas : il passe insolemment de *benêt* à *bénévole*, mais l'édition de 1979, que j'ai en main, le mentionne. Cependant, la définition qu'on donne du bénévolat est assez bizarre : « Situation de celui, celle qui accomplit un travail gratuitement ou sans y être obligé. » La conjonction de coordination *ou* est discutable. D'ailleurs, dans la définition de *bénévole*, elle a cédé sa place à un *et* : « Qui fait quelque chose sans obligation et gratuitement. »

À elle seule, la gratuité ne suffit pas pour définir le bénévolat. En effet, il y a de par le monde beaucoup de gens qui travaillent gratuitement, mais qu'on ne considère pas comme des bénévoles. À elle seule, l'autre idée — « sans y être obligé » — ne suffit pas non plus. En effet, on peut demander des volontaires et leur promettre un salaire. Ils ne sont pas obligés de se présenter, mais, parce qu'ils seront payés, ils ne seront pas considérés comme des bénévoles.

On pourrait discuter longtemps des notions de gratuité et d'obligation contenues dans cette définition. Qu'il suffise de dire que la gratuité dont il est question ici n'exclut que l'argent ; elle s'accommode d'autres avantages non pécuniaires. Quant à l'obligation qu'écarte le bénévolat, elle va de l'obligation extérieure la plus manifeste — l'obligation légale — jusqu'à l'obligation intérieure la plus spontanément acceptée.

Précisons qu'il s'agit bien d'une définition du bénévolat et non de la définition du bénévolat. On peut donner des douzaines de définitions d'une même chose ; chaque science a sa façon de définir ; les définitions changent avec les époques. Pour l'économiste, le bénévolat est une activité gratuite ; pour le psychologue, une activité gratifiante ; pour le politique, une activité sociale. Toutes ces définitions se complètent ; révèlent les différentes facettes du bénévolat.

Définir le bénévolat comme une activité libre et gratuite, c'est possiblement insuffisant d'autres points de vue, mais c'est presque suffisant du mien. J'ajouterais peut-être qu'à une époque où le travail est mesuré en minutes par des conventions collectives, la définition du bénévolat pourrait en tenir compte. Et le bénévolat de se présenter comme du travail libre et gratuit exécuté en dehors des heures de

travail. Quand on travaille de 9 à 5, on peut faire du bénévolat le soir et en fin de semaine, mais non entre 9 et 5...

Maintenant qu'on sait ce que j'entends dans ce contexte par le bénévolat, je vais essayer de montrer qu'une société ne fonctionne bien que si on y cultive le bénévolat. J'espère y parvenir sans blesser les chômeurs. Tout le monde comprend que les chômeurs voient d'un même œil les bénévoles et les immigrants : ce sont des « voleurs » d'emplois. Mais je pense qu'on peut justifier un bénévolat qui ne vole l'emploi de personne et qui est nécessaire au bon fonctionnement de la société.

J'essayerai de le faire d'abord en chaussant les bottes du gouvernement. Tout le monde connaît les mœurs des gouvernements : on ne leur attribue pas l'agilité des écureuils. Les gouvernements sont des éléphants ; ils mettent beaucoup de temps à s'amener sur les lieux de la misère humaine. Regardons ensemble la caricature qu'Alain en fait dans ses *Propos*.

Pendant son dernier voyage en *Utopie*, il a visité Dindon-Collège, l'École supérieure des Gouvernants. On lui a présenté le plus brillant élève de l'institution. Sa valeur a éclaté quand des citoyens vinrent demander de l'aide parce que leur maison brûlait. Il répondit en vingt pages que le problème serait étudié. Et le Directeur de l'École des Gouvernants de faire remarquer : « Ce jeune homme ira loin »¹.

Sans le bénévolat, beaucoup de citoyens crèveraient avant l'arrivée de l'aide gouvernementale, quand elle est organisée. Pour certains besoins, cette aide n'existe même pas. Et, dans certaines circonstances, elle ne suffit pas.

Quantité de services devenus indispensables au bon fonctionnement de la société ont d'abord été rendus par des bénévoles. Rien d'étonnant : le peuple a plus d'yeux que le gouvernement, plus d'oreilles, plus de sensibilité, plus de mains. Il a toutes les chances du monde de percevoir avant le gouvernement les besoins non satisfaits des gens et de susciter des bénévoles pour y répondre.

D'une part, le gouvernement est loin des besoins non satisfaits ; d'autre part, il ne cherche pas tellement à les connaître, et l'entourage immédiat sait fort bien qu'il est dans son intérêt d'en cacher quelques-uns : le messager d'une mauvaise nouvelle est toujours mal accueilli. René Dumont le signale à propos de Fidel Castro : « *Il n'est pas toujours correctement informé par son entourage*, qui redoute ses sautes d'humeur »². On le laissait dans l'illusion concernant le nombre de vaches par hectare de pâturage, par exemple.

¹ *Ibid.*, pp. 41-43.

² René Dumont, *Cuba est-il socialiste ?* p. 122.

Le bénévolat est tout près des besoins non satisfaits parce qu'il opère avec des moyens de fortune, ce que le gouvernement ne peut pas se permettre. Pour tenir une garderie, il y a des critères à rencontrer ; pour garder les bébés de deux ou trois voisines, il n'y en a point. Le bénévolat, c'est quelque chose comme l'auto-stop comparé au taxi ou à l'autobus.

Pour le moment, ce sont des bénévoles qui enregistrent des ouvrages pour les aveugles (la Magnétothèque). Il n'est pas impossible que, dans un avenir plus ou moins éloigné, le ministère des Affaires sociales confie à des gens rémunérés et syndiqués le soin de rendre ce service. Les bénévoles auraient eu le mérite d'identifier le besoin et de commencer à y subvenir. C'est un exemple parmi d'autres de besoins qui sont passés des mains des bénévoles à celles du gouvernement, et qui ont été créateurs d'emplois.

D'autres services que rend le bénévolat sont comme le sourire et la politesse. Le sourire désarme. Un peuple qu'on empêcherait de sourire pendant un mois serait au bord de la guerre civile. L'impolitesse produirait aussi vite le même résultat. Pourtant, il ne vient à l'idée de personne de rémunérer le sourire et la politesse. De même, peut-on penser à payer des gens pour visiter les malades et leur tenir conversation ? Quelqu'un disait récemment à la télévision qu'un service comme « S.O.S. j'écoute » ne pouvait être confié qu'à des bénévoles.

Le bénévolat pourrait encore se justifier en chaussant les bottes du citoyen. « La grande misère de la vie moderne est qu'elle ne satisfait que les besoins matériels de l'existence », écrit René Dubos dans *Choisir d'être humain*¹. L'être humain connaît d'autres besoins ; qualifions-les de psychologiques. Laisser ces besoins inassouvis conduit à l'écoeurement. Nous y sommes confortablement installés.

Une société où rien ne se fait bénévolement exaspère l'appât du gain et, par le gain, les désirs. Or les désirs humains sont comparables au tonneau sans fond des Danaïdes ; aucun revenu ne saurait les satisfaire : plus n'est pas assez, à plus forte raison n'est pas trop, jamais trop. Les économistes, qui n'ont point du tout la réputation d'être moralisateurs, décrivent l'économie comme une sorte d'art de satisfaire le mieux possible des besoins illimités par des moyens limités. La déception nous menace. Mais le bénévolat nous tiendra à distance de l'abîme du désir sans fin et sans fond. Par le bénévolat, on reste sur son désir, comme on dit rester sur son appétit.

Il semblerait, cependant, que la gratuité pousse plus difficilement à travers une convention collective que les roses entre les pavés d'une place publique. C'est ce que laissait entendre une des invités au congrès de fondation du « Carrefour des

¹ René Dubos, *Choisir d'être humain*, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Médiations » no 147, 1974, p. 202.

chrétiens du Québec pour la santé », à Longueuil, le 4 octobre 1980. Certaines personnes oeuvrant auprès des malades, disait-elle, s'abstiennent de poser des gestes de gratuité non prévus par les conventions collectives de peur de les voir par la suite imposés à toutes.

Qui sait si, dans un avenir prochain, donner une piqûre ne comportera pas autant d'opérations et autant d'opératrices que n'en comportait la fabrication d'une épingle au temps d'Adam Smith ? « L'important travail de faire une épingle est divisé en dix-huit opérations distinctes ou environ, lesquelles, dans certaines fabriques, sont remplies par autant de mains différentes, quoique dans d'autres le même ouvrier en remplisse deux ou trois »¹.

J'imagine facilement qu'on pourrait émietter encore plus l'opération de donner une piqûre que celle de fabriquer une épingle : choisir la seringue, la remplir, dégager l'endroit, enfoncer l'aiguille, prononcer les paroles qui conviennent, sourire, etc. Une infirmière atteindrait sûrement la douzaine et demie des épingles d'Adam Smith.

La générosité

Les mots *généreux*, *générosité*, *généreusement* sont d'un usage quotidien. On verse généreusement à boire ; on récompense généreusement un bienfaiteur. La personne généreuse donne plus qu'elle n'est tenue de faire. La générosité fait déborder la mesure de la justice ; elle en déséquilibre la balance. Qui dit justice dit égalité : la justice compte, la générosité donne sans compter.

La justice compte ; il y a là quelque chose de répugnant. On vérifie aussi discrètement que possible — quand on le fait — l'addition du restaurant ; à l'épicerie ou au marché, je n'ai jamais vu un caissier ou une caissière compter les oranges ou les épis de blé d'Inde pour s'assurer qu'il y en avait bien douze.

Pourquoi ? Parce que l'être humain est naturellement généreux. Vous sursautez ? D'autres ont sursauté avant vous. À cause des autres, évidemment ; pour eux, ça allait. Un scientifique, et non un rêveur, René Dubos, rappelle aux incrédules que cinq mille ans d'histoire nous fournissent d'innombrables exemples qui illustrent non seulement les aspects bestiaux de l'espèce humaine, mais aussi et davantage encore son altruisme et son esprit de sacrifice. Notre structure génétique nous permet tout aussi bien d'être généreux qu'agressifs. Il concède cependant que la générosité naturelle puisse être paralysée dans certaines circonstances par l'instinct de conservation².

¹ Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 318, 1976, p. 39.

² René Dubos, *Choisir d'être humain*, pp. 73-75.

Chez les Anciens, c'était une idée communément admise. Aristote relève « l'opinion générale », qu'il fait sienne, à savoir « que toutes les vertus morales sont, en quelque manière, innées, car dès notre naissance nous sommes portés à devenir justes, tempérants, courageux et à développer d'autres qualités »¹. Aristote aurait nommé la générosité s'il avait su que j'invoquerais aujourd'hui son témoignage. Trois siècles après lui, Cicéron coupe l'herbe sous le pied de Rousseau quand il écrit : « Nous apportons en naissant les germes des vertus,... ; mais en fait, sitôt que nous... sommes admis dans nos familles, nous nous trouvons immédiatement dans un milieu entièrement faussé et où la perversion des jugements est complète... Et quand nous sommes... confiés à des maîtres, c'est alors que nous nous imprégnons d'erreurs si diverses que la vérité fait place à la chimère et l'instinct même aux préjugés accrédités »². Dans ses lettres à Lucilius, Sénèque (mort en 65) relaye la même idée comme allant de soi : « La nature a mis en chacun de nous les fondements et la semence des vertus. Pour que chacun les acquière, il suffit de tisonner ce brasier assoupi »³.

Il est possible que la générosité rende moins de nos jours. Quand on va chercher les œufs sous les poules, on les donne plus facilement aux quêteux que quand on les achète à l'épicerie. Mais on n'a pas le choix : le contraire de la générosité, c'est la mesquinerie. On ne peut quand même pas bâtir une société sur la mesquinerie. Parions donc sur la générosité.

La générosité donne plus qu'il n'est dû ; la justice donne strictement le dû ; la mesquinerie donne moins que le dû (j'entends le dû moral, évidemment, car s'il s'agissait du dû légal, on pourrait le réclamer devant les tribunaux).

L'atmosphère actuelle n'est pas à la générosité : on compte trop de nos jours. Et chaque jour, de plus en plus. Dans le sport, on calcule au centième, voire au millième de seconde. Dans le secteur de la santé, on commence à parler de secondes. La tâche des enseignants est déterminée en minutes. Trop de solutions aux problèmes sociaux sont taillées à même l'objet de la générosité. Il faut se retirer, la porte ferme à telle heure ; il faut attendre, c'est la pause café. Les exemples abondent. Et la vie en société devient de plus en plus pénible.

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier, 1961, L. VI, chap. XIII, 1, pp. 285-287.

² Cicéron, *Tusculanes*, t. II, 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1960, L. III, 1, 2, p. 3.

³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. III, Paris, Garnier, 1954, Lettre CVIII, p. 175. J'ai retouché la traduction.

La gratuité du désintéressement

[Retour à la table des matières](#)

Une société fonctionne bien si l'on cultive, comme nous venons de le voir, la gratuité du gratuit (au sens de non payé), mais elle fonctionne encore mieux si l'on cultive la gratuité que l'usage courant définit par le désintéressement : l'avantage personnel y est toujours, mais, par antonomase, on le passe sous silence.

La gratuité du désintéressement, c'est la gratuité de ce qui s'accomplit pour des avantages qui ne sont ni pécuniaires ni matériels ; pour des avantages qui semblent profiter aux autres et non à soi. Un être humain normal peut être sensibilisé aux intérêts qui s'exercent sous le couvert du désintéressement.

C'est utopique ? Commençons par faire pour le désintéressement ce qu'on fait pour la torture. Il y a dans le monde, paraît-il, soixante-dix pays qui ont des écoles de torture, où les candidats en apprennent la théorie et la pratique, en sortent diplômés. On ne trouve rien de tel chez les fauves. Dans le cœur de l'homme, la torture rend bien. Et il m'arrive de penser que le désintéressement rendrait un peu si on mettait autant de soins à le cultiver.

Quand les avantages sont matériels, celui qui les obtient les enlève aux autres. Une course au leadership fait un heureux et plusieurs mécontents. Lors d'une élection, un seul des trois ou quatre chefs de parti prend le pouvoir. Mais il y a des intérêts dont on peut jouir collectivement ; des intérêts que le partage multiplie. Quand je m'allonge moi aussi sur la plage, je n'enlève pas de soleil à ma voisine. Plus il y a de péquistes, de fédéralistes ou de mormons, plus c'est exaltant pour les partisans. L'égoïsme ne fréquente pas ces parages.

S'il y a dans le cœur humain un penchant naturel à la bienveillance et à la miséricorde, on ouvre à l'être humain une source additionnelle de joie de vivre en lui fournissant des occasions de développer ces qualités si utiles, par surcroît, au bon fonctionnement de la société.

Le désintéressement de la bienveillance

La physionomie du mot *bienveillance* peut induire en erreur. La bienveillance n'est point une qualité de veilleur de nuit. L'*u*, que les « ll » mouillés ont absorbé, nous aurait mis sur la bonne piste, *bienveillance*, *bienveillante*. C'est *vouloir* qu'on aperçoit maintenant et non plus *veiller*. Et la bienveillance est définie par le grand *Robert* comme une « disposition qui incline à vouloir du bien à autrui. »

Descartes « dont on dit qu'il a rompu sur bien des points avec le Moyen Âge, dans certains cas pour le meilleur, dans d'autres pour le pire, a maintenu la division de l'amour en amour de bienveillance et en amour de concupiscence. Chez Descartes, l'*u* y est, mais, bizarrement, avant l'*e* : *bienvueillance*. N'importe ; la distinction est nette : l'amour de bienveillance « incite à vouloir du bien à ce qu'on aime » ; L'amour de concupiscence « fait désirer la chose qu'on aime »¹.

L'amour de bienveillance est un amour de volonté. La précision est importante. Au niveau des sens, tout amour est de concupiscence, tout amour est désir de la chose aimée : l'estomac désire l'aliment, le palais désire l'eau fraîche. On peut aimer une personne de la manière dont on aime le vin. Pour vouloir du bien à quelqu'un, il faut accéder à un autre niveau de connaissance : l'intelligence doit intervenir, si peu soit-il, et mettre la volonté en mouvement.

L'importance de la bienveillance comme valeur sociale tient au fait qu'elle est le commencement de l'amitié² ; que l'amitié parachève, dans l'édifice social, le travail commencé par la justice : les pierres que la justice juxtapose l'amitié les cimente. La justice a quelque chose de froid, quelque chose qui doit être réchauffé par la bienveillance et l'amitié³.

Un mauvais souvenir vient ici nous hanter : *Homo homini lupus* (l'homme est un loup pour l'homme), disait déjà Plaute (mort en - 184), soit 1 863 ans avant Hobbes, à qui on attribue d'ordinaire ce mot désespérant. S'il arrive occasionnellement à l'homme d'être un loup pour l'homme, il n'en est pas moins naturellement l'ami, encore plus que le chien... Des observateurs de tous les temps et de toutes les latitudes ont noté que la bienveillance rend bien dans le cœur des humains.

Voltaire souligne de saisissante façon la « bienveillance naturelle » de l'être humain pour son semblable. « Qu'une chienne voie en passant un chien de la même mère déchiré en mille pièces et tout sanglant, elle en prendra un morceau sans concevoir la moindre pitié, et continuera son chemin ; et cependant cette même chienne défendra son petit et mourra en combattant, plutôt que de souffrir qu'on le lui enlève ». « Au contraire, que l'homme le plus sauvage voie un joli enfant près d'être dévoré par quelque animal, il sentira malgré lui une inquiétude, une anxiété que la pitié fait naître, et un désir d'aller à son secours. Il est vrai que ce sentiment de pitié et de bienveillance est souvent étouffé par la fureur de l'amour-propre : aussi la nature sage ne devrait pas nous donner plus d'amour pour

¹ René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1955, p. 123.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier, 1961, L. IX, chap. V.

³ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1958, p. 296.

les autres que pour nous-mêmes ; c'est déjà beaucoup que nous ayons cette bienveillance qui nous dispose à l'union avec les hommes » ¹.

La bienveillance, comme nous l'avons déjà dit, n'est pas encore l'amitié : elle en est le commencement. Elle le devient quand la bienveillance de l'un a suscité la bienveillance de l'autre : « La bienveillance, quand elle se montre réciproque, devient de l'amitié » ². Dans la Grèce antique, où l'organisation politique était la cité — quelques dizaines de milliers de citoyens — le rôle de l'amitié était plus facile à déceler : « Cela a tout l'air aussi d'être l'amitié qui maintient l'unité des cités, et les législateurs font comme s'ils s'appliquaient à la conserver plus encore qu'à sauvegarder la justice. ... Amis, on n'a que faire de la justice ; justes, on a encore besoin de l'amitié » ³.

On comprend que l'amitié ne liera pas le milliard de Chinois comme elle liait les habitants d'une cité grecque, dont Aristote souhaitait qu'ils puissent se reconnaître à vue. Chaque maille d'une chaîne ne retient que la suivante. « Tout ce que peut faire un homme, n'est-il pas vrai, c'est de donner son affection à un ou à quelques rares êtres humains. Au delà, dans un rayon plus grand, le cœur ne porte plus, et il ne reste de place que pour la froide justice et la froide raison. Tout et tous aimer : geste contradictoire et faux, qui ne conduit finalement qu'à n'aimer rien » ⁴.

Paraphrasant le passage d'Aristote cité ci-dessus, Thomas d'Aquin ne craint pas d'ajouter qu'un gouvernement sage ira jusqu'à suspendre parfois la justice, en matière de peines à infliger, par exemple, pour éviter que des dissensions ne surgissent dans le peuple ⁵. Tout le monde se rappelle le geste du Parti québécois, après la prise du pouvoir en 1976 ; certains oublient qu'en passant l'éponge, le Christ ajoutait : « Va, mais ne pêche plus. »

Il serait facile de mitrailler le lecteur de textes sur l'importance de l'amitié dans la société. Je m'en tiendrai à un seul autre : « L'intention principale du législateur doit être de susciter de l'amitié entre les citoyens » ⁶. (Ce texte nous vient du Moyen Âge... Vraiment, on n'est plus au Moyen Âge...) Bref, le législateur doit éviter avec le plus grand soin tout ce qui soulève les citoyens les uns contre les autres : la population contre les fonctionnaires, le privé contre le public, les travailleurs contre les patrons, etc.

¹ Voltaire, *Mélanges*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no 152, 1976, pp. 193-194.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Carnier, 1961, L. VIII, chap. II, 3, p. 355.

³ Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, trad. Gauthier et Jolif, p. 213.

⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, p. 296.

⁵ Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, L. VIII, no 1542.

⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* II-II, q. 29, art. 3, rép. 4.

C'est beau l'amitié entre les citoyens, mais par quels moyens la susciter ? Les Anciens et les Médiévaux en ont suggéré pour leur temps. Leurs recettes ne sont peut-être plus valables, mais elles sont en mesure de stimuler notre imagination. Allons-y de quelques-unes. Commentant la loi ancienne des Juifs, Thomas d'Aquin dit qu'elle s'ingéniait à ce que les citoyens se viennent en aide dans leurs nécessités, parce que, souligne-t-il, « c'est le meilleur moyen de susciter l'amitié »¹.

De nos jours, dans les nécessités, on s'adresse au gouvernement. Parfois au Provincial d'abord, qui passe la commande au Fédéral. La Beauce fait exception : on y efface encore en quelques jours de corvée les traces d'une catastrophe. Il y a cinquante ans, la corvée faisait partie de la vie quotidienne, et elle tissait de solides liens d'amitié. Quand j'ai besoin de mes voisins pour scier le bois, battre le grain, faire boucherie, et qu'ils auront besoin de moi pour les mêmes travaux, on serait bête de s'envoyer au diable et de se traîner devant les tribunaux.

Abélard, membre de l'un des couples les plus célèbres de l'histoire, prétend, à son époque, le XII^e siècle, que « ce qui rapproche le plus étroitement les hommes, c'est le mariage et la nourriture prise en commun »². Maintenant que le divorce est devenu un sacrement (réponse d'un jeune de Sainte-Foy à son aumônier, désireux de savoir si ses confirmands connaissaient les sept sacrements), on ne voit plus tellement de lien entre le mariage et l'amitié des citoyens. Au temps d'Abélard, on pratiquait les mariages dits politiques : au lieu de s'affronter sur les champs de bataille, deux peuples trinquaient en l'honneur des époux.

Renchérissant sur la pensée d'Abélard, son aîné d'un siècle, Thomas d'Aquin demande que les lois favorisent les mariages entre étrangers³. Il ne s'agit plus alors de mariages politiques, mais bien de mariages d'amour. Mais nous, nous avons tellement d'autres occasions de regarder les étrangers et les étrangères « droit dans les yeux »⁴, que nous ne pensons plus au mariage comme moyen de les aimer tous un peu plus. Nous avons le tourisme, le sport, les études, etc.

Quand Abélard affirme ensuite que la nourriture prise en commun fait naître l'amitié, il ne pense évidemment pas au hot-dog avalé tout rond au comptoir d'un snack-bar. Il ne pense pas non plus aux moines qui mangent en silence. Autour d'une table, le silence est insupportable : le bruit que font les aliments en franchissant l'isthme du gosier met les nerfs en boule. Faites-en l'expérience. Aussi un lecteur couvrirait-il de sa voix les déglutitions des moines.

¹ *Ibid.*, I-II, q. 105, art. 2, rép. 4.

² Abélard, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1945, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, p. 232.

³ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, III, chap. 125.

⁴ Antoine de Saint-Exupéry, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no 98, 1953, *Citadelle*, p. 607.

Les deux verbes par lesquels le latin décrit l'amitié, c'est *convivere* et *conversari* : vivre avec, fréquenter assidûment. Plus précisément, c'est s'entretenir à l'aide du même langage et manger le même pain. Parler de pain ou d'aliment, c'est évoquer le foyer, c'est-à-dire le feu. Pour nous, le feu, c'est ce qui réchauffe — notre pays, c'est l'hiver — mais ailleurs, le feu, c'est ce qui prépare l'aliment. Et l'aliment réunit autour de la table ceux que les tâches quotidiennes avaient dispersés.

Je sais que notre problème en est un d'amitié entre les peuples. Avant qu'un Nicodème n'entreprenne d'asseoir à la même table les Russes et les Américains, rappelons ce que disait Teilhard de Chardin il y a un instant sur l'impossibilité d'aimer tout le monde. Ce n'est pas nécessaire, d'ailleurs : il suffit, comme dans une chaîne, que chaque maille soit bien soudée à la voisine. Les peuples de la terre peuvent, cependant, s'asseoir à la grande table de la nature en partageant avec le milliard de sous-alimentés.

L'amitié a besoin, en second lieu, d'un langage commun. Comme j'aurai l'occasion, au chapitre suivant, de parler du langage comme lien entre les humains, je me contenterai de citer ici une parole percutante de saint Augustin : « Un homme préfère la compagnie de son chien à celle d'un autre homme ne parlant pas la même langue »¹.

Le désintéressement de la miséricorde

Le mot *miséricorde* est considéré à juste titre comme vieilli, c'est-à-dire qu'il ne s'emploie plus naturellement dans la langue parlée courante, bien qu'il soit compréhensible. Si l'on demandait aux « génies en herbe » de compléter le proverbe suivant : « À tout péché,... », ils répondraient d'une seule voix : « miséricorde ». Miséricorde au sens de pardon. La miséricorde au sein de laquelle je cherche du désintéressement est autre chose. Quelque chose qui a bien pu vieillir, puisque c'est vieux comme le monde. Un ouvrage collectif récent, *L'évangile de la miséricorde*, présente la miséricorde comme « un lieu géométrique de toutes les pensées philosophiques et religieuses »².

Dans *De la Cité de Dieu*, saint Augustin définit la miséricorde comme une compassion³. Compassion, compatir : souffrir avec ceux qui souffrent. La miséricorde a donc comme racine un sentiment — comme la colère et la peur sont des sentiments ou des passions — éveillé par la misère d'autrui. Ce sentiment presse celui qui le ressent de soulager la misère d'autrui quand il le peut, alors que d'autres se détournent et passent leur chemin.

¹ Saint Augustin, *Œuvres complètes*, t. XXIV, 1873, *De la cité de Dieu*, L. XIX, chap. VII, p. 501.

² *L'évangile de la miséricorde*, Paris, Cerf, 1965, p. 23.

³ Saint Augustin, *Œuvres complètes*, t. XXIV, 1873, *De la cité de Dieu*, L. IX, cap. V, p. 7.

Nietzsche trépigne. Sa vie durant, il a pourfendu la morale de la compassion ou de la pitié. Ce sont là, selon lui, des sentiments indignes d'un être supérieur. J'en étonnerai à coup sûr plus d'un en disant que, sur ce point, Thomas d'Aquin rejoint Nietzsche... Dans la *Somme théologique*¹ il montre que la miséricorde implique un défaut dans celui qui la ressent.

Cependant, Nietzsche conserve un mauvais souvenir. Ambulancier pendant la guerre franco-prussienne de 1870, il a dû abandonner, « vaincu par la pitié qu'il dénonçait », prétend Fabre-Luce, qui apporte cet autre exemple : « Un jour de 1889, à Turin, il [Nietzsche] voit un charretier qui frappe son cheval, s'indigne, embrasse les naseaux de l'animal, interdit qu'on le touche, puis s'effondre sur le pavé »².

Il serait plus facile de soutenir que la pitié est un sentiment naturel. On a beau le chasser par la parole ou par l'écrit, la vie le ramène au galop. D'ailleurs, ceux qui parlent sereinement de la pitié, qui en disent même du bien, ne demandent pas qu'on paye à ce sentiment le lourd tribut que Nietzsche lui a versé.

Mais quand Nietzsche affirme que la morale de la compassion nous a été léguée par le judéo-christianisme, il utilise un bouc émissaire qui a le dos large. Aristote, qui n'était point juif et que sa maman n'avait point porté sur les fonts baptismaux, parlait déjà de la pitié ou de la compassion. Il y consacre un chapitre de sa *Rhétorique*³.

N'éprouvent pas de pitié ceux d'abord qui ne peuvent imaginer plus malheureux qu'eux-mêmes : absorbés par leur propre souffrance, ils ne voient pas celle des autres. N'en éprouvent pas non plus ceux à qui la fortune sourit si largement qu'ils se croient à l'abri de tout mal. Les autres — on a bien des chances d'être du nombre — connaissent la pitié.

Dans le texte de Voltaire cité plus haut, la pitié ou la compassion accompagnait la bienveillance. La pitié, selon lui, est un sentiment inconnu des bêtes : le chien lape le sang d'un autre chien mourant ; il faut appartenir au genre humain pour fermer la plaie et procéder à une transfusion.

Il semble bien que l'on puisse mettre tout ce beau monde d'accord : Nietzsche, Aristote, Voltaire, Thomas d'Aquin et tous ceux qui ont parlé de la misère, de la pitié, de la miséricorde. Voici deux thèses auxquelles ils pourraient répondre par un seul oui.

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 30, art. 2.

² Alfred Fabre-Luce, *Les demi-dieux meurent aussi*, Paris, Fayard, 1977, p. 37.

³ Aristote, *Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, L. II, chap. 8, pp. 81-84.

D'abord, ceux qui posent des actes de miséricorde souhaitent, il va sans dire, la fin de la misère. Ils souhaitent qu'un jour la pitié n'ait plus d'objet et que la miséricorde s'atrophie comme un organe qu'on n'utilise plus. Sœur Teresa de Calcutta n'appréhende pas le jour où elle manquerait de moribonds. Nous ne sommes pas en présence d'une valeur absolue comme l'est l'amitié.

Deuxième thèse : celui qui est l'objet de la miséricorde se sent blessé dans sa dignité. On « se penche » vers lui ; il est dans la misère, substance qu'on ne trouve pas dans le ciel éthéré. La miséricorde se définit correctement par la condescendance. Rien de bien flatteur : condescendre, c'est descendre au même niveau. De deux choses l'une : ou bien on se détourne de la misère ou bien on passe par-dessus l'humiliation qu'elle comporte. Il semble ridicule de laisser un miséreux dans sa misère pour ne pas l'humilier. La maladie est humiliante ; on la soigne quand même. Certaines interventions chirurgicales ne font pas un bon spectacle ; on les pratique quand même.

On peut améliorer considérablement la situation en changeant le vocabulaire. Du côté du nécessaire, c'est de dû qu'il convient de parler et non de charité. Il n'y a rien d'humiliant à réclamer son dû. Et c'est un dû. Thomas d'Aquin est catégorique sur ce point : « En vertu du droit naturel, le superflu doit aller aux nécessaires »¹. Le geste de celui qui donne relève de la justice, de la charité ou de l'héroïsme selon que le don est pris dans le superflu, dans le convenable ou dans le nécessaire. On a beaucoup abusé de l'expression « faire la charité » ; dans la plupart des cas, on « rendait la justice ».

S'il existe du désintéressement quelque part, c'est bien dans ce que l'on appelait jadis les « œuvres de miséricorde ». Les bénéficiaires n'ayant rien qui puisse constituer un avantage personnel, aux yeux du commun des mortels, ceux qui se penchent sur leur misère sont dits agir de façon désintéressée. Teresa de Calcutta n'attend aucun avantage matériel de ses moribonds, ni n'en attendait de ses lépreux Raoul Follereau.

Cette forme de désintéressement a un avenir encore brillant : la misère est immense, même dans les pays les plus avancés. S'il y a beaucoup de gens sur la terre qui cherchent à perdre du poids, il y en a bien davantage qui voudraient en prendre un peu. Et il semble bien que les gouvernements ne suffisent pas à la tâche ou ne veulent pas s'atteler à cette tâche-là.

Comme rouage d'une société qui fonctionne bien, la gratuité doit s'épanouir sous les deux formes que nous avons distinguées : la forme du non-payé et celle du désintéressement. De la première forme, nous avons dégagé trois modalités : le

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 66, art. 7.

non-monnayable, le bénévolat, la générosité. Il y a des choses pour lesquelles un citoyen ne peut pas raisonnablement attendre de rémunération. Je pense à une meilleure qualité d'un même service ou à une plus grande quantité dans un domaine où il ne convient pas de compter. Cette première forme de gratuité entre ensuite par la porte du bénévolat, dont les initiatives sont indispensables à toute société. Enfin, elle apparaît avec la générosité, qui chasse la mesquinerie, ennemie mortelle de toute vie en société.

La gratuité du désintéressement, c'est la gratuité de ce qui s'accomplit non point sans intérêt, comme le mot semble le dire sans équivoque de prime abord, mais pour des intérêts qui n'en sont point aux yeux de la masse. Ce désintéressement, supérieurement intéressé, se rencontre dans la bienveillance, racine de l'amitié, elle-même indispensable au maintien de la société ; il se rencontre en second lieu dans la miséricorde, qui s'épanouit sur la tige de la sensibilité à la misère d'autrui, abondante dans nos sociétés.

Chapitre V

Des valeurs communes

[Retour à la table des matières](#)

Le titre de ce chapitre heurte de front l'opinion qui s'entête à répéter que les valeurs sont personnelles. S'il n'y a pas de valeurs communes aux citoyens d'un pays ; s'il ne peut pas y en avoir ; si le bon fonctionnement d'une société tient pour une part au partage de certaines valeurs ; nos sociétés humaines sont condamnées à ne jamais fonctionner parfaitement bien. C'est cette grappe de *si* que nous allons palper ensemble.

La première fois qu'on entend un mot, il n'y a pas de gêne à en demander la signification. Mais quand le mot est déjà usé par un emploi quotidien depuis des années, on passerait pour un malcommode ou un cancre si on laissait entendre qu'on ne le comprend pas. D'ailleurs, la simple répétition semble faire de la lumière. Et vous insultez celui qui emploie un mot depuis longtemps quand vous cherchez à savoir si le mot correspond à quelque chose de clair dans son esprit.

Je pense que le mot *valeur* fait partie de cette famille-là. Ce n'est pas en kilos mais en tonnes qu'il faudrait exprimer le poids des propos et des écrits qu'il a fait commettre. Devant cet intarissable bavardage, je me dis : ou bien la notion de valeur est une chauve-souris, qui ne supporte pas la clarté du jour ; ou bien on a étouffé ce beau tournesol dans le chiendent des commentaires.

La plupart du temps, ceux qui nous parlent des valeurs le font pour nous dire que les valeurs sont *en crise, en ébullition, en mutation, en révolution* ; le *bouleversement* des valeurs du passé serait aujourd'hui plus rapide que jamais ¹. Bref, le diable est aux vaches des valeurs. Et ce sont nos chères valeurs « traditionnelles » qui écopent. (Autre mot qu'on ne précise pas.)

Contre tous ces alarmistes, je veux affirmer tranquillement que les valeurs sont au beau fixe. Affirmer ça d'abord, comme dans une négociation syndicale : pour terminer dans un juste milieu, les parties adverses partent à distance du juste milieu : l'une en deçà, l'autre au-delà. Elles s'assurent ensuite que tout le monde emploie les mêmes mots dans le même sens. Au début de notre convention collective, à l'université Laval, dix-neuf lignes sont consacrées à la définition du professeur... De quoi faire retourner dans leur tombe Descartes et Pascal, qui se contentaient de pointer du doigt des choses beaucoup plus difficiles à démêler.

Dans les conventions collectives, il s'agit de charge de travail et finalement d'argent. Pour les grandes personnes, dirait le petit prince, c'est sérieux ; ce qu'il y a de plus sérieux. Alors, on se frotte soigneusement « les yeux de l'esprit, qui sont les mots » ² puis on procède avec précaution, s'assurant que la pierre sur laquelle on a posé un pied est solide avant de pousser l'autre en avant.

Bien souvent, quand il s'agit de valeurs, on parle, on bavarde, on jacasse sans prendre ne serait-ce qu'une petite minute pour discuter de la signification du mot. Bien plus, ou bien moins, certains vont jusqu'à dire que c'est mieux ainsi. Vous pensez que je badine ? Eh bien, non. Dans un rapport intitulé *L'esquive ; l'école et les valeurs*, les Auteurs écrivent : « Les échanges sur les valeurs sont d'autant plus faciles et fructueux qu'ils ne sont pas précédés de discussions, toujours onéreuses, sur le mot en cause » ³.

Quand on ne s'entête pas à discuter du mot *valeur*, les Auteurs disent que « les échanges sont faciles ». Pour être précis, disons plutôt que c'est facile, car il n'y a pas d'échanges. Échanger, c'est recevoir et donner : recevoir un cadeau de quelqu'un, par exemple, et lui en donner un. Vous n'avez pas échangé de sourires quand le vôtre a ricoché sur une face de bois.

On peut parler du rhinocéros sans procéder au préalable à une longue discussion sur le mot. Il suffit qu'on sache qu'il n'est pas question d'un certain parti politique mais du gros mammifère ongulé qui porte une ou deux cornes sur le nez. Par contre, certains mots ont tellement de significations qu'on doit s'astreindre à en démêler l'écheveau. Je pense aux mots *droit, liberté, socialisme, démocratie*,

¹ Alvin Toffler, *Le choc du futur*, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Médiations » no 110, 1971, p. 344.

² Paul Valéry, *Œuvres*, t. I, p. 1040.

³ Lucien Morin et André Naud, *L'esquive ; l'école et les valeurs*, Québec, ministère de l'Éducation, 1978, p. 3.

valeur. Quand on ne définit pas ces mots-là, chacun fonctionne avec le sens qu'il leur donne. Deux interlocuteurs semblent parler de la même chose, mais, en réalité, ils parlent de choses fort différentes.

Nous allons parler du mot *valeur*, car les valeurs communes dont je fais une condition de bon fonctionnement de la société ne sont pas quelque chose de flou. Nous allons parler du mot *valeur* et ce ne sera pas « onéreux » du tout. En bons pédagogues, nous irons du connu à l'inconnu, c'est-à-dire de la notion vague à la notion précise.

La notion vague de valeur

Le mot *valeur* est un mot du langage quotidien. Le premier venu en a au moins une idée vague. Et si vous lui demandez, comme je l'ai fait à maintes reprises : « Qu'est-ce qu'une valeur ? » il vous répondra : « Quelque chose d'important dans la vie. » C'est vague, mais c'est vrai. À peu près tout le monde, je pense, est d'accord avec cette réponse.

Mais « ce qui est important dans la vie » varie avec les circonstances : l'âge, le pays, l'état de santé, le métier, le sexe, le climat, etc. N'importe quoi ou n'importe qui peut, selon les circonstances, occuper le sommet de l'échelle des valeurs ; l'occuper pour un instant du moins. Pour téléphoner, quelques pièces de monnaie valent plus qu'un chèque, quel qu'en soit le montant ; perdu dans le désert, c'est de l'eau que voulait Antoine de Saint-Exupéry, pas du pétrole...

Ces choses, dont la valeur dépend d'une circonstance de la vie, c'est défendable de les étiqueter : *valeurs circonstancielles*. On est familier, depuis l'école primaire, avec les compléments circonstanciels. Le complément circonstanciel apporte une circonstance ; la valeur circonstancielle tient à une circonstance. Les valeurs circonstancielles sont en nombre infini ; elles varient non seulement d'un individu à un autre, mais d'un moment à un autre dans la vie d'un même individu.

La plupart de ceux qui parlent des valeurs ou qui écrivent sur les valeurs s'en tiennent à ce sens vague du mot *valeur*. Ils parlent de « ce qui est important dans la vie » sans préciser davantage. Il ne faut pas s'étonner, alors, s'ils nous disent que les valeurs ont changé, qu'elles changent, voire qu'elles sont en crise ; que les valeurs sont personnelles (chacun a ses valeurs) ; que les valeurs sont relatives (il n'y a pas de valeurs absolues).

Au sens vague où ils entendent le mot *valeur*, tout cela est vrai. Et si l'on en reste à ce sens vague, les valeurs peuvent faire l'objet d'appels téléphoniques ; elles peuvent alimenter en anecdotes ; on peut se les raconter. Pas plus. Exemple, ce collégien d'il y a trente ans cherchant à s'évader du séminaire. Arrêté dans sa fuite

par une porte barrée, il aurait donné tout son héritage pour un tournevis, raconte-t-il devenu romancier. Un romancier dont le nom m'échappe.

À la recherche d'un sens précis

[Retour à la table des matières](#)

Mais je pense qu'on peut, à partir du sens vague du mot *valeur* comme de la pierre solide sur laquelle on pose d'abord un pied avant de pousser l'autre en avant, dégager un sens précis, et qui sera utile. Pour dégager ce sens précis, j'aurais pu continuer d'interroger les gens, mais j'ai choisi le raccourci des dictionnaires : les dictionnaires consignent les sens que les gens donnent aux mots. J'ai donc ouvert le *Dictionnaire de la langue française* de Paul Robert au mot *valeur*. Trois hautes colonnes ; trente et un pouces de sens ! Je me suis arrêté à les compter : six sens principaux, beaucoup de subdivisions. En tout, une bonne douzaine et demie de sens et de nuances.

Le mot *valeur* m'apparaissait, à l'évidence, comme l'un des plus gigantesques fourre-tout de la langue française. Je le voyais accolé à n'importe quoi : valeur d'un mot, valeur d'une note (en musique), valeur d'une couleur (en peinture), valeur d'une variable (en maths), valeur morale, valeur esthétique, valeur humaine, etc. il est normal de vouloir mettre de l'ordre dans un tel fouillis. Selon les philosophes, le propre de la raison, c'est de chercher l'ordre quand il y en a, d'en mettre quand il n'y en a pas.

Les deux éléments de la notion d'ordre

Qui dit ordre dit d'abord pluralité. Pour mettre de l'ordre, il faut qu'il y ait plusieurs choses. On dit et on se fait dire : « Mets de l'ordre dans tes idées. » Tes idées et non ton idée : une idée fixe, c'est toujours en ordre... Eh bien, avec le mot *valeur*, nous l'avons notre pluralité.

Pour mettre de l'ordre, il faut, en second lieu, quelque chose de premier, à partir duquel les autres choses seront disposées. On place le téléviseur, par exemple, puis on dispose les fauteuils par rapport au téléviseur. On s'habille, puis on fixe des bijoux dans les endroits découverts. On choisit le couvre-lit, puis on procède à la rénovation de la chambre.

Ce quelque chose de premier, ce principe, à partir duquel on classifie des valeurs, varie d'un spécialiste à un autre. L'économiste ne classifie pas comme le

théologien ; le militaire ne classifie pas comme l'écologiste ; le Premier ministre du Canada ne classifie pas comme celui du Québec ; le Kremlin ne classifie pas comme la Maison-Blanche.

Pour les non-spécialistes ou pour les spécialistes ne parlant point en tant que spécialistes, le principe de classification des valeurs, c'est l'être humain à construire, à développer selon toutes ses dimensions. Les valeurs constitutives de l'être humain ne sont pas négociables, c'est-à-dire qu'on ne doit jamais les donner en échange d'une valeur économique, scientifique ou technique, comme on donne une heure de travail en échange de quelques dollars.

On peut cependant, par un choix personnel, préférer à une autre une valeur constitutive de l'être humain : une valeur morale à une valeur corporelle, une valeur religieuse à une valeur intellectuelle. Les valeurs constitutives de l'être humain peuvent elles-mêmes se hiérarchiser.

Si l'on admet que tout, en ce bas monde, doit, en dernier ressort, tourner à l'avantage des humains, cette classification en fonction ou mieux en faveur de l'être humain devient LA classification des valeurs.

Le sens précis que nous cherchons

[Retour à la table des matières](#)

Du point de vue de l'être humain à développer selon toutes ses dimensions, du point de vue de l'être humain à « construire » (la métaphore est de Saint-Exupéry ¹), le mot *valeur* prend une signification précise. Ce n'est plus, vaguement « ce qui est important dans la vie » ; c'est une QUALITÉ (de corps, de cœur ou d'esprit) qui rend une personne digne d'estime. Une qualité ? Je m'explique.

Quand les gens parlent d'une personne qu'ils apprécient beaucoup, d'une personne de grande valeur, demandez-leur de préciser leur pensée ; demandez-leur pourquoi. Ils ne vous diront pas que cette personne-là est riche, qu'elle a du pouvoir, des amis influents. Un vaurien (vaut rien) peut avoir tout ça et même davantage. Ils vous indiqueront une qualité qu'elle possède. Ce peut être une qualité du corps. Ce qu'il y a de plus voyant dans un être humain, c'est quand même le corps. Dans le premier jugement que l'on porte sur une personne, c'est le corps qui est sujet.

¹ Antoine de Saint-Exupéry, *Œuvres, Citadelle*, p. 719.

Et la qualité qu'on est en mesure de déceler tout d'abord, c'est la beauté. Avant de savoir qu'une personne est franche, savante, généreuse, musicienne, honnête ou chrétienne, on voit qu'elle est plus ou moins belle. (Oscar Wilde dit qu'en un sens la beauté l'emporte sur le génie, n'ayant pas comme lui à se démontrer.) Selon Montaigne et bien d'autres, la beauté du corps a joué un rôle considérable dans l'histoire de l'humanité. Dans ses *Essais*, il écrit : « La première distinction qui ait été entre les hommes, et la première considération, qui donna les prééminences aux uns sur les autres, il est vraisemblable que ce fut l'avantage de la beauté »¹. (La lutte des classes, à l'origine, c'était la lutte entre les beaux et les pas beaux !)

On peut également apprécier une personne pour ses qualités dites morales : honnêteté, courage, douceur, générosité, franchise ; ou pour ses qualités intellectuelles : n'importe quel art, n'importe quelle science ; ou pour ses qualités religieuses, si l'on est pasteur d'âmes.

La vie et la liberté

[Retour à la table des matières](#)

Personne ne dira qu'il apprécie quelqu'un parce que ce quelqu'un est *vivant*. Il y a beaucoup de vauriens bien vigoureux, bien fringants. Du point de vue où nous sommes présentement placés, la vie est une condition *sine qua non* : pour épanouir du monde, il faut que ce monde-là — soit vivant, bien vivant. La vie est un préalable dans la poursuite des valeurs constitutives de l'être humain pleinement épanoui. Dans le cas des embaumeurs, c'est la mort qui est un préalable... À chacun ses exigences.

On peut faire une remarque semblable au sujet de la liberté. Ceux qui signifient leur estime d'une personne en disant : « Elle est libre », parlent d'une manière confuse ; ils laissent dans le brouillard des choses qu'il est avantageux d'exposer au grand jour. Une personne libre n'est pas libre de façon abstraite ; elle n'est pas libre tout court. Elle peut être libre face à la peur, par exemple ; sa liberté s'appelle alors proprement du courage. Être libre face à la bouteille, c'est de la sobriété ; être libre face au sexe, c'est de la chasteté ; être libre face aux mouches, c'est de la patience.

L'épithète *libre* contient confusément toutes les qualités qui font l'être humain *moralement* épanoui. Autrement dit, le mot *liberté* n'évoque qu'une seule catégorie de valeurs, les valeurs morales. Se fixer comme but, en éducation, de former des êtres libres, c'est comme prendre la résolution de faire le bien et d'éviter le mal. C'est trop vague.

¹ Montaigne, *Les Essais*, t. II, Paris, Gallimard et Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche » nos 1395-1396, 1965, L. II, chap. XVII, p. 300.

Je pense qu'on peut faire prendre conscience à n'importe qui du fait que, pour tout le monde, une personne de valeur, c'est une personne qui possède certaines *qualités* : qualités de corps, de cœur, d'esprit. (Nous reviendrons sur ces distinctions.) Pour tout le monde qui y réfléchit, s'épanouir consiste, je pense, à acquérir des *qualités*.

Et c'est ainsi que, parmi les valeurs humaines, j'obtiens une première catégorie : les *valeurs qualités*. Ces qualités entrent dans la « construction » de l'être humain, pour reprendre le mot de Saint-Exupéry. C'est toujours « important dans la vie », mais c'est plus précis : c'est important comme *matériaux* pour construire des êtres humains.

C'est en ce sens que je disais au début, de façon à peine paradoxale, que les valeurs sont au beau fixe. « La nature humaine est remarquablement stable », écrit le biologiste René Dubos dans *Choisir d'être humain*¹. On lit encore au même endroit : « Les caractères biologiques et psychologiques de l'espèce humaine n'ont guère changé au cours des mille derniers siècles. » Au temps de Toutânkhamon, les hirondelles faisaient leur nid de la même manière et avec les mêmes matériaux qu'aujourd'hui ; de même, aussi loin que l'on peut remonter dans le temps, on constate que l'être humain est quadridimensionnel : dimension corporelle, dimension morale, dimension intellectuelle, dimension religieuse.

Les valeurs constitutives de l'être humain ne sont ni relatives ni personnelles. Ce sont des valeurs absolues. Le mot agace, je le sais ; il faut le désamorcer. Ce qui est absolu, c'est la dimension morale, par exemple. Un être humain doit posséder la dimension morale ; la morale est un phénomène humain. Le relatif vient ensuite. À cause de ses fonctions, telle personne a besoin quotidiennement de courage, une autre de justice, une autre de patience, etc. On doit tenir des propos semblables sur la dimension corporelle et sur les différentes qualités du corps, ainsi que sur les autres dimensions humaines et sur les qualités qui s'y rapportent.

Dans *Étapes de la prospective*, Jacques de Bourbon-Busset écrit : « Nous devons savoir ce que nous voulons conserver, coûte que coûte ; c'est le problème des valeurs qui nous importe. Pour ma part, je considère que ces valeurs ne peuvent qu'être *absolues*, car si elles sont *relatives* elles n'ont aucun caractère contraignant. Il faut que nous soyons d'accord sur les valeurs absolues que nous voulons conserver, et sur lesquelles nous estimons qu'il faut bâtir l'homme et la société de demain »².

¹ René Dubos, *Choisir d'être humain*, p. 11.

² Jacques de Bourbon-Busset, dans *Étapes de la prospective*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 300-301. C'est moi qui souligne.

Quand on parle des valeurs communes qui assurent le bon fonctionnement de la société, il est essentiel de distinguer entre les valeurs absolues et les valeurs relatives. S'il est important que tout le monde tire dans le même sens, il n'est pas nécessaire que tout le monde soit chaussé des mêmes bottes. S'il est important que les citoyens soient en bonne santé, il n'est pas nécessaire que chacun puisse réussir le grand écart. S'il est important de développer la dimension artistique, il n'est pas nécessaire que tout le monde fasse de la musique, encore moins que tout le monde joue du violon.

Les valeurs moyens

[Retour à la table des matières](#)

On peut former une deuxième catégorie de valeurs humaines, qui contiendrait tout ce qui sert à développer les valeurs qualités : argent, pouvoir, amis, démocratie, fédéralisme, etc. En français, l'expression « servir à » définit l'instrument, l'outil, le moyen en vue de la fin. Au sens propre, un instrument est une chose dont on se sert pour arriver à ses fins (une échelle, un mensonge) ; au sens figuré, une personne constitue parfois un précieux instrument : on se sert de ses amis comme on se sert de ses mains.

Distinguer les valeurs qualités et les valeurs instruments, ce n'est pas fendre un cheveu en deux ; c'est poser un geste capital, car ce qui est vrai des valeurs qualités ne l'est pas nécessairement des valeurs instruments, outils ou moyens. Au niveau des valeurs instruments, on peut parler de crise, de bouleversement, d'ébullition, de révolution, etc. En effet, l'outillage humain a changé et change constamment : on est passé du chameau à la fusée ; on va toujours plus vite et toujours plus loin, mais ne change pas notre hantise de l'ailleurs.

Quand vous relirez ceux qui parlent des valeurs en crise, vous verrez, aux exemples apportés, qu'ils parlent des valeurs instruments ; ils parlent des moyens et non des fins, et ils ont raison d'en dire ce qu'ils en disent.

À partir de maintenant, je pense donc aux valeurs qui assurent le bon fonctionnement de la société avec, en tête, cette distinction capitale : a) une première catégorie de valeurs qui comprend les valeurs qualités, valeurs constitutives de l'être humain, valeurs absolues, valeurs fins ; b) une deuxième catégorie qui comprend les valeurs instruments, les valeurs moyens ; ce sont des valeurs relatives.

Il est d'autant plus important de les bien distinguer que c'est un lieu commun de dire que nous vivons dans un monde qui substitue les moyens aux fins : nous

poursuivons des moyens (argent, pouvoir, etc.) au lieu de poursuivre des fins à l'aide des moyens. Dans ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Simone Weil dénonce cette « substitution des moyens aux fins » comme étant « le mal essentiel de l'humanité »¹.

Dans un article intitulé *Prévision économique et choix éthique*, Paul Ricoeur voit là la « source profonde de notre mécontentement ». « Nous assistons à une sorte d'effacement, de dissolution des buts. L'absence croissante de buts dans une société qui augmente ses moyens est certainement la source profonde de notre mécontentement »².

Un dernier témoin à la barre : René Dubos. « Capitalistes ou communistes, nos sociétés prennent leurs décisions sur les moyens et non sur les fins ; leur critère est la quantité de production et de consommation et non la qualité de la vie humaine »³.

Sont-ce là des élucubrations de philosophes : Simone Weil, Paul Ricoeur, ou de scientifiques philosophant (René Dubos) ? Non ; il n'y a rien de moins philosophe, au sens péjoratif du terme, qu'un ministre. Or, dans une interview accordée à *Informeq*, le ministre de l'Éducation du Québec relayait Simone Weil et Paul Ricoeur. « L'objet de l'éducation n'a pas changé : c'est aider l'enfant à se développer, selon sa pente, d'une façon optimale afin d'atteindre sa pleine stature d'homme. Cela n'a pas changé, ça ne changera jamais. » Et il nous mettait en garde contre « le mal essentiel » de Simone Weil : « Il est sûr qu'au fur et à mesure que se multiplient les agents qui interviennent dans le processus éducatif, cette situation complique et obscurcit l'objet de la mission éducative. Ce qui nous oblige à retrouver constamment cet objet [ce but ou cette fin] à travers » l'abondance des moyens⁴.

Hiérarchie des valeurs

[Retour à la table des matières](#)

Hiérarchiser les valeurs, que voilà bien une expression insupportable pour les tenants du relativisme absolu en ce domaine. Pourtant, s'ils veulent bien sortir leur tête du sable, ils verront que la vie nous oblige chaque jour à hiérarchiser nos valeurs. Accorder une part plus importante du budget à la santé qu'aux arts, c'est

¹ Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, p. 60.

² Paul Ricoeur, *Prévision économique et choix éthique*, dans *Esprit*, 34, 1966, janv.-juin, nos 345-350, pp. 188-189.

³ René Dubos, *Choisir d'être humain*, p. 167.

⁴ *Informeq*, janvier 1981, no 53.

hiérarchiser ; accorder plus d'importance à l'éducation qu'aux loisirs, c'est hiérarchiser ; tolérer moins longtemps une grève dans les hôpitaux que dans les écoles, c'est hiérarchiser.

Les faits « qui distinguent le plus profondément une époque et qui l'opposent le plus nettement aux époques qui la précèdent et qui la suivent », écrit Paul Valéry, ce sont précisément les valeurs qu'elle se fixe dans l'ordre des idéaux ; « de la *hiérarchie* de ces valeurs dans l'opinion ; de leur pouvoir sur les mœurs et sur les apparences sociales, sur les lois, sur la politique ou sur les arts »¹.

En nous invitant à préciser le type humain que nous voulons prendre comme modèle, Gaston Berger nous prévient : « Définir c'est ici décider, choisir, et par conséquent exclure, ou tout au moins *subordonner* »². Subordonner, c'est une opération qui consiste à placer une valeur au-dessous d'une autre ; hiérarchiser, c'est une opération qui consiste à placer une valeur au-dessus d'une autre ! On va de la plus basse à la plus haute dans ce deuxième cas ; de la plus haute à la plus basse dans le premier. L'opération terminée, on ne peut pas dire si les valeurs ont été subordonnées ou hiérarchisées...

La première grande distinction à introduire dans les valeurs, c'est la distinction entre les valeurs à poursuivre comme des fins et les valeurs à utiliser comme des moyens, de simples moyens. Les valeurs fins, nous les avons identifiées comme étant les qualités constitutives de l'être humain à développer selon toutes ses dimensions. Tout ce qui sert à faire acquérir les qualités en question joue le rôle de moyen : la famille, un système économique, l'argent, des services médicaux, un système d'éducation, etc.

Le premier effort de hiérarchisation doit porter sur ces deux catégories de valeurs. Laquelle doit passer en premier, laquelle doit venir en second ? Si vous me dites que c'est facile, que ça va même de soi, je me permettrai de vous rappeler quelques noms : Simone Weil, Paul Ricoeur, René Dubos. C'est peut-être facile quand on nous pose une question toute théorique, mais, quand c'est la vie qui pose la question, la réponse n'est pas nécessairement la même : nous poursuivons des moyens au lieu de poursuivre des fins à l'aide des moyens, disent ces éminentes personnes parmi bien d'autres.

¹ Paul Valéry, *Œuvres*, t. I, p. 945. C'est moi qui souligne.

² Gaston Berger, dans *Étapes de la prospective*, p. 13. C'est moi qui souligne.

Subordination des moyens aux fins

[Retour à la table des matières](#)

Les moyens ne devraient nous intéresser que dans la mesure où ils servent à la construction qui nous préoccupe, à savoir celle de l'être humain. Pourtant, si l'on descend en soi-même ou si l'on observe les gens, on constate un plus grand souci d'amasser des outils que de construire. On n'est pas gêné de n'être rien quand on a beaucoup. On n'a rien à dire, mais on a des choses à montrer.

Cette tendance à amasser, gardons-nous de penser naïvement qu'elle est fille de la société de consommation. Maïmonide, philosophe, médecin et théologien juif, que je vous ai déjà présenté, nous apprend que les gens du XII^e siècle mettaient tous leurs soins à augmenter leurs possessions. C'est un témoignage entre mille qu'on pourrait apporter.

Mais alors, sommes-nous complètement déboussolés ? Ce que tout le monde, ou presque, fait ne doit pas être totalement stupide. Il ne l'est pas. Les choses du domaine de l'avoir satisfont des besoins fondamentaux, des besoins qui ne peuvent pas attendre bien longtemps : manger, boire, dormir, se vêtir, s'abriter, se chauffer, etc. Je commencerai mes leçons de piano dans un mois, mais je dois manger aujourd'hui autant que possible.

Les exemples de ceux qui manquent de ces choses ne manquent pas : un milliard, environ, d'êtres humains souffrent de malnutrition. À les voir, on dirait qu'il est plus grave de manquer de nourriture que de manquer de patience ou de chasteté... La crainte de manquer un jour de biens matériels nous incite à en amasser plus que moins. Cette crainte fait de nous des fourmis comme celle de La Fontaine : des fourmis qui entassent et qui ne sont pas partageuses.

Pour faire contrepoids à cette tendance bien légitime, les grands maîtres de la vie ont incité les gens à développer certaines qualités qui tiennent lieu de biens extérieurs à ceux qui les possèdent. Il y a de la sécurité dans l'argent, mais il y en a aussi dans le courage. On peut avoir peur du lendemain parce qu'on manque d'argent ; on peut en avoir peur parce qu'on manque de courage.

Autre exemple : les désirs. Ils sont en nombre infini. Les biens de la terre ne sont pas assez nombreux pour satisfaire les désirs non réglés du genre humain. Or il existe une qualité (ou vertu) dont le rôle est de régler les désirs. Elle a nom tempérance ou modération. Celui qui la possède sait vivre de peu. Naguère, les curés, comme on dit familièrement, nous parlaient de la tempérance. Une certaine

gêne leur ayant cloué le bec, ce sont les économistes qui en parlent maintenant. Dans *Small is beautiful*, Schumacher voit la solution aux immenses problèmes de notre temps dans le retour à la pratique des quatre vertus cardinales, dont la tempérance est la cadette ¹.

Dernier exemple : l'être humain est naturellement social et sociable. Il a besoin de l'autre, mais ce besoin, chez certaines personnes, devient tyrannique : la solitude les épouvante. Les qualités que la vie intérieure cultive (sciences et arts) les en rendraient capables. Le poète a besoin de solitude, le musicien aussi, le chercheur également, mais ils n'y sont pas malheureux. Bien au contraire. Transposant Pascal, on peut dire d'eux : « Tout le bonheur de ces gens vient du fait qu'ils peuvent demeurer en repos dans une chambre » ².

La vie pose à chacun d'entre nous, plus d'une fois par jour, le problème de la subordination des moyens aux fins. Ce n'est pas un problème de philosophe. Allons-y de quelques exemples ; libre à chacun d'en ajouter. La sécurité d'emploi, par exemple, est un moyen d'améliorer le rendement, en dissipant l'angoisse du congédiement. Dans bien des cas, c'est le contraire qui se produit. « Maintenant j'ai la sécurité d'emploi », cela veut dire : « Je n'ai plus besoin de me forcer ».

La science et la technique devraient être des moyens au service de l'être humain à développer au mieux selon toutes ses dimensions. On a raison de douter qu'il en soit toujours ainsi. « En 1975, lors d'une conférence tenue à New York sur la génétique et la morale, un biologiste de Harvard a estimé à seulement un sur cent le nombre de ses collègues concernés par les implications sociales et morales de l'activité scientifique » ³. En termes crus : que la science progresse ; au diable les humains !

La technique n'y regarde pas de plus près. Quand elle calcule le Concorde, elle en arrive à éliminer à peu près tous les risques pour le Concorde ; mais elle ne se préoccupe pas de savoir si le Concorde ne serait pas lui-même un risque pour l'humain. On l'a fabriqué non pas pour améliorer la qualité de la vie humaine ; on l'a fabriqué parce qu'on était capable de le faire voler.

C'est là, d'ailleurs, un principe quasi inviolé dans le domaine de la technique, à savoir qu'« une chose doit être faite quand il est techniquement possible de la faire » ⁴. Le progrès technique devient alors le fondement d'une nouvelle morale. L'ancienne voulait qu'on fasse les choses, qu'on pose les gestes qui entraînent un progrès de l'humain ; la nouvelle pose les gestes qui font progresser la technique.

¹ E. F. Schumacher, *Small is beautiful*, Paris, Contretemps/Le Seuil, 1978, p. 306.

² Pascal, *Pensées*, p. 105, no 139.

³ Vance Packard, *L'homme remodelé*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 308.

⁴ Erich Fromm, *Espoir et révolution*, Paris, Stock, 1970, p. 49.

Enfin, le progrès économique, comme tous les autres progrès, devrait être au service du progrès humain, dans la modeste condition de moyen. Tout le monde sait, cependant, combien, dans certains cas, le progrès économique compromet la santé des travailleurs. La société étant l'instrument de l'épanouissement total des citoyens, aucune des dimensions de l'être humain ne doit être sacrifiée à quelque objectif que ce soit : scientifique, technique, économique, etc.

On peut sacrifier sa santé, voire sa vie, pour une cause, mais ce doit être à la suite d'une décision personnelle et non d'une décision du gouvernement ou du propriétaire de la mine ou de l'usine. Mais, m'objectera-t-on, les sociétés où l'on fait fi de la santé (fi, de *ficus*, fumier) prendront sur nous une avance ineffaçable ? À court terme, peut-être, mais pas à long terme. La productivité n'est pas la caractéristique des chantiers où rôde le cancer.

Hiérarchie des valeurs fins

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir situé les valeurs fins par rapport aux valeurs moyens, en mettant ces dernières au service des premières, nous pouvons procéder à une identification systématique et à une hiérarchisation des valeurs fins elles-mêmes. Il s'agit là d'une entreprise capitale, car c'est pour permettre à des êtres humains de se développer selon toutes leurs dimensions qu'on a inventé la société civile. Selon la conception qui règne de l'être humain, une société déterminée s'organise de telle ou telle manière.

Eh bien, quand on commence à construire un être humain, on moule d'abord le corps. Ce qu'il y a de plus incontestable dans l'être humain, c'est le corps, d'où nous venait naguère tout le mal, selon un courant de pensée un peu trop angélique. Fabriquer le corps, ce n'est pas creuser un « sépulcre » ; ce n'est pas construire une « prison »¹ ; ce n'est pas modeler un « cadavre »² ; ce n'est pas attacher une « remorque » à un esprit³. Fabriquer le corps, c'est mettre en place les fondations.

Mais, dès qu'on a un corps, il faut de toute nécessité développer les qualités requises — ce sont des qualités morales — pour le conserver sain et vigoureux et pour en faire bon usage : qualités qui règlent le boire, le manger, le travail, le repos, le sommeil, l'amour. Un être humain peut ne pas être musicien, ou poète, ou mathématicien, mais il ne peut pas ne pas avoir un corps et certaines qualités

¹ Platon, *Cratyle*, 400 b-c.

² Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Paris, Carnier, 1951, L. X, XXXIII, p. 180.

³ Jean Le Moyne, *Convergences*, Montréal, HMH, 1961, p. 64.

morales. Sans qualités morales, il est un animal ; sans corps, il est un esprit. Sur la nécessité de certaines qualités morales pour le salut du corps, Voltaire nous rejoint. La tempérance, écrit-il, c'est un précepte que tu observes ; tu t'en porteras mieux ¹.

Les valeurs morales l'emportent sur les valeurs corporelles. Placé dans une conjoncture où il est obligé de choisir, un être humain digne de sa condition va risquer sa santé, voire sa vie, pour exercer une qualité morale comme le courage ou la justice. L'histoire abonde d'exemples de gens qui ont donné leur santé ou leur vie pour la justice ou pour quelque autre vertu morale.

Les valeurs corporelles et les valeurs morales nous donnent une bonne ébauche de l'être humain. En général, on peut dire que les autres sont satisfaits de nous si nous possédons ces deux sortes de qualités : si nous sommes en santé, travailleurs, honnêtes, fiables, constants. Pour servir, ces qualités-là suffisent habituellement. Et l'on en demande rarement davantage des autres.

Mais ces qualités corporelles et morales ne suffisent pas à celui qui les possède. L'être humain est plus difficile ; il veut vivre une certaine vie intellectuelle. On accepte facilement que les autres soient plus courageux, plus chastes, plus beaux, plus vigoureux ; qu'ils l'emportent par l'intelligence, on ne l'accepte pas. L'animal humain ne laisse passer aucune occasion de montrer qu'il est intelligent. Et l'on estime l'intelligence même quand elle se révèle dans le crime. Le piqueur stupide est ridiculisé, mais on oublie le côté criminel d'un acte où transpire le génie.

Mener une vie intellectuelle, c'est, avant tout, cultiver les sciences et les arts. Je sais qu'il n'y a pas de vertus morales sans la prudence, qui est une vertu intellectuelle, mais, dans le mélange d'intelligence et de volonté ou de sensibilité, que constitue une vertu morale, la présence de l'intelligence est trop discrète. Tout le monde dit de quelqu'un qui est sobre qu'il a de la volonté et non pas qu'il est intelligent. Si l'on veut montrer qu'on est intelligent, c'est dans les sciences et dans les arts qu'il faut se lancer. Même dans l'art culinaire.

Quand on place les valeurs intellectuelles au-dessus des valeurs morales, on s'attire des objections. Quelqu'un m'a demandé, un jour, si Teresa de Calcutta ne valait pas un professeur d'université... Un autre m'a cité Karol Wojtyla, le futur Jean-Paul II : « Ce qui, pour la personne, est le plus caractéristique, ce en quoi (ne prenant en compte que l'ordre naturel) elle se réalise de la manière la plus plénière et la plus propre, c'est la morale » ². Au XII^e siècle, Abélard parlait comme notre Pape : « J'en vins enfin à la philosophie morale, couronnement final de toute science et que je jugeais préférable à quelque discipline que ce fût » ³.

¹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral GF » no 28, 1964, p. 373.

² Karol Wojtyla (Jean-Paul II), *En esprit et en vérité*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 96.

³ Abélard, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, dans *Œuvres choisies*, p. 213.

Leurs positions et la mienne ne peuvent assurément pas être vraies en même temps et du même point de vue. Mais en se plaçant tantôt du point de vue de l'urgent, tantôt du point de vue de l'important, on pourrait probablement les concilier. Une grève d'éboueurs affecte plus la population qu'une grève de professeurs. Les éboueurs travaillent dans l'urgent. Les besoins fondamentaux comme le boire, le manger, le sommeil sont impérieux : tout plie devant eux. Ce ne sont pourtant pas nos plus nobles besoins, ceux dont la satisfaction nous rend le plus fiers.

De même qu'on interrompt une activité intellectuelle (étude d'une science, pratique d'un art) pour aller satisfaire des besoins corporels très humbles, de même on doit l'interrompre pour secourir quelqu'un (activité morale). D'un côté comme de l'autre, il y a de l'urgence. L'homme est plus conjugal que social, disaient les Anciens. J'ajoute : il est plus moral qu'intellectuel. C'est plus fondamental, plus contraignant ; pas plus noble en-soi.

Dans la construction de l'être humain idéal, les valeurs religieuses devraient venir en dernier, comme les murs après les fondations, et le toit après les murs. Les Médiévaux disaient : *Prius generatur animal quam homo* (on est animal avant que d'être humain). je poursuis : *Prius generatur homo quam religiosus* (humain avant que d'être religieux). On trouve cette grave idée chez Jung : « La religion n'est pas un succédané : elle doit, comme suprême réalisation, *s'ajouter* à toutes les autres activités de l'âme. *C'est de la plénitude de ta vie que tu dois engendrer ta religion* »¹.

Naguère au Québec, au lieu de s'élever aux valeurs religieuses par les barreaux des valeurs corporelles, des valeurs morales et des valeurs intellectuelles, on y sautait directement comme des êtres bioniques. Ce n'était pas une échelle, mais une barre fixe. Il était inhumain d'y rester suspendu et, quand on a lâché, on est tombé assez bas.

Le rôle unificateur des valeurs communes

[Retour à la table des matières](#)

Pour comprendre la portée du titre de ce chapitre : *Des valeurs communes*, il importe de conserver à l'esprit les distinctions introduites précédemment. Pour qu'une société fonctionne bien, les citoyens qui la composent doivent partager certaines valeurs et adhérer à une même hiérarchie de ces valeurs. Ces valeurs vont

¹ C. G. Jung, *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1958, p. 76.

unifier le groupe et lui permettre de fonctionner : une montre en pièces détachées ne marque pas l'heure.

N'importe quelle valeur est en mesure d'unir des gens et de leur permettre de réaliser quelque chose ensemble. On peut se grouper pour faire de l'argent, de la musique, de la peinture, de la politique, de l'apostolat, etc. Mais comme les moyens n'ont d'importance qu'en vue de la fin convoitée, l'entente doit porter avant tout sur les fins.

Les valeurs moyens sont subordonnées à la fin poursuivie. L'outillage du chasseur diffère de l'outillage du pêcheur. Le « pêcheur de goémon » d'Alain ne s'outille pas comme le pêcheur de saumon, ni le pêcheur de perles comme le pêcheur d'hommes. Il y a souvent plusieurs moyens d'atteindre une même fin : « Tous les chemins mènent à Rome », dit le proverbe.

Il serait utopique de vouloir s'entendre non seulement sur les fins, mais sur les moyens aussi. Ce n'est pas nécessaire, d'ailleurs. D'où l'importance de distinguer nettement entre une valeur fin et une valeur moyen. Le fédéralisme et la souveraineté-association ne sont pas des fins mais des moyens. La fin, c'est de construire des êtres humains, de les développer selon toutes leurs dimensions. On n'est pas condamné à s'étioler parce que tarde la souveraineté ou que résiste le fédéralisme.

Cependant, sur le plan des moyens, une distinction doit être introduite : la distinction entre les moyens qui s'excluent et les moyens qui peuvent coexister. Pendant que l'un s'épanouit dans le fédéralisme, l'autre ne peut pas s'épanouir dans la souveraineté-association. Ce sont deux moyens qui s'excluent : c'est l'un ou l'autre. Par contre, l'un peut s'épanouir dans la peinture en même temps que son voisin dans le sport.

Quand les moyens s'excluent, la majorité l'emporte, en démocratie : c'est le système politique ou économique de la majorité qui prévaut, c'est l'homme ou la femme de la majorité qui gouverne. Mais, la plupart du temps, il est possible de donner satisfaction et à la majorité et à la minorité. Toutes les écoles confessionnelles ou bien aucune école confessionnelle : mauvaise alternative. Certaines peuvent l'être et d'autres pas, en même temps. La tyrannie de la majorité n'est acceptable qu'en présence de moyens qui s'excluent.

La mésentente radicale, c'est la mésentente au niveau des fins : les uns veulent aller à la pêche, les autres veulent faire de la musique. C'est la souque à la corde sur le plan de l'action. Vient ensuite la mésentente au niveau des moyens qui s'excluent. Enfin, quand les moyens ne s'excluent pas, chacun doit avoir la liberté de faire comme bon lui semble.

Quand on dit que les valeurs communes unifient un groupe, on n'exclut aucune valeur : aucune fin, aucun moyen. Abandonnons, cependant, aux métaphysiciens les considérations métaphysiques sur l'unité, et parlons concrètement de l'unité de la manne de pommes et de l'unité de la pomme. Les pommes d'une manne sont unifiées par le panier. L'unité d'un peuple peut être de cette nature. Sans le panier, les pommes se répandent. Débarbelez et déminez leurs frontières, certains peuples vont se répandre comme des pommes. Leur unité est celle des pommes d'une manne : une unité toute extérieure.

L'unité de la pomme est d'une autre nature. La pomme est bien dans sa pelure, d'accord, mais cette pelure ne joue pas le rôle d'un sac. Il y a, dans une pomme vivante, une force de cohésion qui retient la pelure elle-même. Les valeurs qui unifient une communauté d'êtres humains doivent être de cette nature : il y a toute la différence du monde entre des citoyens attirés les uns vers les autres et des citoyens refoulés les uns sur les autres, mais qui se répandraient si le sac de leurs frontières crevait.

Les valeurs qui confèrent à un peuple l'unité d'une pomme sont nombreuses. Je n'entreprends pas de les énumérer toutes. Quelques-unes à titre d'exemples. Je commencerai par la langue. Quiconque a un peu voyagé sait combien on a l'air stupide en face de quelqu'un dont on ignore la langue. Stupide et mal à l'aise à tel point que saint Augustin a osé écrire, comme je le mentionnais au chapitre IV, qu'un homme préfère la compagnie de son chien à celle d'un autre homme ne parlant pas la même langue.

Réunissez dans une salle une cinquantaine de personnes unilingues arabes, russes, chinoises, anglaises, espagnoles, italiennes et françaises, et retournez-y une heure après. Elles seront groupées non point selon la couleur de la peau, la religion ou le sexe, mais selon la langue. La force unificatrice de la langue n'est point irrésistible, d'accord, mais elle est énorme. L'homme est un animal qui parle et qui a besoin de parler.

La liberté est une autre de ces valeurs puissamment unificatrices. Pendant que des gens gavés de liberté se demandent si l'homme est libre, la moitié du genre humain rêve de franchir ses frontières pour vivre en liberté. Cette moitié sait par expérience qu'il existe une forme de liberté qui retient un peuple à l'intérieur de ses frontières et une absence de liberté qui le fait fuir. Même gras, le chien attaché de La Fontaine ne faisait pas l'envie du loup maigre mais libre ¹.

On peut fuir son pays parce qu'on n'est pas d'accord avec le type d'être humain que la société cherche à développer ou est en mesure de développer. Si on y reste quand même, on est alors comme une pierre non cimentée de l'édifice social. Nous allons examiner, de ce point de vue, les quatre catégories de valeurs constitutives

¹ La Fontaine, *Fables*, « Le loup et le chien », pp. 31-32.

de l'être humain : valeurs corporelles, valeurs morales, valeurs intellectuelles, valeurs religieuses.

Valeurs corporelles

[Retour à la table des matières](#)

Beaucoup de sportifs prennent le chemin de l'exil parce qu'ils ne trouvent pas dans leur pays natal ou le climat favorable au sport qui donne un sens à leur vie, ou l'équipement adéquat, ou les instructeurs compétents, ou quoi que ce soit d'autre : compétition, support financier, etc. L'Esquimau qui veut faire carrière dans le golf doit quitter son iglou. Il en est ainsi de beaucoup d'autres activités physiques que chacun connaît bien : tennis, natation, ski, hockey, etc.

Quelques pierres d'un édifice social (Québec, Canada, Suède, etc.) peuvent se détacher parce que les valeurs corporelles n'y sont pas développées à leur gré. Dans certains cas, le pays ne veut pas faire davantage ; dans d'autres, il ne le peut pas. Quand on sait ce que coûte au Québec un stade couvert, on ne songe pas à des terrains de golf couverts. Ceux qui veulent gagner leur vie en jouant au golf prennent le chemin du Sud. On peut le prendre pour jouir d'un climat plus favorable à son arthrite ou à son asthme.

Valeurs morales

Contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord, les valeurs morales constituent un puissant facteur de cohésion chez un peuple, si elles sont authentiques ; un aussi puissant facteur de désagrégation si elles sont fausses. Pourquoi ? Parce que la morale qui prévaut crée une atmosphère dans laquelle les citoyens baignent vingt-quatre heures par jour.

Il n'est pas nécessaire d'aller chercher des exemples aux antipodes : le Québec de naguère — voire celui d'aujourd'hui — peut nous en fournir. Dans un roman qui décrit une atmosphère qui prend à la gorge de la génération actuelle, Gérard Martin dénonçait, en 1943, l'éducation de l'époque en décrivant celle qu'avait reçue l'un de ses personnages, l'avocat Jacques Beauchemin : « Il avait toujours été agi, mû de l'extérieur, chaque détail de son existence arrêté d'avance sans qu'il fût consulté »¹.

Il manquait à cette morale une pièce essentielle : la conscience. Pourtant, cette morale se réclamait de Thomas d'Aquin, qui a écrit des choses presque

¹ Gérard Martin, *Tentations*, Québec, Garneau, 1943, p. 83.

scandaleuses sur la conscience. « La conscience d'un chacun l'oblige davantage que le précepte du prélat » (curé, évêque, pape). Et cet exemple, que le dominicain Deman trouve « hardi » : « Qu'un homme juge mauvais de croire au Christ et qu'il croie néanmoins, il pèche » ¹.

Comprendre l'importance des valeurs morales et traduire ses convictions en pratique, c'est sans contredit le facteur le plus important de bon fonctionnement d'une société. Tout le monde sait que l'humanité vit encore sous la loi de la jungle, la loi du plus fort : course aux armements (et non aux arguments), relations de travail, femmes battues (maris dans quelques cas), enfants maltraités.

Le contraire du jour, c'est la nuit ; le contraire de la loi de la force, c'est la loi du bon sens, ou de la raison, qui se dit fort justement loi morale. Nous devons l'adopter avec d'autant plus d'empressement que nous vivons dans des sociétés très fragiles. Quand chacun s'éclairait à la chandelle, il aurait fallu beaucoup de temps à un saboteur pour plonger un pays dans l'obscurité. Maintenant, il suffit de sectionner un fil.

Des sociétés fragiles comme les nôtres ne peuvent pas s'accommoder de la loi du plus fort. Les rapports de force, dont on nous rebat constamment les oreilles pendant les conflits de travail, nous conduisent à la ruine. Il est urgent de les remplacer par des rapports de bon sens. Soljenitsyne dirait : par des rapports moraux ² mais l'expérience qu'ils ont d'une certaine morale ne permet pas à plusieurs d'entre nous d'identifier un rapport de bon sens avec un rapport moral.

« La révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas », claironnait Péguy ³. Si elle n'est pas morale, c'est-à-dire à base de bon sens ou de raison, elle sera fondée sur la force. Les nouveaux maîtres de la situation se conduiront comme les anciens. Les exemples ne manquent pas de ces prétendues révolutions qui ont perpétué, quand elles ne les ont pas amplifiées, l'exploitation et la torture.

J'ai parlé de la morale qui prévalait au Québec en 1943 ; je pourrais parler de celle qui prévaut en 1983. L'impossibilité dans laquelle se trouve le bon sens de se faire entendre au sein des clameurs et des menaces n'a rien qui retienne au Québec ; ni rien, qui attire tellement.

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *La prudence*, trad. Th. Deman, O.P., 2e éd., Paris, Tournai, Rome, Éditions de la Revue des jeunes, 1949, Appendice II p. 500.

² Alexandre Soljenitsyne, *Le pavillon des cancéreux*, pp. 584-585.

³ *Cahiers de la quinzaine*, 2e série, 10-11, Paris, Éd. des Cahiers, 1901, couverture.

Valeurs intellectuelles

[Retour à la table des matières](#)

Comme je le disais ci-dessus, les valeurs intellectuelles pures, ce sont les sciences et les arts, y compris l'art culinaire. On peut quitter son pays pour devenir un plus grand cardiologue ou un plus grand physicien, mais on peut le quitter aussi pour devenir un plus grand couturier ou un plus grand cuisinier. Je n'entreprendrai pas d'énumérer ceux qui l'ont fait pour atteindre les sommets auxquels ils aspiraient.

Valeurs religieuses

Enfin, quelqu'un peut fuir son pays parce qu'il n'y trouve pas la possibilité de développer une dimension religieuse qui lui semble essentielle ou bien parce qu'on n'y tolère pas qu'il pratique la religion de son choix. On nous présentait récemment à la télévision des Srilankais débarqués au Canada pour cette raison.

Concluons avec Jean-Paul Sartre « que le système de valeurs en cours dans une société reflète la structure de cette société et tend à la conserver »¹. Le mot *système* évoque deux idées : l'idée de pluralité et l'idée d'organisation. Le système digestif, par exemple, comprend plusieurs organes articulés les uns aux autres.

L'expression *système de valeurs* évoque l'idée de plusieurs valeurs non pas simplement juxtaposées, mais articulées, organisées, c'est-à-dire situées les unes par rapport aux autres. C'est ce que nous avons fait. Nous avons distingué des valeurs moyens et des valeurs fins, les avons situées les unes par rapport aux autres, puis nous avons distingué des catégories de valeurs fins, que nous avons également hiérarchisées : valeurs corporelles, valeurs morales, valeurs intellectuelles, valeurs religieuses.

Le système de valeurs d'une société en reflète la structure, selon Sartre, comme on dit du lac qu'il reflète les nuages du ciel, les arbres qui poussent sur ses bords, le château qui s'élève tout près sur la montagne. Bref, quand on connaît le système de valeurs d'une société, on est en mesure de reconstituer l'organisation qu'elle s'est donnée pour les cultiver.

¹ Jean-Paul Sartre, *Situations III*, Paris, Gallimard, 1969, *Matérialisme et révolution*, p. 194.

L'inverse est également vrai : les structures nous permettent de reconstituer le système de valeurs d'une société, tout comme les outils trahissent le métier qu'une personne exerce. Quand une ville est hérissée de clochers, on en conclut que la religion y occupe de la place ou, du moins, en a déjà occupé.

En plus de refléter la structure d'une société, le système de valeurs, ajoute Sartre, « tend à la conserver ». Toute société s'organise à l'appel d'une valeur ou de certaines valeurs. Le jour où quelque membre de la société ne croit plus à une des valeurs autour de laquelle la société dont il est membre s'est formée, il se retire ou, s'il ne le peut pas, il devient un poids mort pour la société.

Pour qu'une société fonctionne bien, il faut des valeurs communes, d'accord, mais toutes les valeurs ne doivent pas l'être également. On ne peut pas exiger que les citoyens accordent aux moyens l'importance qu'ils attachent aux fins. Quand les moyens ne s'excluent pas, chacun doit avoir le loisir de faire comme bon lui semble. Quand les moyens s'excluent, la majorité l'emporte en démocratie. Ce n'est pas toujours facile à accepter.

L'entente sur les valeurs fins est capitale, encore qu'elle doive se limiter aux dimensions fondamentales de l'être humain. À l'intérieur de chacune (dimension corporelle, dimension morale, dimension intellectuelle, dimension religieuse), on doit retrouver bientôt sa liberté : liberté d'approfondir la science de son choix, de pratiquer la religion de son choix, de développer l'art de son choix.

Chapitre VI

La sagesse des lois

[Retour à la table des matières](#)

Ubi societas, ibi lex (ou *ibi jus*), disent les gens de droit : où il y a société, il y a loi ou droit. Se constituer en société et se donner des lois, ce sont deux mouvements d'un même temps. Cet adage n'est pas un C.Q.F.D. géométrique ; il se dégage de l'expérience. « La plus rudimentaire expérience sociale nous apprend suffisamment, écrit J.-W. Lapierre, que faire partie d'un groupe quelconque implique le respect de certaines règles »¹. Or les lois sont des règles de vie en société.

L'expérience sociale s'acquiert dans la famille, le village ou la ville, le syndicat, le parti politique, l'équipe sportive, l'association étudiante, la corporation professionnelle ou la société civile. Toute institution de quelque importance a sa charte, ses statuts, ses règlements et au moins une convention collective. Le but de ces chartes, de ces statuts, de ces règlements, de ces conventions collectives ? Le bon fonctionnement du groupe. Mais comme les institutions humaines ne sont jamais parfaites, il arrive que ce qui visait à assurer leur bon fonctionnement le compromet.

Les lois, qui nous intéressent plus que les conventions collectives, ont été et sont encore l'objet de nombreuses critiques. Depuis des millénaires, on a dénoncé d'une manière toute spéciale le nombre des lois que certains législateurs imposent aux citoyens. Le premier dénonciateur qui me tombe sous la main, c'est Paul

¹ Jean-William Lapierre, *Le pouvoir politique*, 3e éd. augm., Paris, P.U.F., coll. « SUP » section « Initiation philosophique » no 5, 1969, p. 7.

Valéry. L'un de ses *Regards sur le monde actuel* foudroie ce travers : « Le nombre et la force des contraintes d'origine légale est peut-être plus grand qu'il ne l'a jamais été. La loi saisit l'homme dès le berceau, lui impose un nom qu'il ne pourra changer, le met à l'école, ensuite le fait soldat jusqu'à la vieillesse, soumis au moindre appel. Elle l'oblige à quantité d'actes rituels, d'aveux, de prestations, et qu'il s'agisse de ses biens ou de son travail elle l'assujettit à ses décrets dont la complication et le nombre sont tels que personne ne les peut connaître et presque personne les interpréter »¹.

Un seul autre exemple, celui de Tacite, historien latin du début du deuxième siècle de notre ère. Parlant d'une société de son temps, il a cette formule bien d'actualité : *legibus laborabatur* (elle était travaillée par les lois), comme on dit en français qu'une colique travaille l'intestin, qu'une angoisse travaille l'esprit, c'est-à-dire font souffrir, torturent. Et Tacite de partir à la recherche de ce qui, dans le passé, a « conduit à cette multitude et cette variété infinies de lois »².

Si Tacite revenait, il s'étonnerait sans doute du peu de progrès que nous avons fait dans ce domaine. En 1980, par exemple, notre Assemblée nationale nous a cuisiné soixante-dix lois, soit 598 pages de texte unilingue français. Comme les lois restent toujours générales, on les monnaie en règlements, qu'adopte le Conseil des Ministres. Cette année-là, 900 (neuf cents) règlements ont été adoptés. Tenez-vous bien : sept mille cinq cents (7,500) pages dans leur rédaction française. Quand on se rappelle l'adage bien connu : « Nul n'est censé ignorer la loi » ni les règlements, on se voit devant l'annuaire téléphonique à mémoriser.

D'où vient ce désir de tout régler par quelque loi ou règlement ? D'où vient cette mentalité qui semble vouloir assurer le bon fonctionnement d'une société en légiférant en quantité industrielle ? En avant, il y a, je pense, une promesse de facilité ; en arrière, une certaine conception de la justice ; à l'intérieur, nul succédané à la loi. Je m'explique.

Une promesse de facilité. En cherchant à confirmer mon hypothèse, j'ai pensé à Pascal. Qui passera le premier ? se demande-t-il ; qui cédera la place à l'autre ? Le plus vertueux ? le plus savant ? le plus utile à la société ? Mais comment mesurer ça ? « Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un : cela est visible ; il n'y a qu'à compter ; c'est à moi à céder »³.

Et Pascal de poursuivre, à peu près en ces termes, que les choses les plus stupides deviennent les plus raisonnables parce que les humains sont un peu timbrés. « Qu'y a-t-il de moins raisonnable que de choisir, pour gouverner un État, le premier fils d'une reine ? l'on ne choisit pas pour gouverner un bateau celui des

¹ Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 9, 1967, p. 84.

² Tacite, *Annales*, t. I, Paris, *Les Belles Lettres*, 1974, L. III, chap. 25, pp. 162-163.

³ Pascal, *Pensées*, p. 185, no 319.

voyageurs qui est de meilleure maison »¹. Mais en attachant cette dignité à « quelque chose d'incontestable » (le premier fils de la reine, c'est moins contestable que le premier fils du roi), on évite la chicane.

S'en tenir rigoureusement à la lettre d'un règlement ou d'une loi, c'est opter pour la facilité. Ceux qui le font pourraient être remplacés par des ordinateurs, qui rappelleraient les règlements. Ce type d'administrateurs est merveilleusement caricaturé par Saint-Exupéry dans *Vol de nuit* : « Rivière disait de lui [Robineau] : « Il n'est pas très intelligent, aussi rend-il de grands services. » Un règlement établi par Rivière était, pour Rivière, connaissance des hommes ; mais pour Robineau n'existait plus qu'une connaissance du règlement »². Robineau appliquait le règlement tellement à la lettre qu'il se rendait lui-même inutile.

Au pilote qui décollait en retard à cause de la brume, il enlevait la prime d'exactitude. Sur les protestations désespérées du malchanceux, Robineau laissait tomber : « C'est le règlement. » Et Saint-Exupéry d'ajouter : « Et Robineau se retranchait dans son mystère. Il faisait partie de la direction. Seul, parmi ces totos, il comprenait comment, en châtiant les hommes, on améliorera le temps »³.

Dans toutes les hiérarchies, il y a des Robineaux, qui appliquent les règlements comme s'il s'agissait de théorèmes de géométrie. C'est facile, mais c'est stupide, car nous ne devons pas chercher ce qui est facile, mais ce qui est humain. Par contre, les administrateurs qui admettent qu'une loi ou un règlement doivent être adaptés à certaines personnes et à certaines circonstances se ménagent quelques maux de tête. On accusera l'inique d'utiliser deux poids et d'en tirer deux mesures.

Descartes a beau prétendre que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », il n'est pas facile de faire comprendre aux gens ordinaires — et de ce point de vue-là, personne n'est extraordinaire — que le bon sens exige que telle loi ne s'applique pas à telle personne ou qu'elle ne s'applique pas dans telle circonstance. Nous sommes habitués aux machines distributrices. Ces ferrailles ne font pas acception des personnes ; elles traitent tout le monde avec la même justice de fer.

En avant de notre fureur législatrice, il y a donc une promesse de facilité pour les préposés à l'application des lois. En arrière, maintenant, il y a une certaine conception de la justice, qui suscite une véritable rage d'égalité. Le mot *passion* ne me semble pas assez fort. « On a dit cent fois, écrit Alexis de Tocqueville, que nos

¹ *Ibid.*, no 320 bis.

² Antoine de Saint-Exupéry, *Vol de nuit*, Paris, Gallimard, coll. « Le livre de Poche » no 3, 1958, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 32.

contemporains avaient un amour bien plus tenace pour l'égalité que pour la liberté »¹.

Notre justice n'a pas coupé le cordon ombilical de son étymologie grecque : partager en deux parties égales². À nos yeux de troqueurs, la justice exige qu'il y ait autour de la table autant de professeurs que d'étudiants, autant de femmes que d'hommes, autant de noirs que de blancs, autant de chauves que d'obèses, autant de pies que d'impies.

Cette conception de la justice a des appuis solides et mathusalémiens. Dans son traité *Des devoirs*, Cicéron dit qu'« on a toujours cherché à garantir par le droit l'égalité ; s'il n'avait pas cette raison d'être, il ne serait plus le droit »³. Et Alain de reprendre, deux mille ans plus tard : « Qu'est-ce que le droit ? C'est l'égalité »⁴.

Mais il y a, comme nous l'avons déjà dit, égalité et égalité. La justice ou l'égalité en matière de chaussures, ce n'est pas de donner la même pointure à tous. L'égalité de la justice ou du droit doit s'entendre en termes de convenance ou de proportion. Enlever les amygdales à la personne qui souffre d'amygdalite, c'est comme (proportion) enlever l'appendice à celle qui souffre d'appendicite. Donner de l'eau aux branchies, c'est comme (égalité de proportion) donner de l'air aux poumons.

Notre fureur législatrice s'explique enfin par une sorte d'absence d'épine dorsale morale ou de sens de l'orientation politique. À moins qu'elle ne les explique, car il n'est pas facile de savoir ce qui est cause et ce qui est effet. De toute manière, face à une situation que la loi n'a pas prévue, nous sommes plus embarrassés que la cigale de La Fontaine « quand la bise fut venue. Pas un seul petit morceau » de principe ou de philosophie de la vie en société pour faire face à la musique.

L'exemple du transport scolaire illustre assez bien la situation. On se laboure l'esprit pour trouver des moyens d'éviter aux écoliers de se faire écraser en montant dans les autobus scolaires ou en descendant : barrière qui s'abaîsserait à gauche quand le chauffeur ouvrirait la portière ; jupes qui empêcheraient les enfants de glisser sous les autobus ; brigadier dans chaque véhicule scolaire, etc.

Cette situation me rappelle un passage de *L'Utopie* où Thomas More lance aux chefs de la société de son temps : « Que faites-vous d'autre, je vous le demande, que de fabriquer vous-mêmes les voleurs que vous pendez ensuite ? »⁵ Remplacez

¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1961, t. II, Deuxième partie, chap. premier, p. 101.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier, 1961, L. V, chap. IV, 9, p. 213.

³ Cicéron, *De la vieillesse, De l'amitié, Des devoirs*, II, chap. XII, p. 188.

⁴ Alain, *Propos d'un Normand (1906-1914)*, t. I, CVIII, p. 205.

⁵ Thomas More, *L'Utopie*, pp. 74-75.

voleurs par distraits... Les distraits qui écrasent les écoliers, ce sont des diplômés de notre système d'éducation, qui ne cultive plus l'attention *volontaire*. Celui qui a remarqué les deux r d'occurrence, la place de l'h de rhétorique (et non rhétorique), qui voyait les mots importants d'une question d'examen a plus de chances de voir un autobus scolaire...

L'étourderie, la distraction est comme l'eau et le sable : on ne peut la retenir dans un filet. La solution ne viendra pas entièrement des fonctionnaires : ils ne feraient qu'ajouter des mailles au filet. La solution viendra avant tout de l'attention des conducteurs. Ceux qui n'ont pas développé en classe, en faisant des dictées ou du latin, leur capacité de concentration, peuvent être stimulés par des amendes. Il est moins important qu'elles soient élevées que payées...

Dans son discours aux étudiants de Harvard, le 8 juin 1978, Soljenitsyne décrit le genre de citoyens qui vivent dans ce genre de société, qu'il qualifie de « juridique »¹. Tous les problèmes y reçoivent une solution juridique, c'est-à-dire tirée de quelque code : code civil, charte, convention collective, règlement, etc. On n'imagine pas qu'un problème puisse se régler sans une loi assortie d'une amende. Sans menaces, on crache, on fume, on souille.

Dans un tel système, la tâche, par exemple, est déterminée en minutes (les heures sont des mailles trop larges pour retenir le poisson : de 9 h 45 à 11 h 30, il aurait fait trois heures, comme les trois jours du Christ au tombeau). La minute supplémentaire doit être rémunérée. Le nombre des écoliers par classe est rigoureux : un de plus, il faut payer. Quand les mères célibataires se marient, elles adoptent leurs enfants et profitent du congé prévu par la convention collective. Chaque lecteur a un exemple à ajouter.

Refuser la loi écrite comme règle unique de la conduite humaine, c'est laisser entendre qu'il y en a une autre. Cette autre loi, supérieure aux codes et aux conventions collectives, c'est la loi morale, qui est entièrement affaire de bon sens, ou de raison, ou de conscience.

Légalement, un travailleur ne peut pas exiger plus que le salaire minimum inscrit dans la loi ; légalement, le patron ne peut pas exiger plus de minutes de travail que n'en prévoit la convention collective. Moralement, c'est différent. Aussi y a-t-il lieu de distinguer des droits légaux et des droits moraux. Les droits légaux peuvent être revendiqués en justice ; les droits moraux ne peuvent l'être que devant le tribunal du bon sens.

On peut s'enrichir légalement ; on peut siphonner légalement les pauvres. Nulle part la richesse et le superflu ne sont illégaux. C'est en vain que les nécessiteux

¹ Alexandre Soljenitsyne, *Le déclin du courage*, Discours de Harvard, Paris, Seuil, 1978.

réclameraient en justice le superflu des riches. Mais ils peuvent le faire avec plus ou moins de succès devant le tribunal de la raison, un tribunal moral.

Soljenitsyne a tout à fait raison de dire que la société juridique favorise la médiocrité. En effet, la première qualité d'une loi, c'est d'être observable par tous les citoyens auxquels elle s'adresse. Le législateur légifère donc en pensant aux citoyens les plus faibles. Par contre, la morale, dont la conscience personnelle est la règle, détermine pour chacun la mesure qui lui convient.

Le législateur, c'est Jacob, qui dit à Ésaü : « Mon maître sait que les enfants sont délicats ; j'ai à ménager les brebis et les vaches qui allaitent. Que mon maître parte donc, qu'il aille en avant ; moi, j'avancerai doucement au pas du troupeau et au pas des enfants » ¹.

La morale, c'est Ésaü, qui entend bien marcher à son pas, au pas qui lui convient. La loi ne l'en empêche pas : elle marche au pas de la vache qui allaite, mais elle n'empêche pas le taureau fougueux de bondir en avant. Nos sociétés juridiques transforment tous les citoyens en vaches qui allaitent. Il n'est personne qui bondisse *gratuitement* au-delà des limites fixées par la convention collective.

Eh bien, quand la loi est muette, le citoyen doit prêter l'oreille aux exigences du bien commun, car c'est en vue d'un bien commun qu'on vit en société et c'est pour assurer ce bien commun que les lois se dressent comme des balises. Plus les citoyens ont perdu le nord du bien commun, plus le législateur doit multiplier ses interventions. Le bien commun... « Qu'est-ce que le bien commun ? » dirait Pilate.

L'expression *bien commun* est presque aussi agaçante que le mot *vertu*. L'une et l'autre évoquent des contraintes, des entraves à notre liberté chérie. C'est que nous n'y comprenons sinon rien du moins pas grand-chose. Nous parlons constamment de sacrifices pour le bien commun. C'est abusif.

Disons d'abord que, dans l'expression *bien commun*, le mot *bien* revêt son sens le plus sympathique, son sens concret. Quand on fait l'inventaire de ses biens, on trouve des maisons, des terres, des lacs, des animaux, de la machinerie, etc. Ce sont des choses tangibles, que l'on peut s'approprier. *Bien*, ici, n'est pas le conjoint de mal : il signifie avoir et s'oppose à dénuement. On dit machinalement bien et mal, comme on dit fruits et légumes, crime et châtiment, mais ici, c'est bien et rien, bien et dénuement, qu'il faut dire.

Le bien commun est commun en deux sens. D'abord, il est dit commun parce qu'il est réalisé par les efforts de tous. En bon français, on dit toujours en ce sens : un travail commun, une œuvre commune. Commun signifie alors : qui se fait

¹ Genèse, XXXIII, 13-14.

ensemble. Il est dit commun, en second lieu, parce qu'il appartient à tous. En ce sens, on parle d'un puits commun, d'intérêts communs, etc.

Concrètement, le bien commun d'un pays est l'ensemble des moyens que la société met à la disposition des citoyens pour qu'ils se développent selon toutes les dimensions de l'être humain authentique. Dans le bien commun québécois, il y a des hôpitaux, des écoles, des ZEC, une police, des pompiers, des terrains de camping, des golfs, des églises, des théâtres, de la musique, des chansons, des romans, des plombiers, etc.

On pourrait dire également que le bien commun québécois est constitué en majeure partie des services que les Québécois échangent. Chacun offre son service et acquiert par le fait même le droit de bénéficier des services de tous les autres. C'est vraiment l'application de la devise des Mousquetaires : « Tous pour un, un pour tous. » J'ai le droit d'exiger des services de grande qualité si j'en offre un de grande qualité. Quel programme !

Interdépendance du bien individuel et du bien commun

[Retour à la table des matières](#)

Les rapports entre mon bien individuel et le bien commun doivent se décrire en termes d'interdépendance et non en termes d'opposition. Les Anciens avaient cet adage : « Le bien n'est pas contraire au bien. » Contraire à la chaleur, le froid la chasse. Mais si la coexistence du froid et du chaud est impossible, celle du bien commun et du bien individuel ne l'est pas.

Interdépendance, c'est-à-dire que l'un dépend de l'autre : le bien commun dépend du bien personnel ; le bien personnel dépend du bien commun. Voyons voir. Le bien commun, avons-nous vu, est surtout constitué par l'ensemble des services que les Québécois s'offrent mutuellement. Si je suis médecin, j'améliore le bien commun québécois en améliorant le service que j'offre. Le bien commun dépend donc de mon bien personnel, qui consiste, en tant que médecin, à être aussi bon médecin que possible. Et il en est de même de tous les autres services.

Mon bien personnel, mon épanouissement, mon bonheur, peu importe, je le puise à la source du bien commun. Je m'épanouis physiquement grâce à l'équipement que le Québec met à ma disposition ; je visite mes amis grâce au bon service du ministère des Transports ; Bell Canada me permet de les rejoindre en un rien de temps ; un système d'éducation multimilliardaire me permet de puiser abondamment à la source intarissable de la joie de vivre, etc.

Le bien commun n'est rien d'autre que la somme *harmonisée* de ces services. L'épithète *harmonisé* n'a pas été jetée au hasard. Des services harmonisés, ce sont des services qui vont bien ensemble. La médecine québécoise ruinerait Haïti ; la police new-yorkaise engorgerait la ville de Québec. L'une est trop coûteuse ; l'autre disproportionnée. De ce point de vue, le corps social est semblable au corps animal. Les poumons d'un nain ne suffiraient pas à oxygéner les flots de sang qui bondissent dans les veines de Jean Ferré, le géant. Tout animal a un cœur, mais on ne peut pas interchanger ces précieux organes : le cœur d'un éléphant ferait éclater la poitrine d'un lapin.

Quand certains disent que « la santé n'a pas de prix », l'éducation non plus, selon d'autres, il n'y a pas lieu de les contredire. Il suffit de leur faire remarquer que la capacité de payer du Québec n'est pas illimitée. Dans la mesure où la qualité des services que se payent un particulier ou un État dépend de leurs revenus, il arrive un moment où il faut renoncer à une meilleure qualité.

Pendant les conflits de travail, on a l'impression que, pour beaucoup de gens, la qualité des services que l'on a atteinte est une sorte de droit acquis, un minimum au-dessous duquel on ne peut plus descendre. L'harmonie des services que se paye un État, comme ceux que se paye un individu, peut exiger qu'on coupe ici pour ajouter ailleurs. Je ne serais pas étonné qu'un économiste nous prouve un jour que les Expos sont un divertissement que le Québec n'a pas les moyens de se payer.

Mais que sont devenus les « sacrifices pour le bien commun », dont il a été question plus haut ? Cette expression appartient au langage du spectateur. Le spectateur dit du soldat qu'il a sacrifié sa vie pour la patrie. Beaucoup de gens ont sacrifié leur santé, parfois même leur vie, pour une cause ou pour la science. Je pense au Père Damien et à ses lépreux ; je pense à ceux qui se jettent dans le feu pour sauver des parents, des amis ou même des étrangers.

L'acteur entre ensuite dans le jeu et adopte le vocabulaire du spectateur. Il a sacrifié de l'argent, du temps, sa santé, voire sa vie. Mais on parlerait très correctement en disant qu'entre deux choses il a choisi celle qui avait à ses yeux le plus de valeur. Et ainsi que devient le sacrifice ? Une façon de dire les choses ?

J'ai un ami dans le besoin ; je tiens à son amitié et à mon argent, mais je tiens davantage à son amitié. On pourrait bien dire que j'ai sacrifié quelques dollars, mais il serait plus juste de dire qu'entre les dollars et l'amitié, j'ai choisi l'amitié. J'aurais manifestement préféré la conjoncture qui m'aurait permis de conserver les deux. Dans l'un des plateaux de la balance, au lieu d'argent, ce peut être la santé, la vie, une carrière scientifique ou artistique ; dans l'autre, une valeur morale, le salut de la patrie, une grande cause, le salut éternel, etc.

Impossibilité de légiférer sur tout

[Retour à la table des matières](#)

Cette tentative de légiférer sur tout, de ne rien laisser au bon sens des citoyens, est vouée à l'échec. En effet, au moment où il élabore une loi, le législateur humain est incapable de prévoir tous les cas susceptibles de se présenter. Dans le domaine de l'action concrète, la variété tient de l'infini.

Conséquemment, toute loi écrite présente des lacunes : les unes volontaires, dit Aristote dans sa *Rhétorique*, les autres involontaires. Involontaires quand le cas échappe aux législateurs ; volontaires quand ils ne peuvent le retenir et qu'ils s'en tiennent à une formule générale¹. Dans le même sens, Montaigne parle de « l'infinie diversité des actions humaines » en face de laquelle « cent mille lois » n'ont aucune proportion².

Après avoir fait sienne l'opinion d'Aristote sur l'impossibilité pour un législateur, si sage soit-il, d'imaginer tous les cas qui vont se présenter, Thomas d'Aquin renchérit : « À supposer même qu'un législateur fût assez sage pour le faire, il devrait, afin d'éviter la confusion, se garder de les inclure tous dans le texte de la loi et s'en tenir délibérément à ce qui arrive la plupart du temps »³.

Descartes lui donne raison quand il écrit : « Un État est bien mieux réglé lorsque, n'en [des lois] ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées »⁴. Est-ce chez Descartes une conviction, ou un fait dont il a été témoin ? Rien ne nous autorise à penser qu'il s'agit d'une simple conviction.

Manifestement, nous ne sommes pas préparés à vivre avec peu de lois. Comment marcher sans béquilles quand on n'a pas de jambes ? Un lombric ne peut se tenir droit : il est dépourvu d'épine dorsale. Malheureusement, comme le déplorait Soljenitsyne, il y a un instant, nous n'avons ni jambes ni épine dorsale. Quand la loi ne dit rien, nous ne ressentons aucun souci du bien commun.

¹ Aristote, *Rhétorique*, 1932, L. I, 13, 1374, a 28-31.

² Montaigne, *Les Essais*, t. III, coll. « Le Livre de Poche » nos 1397-1398, L. III, chap. XIII, p. 309.

³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 96, art. 6, rép. 3.

⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 30.

La lettre et l'esprit

[Retour à la table des matières](#)

D'une part, donc, il y a les cas dont la loi ne parle pas, et qu'on tranche en se plaçant dans l'optique du bien commun, comme ferait le législateur lui-même ; d'autre part, il y a les cas, délicats, où l'observance de la loi compromet le bien commun, qu'elle a mission de promouvoir.

Tout citoyen est inévitablement engagé, un jour ou l'autre, dans des situations que la loi, telle qu'elle est formulée, ne peut régler. Il serait absurde de les y coucher quand même comme dans un lit de Procuste. L'intention du législateur, c'est de promouvoir le bien commun. Dans une situation où la lettre de la loi compromet le bien commun, le citoyen intelligent et responsable délaisse la lettre de la loi et se laisse guider par l'intention du législateur.

L'obéissance aveugle, qu'il s'agisse d'un ordre verbal ou d'un ordre écrit, est tout simplement immorale. L'être humain est inaliénablement responsable de ses actes, responsable même dans l'obéissance. Il n'a pas plus le droit de s'enlever la raison par l'obéissance que par l'alcool. Obéir, c'est faire ce qui est demandé quand on pense, en son âme et conscience, qu'il est raisonnable ou qu'il convient de le faire.

Finalement, on ne devrait obéir qu'à soi. Alain parle comme un Dominicain quand il affirme : « Entrer dans la vie morale, c'est justement se délivrer des règles, juger par soi-même, et, en définitive, n'obéir qu'à soi »¹. Le Dominicain, c'est le Père Deman, qui a le front de soutenir que tout être humain qui reçoit un ordre, verbal ou écrit, doit porter un jugement sur « la convenance de l'acte dont il s'agit par rapport à l'homme qu'il est. Ou bien il est bon ou bien il est mauvais pour lui d'agir comme on le lui commande — bon ou mauvais, entendons-le, à l'égard de la loi morale dont sa raison est auprès de lui le mandataire décisif »².

Pour comprendre un peu cette paradoxale obéissance, il est utile de la comparer à la sobriété, par exemple. Être sobre, c'est être capable de faire un usage raisonnable des boissons enivrantes. On pourrait également dire qu'être sobre, c'est contrôler sa passion ou son penchant pour les boissons enivrantes.

¹ Alain, *Propos d'un Normand (1906-1914)*, 4e éd., 1956, t. III, XXII, p. 51.

² Thomas d'Aquin, *Somme théologique, La prudence*, trad. Deman, Appendice I, pp. 322-323.

Obéir, c'est exécuter raisonnablement (et non aveuglément) les ordres reçus ; c'est savoir distinguer les ordres qui ont du bon sens de ceux qui n'en ont point. Il y a des gens qui perdent la tête sous les ordres comme d'autres la perdent sous l'alcool. Le désobéissant est allergique aux ordres ; il résiste même aux ordres raisonnables. Par contre, résister à certains ordres est tout à fait compatible avec l'obéissance vertueuse.

L'épikie ou équité

[Retour à la table des matières](#)

La qualité de celui qui sait discerner les cas où la loi ne doit pas être appliquée à la lettre occupe une place importante dans la littérature philosophique ancienne. Après avoir parlé de la justice, Aristote enchaîne : « La suite de notre sujet nous amène à parler maintenant de l'équité et de l'équitable »¹.

Le terme grec qu'il emploie, c'est *épíikeia*, que les Médiévaux ont latinisé et qui a fait *épikie* en français pendant un certain temps. Mais, de même que les latinophones avaient hérité du mot *éthique* et qu'ils ont fabriqué le mot *morale*, de même ils ont hérité du mot *épíikeia* et ils ont confié à *aequitas*, équité en français, le soin d'en véhiculer le contenu.

Sur le plan de l'étymologie, le mot latin *aequitas* est beaucoup moins significatif que le mot grec. Le mot *épíikeia* est formé d'un préfixe, *épi*, qui signifie sur, au-dessus, comme l'épiderme est sur la peau, au-dessus de la peau, et de *éoi*, qui signifie il convient. Le mot *épikie* évoque l'idée d'une convenance supérieure, d'une convenance qui n'est point habituelle. Face à la loi, Thomas d'Aquin la définira comme une règle d'action supérieure à la loi². Quant au mot *aequitas*, il signifie, étymologiquement, uni, égal ou quelque chose du genre plat.

C'est un cas où l'étymologie ne révèle rien qui vaille. Il y en a bien d'autres. Ce que l'on trouvait dans l'étymologie et dans le sens du mot grec, on ne le trouve plus dans l'étymologie, mais on le trouve quand même dans le sens du mot latin et du mot français : « Qu'y a-t-il donc au-dessus de la justice ? », se demande Victor Hugo. Et il répond : « L'équité »³.

La forme francisée *épikie* se rencontre dans quelques dictionnaires. Le *Larousse du XX^e siècle*, par exemple, rappelle qu'en législation ancienne l'épikie

¹ Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, trad. Gauthier et Jolif, p. 156.

² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 120, art. 2.

³ Victor Hugo, *Quatre-vingt-treize*, Ottawa, Le Cercle du Livre de France, IIIe Partie, L. VII, chap. V, pp. 371-372.

est une « interprétation indulgente de la loi, qui en modère la sévérité »¹. Le *Dictionnaire encyclopédique Quillet* définit l'épikie comme une « modération bienveillante avec laquelle une loi peut être interprétée et appliquée, dans les cas spéciaux où son application stricte paraîtrait dépasser l'intention du législateur »². L'idée de s'arracher à la lettre de la loi est toujours soigneusement retenue.

Aristote présente l'équité comme étant *supérieure* à la justice légale, qui consiste dans la conformité à la lettre de la loi. Précisant sa pensée, il en fait un *correctif* apporté à la justice légale³. Où il faut un correctif, quelque chose a besoin d'être corrigé, tempéré ; quelque chose ne convient pas. On prenait l'huile de foie de morue avec du vin ; tel médicament amer avec du miel ; Renan dit que « la bonne humeur est le correctif de toute philosophie »⁴. La loi a besoin du vin ou du miel de l'équité.

Pourquoi ? Parce que l'activité humaine ne se déroule pas comme une démonstration géométrique. Les lois mènent une vie plus tumultueuse que les théorèmes de géométrie. Ces derniers ne se heurtent jamais à des cas imprévus ; les lois, souvent. C'est pourquoi, quand se présente une situation qu'elle n'avait pas prévue, la loi doit être corrigée.

Chaque année, nos législateurs apportent des corrections aux lois existantes ou bien ils règlent des cas que la loi, toujours générale, n'avait pas prévus ou auxquels elle ne convient pas. Au temps d'Aristote, ces correctifs portaient un nom grec, que l'on rend par *décret*, en français. Ce vocable n'évoque dans l'esprit d'aucun Québécois ce que signifiait son ancêtre grec. Parler de décret, en 1983, c'est parler de corde dans la maison d'un pendu.

Le décret aristotélicien ne sentait pas le gibet. Pour en mesurer la nature et la portée, il importe de distinguer soigneusement les situations où il ne serait pas sensé d'appliquer la loi à la lettre et les situations pour lesquelles il n'existe pas de loi. Quand aucune loi n'interdit de fumer dans les endroits publics, ce n'est pas par équité qu'on s'en abstient. Mais quand la loi interdit « de fumer et de cracher » dans un véhicule public, l'équité peut avoir un rôle à jouer. L'anecdote d'un certain linguiste est bien connue. Il fume en dépit du règlement. Au chauffeur qui l'avertit, il répond : « Je ne crache pas ! » Manifestement, l'intention du législateur était bafouée.

Aristote apporte une comparaison insupportable pour les partisans de l'adage rigoriste : « La loi, c'est la loi. » Pour régler quelque chose d'aussi mouvant que l'activité humaine, une règle souple s'impose, comme la règle de plomb

¹ *Larousse du XX^e siècle*, Paris, Librairie Larousse, 1930, t. III, p. 219.

² *Dictionnaire encyclopédique Quillet*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1969, t. III, p. 2230.

³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier, 1961, L. V, chap. X, 7, p. 245.

⁴ Ernest Renan, *Oeuvres complètes*, t. I, Paris, Calmann-Lévy, 1947, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 556.

qu'utilisaient en son temps certains constructeurs ingénieux de Lesbos. De même que la règle de plomb épouse les formes de la pierre, ainsi les lois rigides s'adaptent aux situations particulières grâce aux correctifs qu'y apporte l'équité¹.

Que reste-t-il du décret aristotélicien ? De même que les moutons font toujours « bê », les lois sont toujours générales et, par conséquent, s'appliquent mal dans certains cas, ne doivent pas s'appliquer à la lettre dans certains cas. La loi de l'impôt sur le revenu en est un bel exemple. Mais quand elle a besoin d'un correctif pour les artistes ou les sportifs, on ne doit pas parler de décret au sens aristotélicien du terme. Il s'agit toujours d'une loi générale pour ces gens-là. Il y aurait décret si la mesure réglait le cas d'un seul.

Avant de prendre congé d'Aristote, rappelons quelques-unes de ses meilleures déclarations sur l'équité : « Être équitable... c'est considérer non la loi, mais le législateur ; non pas la lettre de la loi, mais l'esprit de celui qui l'a faite ; non pas l'action, mais l'intention »². Enfin : « Dans quelque art que ce soit [celui de gouverner y compris, donc], c'est une folie que de suivre les règles à la lettre ». Quelques lignes plus bas : « Le meilleur gouvernement n'est pas celui où l'on suit à la rigueur le texte de la loi »³.

L'équité au Moyen Âge

[Retour à la table des matières](#)

Les penseurs médiévaux vont faire leur cette philosophie, qui nous semble anarchique ; qui semble, à nos esprits juridiques, ouvrir la porte à tous les abus. J'en citerai trois à la barre : Averroès (XII^e siècle), Albert le Grand et Thomas d'Aquin (XIII^e). Le premier a besoin d'un mot de présentation. Il est né à Cordoue ; son vrai nom : Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmâd ibn Muhammad ibn Rushd. La plupart des auditeurs ne retenaient que les deux derniers mots : ibn Rushd. À force d'être prononcés, ils sont devenus Averroès, comme bien d'autres mots ont été ainsi déformés.

Pour Averroès, l'épikie ou équité est plus qu'une règle de plomb : elle est une règle de caoutchouc... On sait, dit-il, que la loi interdit l'adultère. Cependant, un homme pourrait, inspiré par l'épikie, commettre l'adultère avec la femme du tyran afin de s'introduire dans la famille et de placer le tyran à la portée de son glaive. Albert le Grand va sourciller devant cet exemple croustillant. Pour excuser le

¹ Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, trad. Gauthier et Jolif, p. 157.

² Aristote, *Rhétorique*, 1932, L. I, 13, 1374, b 10-16.

³ Aristote, *La Politique*, Paris, Didot, 1824, L. III, X, 4.

philosophe arabe, il va dire que ce dernier parle du citoyen en tant que citoyen seulement, abstraction faite de l'obligation qu'a le citoyen d'agir moralement.

Quant à lui, Albert le Grand, s'il rejoint Averroès au niveau des principes, il est cependant plus catholique dans ses exemples. La loi, toujours générale, ne convient pas à certaines situations particulières ; l'épikie entre alors en action et soustrait le citoyen au régime de la loi pour le placer sous le régime de la raison. Mais Albert le Grand ne se torture pas les méninges pour trouver des exemples originaux : il s'en tient à l'exemple anodin du dépôt, qui, en principe, doit être rendu sur demande. S'il arrive, cependant, que le propriétaire le réclame furieux, on peut craindre qu'il en fasse mauvais usage. L'épikie suggère de le retenir¹.

Thomas d'Aquin — qui a pour le Moyen Âge l'importance de Karl Marx pour le socialisme — parle de la justice légale, qui dirige par le texte ou par la lettre de la loi, tandis que l'épikie dirige en substituant au texte, défectueux dans certains cas, l'intention même du législateur². Il retourne dans tous les sens cette idée pour lui capitale, afin qu'elle pénètre dans nos caboches trop enclines au juridisme ou trop légalistes.

Il y a des cas où il faut observer la lettre de la loi ; il y en a d'autres où il ne le faut pas. Celui qui l'observe alors qu'il ne le faudrait pas va à l'encontre de la volonté du législateur, qui entendait assurer le bien commun et non le compromettre³. Ailleurs, il présentera l'épikie comme un complément de la justice légale⁴.

Comme il emploie le mot *supplementum* en latin, on serait porté à traduire spontanément par *supplément*. *Complément* est de rigueur, même si, parfois, on emploie les deux mots comme s'ils étaient synonymes. La nuance mérite d'être soulignée. Le complément se définit comme une addition intérieure ; le supplément, comme une addition extérieure. Le dessert est un complément du repas : sans lui, le repas est incomplet. Le cigare ou le pousse-café constitueraient des suppléments : un repas est complet sans eux.

Ces distinctions faites, l'épikie apparaît manifestement comme un complément à la justice légale : sans l'épikie, qui distingue les cas où il y a lieu de s'écarter de la lettre, la loi est une mesure imparfaite, incomplète des actes humains.

¹ Albert le Grand, *Opera omnia*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1968, t. XIV-I, *Super Ethica*, L. V, leçon XV.

² Thomas d'Aquin, *Sentences*, III, d. 33, q. 3, art. 4, q. 5, rép. 5.

³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II q. 120, art. 1, rép. 2.

⁴ Thomas d'Aquin, *Sentences*, III, d. 33, q. 3, art. 4, q. 5, rép. 5.

L'équité de nos jours

[Retour à la table des matières](#)

En philosophie du droit, l'équité est bien connue. On en parle à peu près dans les mêmes termes qu'il y a deux mille ans, et, pour l'essentiel, on en dit les mêmes choses. Je ne donnerai qu'un exemple, celui d'un auteur familier dans le secteur, Georges Del Vecchio. Décrivant les caractères propres de la norme juridique, dans sa *Philosophie du droit*, Del Vecchio insiste sur la généralité. La loi fait abstraction des cas d'espèce. Elle ne peut pas, d'ailleurs, « tenir compte des circonstances concrètes de chaque cas individuel »¹. Un énorme travail de discernement est « nécessaire, cas par cas, pour obliger la norme abstraite à s'appliquer à la réalité concrète »².

« L'application purement mécanique dénaturerait le droit, en entraînant les conséquences les plus absurdes ; ce que les Romains avaient déjà souligné par l'adage : *Summum jus, somma injuria* », sommet du droit, sommet de l'injustice, si l'on traduit mot à mot. De façon plus littéraire : la rigueur du droit est le comble de l'injustice. Redonnons la parole à Del Vecchio : « Ainsi devient nécessaire l'emploi de l'équité »³. Et il en parle dans le même sens que les Anciens, à qui il se réfère d'ailleurs.

Le sujet de l'équité (épikie)

[Retour à la table des matières](#)

L'équité est toujours considérée comme une qualité. Le *Petit Robert* ne craint pas d'employer le mot vertu, un mot qui se meurt, selon Paul Valéry. Or toute vertu requiert un support ou un sujet. Le vin a des vertus ; il est sujet ou support de vertus. Mais comme l'équité est une vertu morale, son sujet ne peut pas être une chose, une plante ou un animal ; c'est le citoyen. Chaque citoyen ?

On comprend que ce serait ouvrir la porte aux pires abus que de laisser chacun décider, en dernière instance, si, en s'écartant de la lettre de la loi, il assure mieux

¹ Georges Del Vecchio, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1953, p. 281

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 282.

la réalisation et le partage du bien commun. Pour mettre au service du bien commun un citoyen en meilleure santé, que n'inventerait-on pas ? On chasserait le chevreuil ou pêcherait le saumon en temps prohibé ; on prélèverait quelques dollars sur l'impôt pour aller se reposer dans le Sud. Comme la réalité dépasse la fiction, on inventerait des moyens beaucoup plus originaux encore.

Par l'équité, un citoyen est censé s'élever au-dessus de la lettre de la loi ; il n'est pas censé passer au-dessous ou à côté, comme cela se produirait sans doute souvent si on laissait à chacun le soin de trancher en cette matière délicate. En conscience, n'importe qui peut le faire, mais il n'est pas sûr que ce soit sans quelques ennuis. Le contrevenant risque une indigestion de chevreuil ou de saumon...

Le sujet privilégié de l'équité, c'est le gouvernement. En tant qu'il est responsable du bien commun — dans sa réalisation et son partage — le gouvernement détient le double pouvoir de faire des lois qui le favorisent et celui d'en dispenser certaines personnes ou entreprises, ou de les dispenser dans certains cas, si le bien commun l'exige.

La prudence s'impose éminemment en ce domaine, il va sans dire, car une loi à laquelle trop de particuliers échapperaient ou échapperaient trop facilement ne serait bientôt plus prise au sérieux. Seuls peuvent s'aventurer sur la voie de l'équité ceux qui savent marcher sur des œufs. En attendant « le meilleur des mondes », quelques-uns doivent s'y exercer.

Toute correction à la loi ne relève pas de l'équité. Prenons l'exemple de la loi sur l'essence, votée en hiver 1982. Au moment de son application, on réalise que les distributeurs situés près des frontières vont crever si on les y soumet. On apporte une correction, qui n'a rien à voir avec l'équité. Elle deviendra la loi des distributeurs situés près des frontières.

Relèverait de l'équité la correction apportée à la correction dont nous venons de parler. Cette seconde correction soustrairait un distributeur d'essence situé près des frontières ou le soustrairait dans une situation particulière à la loi constituée par la première correction — qui les régit tous.

Le juge est un autre sujet de l'équité. Je dirais même un sujet privilégié. De tout temps, on a fait de l'équité l'apanage des juges. Il y a du pain dans le mot *apanage*. Et il arrive que l'équité est, pour le juge, d'un usage quotidien comme le pain.

Le juge ne peut évidemment pas modifier la loi. Mais il peut et doit l'interpréter de manière à éviter qu'elle ne produise des injustices manifestes. La loi, comme nous avons vu, ne pouvait ni ne devait englober tous les cas particuliers. L'une de ses caractéristiques est d'être générale, de faire abstraction des cas particuliers.

Armé de ces normes générales que sont les lois, le juge doit trancher des cas particuliers, dont la diversité tient de l'infini. Un travail constant et difficile d'interprétation doit être accompli afin que des lois établies en principe pour le bien des citoyens ne tournent pas contre eux par une application littérale, dit Thomas d'Aquin ¹.

Enfin, dernier sujet de l'équité : le simple citoyen. Des situations peuvent se présenter où manque le temps de solliciter une interprétation autorisée de la loi ou un correctif. Dans ces cas — que l'on imagine urgents et graves — un simple citoyen peut décider, pour assurer le bien commun, car il s'agit bien d'une loi destinée à assurer le bien commun, de ne pas observer la loi. Un citoyen est plus utile au bien commun qu'un chevreuil.

Ordre juridique et ordre moral

[Retour à la table des matières](#)

Les lois sages ne peuvent être élaborées que par des législateurs qui distinguent clairement deux domaines à ne pas confondre : le domaine juridique et le domaine moral. Ces deux domaines ont des frontières communes, et les moralistes et les législateurs en viennent quotidiennement aux coups. Les média d'information nous signalent chaque jour des incidents de frontière.

Si vous compulsez quelques bons ouvrages de philosophie du droit, vous constaterez que tous consacrent un long chapitre à la distinction entre le droit et la morale, distinction qui a des chances d'apparaître quand on a tranché le « litige de langage » portant sur la notion de droit et celle de morale.

Le mot *droit* comporte plusieurs sens et d'innombrables nuances. Le grand *Robert* en aligne sept colonnes et demie. Cependant, quand un étudiant répond qu'il est en droit, qu'il étudie le droit, tout le monde comprend qu'il se bourre le crâne de lois et de codes. D'ailleurs, au bout de leur nom, les avocats écrivent toujours des sigles mystérieux : LL.D., LL.L., LL.B. LL. pour *legum*, D pour *doctor* : docteur de lois, docteur en droit. Même après la disparition du latin, on continue d'utiliser le sigle LL.B. pour désigner un bachelier en droit.

Le droit, ce sont les lois ; les lois, c'est le droit. Et l'ordre juridique, c'est l'ordre que le droit ou que les lois instaurent. Le droit peut en un sens se définir comme l'ensemble des lois qu'un gouvernement élabore pour que la société qu'il dirige

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 60, art. 6.

fonctionne bien. Et une société fonctionne bien quand elle réalise les conditions de l'épanouissement ou du bonheur de chaque citoyen.

Et la morale, maintenant. Quand on veut être compris, on utilise les mots conformément à l'usage consigné dans les dictionnaires. Eh bien, que disent-ils de la morale ? J'ai consulté le *Petit Robert*, le *Petit Larousse* et le *Petit Flammarion*. Les trois s'accordent à dire que la morale est perçue comme une science. Pas la plus certaine, ni l'une des plus certaines, j'en conviens. On y parle de certitude morale, c'est-à-dire de certitude par analogie, par proportion : les défenses sont à l'éléphant ce que les incisives sont au rongeur. Cette science qu'est la morale a pour objet le bien total de l'être humain : corps, cœur, esprit. Elle est tournée vers l'individu à développer selon toutes ses dimensions.

Dans certains cas, les moralistes et les législateurs sont d'accord. Les uns et les autres, par exemple, interdisent le vol et le meurtre. Mais si vous leur demandez pourquoi, leurs « parce que » seront différents : parce que c'est nécessaire au bon fonctionnement d'une société, diront les législateurs ; parce que c'est nécessaire à l'épanouissement de l'individu, diront les moralistes. Les uns et les autres envisagent les choses d'un point de vue différent.

Il y a des actes jugés immoraux par les moralistes, mais que la loi n'interdit pas. Et les moralistes trépignent : ils voudraient bien que les législateurs les épaulent dans leurs efforts pour endiguer les passions humaines ! Les législateurs ne le doivent pas. Pour le législateur, le mieux devient facilement l'ennemi du bien. C'est pourquoi, écrit Thomas d'Aquin — au grand scandale des thomistes ! — le législateur ne doit pas défendre tout ce que défend la loi naturelle [une loi morale], mais seulement les fautes les plus graves, et d'abord les fautes contre la justice, car ce sont elles qui menacent une société de désagrégation ¹.

Il arrive que des lois soient jugées immorales par certains citoyens : loi sur l'avortement, loi sur le divorce, loi sur l'homosexualité, loi sur la drogue, etc. Mais, d'ordinaire, ces lois ne font que permettre : une loi sur le divorce permet de divorcer ; elle n'y oblige aucun couple. Ceux qui jugent immoraux les gestes que ces lois permettent de poser n'ont qu'à s'en abstenir. Et ils peuvent toujours combattre ces lois s'ils en ont le courage et les moyens.

S'il s'agit non plus de lois qui permettent seulement de poser un geste, mais qui ordonnent de le poser, la situation est fort différente. C'est la différence entre permettre l'avortement et y contraindre pour freiner l'expansion démographique. Dans certains cas extrêmes, le bon citoyen n'a pas d'autre choix que la désobéissance : « Que celui qui s'oppose à une mauvaise mesure soit regardé comme un bon citoyen », écrit Cicéron dans son traité *Des lois* ².

¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 96, art. 2.

² Cicéron, *De la république*, *Des lois*, *Des lois*, L. III, chap. IV, p. 183.

Cette terrible idée du païen Cicéron a arrondi son nid dans le christianisme. Saint Augustin, par exemple, s'exclame : « Oserons-nous dire que ces lois sont injustes, ou plutôt qu'elles ne sont pas des lois ? Car, pour moi, une loi qui n'est pas juste ne me paraît pas une loi »¹. Calmement, Thomas d'Aquin va renchérir : « C'est de la violence, et sa conscience n'oblige pas le citoyen à observer une loi injuste »².

Certains me diront sans doute que j'apporte de l'eau au moulin de nos chefs syndicaux, déjà trop enclins à la désobéissance civile... je ne crois pas : le mensonge n'est d'aucun secours ; c'est la vérité qui délivre. Mais, après avoir couché le principe de la désobéissance civile — un principe général, lui aussi — il convient de parler de son application.

Il y a une différence notable entre une loi qui ordonne d'exterminer comme de la vermine une minorité indésirable et une loi qui impose une heure de travail de plus par semaine. Une loi qui m'accable d'un fardeau disproportionné est injuste, mais je puis faire héroïquement mes heures trop longues ou payer courageusement un impôt exorbitant. Par contre, il y a des gestes qu'aucune vertu ne peut prendre à son compte. La désobéissance devient alors un devoir³.

Avant de descendre dans la rue à cause d'une loi injuste, il faut peser les conséquences de son geste : mettre dans un plateau de la balance les avantages que l'on compte en retirer ; dans l'autre plateau les inconvénients qui en résulteront pour les groupes affectés par la désobéissance. Enfin, le principe de la désobéissance est une arme à deux tranchants. Quand on l'utilise envers les autres, il faut être prêt à la voir se tourner contre soi.

Si l'on voulait résumer les conseils de la sagesse, il faudrait dire d'abord que les lois ne doivent pas être trop nombreuses. Mais pour vivre avec un petit nombre de lois, les citoyens doivent avoir des règles intérieures de conduite. Nous avons fait peu d'efforts pour développer le souci du bien commun, le sens de la responsabilité et la conscience.

La sagesse veut que les lois s'adaptent aux circonstances. Une loi vieille de vingt-cinq ou cinquante ans peut être ridicule ; elle peut l'être à moins. Ne pas l'amender, c'est placer les citoyens dans l'occasion de mépriser la loi. Quand quelques-unes sont ridicules, toutes deviennent moins respectables.

¹ Saint Augustin, *Œuvres complètes*, t. II, 1873, *Du libre arbitre*, L. I, chap. V, 11, p. 301

² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 96, art. 4.

³ Thomas d'Aquin, *Sentences*, II, d. 44, q. 2, art. 3, rép. 4.

D'autre part, les lois ne doivent pas changer trop souvent, car on ne les prendrait pas au sérieux. Pendant les conflits de travail, on a vu des lois vieilles d'une semaine commencer à changer. Le législateur risque alors de se faire dire que ses lois ne sont pas des lois mais des sautes d'humeur.

Enfin, il n'est pas possible de faire des lois sages pour des citoyens qui ne le sont pas. Si les citoyens prennent les lois pour un code d'éthique, ils jugeront moral ce que la loi permet et ne se feront pas de soucis quand ils observent les exigences minimales de la loi.

Chapitre VII

La valeur des citoyens

[Retour à la table des matières](#)

Que la valeur des citoyens qui la composent soit un facteur de bon fonctionnement d'une société, et donc une valeur sociale, cela semble aller de soi. En effet, sans rien changer aux lois ni aux institutions, une société qui va sur des roulettes pourrait commencer à grincer si on en changeait les citoyens, tout comme un violon commence lui aussi à grincer parce que l'archet est passé des mains d'un virtuose à celles d'un amateur.

Mais je pense qu'il convient de s'arrêter à ce qui va de soi ; qu'il convient de dire ce qui va sans dire ; qu'il convient de considérer ce qui crève les yeux. Léon Bloy nous y invite par deux tomes d'*Exégèse des lieux communs*, c'est-à-dire de torpillage des idées que tout le monde répète en perroquet. Bloy dessille d'innombrables yeux et donne raison à Pascal : « Il n'y a rien qu'on ne rende naturel » à force de le répéter¹.

Une expression bien française, et courante par surcroît, est en mesure, je pense, de nous mettre sur une piste intéressante. On dit que des personnes « se forment » en société. Se former, c'est prendre une forme ; se former en société, c'est prendre la forme d'une société. Or le mot *forme* a pour corrélatif le mot *matière*. Matière et forme, c'est comme jour et nuit, droite et gauche, Québec et Ottawa.

¹ Pascal, *Pensées*, p. 89, no 94.

Toute forme s'épanouit dans une matière : la forme du David de Michel-Ange est supportée par le marbre ; la forme de ma chaise est découpée dans le bois ; ma forme humaine est inscrite dans la chair, etc. Quand on dit que des gens se forment en société, les gens en question constituent, par analogie, la matière intelligente de cette forme privilégiée qu'est la société. Et l'on retrouvera dans cette union toute particulière de matière et de forme certains attributs du couple matière-forme.

L'attribut, la caractéristique qui nous intéresse, c'est que la qualité de l'être qui résulte d'une union de matière et de forme ne dépend pas que de la forme ; elle dépend aussi de la matière. Deux scies exactement de même forme seront l'une mauvaise et l'autre bonne à cause de la matière dans laquelle la forme a été réalisée. Après un siècle, deux statues de même forme à l'origine ne se ressemblent plus : l'une avait été réalisée dans le marbre, l'autre dans le béton. Le nez pointu de celle de béton est maintenant camus ; les oreilles, en chou-fleur.

Quand une société fonctionne mal, il serait naïf d'espérer corriger entièrement la situation en lui donnant les structures d'une société qui fonctionne bien — y en a-t-il ? — du moins mieux. Les équipes de baseball sont toutes structurées de la même manière, cependant elles ne fonctionnent pas toutes aussi bien. Pratiquée à l'égard des sociétés, la métempsychose ne donne pas les résultats escomptés.

La matière de la société civile

[Retour à la table des matières](#)

Le choix de la matière dépend de l'usage qui en sera fait. De la pure laine vierge pour le pantalon ; du fer-blanc pour le tuyau de poêle, et non l'inverse. Pour enfoncer les enjoliveurs de roue, la masse de caoutchouc donne d'excellents résultats, celle de métal les cabosserait. Dans le cou d'une jolie femme, va pour la clef en or ; dans la serrure, celle de métal solide.

La matière choisie doit être préparée. La matière apte à recevoir une forme n'est pas nécessairement prête à l'épouser sur-le-champ. La laine qui pousse sur le dos de mes moutons servira un jour à confectionner mes bas et mes chandails. Mais elle devra subir une longue préparation ; du dos des moutons jusqu'au mien, les étapes sont nombreuses : tondre, carder, filer, tricoter, etc.

Pour des formes innombrables, c'est l'être humain qui est matière. (Matière vivante, évidemment ; matière intelligente et responsable.) Un seul être humain sous certaines formes ; plusieurs sous d'autres. Pour former un orchestre, il en faut plusieurs ; plusieurs aussi pour former une équipe de baseball ou de football. Un seul pour le saut à la perche, le golf ou le piano. D'ordinaire, chaque forme exige

des qualités spécifiques : du poids chez les footballeurs, de la longueur chez les basketteurs, de la souplesse pour les contorsionnistes.

La matière avec laquelle sont fabriquées les sociétés civiles, ce sont des êtres humains, mais qu'on ne choisit pas. Énorme particularité. Les structures de la société civile doivent accueillir tout ce qui a forme humaine ; elles doivent accueillir la forme humaine sous toutes ses formes, si vous me permettez : 1) des femmes et des hommes, d'abord ; 2) des femmes et des hommes échelonnés du berceau jusqu'au lit de mort, en passant par toutes les étapes de la vie ; 3) du point de vue corporel, la diversité est infinie : taille distribuée de la naine à la gigantesque ; couleur allant du blanc au noir en passant par toutes les teintes ; santé resplendissante chez quelques-uns, bobos de toutes sortes chez l'immense majorité ; 4) du point de vue moral, on a de tout : du courage, de la lâcheté, un peu d'honnêteté, beaucoup de fraude, de la fourberie, etc. ; du point de vue intellectuel, un peu de génie, du talent, mais trop de minus.

Pas d'illusions : une société civile, ce n'est pas un chœur d'anges. Les fabricants de sociétés civiles ont à pétrir une matière bigarrée, hétéroclite. Quelle forme une telle matière est-elle en mesure de prendre ? Quelle forme devrait-elle présenter pour mériter le nom de société civile ? Quand on veut enfoncer des clous, on donne à la matière la forme d'un marteau ; quand on veut couper du bois, on lui donne la forme d'une scie.

Le rôle de la société civile peut être signifié de bien des manières. Le mot *instrument* en est une. Je n'invoquerai que Jean Dabin, un éminent juriste belge. Dans sa *Théorie générale du droit*, il définit le droit comme l'ensemble des règles de conduite nécessaires pour réaliser dans un groupe l'ordre que postulent la fin de la société civile et le maintien de la société comme *instrument* à cette fin ¹.

Si la société civile est un instrument, il faut lui donner la forme réclamée par l'usage qui doit en être fait. En présence d'un instrument dont on ignore l'usage, on demande à quoi il sert ou, plus brièvement, pourquoi ? La réponse en donnera l'usage, la fin, le rôle. Devant cet énorme instrument que constitue la société civile, on peut se demander : pourquoi ?

¹ Jean Dabin, *Théorie générale du droit*, 2e éd., Bruxelles, 1952, pp. 16-17.

Pourquoi la société civile ?

[Retour à la table des matières](#)

S'il s'agissait simplement de vivre — d'exister, si vous préférez — la société familiale ou, plus simplement, la famille suffirait. Elle est en mesure de procurer à l'être humain les choses absolument indispensables à la vie ; les choses sans lesquelles la vie n'est pas seulement misérable mais, à toutes fins pratiques, impossible.

À la rigueur, disaient les Anciens, la société familiale suffirait, mais les humains n'entendent pas vivre rigoureusement... Ils veulent vivre agréablement, voire douillettement. « Ce n'est pas seulement pour vivre, mais pour bien vivre, que les hommes ont établi parmi eux la société civile »¹. Or pour bien vivre, c'est-à-dire pour satisfaire au mieux leurs désirs les plus chers, pour combler leurs aspirations les plus profondes, ils ont besoin d'une société mieux organisée — munie de plus d'organes — que la société familiale.

Au temps de Platon, la ville était la façon de vivre en société. Comme *ville* se dit *polis* en grec, on parlait de l'homme comme de l'« animal politique ». Puisque personne ne rattache plus le mot *politique* à la cité grecque, l'expression *animal politique* a perdu à peu près toute sa saveur. L'équivalent d'*animal politique* serait *animal urbain* ! La ville n'est évidemment plus la façon de pratiquer la vie en société. C'est pourquoi, quelle que soit cette façon, on dit simplement que l'homme est un *animal social*.

« Les hommes vivent toujours en groupe : il n'y a pas d'être humain totalement et par nature solitaire »². Ceux qui disent avoir rejeté la société et font semblant de vivre en marge d'elle n'ont fait qu'allonger leur laisse. Régulièrement, ils descendent en société faire quelques emplettes. Jean l'Ermite, dont parlait feu *Perspectives*, le samedi 31 octobre 1981, les représente assez bien.

On le disait « coupé de toute civilisation », mais à un fil près : le fil d'Air Saguenay... Les pilotes de cette compagnie lui apportent régulièrement la civilisation : nourriture, outils, vêtements, armes, etc. Quand on ne veut pas se payer de mots, on confesse humblement avec José Ortega y Gasset que le droit à la continuité est le droit fondamental de l'être humain³.

¹ Aristote, *La Politique*, L. III, V, 11.

² F. J. J. Buytendijk, *L'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 87, 1965, p. 107.

³ José Ortega y Gasset, *La révolte des masses*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 130, 1961, p. 39.

On nous sert bien de temps en temps le regret de Jean-Jacques Rousseau : « La plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et... nous les aurions presque tous évités en conservant la manière de vivre simple, uniforme et solitaire qui nous était prescrite par la nature »¹. Mais cette opinion est tempérée, sinon contredite, par le passage suivant du même Rousseau :

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme².

On peut abuser de ce gigantesque instrument qu'est la société civile comme on peut abuser de n'importe quel instrument. Mais, bien utilisée, la société civile est, selon le mot d'Alain, placé en épigraphe à cet ouvrage, « la plus utile de toutes les inventions humaines », même si elle est « seulement passable »³. Pour nous faire comprendre cette grande vérité que la vie quotidienne ne cesse d'éclabousser, Platon nous invite, dans *La République*, à assister à la naissance de la société civile.

L'être humain a besoin de protection pendant son repos, il a besoin de nourriture, de vêtements, de gîte, d'outils de toutes sortes, d'armes, de conseils, d'enseignement, etc. Le problème s'est bientôt posé de savoir si un homme devait se fabriquer soi-même et pour soi-même son vêtement, son gîte, ses outils, ou s'il n'était pas préférable que l'un coupe les vêtements de tous, qu'un autre fabrique les outils, voire tel outil, un autre les armes.

Les premiers humains ont vite compris, dans leur rude bon sens, que les produits sont plus abondants et de meilleure qualité quand chacun se spécialise dans un métier conforme, autant que possible, à ses aptitudes et à ses goûts. La société était née. Née du besoin de choses très variées, qu'elle promettait abondantes et de bonne qualité.

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social/Discours, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 261.

² *Ibid.*, *Du contrat social*, p. 65.

³ Alain, *Propos*, p. 45.

La société est échange de services

[Retour à la table des matières](#)

Dire que l'homme a besoin de la société comme d'un immense instrument, c'est tenir un langage beaucoup trop abstrait. C'est comme si je parlais de tout mon corps comme d'un instrument. On sait bien qu'à ce moment-ci, par exemple, ce sont les yeux de mon corps qui me servent : je tiens quelqu'un à l'œil ; à tel autre moment, ce sont mes oreilles : j'écoute d'où vient le vent ; à tel autre, ce sont mes pieds : je fais les cent pas.

Parler de la société comme d'un immense instrument, cela veut dire, concrètement, qu'une ou deux fois l'an, je consulte mon médecin ; qu'un soir de fête, j'appelle un taxi ; que nuit et jour, les pompiers sont à ma disposition ; qu'en voyage, je loge à l'hôtel et mange au restaurant ; qu'en panne, j'appelle un garagiste ; que chaque jour, le facteur m'apporte mon courrier ; qu'à la mort, je me fais embaumer ou incinérer.

Chaque jour, le plus inconsciemment du monde, nous bénéficions de services presque innombrables. Des centaines, sans le moindre doute. Comptons ensemble. La maison que j'habite est une gerbe de services : service du menuisier, du plombier, de l'électricien, du maçon, du briqueteur, du peintre, du tapissier, du plâtrier, etc. Le bois qu'utilise le menuisier a été coupé dans la forêt, transporté, scié, vendu, etc. La forêt elle-même est surveillée, entretenue. On dénombrerait autant de services reliés à celui du plombier ou du maçon. Il faudrait passer en revue les appareils ménagers, les aliments, le journal, la voiture. En allant au travail, je passe devant une épicerie, une banque, un centre d'achat, un cinéma, une église, une bibliothèque, une librairie, un hôpital, un restaurant, une école, un garage, un théâtre, un centre sportif, un hôtel, un salon funéraire, un cimetière !

Je pense qu'on peut s'arrêter : les quelques centaines de services promis sont là ; ils sont même plutôt mille. Chaque citoyen rend, en principe, un seul service à la collectivité et il bénéficie de mille. Rendement prodigieux. On l'oublie, comme on oublie les douzaines de muscles à l'œuvre dans la région de l'œil seulement. Jean Rostand le rappelle à nos cervelles de lièvre, et de façon ironique : « L'Homme n'est pas tenté d'oublier qu'il est un animal intelligent, tandis qu'il peut lui arriver d'oublier qu'il est un animal sociable... » Il oublie tout ce qu'il doit à la société, « qui, multipliant l'Homme par lui-même, lui [a] donné le moyen

d'atteindre à de si prodigieux résultats dans le domaine du savoir comme dans celui du pouvoir »¹.

Le mot *service* est, depuis des millénaires, le mot clé du langage social. C'est par « l'échange de services », disait-on, que « l'union des citoyens est maintenue ». « Le besoin que nous avons les uns des autres sauvegarde la vie sociale » ; il maintient la société comme le lien maintient la gerbe de blé : personne n'envoie promener ceux dont il a quotidiennement besoin².

Le mot *service* est resté d'un usage quotidien. Tout, dans notre société, est signifié en termes de services. Au pays du championnat mondial des grèves, on parle beaucoup des services essentiels ; il y a le service militaire ; le fonctionnaire fait appel à ses états de service ; les services médicaux ; service compris, libre service, escalier de service, porte de service ; on loue ses services et l'on est rémunéré pour ses services ; service des transports, service des postes, services aériens, service de la dette, service anniversaire !

Un mot aussi fréquemment employé finit par ne plus retenir l'attention. Comme une pièce de monnaie qui a beaucoup circulé, il a perdu tout relief. Le son de voix y est, mais de sens point. À l'origine, le mot *service* évoquait l'autre, envers qui on avait contracté des obligations. On servait Dieu ; on servait le prince ; on servait à table, etc. Peu à peu, devant la difficulté d'être convenablement servi, une locution commença à circuler, puis devint proverbiale : « On n'est jamais si bien servi que par soi-même. » On commençait à se servir... Et vint le self-service, qui vulgarisa le geste. On continue de se servir. Chacun ne pense qu'à se tailler une bonne pointe du bien commun, comme s'il s'agissait d'une tarte cuite par les anges.

Pétrir cette matière, comme je disais tantôt, qui deviendra une société civile, ce ne sera pas une opération que des êtres humains subiront passivement, comme le marbre de La Fontaine, qui devient « dieu ou cuvette », au gré du sculpteur ; cela consistera à fournir à chacun la possibilité de se rendre apte à offrir un service conforme, autant que possible, à ses goûts et à ses aptitudes. Les services à rendre sont tellement nombreux et variés qu'il n'y a personne qui ne puisse se rendre utile : si, à une extrémité, il y a l'électronique, à l'autre, il y a les graffiti à effacer sur les murs des maisons d'enseignement...

¹ Jean Rostand, *L'Homme*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 5, 1968, p. 119.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Carnier, 1961, L. V, chap. V, 6 et 11, pp. 217 et 219.

La meilleure société

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on disait que la meilleure société est celle dont le bien commun est le plus riche et le mieux partagé, personne ne serait troublé dans son inconscience ou sa lâcheté. C'est trop abstrait. Pour piquer les lâches et les revendicateurs que nous sommes, il faut insister sur le fait que la meilleure société est celle où chaque service est de la meilleure qualité.

La meilleure société est celle qui dispose en même temps des meilleurs cultivateurs, des meilleurs médecins, des meilleurs ingénieurs, des meilleurs cuisiniers, des meilleurs enseignants, des meilleurs économistes, des meilleurs garagistes, des meilleurs curés, des meilleurs pompiers, des meilleurs policiers, des meilleurs fonctionnaires, des meilleurs mineurs, des meilleurs étudiants, etc.

Dans une telle société, on échange de l'excellent pour de l'excellent. On offre un excellent service (alimentaire, médical, technique, funéraire ou autre) et l'on bénéficie d'un nombre incalculable d'excellents services. Un pour tous, tous pour un ; martelons-le. Cette devise convient beaucoup mieux aux citoyens qu'aux Mousquetaires.

Mais si j'offre un service médiocre, je n'ai pas à me plaindre de la médiocrité des services qui me sont offerts par mes concitoyens. Si je me traîne les pieds à l'ouvrage, je ne dois pas m'attendre à ce que les autres courent au-devant de mes désirs. On acquiert le droit à des bons services quand on en dispense soi-même un bon ; on acquiert le droit à d'excellents services quand on est soi-même excellent.

Une société s'améliore quand chaque service s'améliore, car le bien commun n'est rien d'autre, concrètement, qu'un ensemble harmonisé de services. Dans une société, rien n'est servi nature : la plage ensoleillée doit être aménagée, entretenue, surveillée. Au chapitre précédent, j'ai insisté sur l'importance de l'épithète *harmonisé*. Il n'est pas superflu d'y revenir : le clou tient à peine debout. Pour juger de la valeur d'une langue, il faut savoir dans quelle bouche elle va être fixée. Langue pour lécher, langue pour piéger ou langue pour parler? Des services harmonisés, ce sont des services qui vont ensemble comme les doigts d'une même main.

Pendant les périodes de négociations, on entend beaucoup parler de la « qualité des services ». C'est la face altruiste des revendications. L'autre face, c'est le pouvoir d'achat. Concernant la sacro-sainte qualité des services, on oublie les

notions les plus élémentaires. D'abord, quand la qualité d'un service est fonction de la richesse, un pays ne peut se payer le meilleur service au monde que s'il est le plus riche. N'étant pas le pays le plus riche du monde, le Québec ne peut pas avoir le meilleur service médical au monde ni le meilleur service d'enseignement. S'il l'avait quand même, ce serait au détriment de l'harmonie de l'ensemble des services offerts aux Québécois.

Quand la qualité d'un service ne demande pas d'investissements monétaires, mais des investissements de compétence, de dévouement et de bonne volonté, un pays pauvre peut avoir des services d'exceptionnelle qualité. Dans l'enseignement, par exemple, domaine que je connais de haut en bas, on peut améliorer la qualité sans ajouter des millions. Deux professeurs qui touchent le même salaire peuvent offrir un service de qualité fort inégale. Quand on le leur permet, les étudiants préfèrent s'entasser dans la classe d'un bon professeur plutôt que de bâiller, clairsemés, dans celle d'un médiocre. C'est bien connu.

Quand on ne peut pas ajouter de dollars, qu'on ne peut pas diminuer la charge de travail, il ne faut pas croire que la qualité est compromise. La qualité d'un service dépend autant de la compétence, du savoir-faire et du dévouement que des facteurs matériels. Dans certains cas, davantage.

Les services à offrir

[Retour à la table des matières](#)

Quels services une société doit-elle mettre à la disposition des citoyens qui la composent ? Quels services l'État doit-il, offrir lui-même ? Quels services doit-il abandonner à l'initiative privée ? Autour de la dernière question, deux écoles s'affrontent. D'une part, il y a l'école non directive des sociétés démocratiques, où chacun est libre d'offrir un service, même farfelu, s'il a levé une clientèle. La brosse à dents électrique et musicale y est possible. D'autre part, il y a l'école des sociétés autoritaires, où le gouvernement décide si les citoyens mâcheront de la gomme, porteront des jeans ou boiront du coca-cola.

Dans ces dernières sociétés, l'État entend bien assurer jalousement tous les services : non seulement l'armée, la poste, le téléphone et la justice y sont des services publics, mais aussi le taxi, l'hôtellerie, le cinéma et la religion. Cela nous fait penser au roi de l'astéroïde 325, qui tenait à ce que rien ne se fasse en dehors de ses ordres formels : « Je t'ordonne de bâiller ; je t'ordonne de t'asseoir ; je

t'ordonne de m'interroger » ¹. Cet arbre comme tous les autres doit être jugé à ses fruits. Il y en a quelques mannes de pleines...

Dans les sociétés démocratiques, l'État assure certains services (la défense nationale, la poste, le téléphone, l'enseignement, les soins médicaux, l'assurance-chômage, les pensions de vieillesse), mais il laisse à l'initiative privée la liberté d'offrir une multitude de services, qui s'échelonnent du nécessaire au farfelu, en passant par une gamme complète.

Je laisse à chacun le soin de classer dans ces catégories, ou dans d'autres qu'il trouvera plus adéquates, tous les services qu'offre une société dite avancée : alimentation, salons de bronzage, construction, lave-autos, vêtement, service d'escorte, hôtellerie, guides touristiques, garages, cireurs de chaussures, cinémas, écoles de conduite, épilleurs, professeurs de danse, *weight watchers*, exterminateurs de vermine, etc. Consultez les Pages jaunes.

Pour répondre à la première question, (Quels services une société doit-elle mettre à la disposition des citoyens qui la composent ?) il est nécessaire, qu'on le veuille ou non, de déballer sa philosophie (qu'on sache ou non que c'est de la philosophie). Il est essentiel qu'on s'entende d'abord sur le rôle qu'on assigne à la société. En théorie, l'accord semble facile à réaliser : on s'accorde généralement à dire qu'une société doit constituer un milieu dans lequel les citoyens puissent s'épanouir selon toutes les dimensions de la personne humaine. Sans l'ombre d'une hésitation, la société est pour le citoyen et non le citoyen pour la société.

Gaston Berger, le fondateur de la prospective, constate que la plupart des penseurs n'osent pas dissiper le vague de ce stérile accord. Et il les dénonce vigoureusement ². On ne peut rien construire sur le vague : on ne s'équipe pas vaguement pour la pêche ; on s'équipe pour la pêche au saumon, au homard ou au thon.

La question capitale demeure donc : quelles sont les dimensions d'un être humain pleinement épanoui ? Marcuse exclut bruyamment que l'être humain soit unidimensionnel. Soit, mais est-il bidimensionnel, ou tridimensionnel, ou quadridimensionnel, ou davantage dimensionnel ? Si on veut que la société soit un bon instrument pour l'épanouissement des citoyens, il est essentiel de le savoir. Une société où l'on croit que l'être humain a une dimension artistique s'organise en conséquence ; une société où l'on croit que l'être humain a une dimension religieuse ne transforme pas les églises et les synagogues en musées.

C'est le chapitre V sur les valeurs qu'il faudrait résumer ici. L'accord serait relativement facile à faire sur trois dimensions : dimension corporelle, dimension

¹ Antoine de Saint-Exupéry, *Œuvres, Le Petit Prince*, pp. 439-440.

² *Étapes de la prospective*, pp. 12-13.

morale, dimension intellectuelle (comprenant les sciences et les arts). Dans *L'école québécoise*, une publication du ministère de l'Éducation, on lit : « L'éducation au Québec vise à développer la personne dans toutes ses dimensions : la personne est corps, intelligence, affectivité. Elle a une dimension sociale. Dans son existence, elle intègre une morale, et, très souvent, une religion. »¹

Il est difficile de rater une plus belle occasion d'être limpide. Les deux-points qui suivent le mot dimensions nous justifiaient d'attendre une énumération de dimensions. Son panier était plein de fruits : pommes, oranges, bananes, pamplemousses, pruneaux, kiwis. Si la personne est corps et intelligence, il n'y avait pas de risques à parler de dimension corporelle et de dimension intellectuelle, puisqu'on parle de valeurs corporelles et de valeurs intellectuelles. Si la personne « intègre une morale », pourquoi ne pas parler de dimension morale ?

Le mot *dimension* apparaît seulement dans *dimension sociale*. J'aurais préféré qu'il apparaisse partout ailleurs, sauf là. Dans le mot *dimension*, il y a *mesurer*. Eh bien, quand je mesure un rectangle, je donne deux dimensions : longueur et largeur ; quand je mesure un parallélépipède, j'en donne trois. Si c'est un être humain que je mesure, je devrais prendre sa dimension corporelle, sa dimension morale, sa dimension intellectuelle et quelques autres, peut-être, à déterminer.

Mais pas sa dimension sociale, je pense. La société civile se situe dans la catégorie des instruments dont l'être humain se sert pour s'épanouir. Il se sert également de la famille, du syndicat, de l'avion, du téléphone et de mille autres outils. L'être humain a une dimension sociale comme il a une dimension syndicale, téléphonique, automobile... Si vous m'objectez qu'on peut se passer du téléphone mais non point de la famille, je vous répondrai : « D'accord, introduisons une distinction parmi les instruments. Il y en a qui sont nécessaires ; d'autres, simplement utiles. » Mais ce sont quand même des instruments ; de simples instruments.

La véritable question consiste à se demander ce que le citoyen fabrique avec cet instrument qu'est la société. Cette construction, on la mesure en prenant les dimensions réelles de l'être humain : dimension corporelle, dimension morale, dimension intellectuelle, etc. Qu'on continue de parler de dimension sociale, je le veux bien, mais qu'on sache que c'est en un tout autre sens que quand on parle de dimension corporelle ou de dimension morale.

Le passage cité de *L'école québécoise* se lisait ainsi, on le sait : « Dans son existence, elle [la personne] intègre une morale et, très souvent, une religion. » Je ne reviens pas sur la question de la morale : il faut parler carrément de dimension morale. Mais la question religieuse est plus délicate, plus subtile. La personne humaine pleinement épanouie a-t-elle une dimension religieuse ?

¹ *L'école québécoise*, chap. 2, p. 26.

Dans *Voies et impasses*¹ on parle catégoriquement de dimension religieuse, mais il s'agit d'un ouvrage émanant du Comité catholique du Conseil supérieur de l'Éducation. Rien de plus normal : la dimension religieuse est leur raison d'être. D'ailleurs, l'introduction de cette publication escamote même le problème de la dimension religieuse pour sauter immédiatement à la deuxième question : La religion a-t-elle une place à l'école ? La première question serait : La personne humaine a-t-elle une dimension religieuse ?

Quand on aura manifesté qu'elle en a une, la deuxième question devra se poser : La religion a-t-elle une place à l'école ? Car elle ne l'aurait pas automatiquement. On pourrait bien aboutir aux deux conclusions suivantes : la personne humaine a une dimension religieuse, mais l'école n'est pas un moyen à employer pour la développer. On peut imaginer que la dimension religieuse soit développée par d'autres moyens que l'école. L'école n'est pas l'unique moyen ni le meilleur, peut-être.

La personne humaine a-t-elle une dimension religieuse ? J'ai l'impression que cette question pourrait recueillir plus de oui que de non, mais elle appartient à un domaine où le vote n'est pas le dernier recours. Chez ceux qui soutiennent que la personne a une dimension religieuse, on relève des propos du genre de ceux que tient Jean Daniélou — « ni ange ni bête » — dans un ouvrage au titre étonnant, *L'oraison, problème politique* : « À travers la diversité des religions, ce qui s'exprime est une dimension de la nature humaine. C'est un aspect constitutif de l'homme que d'être religieux »².

