

Le commun
L'idée de bien commun

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

La notion *bien commun* a été naguère considérée comme une manière désuète de concevoir ce qui fut l'objet central de la philosophie politique antique, médiévale et classique, conception à laquelle la pensée moderne aurait substitué celle d'un *intérêt général*, censément moins prétentieuse et politiquement plus correcte, ou du moins plus conforme à l'esprit de nos démocraties : le libéralisme politique revendique en effet aujourd'hui l'affranchissement à l'égard de toute définition d'un bien qui devrait servir de norme à la vie publique¹. On peut toutefois noter que la notion soi-disant moderne est aussi antique que l'autre puisque, dans sa *Politique*, Aristote utilise alternativement, comme des synonymes, les expressions *koïnon agathon* et *koïnon sumphéron*, ce dernier terme désignant en grec précisément ce que nous appelons un intérêt. Il est clair que, sous l'une ou l'autre dénomination, il s'agit toujours de ce que tout membre d'une cité est censé devoir préférer à ses aspirations individuelles, pour que puisse exister une *res publica*, c'est-à-dire une communauté politique : qu'on l'appelle *bien* ou

¹ Voir le recueil : *Libéraux et communautariens*, textes réunis par André Berten, Pablo da Silveira, et Hervé Pourtois (puf 1997).

intérêt, il est censé prévaloir, en tant que public, sur toute préférence personnelle, comme par exemple lorsque l'on risque sa vie à la guerre.

Or c'est cette prévalence que Nietzsche a battue en brèche de la façon la plus vive : « comment y aurait-il un "bien commun" ? Le mot renferme une contradiction : ce qui peut être commun n'a jamais que peu de valeur »². Ainsi « vouloir s'accorder avec le grand nombre », ce qui apparaît à Nietzsche comme l'idéal suprême des démocrates modernes, est le signe d'un « mauvais goût » dont « il faut s'affranchir »³ : « la "prospérité générale" n'est pas un idéal, pas une fin, pas une idée un tant soit peu praticable, mais seulement un vomitif »⁴. Sans s'arrêter à la véhémence polémique des propos de Nietzsche, ni même aux violences politiques qu'ils ont pu inspirer, on peut y entendre une mise en question plus profonde et plus subtile de l'idée de bien commun. Car, comme il le rappelle lui-même, la notion de bien est celle d'une fin à laquelle une volonté puisse tendre pour y trouver son accomplissement, et elle paraît donc impliquer d'elle-même une forme d'*appropriation* : comment une volonté pourrait-elle viser un but sans y voir son bien propre, et par suite, comment un bien supposé commun pourrait-il être jugé préférable au point de prévaloir sur les autres ?

La provocation de Nietzsche invite donc à se demander si l'expression *bien commun* n'est qu'un oxymore qui, loin de signifier une véritable idée, ne ferait que dissimuler une fiction idéologique.

I. Construction de l'idée : le bien commun comme intérêt général

A. L'idée de bien

Le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* se présente comme une réinterprétation critique du platonisme. Ce dernier suspendait toute réalité, toute pensée et toute action à une idée *du* bien, entendu comme un absolu, et comme tel indéfinissable, ce qui, remarque Aristote, a l'inconvénient de le rendre tout à fait inutile d'un point de vue pratique. C'est pourtant de ce point de vue que l'idée *de* bien paraît tenir toute sa signification, en même temps que son universalité, et qu'il paraît possible de le définir comme quelque chose d'accessible à l'action humaine. Aristote souligne en effet que « tout art, toute recherche, et il en va de même de l'action et du choix, paraissent tendre vers un bien », et que celui-ci peut ainsi être défini comme « ce vers quoi toute chose tend »⁵. Cette proposition ne signifie pas d'abord qu'il y aurait une réalité unique à laquelle tendraient tous les êtres et toutes leurs activités. La notion de bien est ici appréhendée comme l'expression d'une structure inhérente à toute activité en tant qu'elle est essentiellement ordonnée à la production d'un certain résultat, qui constitue sa fin (*télos*). Aristote n'hésite pas à admettre qu'une telle structure téléologique doit être reconnue dans l'activité de toutes les causes naturelles, autant que dans les actions intentionnelles de l'homme, puisque la causalité la *détermination* causale n'est rien d'autre que l'aptitude d'une cause à produire *tel* effet, à laquelle elle est naturellement ordonnée. Ainsi appréhendé à partir de l'expérience, le bien apparaît comme une structure ontologique fondamentale des êtres qui sont sur le mode du devenir, c'est-à-dire pour qui être signifie toujours aussi tendre à être. En

² Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, II, § 43.

³ *Ibid.*

⁴ *Op.cit.*, VIII, § 228.

⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a 1 et 3.

tant que fin et terme d'une tendance, le bien désigne en effet quelque chose qui au départ n'est pas, mais qu'on tend à faire advenir, soit un complément d'être, dont l'advenue peut être comprise comme un passage de la puissance à l'acte, de la potentialité à l'effectivité un *plus-être* qui peut être accompli par la mise en œuvre de ce qui est déjà.