Plus tôt, dans le même ouvrage, Jean Daniélou s'était appuyé sur Teilhard de Chardin : « Parvenu à un degré supérieur de maîtrise de soi, l'esprit de la terre se découvre un besoin de plus en plus vital d'adorer. De l'évolution universelle Dieu émerge plus grand et plus nécessaire que jamais. Rien de plus inexact que de regarder la religion comme un stade primitif et transitoire traversé par l'humanité au cours de son enfance. Plus l'homme sera homme, plus il sera nécessaire de savoir et de pouvoir adorer. Le fait religieux est une grandeur cosmique irréversible »³.

Rappelons-nous la question qui amorce ce développement : Quels services une société doit-elle mettre à la disposition des citoyens qui la composent ? La réponse est simple à formuler (je dis bien : à formuler) : tous les services dont les citoyens ont besoin pour s'épanouir selon toutes les dimensions de l'être humain. Que l'État voie à ce que ces services-là soient assurés, qu'il en assure lui-même quelques-uns,

¹ *Voies et impasses*, Montréal, Fides, L'Éditeur officiel du Québec, 1975.

² Jean Daniélou, *L'oraison, problème politique*, Paris, Fayard, 1965, p. 84.

³ *Ibid.*, pp. 35-36.

qu'il en abandonne d'autres à l'initiative privée, cela relève des modalités de fonctionnement.

Le bon citoyen

[Retour à la table des matières](#)

La valeur d'un citoyen en tant que citoyen s'évalue à partir de deux critères : le service qu'il rend et la qualité de ce service. Tous les services ne sont pas d'égale importance pour l'épanouissement de l'être humain : une école est plus importante qu'une prison ; une bibliothèque, plus importante qu'un salon de bronzage ; un monastère, plus important qu'un lupanar ; un garage, plus important qu'un lave-auto ; un cours de morale, plus important qu'un cours de golf, etc.

Deux citoyens offrant le même service peuvent être de valeur différente en raison de la qualité du service qu'ils rendent à leurs concitoyens. Un citoyen médecin peut rendre un meilleur service qu'un autre citoyen médecin. Et il en est ainsi de tous les citoyens, voire des citoyens curés. Tous n'ont pas également cure de leurs ouailles.

« Être un bon citoyen, c'est remplir une fonction efficace dans le cadre d'une société donnée », écrit Krishnamurti dans ses Commentaires sur la Vie ¹. Le bon Cubain agit selon le cœur de Castro ; le bon Russe, selon le cœur d'Andropov ; le bon Iranien, selon le cœur de Khomeiny ; le bon Américain, selon le cœur de Reagan, etc. C'est pourquoi Krishnamurti va ajouter que, dans certains cas, le « bon citoyen » doit « sacrifier l'homme au citoyen » ; pour faire plaisir au grand chef, le citoyen doit mettre une dimension en veilleuse ou déplacer l'accent d'une dimension sur une autre. Il n'est pas l'homme qu'il voudrait être afin d'être le citoyen qu'on veut qu'il soit.

C'est pourquoi il importe de définir le bon citoyen non point d'une société donnée, mais de la société à construire. Le bon citoyen de la société à construire — j'hésite à dire de la société idéale — c'est celui qui offre un service nécessaire ou utile à l'épanouissement de la personne humaine. Nécessaire (essentiel) ou utile, car, lorsque le secteur des services essentiels est saturé, force est d'offrir simplement de l'utile.

Le bon citoyen de la société à construire serait-il à couteaux tirés avec l'homme bon ? Cette question millénaire revient à se demander, face à chaque dimension de l'être humain, si elle a de l'influence sur le service rendu, et quelle influence.

¹ Krishnamurti, Commentaires sur la Vie, t. I, p. 51.

D'abord la dimension corporelle. L'évidence éclate aux yeux de tous. On ne voit pas de services qu'on rendrait mieux étant malade ou languissant. Cardons-nous bien de compter sur la vertu. Il y a peu de gens patients après une nuit d'insomnie ou avec une migraine. La vertu n'est pas que santé, mais elle a partie liée avec elle.

Passons à la dimension morale. Moins éclatante, l'évidence est quand même facile à faire. Il suffit de se rappeler que l'honnêteté, la franchise, le courage sont des qualités morales. On craint de laisser sa voiture chez un garagiste qui n'est point honnête. Chaque jour, on a besoin de croire à la franchise de ses collaborateurs. Dans certains cas, ce peut être à leur sobriété, voire à leur chasteté...

La dimension intellectuelle soulève plus de problèmes. Je ne crois pas qu'il existe des services qu'on rend d'autant mieux qu'on est davantage stupide, même si certains services exigent plus d'intelligence que d'autres. Mais on peut se demander s'il est préférable qu'un médecin ne connaisse que la médecine, un mécanicien que la mécanique, un économiste que l'économie, ou qu'en plus ils jouent d'un instrument de musique, lisent de la poésie et s'intéressent à l'astronomie. La question me semble facile à trancher : je préfère le menuisier qui siffle des airs d'opéra en travaillant à celui qui sacre. Le goût du beau se prend au contact du beau.

Vais-je me demander si un mécanicien athée ou indifférent rend un moins bon service que celui qui croit en Dieu, créateur du ciel et de la terre, à la résurrection de la chair et à la vie éternelle ? Je doute qu'on distingue les athées des croyants à un changement d'huile... Mais peut-être qu'on les distinguerait à la guerre. C'était l'opinion de Staline. On sacrifie plus facilement sa vie pour la patrie quand on croit à un au-delà que quand on pense que tout finit avec la mort.

Pour Pascal, c'est indiscutable. « Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet »¹.

La valeur même des citoyens est primordiale pour le bon fonctionnement d'une société. Schumacher n'est pas le seul économiste à soutenir que les facteurs humains jouent un rôle plus important que les facteurs matériels. Quand on ne peut pas avoir les deux, il vaut mieux avoir beaucoup de matière grise et peu de matière première que le contraire : peu de matière grise et beaucoup de matière première. L'exemple du Japon vient à l'esprit de tout le monde.

¹ Pascal, *Pensées*, p. 128, no 194.

Le développement ne part pas des biens ; il part des hommes et de leur éducation, de leur organisation et de leur discipline. Sans ces trois facteurs, toutes les ressources restent latentes, inutilisées, en puissance. Il existe des sociétés prospères, qui n'ont qu'une très faible base de richesses naturelles, et nous avons eu bien souvent l'occasion d'observer la primauté des facteurs invisibles, après la guerre. Tout pays ayant un haut niveau d'éducation, d'organisation et de discipline a connu, quel qu'ait été son degré de dévastation, un « miracle économique ». En fait, ce n'était miraculeux qu'aux yeux de ceux dont l'attention était concentrée sur la partie visible de l'iceberg. Seul le sommet avait été réduit en miettes. La base, consistant en éducation, organisation et discipline, avait résisté ¹.

C'est pourquoi j'ai toujours pourfendu ceux qui parlent avec un sourire ironique des « chômeurs instruits ». C'est à croire qu'un chômeur a plus de chances s'il est ignorant ! Le mouvement de retour aux études déclenché et entretenu par la crise économique actuelle est prometteur. La compétence à laquelle cette crise nous accule portera un jour ses fruits. C'est une façon pour le chômage d'être créateur.

Pour améliorer la musique, il ne suffit pas d'acheter des instruments neufs à tous les membres de l'orchestre. On peut juger utile de le faire, mais il importe tout autant, sinon davantage, de former les musiciens. Il en est ainsi dans la société : les meilleures institutions ne porteront pas leurs fruits si elles sont gérées par des incompetents. Mais, attention ! Dans nos sociétés, où les services sont de plus en plus spécialisés, la valeur des citoyens — titre de ce chapitre — risque de devenir leur valeur comme médecin, comme ingénieur, comme cuisinier, ou quoi que ce soit d'autre.

D'accord, la valeur d'un citoyen dépend du service qu'il rend et de la qualité de ce service, mais, semble-t-il, tout cela dépend à son tour d'autre chose : de la qualité humaine. Aristote croyait avoir remarqué la faiblesse de la spécialisation à outrance. Préparé à ne rendre qu'un seul service, le citoyen, selon lui, le rend moins bien que celui à qui on a ouvert les fenêtres de l'esprit : une sur le monde et peut-être une sur l'autre...

¹ E. F. Schumacher, *Small is beautiful*, p. 174.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de cet essai, je me dois de rappeler que le dernier mot n'est pas dit. Il n'est pas dit d'abord quant au nombre des valeurs sociales. Mais je pense qu'on est plus proche de la vérité en en présentant sept que vingt-cinq. La confusion peut habiter les extrêmes : ne pas diviser du tout ou diviser trop. Le mot *vertébré*, par exemple, contient confusément un nombre incalculable d'animaux. Mais on perd également son interlocuteur si on divise les vertébrés en plusieurs milliers d'espèces.

Il est possible que sept valeurs sociales, ce soit encore trop ; qu'on puisse les ramener à cinq. On pourrait peut-être parler des lois dans le premier chapitre, consacré à l'organisation du pouvoir. De sept valeurs sociales, on tomberait à six. La gratuité, qui fait l'objet du chapitre quatre, pourrait peut-être s'incorporer au chapitre sept, consacré à la valeur du citoyen. De six, on passerait à cinq.

Le dernier mot n'est assurément pas dit quant au développement à consacrer à chaque valeur sociale. À quoi bon peaufiner un chapitre sur la participation si les auditeurs n'y croient pas ? On lance l'idée ; on amorce le débat, puis on laisse le temps faire son œuvre.

Les sept valeurs sociales que je présente n'ont pas été cueillies au hasard. Si je demande à mes étudiants de me composer un acrostiche, ils doivent d'abord s'assurer qu'ils savent ce que c'est afin de ne pas m'arriver avec un sonnet ou une épigramme. J'ai donc commencé par donner, en introduction, une définition précise de ce que j'entends dans cet essai par valeur sociale.

Une valeur sociale, c'est quelque chose qu'il faut cultiver si l'on veut qu'une société fonctionne bien. Négativement, c'est quelque chose qui manque à une société qui fonctionne mal. Dans une société comme dans un corps humain ou

dans une machine, il y a des pièces essentielles et des accessoires. Sans pare-chocs, une voiture fonctionne, mais elle ne roule pas sans roues ! Un être humain peut vivre sans yeux ni jambes, mais il ne peut pas vivre sans cerveau, sans au moins un poumon et sans foie. Je me suis arrêté aux parties essentielles de la société civile et non aux accessoires.

Une fois cette définition posée, mes sept valeurs sociales se sont déployées de la manière suivante. Dès qu'un groupe s'organise, il se donne une forme de gouvernement. Même les anarchistes se donnent des chefs. Or la façon dont le pouvoir est organisé et exercé joue un rôle capital dans le bon ou le mauvais fonctionnement d'une société. Selon moi, la seule façon de bien exercer le pouvoir, c'est de le partager. D'où mon premier chapitre sur la participation.

Quand un groupe s'organise, c'est en vue d'un résultat. On s'interrogerait sur un groupe d'hommes d'affaires qui ne brasseraient rien. Eh bien, le résultat qu'on cherche quand on s'organise en société civile, c'est la mise en commun de biens et de services nombreux et de bonne qualité. On y arrive par les efforts de chacun. La bonne médecine est le résultat des efforts, de la compétence et du dévouement des médecins. Et il en est ainsi de chaque service qu'offre une société à ses citoyens. D'où un chapitre sur la productivité ou sur le travail, que j'ai placé en troisième parce bien des gens se conduisent comme si on pouvait se partager ce qui n'a pas été produit...

De même que les pirates se partagent le butin de leur pillage, ainsi les citoyens se partagent les richesses qu'ils ont produites tous ensemble. Dans la presque totalité des cas, cela se fait par l'intermédiaire de l'argent. Le troc est à peu près totalement disparu. C'est avec les revenus du service qu'il rend qu'un citoyen se paye un certain nombre de services rendus par ses concitoyens. Si le partage n'est pas équitable, la société ne fonctionne pas bien.

Au moment du partage, certaines activités ou certains gestes ne sont pas rémunérés. Dans l'activité de tout citoyen, il y a du non-monnayable, il y a des gestes qui, par leur nature même, excluent la rémunération : bénévolat, générosité, bienveillance, etc. C'est pourquoi j'ai consacré un chapitre à la gratuité, sorte de lubrifiant de la société saine.

Tout groupe s'organise autour de quelque chose qui semble important pour chacun des membres. Quand certains membres de l'expédition ne croient plus à la possibilité d'atteindre l'objectif, le groupe risque de se disloquer. Il en est de même d'une société civile. Les citoyens y sont attachés dans la mesure où ils y trouvent ce qui est nécessaire à leur épanouissement : épanouissement corporel, épanouissement intellectuel, épanouissement artistique, voire moral et religieux. Aussi faut-il, pour qu'une société fonctionne bien, que les citoyens aient en commun certaines valeurs, au moins les valeurs fondamentales, c'est-à-dire celles qui permettent à un être humain de s'épanouir.

Dans une société, les lois ne sont pas un accessoire : *Ubi societas, ibi lex*, disent les juristes. Où il y a société, il y a loi ; où il y a éléphant, il y a trompe. Or tout le monde sait que les lois, élaborées pour assurer le bon fonctionnement d'une société, le compromettent parfois. Des lois sages constituent donc une pièce essentielle de la société saine.

Enfin, la valeur même des citoyens. On a beau respecter scrupuleusement toutes les étapes de la fabrication du vin, si le raisin est de mauvaise qualité, le vin sera moins bon. Les structures de la société idéale peuvent être paralysées par la mauvaise qualité des citoyens dans lesquels elles s'incarnent. Les structures sont assimilables au violon, dont on tire une mélodie ou des grincements selon qu'on est virtuose ou débutant.

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

ABÉLARD, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1945.

ALAIN, *Philosophie*, t. II, Paris, P.U.F., 1955.

———, *Propos*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no 116, 1962.

———, *Propos d'un Normand (1906-1914)*, Paris, Gallimard, 1952 (t. I) et 1956 (4e éd., t. III).

———, *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 362, 1977.

———, *Propos sur l'éducation*, Paris, P.U.F., 1954.

———, *Système des beaux-arts*, 30e éd., Paris, Gallimard, 1926.

ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1968, t. XIV-I.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier, 1961.

———, *L'éthique à Nicomaque* : trad. Gauthier et Jolif, 2e éd., t. I, Deuxième partie : Traduction, Louvain, Publications universitaires de Louvain, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

———, *La politique*, Paris, Didot, 1824.

———, *Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 1932 (L. I) et 1967 (L. II).

AUGUSTIN, saint, *Œuvres complètes*, Paris, Vivès, 1869 (t. XXI) et 1873 (t. III et XXIV).

- BELLEMARE, Diane et POULIN SIMON, Lise, *Le plein emploi : pourquoi ?*
Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1983.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 140e éd., Paris, P.U.F., 1965.
- BIGO, Pierre, *La doctrine sociale de l'Église*, 2e éd. augm. et mise à jour, Paris, P.U.F., 1966,
- BUYTENDIJK, F. J. J., *L'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 87, 1965.
- CICERON, *De la république, Des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral GF » no 38, 1965.
- , *De la vieillesse, De l'amitié, Des devoirs*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral GF » no 156, 1967.
- , *Œuvres complètes de Cicéron*, Paris, Firmin-Didot, 1881, t. IV.
- , *Tusculanes*, t. II, 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- COHN-BENDIT, Daniel, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Paris, Seuil, 1968.
- DABIN, Jean, *Théorie générale du droit*, 2e éd., Bruxelles, 1952.
- DANIÉLOU, Jean, *L'oraison, problème politique*, Paris, Fayard, 1965.
- DEL VECCHIO, Georges, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1953.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Montréal, Variétés, 1946.
- , *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1955.
- Dictionnaire encyclopédique Quillet*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1969, t. III.
- DUBOS, René, *Choisir d'être humain*, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Médiations » no 147, 1974.
- DUMONT, René, *Cuba est-il socialiste ?*, Paris, Seuil, coll. « Politique » no 36, 1970.
- , *L'utopie ou la mort !*, éd. mise à jour, Paris, Seuil, coll. « Politique » no 67, 1974.
- L'école québécoise ; énoncé de politique et plan d'action*, Éditeur officiel du Québec, 1979.

Étapes de la prospective, Paris, P.U.F., 1967.

L'évangile de la miséricorde, Paris, Cerf, 1965.

FABRE-LUCE, Alfred, *Les demi-dieux meurent aussi*, Paris, Fayard, 1977.

FOURASTIÉ, Jean, *La productivité*, Paris, P.U.F., coll. « Que saisie ? » no 557, 1957.

FREUND, Julien, *Justice et égalité*, dans *Les études philosophiques*, avril-juin 1973, no 2.

FROMM, Erich, *Espoir et révolution*, Paris, Stock, 1970.

GIDE, André, *Les faux-monnayeurs*, Paris, Gallimard, 1925.

GUÉRIN, Daniel, *L'anarchisme*, nouv. éd. rev. et augm., Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 368, 1976.

HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10-18 » nos 235-236, 1965.

HÉMON, Louis, *Maria Chapdelaine*, Montréal, Fides, coll. « Bibliothèque québécoise », 1980.

HUGO, Victor, *Quatre-vingt-treize*, Ottawa, Le Cercle du Livre de France. *Informe*, janv. 1981, no 53.

JEAN-PAUL II, *Le travail humain*, Montréal, Fides, coll. « L'Église aux quatre vents », 1981.

JUNG, C. G., *Psychologie et religion*, Paris, Buchet/Chastel, 1958.

KANT, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, coll. « Médiations » no 33, 1965.

KRISHNAMURTI, *Commentaires sur la Vie*, t. I, Paris, Buchet-Chastel, 1975.

LAFONTAINE, *Fables*, Paris, Hachette, 1961.

LANZA DEL VASTO, *Pour éviter la fin du monde*, Montréal, La Presse, 1973.

LAPIERRE, Jean-William, *Le pouvoir politique*, 3e éd. augm., Paris, P.U.F., coll. « SUP » section Initiation philosophique no 5, 1969.

Larousse du XX^e siècle, Paris, Librairie Larousse, 1930, t. III.

- LECLERCQ, Jacques, *Leçons de droit naturel*, t. I : *Le fondement du droit et de la société*, 3e éd. rev. et corr., Namur, Wesmael-Charlier, Louvain, Société d'études morales, sociales et juridiques, 1947.
- LE MOYNE, Jean, *Convergences*, Montréal, HMH, 1961.
- LOCKE, John, *Second traité sur le gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1967.
- LUCRÈCE, *De la Nature*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral GF » no 30, 1964.
- MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1963.
- MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Garnier, 1951.
- MARTIN, Gérard, *Tentations*, Québec, Garneau, 1943.
- MARX, Karl, *Œuvres philosophiques*, trad. Molitor, Paris, Éditions Costes, 1927 (t. I et IV) et 1937 (t. VI).
- MAUROIS, André, *Terre promise*, New York, Éditions de la Maison française, 1945.
- MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, Gallimard et Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche » nos 1395-1396 (t. II1) et nos 1397-1398 (t. III), 1965.
- MORE, Thomas, *L'Utopie*, trad. Marie Delcourt, Renaissance du livre, 1966.
- MORIN, Lucien et NAUD, André, *L'esquive ; l'école et les valeurs*, Québec, ministère de l'Éducation, 1978.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La révolte des masses*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 130, 1961.
- PACKARD, Vance, *L'homme remodelé*, Paris, Calmann-Lévy, 1978.
- PAPINI, *Histoire du Christ*, Paris, Payot et Cie, 1922.
- Le partage, Message des Évêques canadiens à l'occasion de la Fête du Travail*, septembre 1972.
- PASCAL, *Pensées*, Texte de Léon Brunschvicg, Paris, Nelson, 1949.
- PEGUY, Charles, *Cahiers de la quinzaine*, 2e série, 10-11, Paris, Éd. des Cahiers, 1901.
- Les penseurs grecs avant Socrate*, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral GF » no 31, 1964.

- Petit dictionnaire philosophique*, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1955.
- PIAGET, Jean, *Les relations entre l'affectivité et l'intelligence dans le développement mental de l'enfant*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, coll. « Les cours de la Sorbonne », 1954.
- PIE XI, *Encyclique Quadragesimo Anno, sur la restauration de l'ordre social*, Montréal, Institut social populaire, 1968.
- PLATON, *Cratyle, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no 64, 1960.
- RENAN, Ernest, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Calmann-Lévy, 1947.
- REVEL, Jean-François, *La tentation totalitaire*, Paris, Laffont, 1976.
- RICOEUR, Paul, *Prévision économique et choix éthique*, dans *Esprit*, 34, 1966, janv.-juin, nos 345-350.
- ROBERTS, T. D., *Réflexions sur l'exercice de l'autorité*, Paris, Cerf, 1956.
- ROSTAND, Jean, *L'Homme*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 5, 1968.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social/Discours*, Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10-18 » nos 89-90, 1963.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no 98, 1953.
- , *Vol de nuit*, Paris, Gallimard, coll. « Le Livre de Poche » no 3, 1958.
- SAINT-GEOURS, Jean, *Vive la société de consommation*, Paris, Hachette, 1971.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel » no 1, 1976.
- , *Situations III*, Paris, Gallimard, 1969.
- SAVARD, Félix-Antoine, *L'abatis*, Montréal-Paris, Fides, 1943.
- SCHUMACHER, E. F., *Small is beautiful*, Paris, Contretemps/Le Seuil, 1978.
- SELYE, Hans, *Stress sans détresse*, Montréal, La Presse, 1974.
- SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, t. III, Paris, Garnier, 1954.
- SIK, Ota, *Pour une troisième voie*, Paris, P.U.F., 1978.
- SMITH, Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 318, 1976.

- SOLJENITSYNE, Alexandre, *Le déclin du courage*, Discours de Harvard, Paris, Seuil, 1978.
- , *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Julliard, coll. « Le Livre de Poche » no 2765, 1968.
- Statistique Canada*, Publications 13-201 et 13-207 concernant l'année 1980.
- TACITE, *Annales*, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1974.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1958.
- THOMAS D'AQUIN,., *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*.
- , *Du gouvernement royal*, Paris, Éditions de la Gazette française, 1926.
- , *Sentences*.
- , *Somme contre les Gentils*.
- , *Somme théologique*.
- Somme théologique, La prudence*, trad. Th. Deman, O.P., 2e éd., Paris, Tournai, Rome, Éditions de la Revue des Jeunes, 1949.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1961, t. II.
- TOFFLER, Alvin, *Le choc du futur*, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Médiations » no 110, 1971.
- , *La troisième vague*, Paris, Denoël, 1980.
- TREMBLAY, Rodrigue, *L'économie*, éd. révisée, Montréal et Toronto, Holt, Rinehart et Winston, 1971.
- VALERY, Paul, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » nos 127 (t. I, 1957) et 148 (t. II, 1960).
- , *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 9, 1967.
- Voies et impasses*, Montréal, Fides, L'Éditeur officiel du Québec, 1975.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « Texte intégral GF » no 28, 1964.
- , *Mélanges*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no 152, 1976.

WALTER, Gérard, *Les origines du communisme*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot » no 252, 1975.

WEIL, Simone, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no 422, 1955.

WOJTYLA, Karol (Jean-Paul II), *En esprit et en vérité*, Paris, Le Centurion, 1980.