On peut certes voir là une appréhension purement formelle de la notion de bien, qui ne permet en rien de dire à quoi elle s'applique, soit de dire non pas ce qu'est un bien, mais ce qui en est un. Du point de vue de son application, la notion pourrait paraître irrémédiablement équivoque dans la mesure où la structure de finalité commune à toutes les activités naturelles et humaines ne peut faire oublier que ces activités sont diverses, divers aussi par conséquent les biens auxquels elles tendent, tout comme les maux qui contrarient ceux-ci. Tout comme son maître Platon, Aristote reconnaît que le bien auquel tend un être quelconque ne peut lui être convenable qu'à la condition d'être essentiellement conforme à sa nature : c'est seulement en fonction de *ce qu'est* chaque être que son bien peut être défini. Ainsi la consommation des végétaux est le bien des herbivores, tandis que le bien des carnivores est la consommation des herbivores. Or il semble qu'on puisse apercevoir ici un premier fondement de l'idée d'un bien commun. Dans la mesure où les êtres possèdent tous une nature ou essence qui les constitue et conditionne leur manière propre d'exister, il y a entre eux des communautés d'espèce, ou de genre, qui déterminent des biens communs aux membres d'une même catégorie, spécifique ou générique : la viande est ainsi un bien commun aux lions et aux tigres, qui appartiennent au genre lointain *mammifère* et au genre prochain *félin*, lequel partage avec quelques autres la propriété d'être carnivore. L'idée d'un bien commun résulte en ce sens directement du fait que les êtres sont classables, ou, si l'on veut, catégorisables : il y a une relativité essentielle de la notion de bien à *chaque être son bien*, mais cela ne condamne à aucune forme de relativisme de type individualiste et subjectiviste, car l'existence des natures spécifiques est une donnée objective.

Aristote n'en rencontre pas moins un problème lorsqu'il envisage l'action humaine, donc l'acception morale du bien en général, et de l'idée de bien commun en particulier. Il note en effet d'abord que les activités humaines ont entre elles des relations de subordination qui font que certaines sont les fins de certaines autres, telle la stratégie militaire pour la fabrication des harnachements. Il n'a pas de peine à en induire que si la fin de toute activité n'était jamais que le moyen d'une autre, l'action humaine serait globalement condamnée à être insensée : cette forme de bien qu'est l'utile ce qui est *bon à* ne peut en être une qu'à la condition d'être ordonnée à un bien qui soit bon *par soi*, et non plus en vue d'autre chose. Autrement dit : pour que l'ensemble des activités humaines la *vie* humaine ait un sens, il faut pouvoir définir une fin ultime qui le lui donne, soit une fin dont il n'y ait plus à dire à quoi elle est bonne. Aristote note que c'est précisément une telle fin que les hommes désignent par le nom de *bonheur*, dont il n'y a aucun sens à demander pourquoi on le recherche : la réponse qui donne son sens à toute autre recherche deviendrait tautologique et absurde au sujet du bonheur lui-même. Il y a là comme la révélation d'une fin que Kant reconnaîtra encore, après Pascal, comme humainement naturelle et universelle, et en ce sens comme le plus commun des biens humains : « Tous les hommes recherchent d'être heureux, (...) jusqu'à ceux qui vont se pendre »⁶. La difficulté est toutefois que cette fin universelle donne lieu à des opinions divergentes quant aux moyens de l'atteindre, d'aucuns identifiant le bonheur au plaisir, d'autres à la richesse, d'autres encore aux honneurs. Aristote ne voit d'autre moyen pour échapper à cette indétermination de la fin ultime que de s'enquérir de « l'œuvre propre (*ergon*) »⁷ de l'homme, soit de l'activité pour laquelle il est essentiellement fait, naturellement apte, comme n'importe quelle autre réalité dont le sens d'être est défini par son essence. Or il s'avère indépendamment de toute opinion subjective que l'homme non seulement partage avec tous les vivants l'activité végétative et avec les animaux l'activité sensitive et motrice, mais possède en propre cette capacité que les Grecs ont dénommée *logos*, soit la capacité, indissociablement, de parler et de raisonner, mais aussi de

décider et de vouloir. Le bien par excellence l'*arètè* de l'homme doit donc être défini comme une vie selon le *logos*, qui consiste à mettre en œuvre ce bien éminemment commun qu'est la parole articulée, à s'en servir pour s'assurer une pensée raisonnable, et à ordonner sa conduite d'après celle-ci. En cela consiste la manière propre à l'homme de tendre, comme tout être, à son bien, à savoir la poursuite *volontaire* d'un bien *intelligible* et non pas seulement sensible, la volonté n'étant rien d'autre que le *logos* dans sa dimension *appétitive*, quand l'intellect désigne, lui, sa dimension *cognitive*.

B. La communauté comme bien

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr