

## La politique

L'idée de bien commun

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.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.

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 publique<sup>1</sup>. 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 *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 »<sup>2</sup>.

---

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

<sup>2</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, II, § 43.

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 »<sup>3</sup> : « la 'prospérité générale' n'est pas un idéal, pas une fin, pas une idée un tant soit peu praticable, mais seulement un vomitif »<sup>4</sup>. 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 »<sup>5</sup>. 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

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Op.cit.*, VIII, § 228.

<sup>5</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a 1 et 3.

fondamentale des êtres qui sont sur le mode du devenir, c'est-à-dire pour qui être signifie toujours aussi tendre à être. En 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 »<sup>6</sup>. 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*) »<sup>7</sup> 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

La spécification de l'homme par le *logos* conduit Aristote à caractériser l'homme comme un « animal communautaire (*koïnonikon zôion*) »<sup>8</sup>. L'expression signifie que, à l'instar d'autres animaux, l'être humain, loin d'être un individu isolable, est naturellement fait pour la vie collective, soit pour la réunion et la coopération avec ses semblables. Or la notion de communauté doit s'entendre ici en plusieurs sens, ce qui implique qu'il y ait plus d'une sorte de bien commun. La première forme de communauté est celle qui s'organise autour de l'acte générateur et de ses suites, à savoir la *famille* : cette communauté peut apparaître comme la plus naturelle, et la moins propre à l'homme, mais la famille humaine a ceci de propre qu'elle est le lieu de la première et indispensable formation du *logos* que les Grecs appellent *païdèia*, et nous : l'éducation. Le contre-exemple des enfants sauvages atteste que la privation de cette dernière rend à terme

---

<sup>6</sup> Pascal, *Pensées* B 425.

<sup>7</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1097b 24.

<sup>8</sup> *Id.*, *Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242a 26.

l'individu incapable d'exercer effectivement la capacité spécifique dont sa naissance le dotait. La communauté familiale apparaît donc comme un bien humain essentiel, à titre de moyen pour l'individu humain d'accéder au bénéfice de son humanité. Ce bénéfice trouve notamment à se traduire dans la deuxième forme de communauté humaine, déjà analysée par Platon au livre II de la *République*, communauté d'intérêts dont la réalisation concrète est le « bourg (*komos*) »<sup>9</sup>, lieu du marché, sur lequel le *logos* s'exerce comme moyen de toutes les transactions. Il s'agit de la communauté économique, au sens grec du terme, soit celle qui permet à chacun d'assurer son bien propre par l'échange des biens ou des services avec les autres. Comme le soulignait Platon, cette communauté suppose la différence et la complémentarité des compétences : « Ce n'est pas entre deux médecins que naît une communauté, mais entre un médecin et un cultivateur, et en général entre des gens tout autres et non égaux », qu'il faut pourtant « égaliser »<sup>10</sup> : la communauté économique est assurément un bien pour autant qu'elle permet aux individus de se servir mutuellement, soit de se procurer les uns aux autres ce que chacun ne peut se procurer à lui-même, mais elle n'en est véritablement un qu'à la condition que nul ne se trouve lésé dans cet échange, et qu'ils se traitent donc suivant une norme d'égalité qui est l'aspect élémentaire et principal de ce qu'on appelle la *justice*. C'est pourquoi l'usage économique du *logos* appelle comme un complément nécessaire son usage politique. De même que la communauté économique est nécessaire pour procurer aux familles les biens qu'elles ne produisent pas, par ce bien commun qu'est la possibilité de l'échange, de même la cité (*polis*) est l'organisation nécessaire pour garantir les conditions légales de la justice de l'échange, soit, d'une part, les lois qui régissent l'ensemble des rapports entre les personnes, et, d'autre part, les institutions qui visent à en assurer le respect, en sanctionnant les injustices. La cité, forme grecque de ce que nous appelons l'État, est donc l'organisation collective sans laquelle les communautés familiale et économique ne pourraient atteindre le bien auquel elles sont ordonnées. C'est pourquoi, en dépit de l'antériorité chronologique que l'on peut vraisemblablement reconnaître à ces dernières, Aristote n'hésite pas à affirmer que la cité leur est « par nature antérieure », comme « le tout est antérieur à la partie »<sup>11</sup> : la communauté politique a une priorité logique parce que c'est seulement en et par elle que les communautés partielles qu'elle intègre atteignent la plénitude de leur bien.

On comprend alors la célèbre déclaration selon laquelle « l'homme est par nature (*phusei*) un animal politique »<sup>12</sup>. Elle signifie que c'est dans la cité que l'homme atteint véritablement sa fin essentielle, soit l'accomplissement de son humanité. En effet, ce qu'a en propre le *logos*, que « seul parmi les animaux l'homme possède »<sup>13</sup>, c'est de n'être pas seulement un moyen de

---

<sup>9</sup> *Id.*, *Politique*, I, 2, 1252b 16.

<sup>10</sup> *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, V, 8, 1133a 16-18.

<sup>11</sup> *Id.*, *Politique*, I, 1253a 19-20.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 10.

communication, comme la « voix (*phônè*) »<sup>14</sup> de certaines bêtes, mais encore le moyen symbolique de signifier « l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste », ainsi que « le bien et le mal »<sup>15</sup>, soit les notions abstraites qui correspondent à ce que nous appelons des *valeurs*, au sens moral du terme, et dont l'homme est le seul animal à « avoir le sens (*äisthèsin écheïn*) »<sup>16</sup>. Aristote ajoute que « la communauté de telles [valeurs] est ce qui fait une famille ou une cité »<sup>17</sup>. Ici se trouve posée la dimension éthique de la cité, sans laquelle celle-ci n'aurait pas la qualité d'un bien humain majeur qui confère toute sa légitimité à la notion politique de bien commun : car « ce n'est pas seulement en vue du vivre, mais plutôt du bien vivre »<sup>18</sup>, que la cité est instituée. En d'autres termes, ce n'est pas comme producteurs et consommateurs que les hommes peuvent prétendre accomplir leur humanité, mais en ordonnant leur production et leur consommation au développement de leur excellence propre qui est la possession de l'intellect, et la capacité d'en faire le principe directeur de leur conduite. C'est pourquoi « la cité n'est pas une communauté de lieu » – le territoire national – « en vue d'éviter les injustices mutuelle et de pratiquer l'échange »<sup>19</sup> : il y a là certes des moyens indispensables, mais « c'est en vue des belles actions », c'est-à-dire du perfectionnement moral des citoyens, « et non du vivre-ensemble (*suzên*), que la communauté politique a été instituée »<sup>20</sup>. Selon cette conception, la finalité de l'État est d'instaurer et de conserver les conditions pour que les individus puissent accomplir leur finalité morale, c'est-à-dire se rapporter les uns aux autres en tant qu'agents responsables de leurs actes. Cela implique une forme de subordination réciproque. Car les citoyens peuvent voir dans l'État le moyen de satisfaire au mieux leur désir naturel de bien vivre : c'est à ce titre d'abord, et seulement, que l'État et l'appartenance à l'État – la *citoyenneté* – peuvent leur apparaître comme un bien. Mais un tel bien n'existe précisément que comme bien commun, soit comme un bien pour chacun, mais pas pour chacun pris séparément. Ainsi l'État tient sa raison d'être de ce qu'il est un moyen nécessaire à l'accomplissement de l'humanité de l'homme, laquelle constitue donc la finalité à laquelle il est subordonné. Mais ce qui fait que l'État est par là un bien commun, désirable pour tout un chacun, exige aussi de ce dernier sa subordination aux lois et aux institutions qui le sauvegardent. En ce sens, il revient aux citoyens de faire de leur organisation politique un véritable bien commun, faute de quoi ils ne pourraient la *vouloir*, mais seulement la subir. C'est ainsi que se définit ce que nous appelons encore la *liberté politique*. Quant au consentement volontaire par lequel chacun reconnaît dans le bien commun la condition de son bien propre, c'est ce que nous appelons le *civisme*, Montesquieu la *vertu*, et Aristote la *justice générale*.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 14 et 16.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>18</sup> *Op.cit.*, III, 9, 1280a 31.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1280b 30.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1281a 2.

On comprend par là même le rôle discriminant qu'Aristote confère à sa notion du bien commun. Il lui sert en effet de critère pour distinguer les régimes politiques justes de ceux qu'il dénonce comme corrompus, et l'on peut comprendre ici que si l'idée de bien commun devait être considérée comme vide de sens ou sans application réelle, la distinction en question perdrait elle-même toute pertinence, ainsi que les récriminations qu'on serait tenté d'exprimer à l'encontre de tel ou tel régime. Aristote a ainsi légué à la philosophie et à la sociologie politiques une typologie des régimes en fonction du nombre de ceux qui y détiennent l'autorité souveraine. Trois possibilités se laissent formellement distinguer : un, plusieurs, ou tous, lesquelles permettent de définir trois types de régime : monarchique, oligarchique, ou républicain. La forme juste du premier est la *royauté*, tandis que sa forme corrompue s'appelle *tyrannie* – ce qui signifie que, en dépit de notre hymne national, une royauté n'est pas de soi tyrannique. Le terme d'oligarchie avait déjà en grec un sens plutôt péjoratif : sa forme juste est l'*aristocratie*, gouvernements des meilleurs, en entendant par là une élite intellectuelle et morale, qu'Aristote oppose aux formes corrompues que sont le gouvernement des riches (*ploutocratie*), ou de ceux qui sont distingués par des privilèges. Quant à la *république*, elle désigne la forme juste du régime républicain, où tous les citoyens ont part au pouvoir, sont éligibles autant qu'électeurs, tandis que le terme grec *démocratie* – qui a depuis changé de sens – désignait le gouvernement de la classe populaire, ou des démagogues qui gouvernent en son nom. Ce qui caractérise les régimes corrompus est que le pouvoir y est chaque fois exercé au profit d'une partie des citoyens au détriment des autres, ce qui exclut que la citoyenneté et l'obéissance civique puisse alors faire l'objet d'un commun consentement : la tyrannie est à cet égard exemplaire de par le mode à la fois arbitraire et terroriste de son exercice du pouvoir, mais les autres types de régimes corrompus ne s'y montrent pas moins partiaux. La typologie politique d'Aristote a ainsi l'intérêt de suggérer que la réalisation du bien commun n'est pas avant tout une affaire de régime politique. C'est pourquoi, même s'il ne dissimule pas sa préférence pour le régime républicain, qui permet à la communauté des citoyens, comme le voudra à nouveau Thomas d'Aquin, d'être la source du pouvoir politique, et par là même le *sujet* de son bien commun, Aristote préconise le recours à un régime *mixte*, qui réussirait à combiner les avantages des divers régimes : l'assise populaire du régime républicain, la fonction unificatrice de la royauté, et l'efficacité administrative de l'aristocratie. On ne peut pas dire que nos modernes démocraties soient très éloignées de ce modèle.

### **C. Le bien commun comme objet de la volonté générale**

Lesdites démocraties se réfèrent certes en général à des principes fondateurs autres que ceux d'Aristote, notamment à ceux qu'expose Rousseau dans son *Contrat social*. De fait, leurs conceptions divergent sur un point fondamental, puisque le contractualisme rousseauiste reprend à

Hobbes la négation du caractère naturel de la communauté politique : l'association des hommes, et son organisation au moyen d'un encadrement légal et d'une attribution des pouvoirs, sont désormais pensées non plus comme un fait de nature, mais comme l'effet d'une « première convention »<sup>21</sup> volontaire. Si toutefois l'on tient compte du caractère ouvertement hypothétique de la fiction, présumée au conventionnalisme, d'un état de nature asocial, et du fait que la transition à l'état de société n'est intelligible que par l'attribution à l'homme d'une capacité naturelle d'en décider rationnellement, on se dira que le contractualisme moderne n'est à certains égards qu'une reformulation de la politique aristotélicienne, en vue d'insister avant tout sur le caractère volontaire, c'est-à-dire essentiellement moral, de la citoyenneté, faute duquel celle-ci ne pourrait être considérée comme un véritable bien humain. La pensée moderne n'a fait à cet égard que repenser, sous une forme peut-être à la fois plus insistante et moins cohérente, la définition aristotélicienne de l'État comme « communauté d'hommes libres »<sup>22</sup>, c'est-à-dire, au sens grec de ce dernier terme, d'hommes qui sont à eux-mêmes, à la différence des esclaves, leur propre fin, et qui se reconnaissent mutuellement comme tels. Il s'agit bien en vérité de repenser la notion de *liberté politique* : il ne peut pas y avoir de communauté d'hommes libres qui ne soit l'effet de la liberté elle-même, et c'est pourquoi l'on ne peut être citoyen que pour autant qu'on veut l'être. Tel est le sens de cette fiction, complémentaire de celle de l'état de nature, qu'est le contrat social, en tant qu'acte fondateur « par lequel un peuple est un peuple », et non pas un troupeau – une « association » et non pas une simple « agrégation », sous la houlette d'un « maître »<sup>23</sup>. Pour autant qu'elle est volontaire et librement consentie, l'existence même du peuple ainsi entendu est le premier bien commun, en tant que communauté voulue comme telle. Et il s'agit d'un bien intelligible, puisqu'il résulte d'une décision rationnelle motivée par l'impuissance de l'individu à se suffire à lui-même<sup>24</sup>. La doctrine du contrat revient donc à dire qu'il n'y a pas de citoyenneté sans un engagement tacite à y contribuer volontairement. C'est ce que Rousseau appelle « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », formule dans laquelle nous voyons volontiers la prémisse inquiétante de tous les totalitarismes, mais qui veut seulement signifier que « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres »<sup>25</sup>, ce qui est une manière de fonder le principe de réciprocité qui, depuis Aristote, définit la *justice*.

Le sens du contractualisme est ainsi de montrer que la logique interne de la liberté individuelle, qui ne vise naturellement et originellement que l'intérêt propre (en grec : *idion*), la conduit à faire exister volontairement un intérêt commun par la convergence et la réciprocité des volontés qui se

---

<sup>21</sup> Rousseau, *Du contrat social*, I, 5.

<sup>22</sup> Aristote, *Politique*, III, 6, 1279a 21.

<sup>23</sup> Rousseau, *Du contrat social*, I, 5..

<sup>24</sup> Voir : *op.cit.*, I, 6, début.

<sup>25</sup> *Op.cit.*, I, 6.



reconnaissent comme mutuellement nécessaires : « *chacun de nous* » – tacitement – « *met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale* »<sup>26</sup>. Cette dernière notion est la clé de voûte du système politique de Rousseau, et elle est devenue le concept dominant de la pensée démocratique moderne<sup>27</sup>. Elle vise en effet à montrer que l'obéissance civique est autre chose qu'une « servitude volontaire », selon le célèbre titre de La Boétie, que Rousseau considère comme une contradiction dans les termes<sup>28</sup>. Comme on ne saurait fonder l'ordre civil sur une absurde abdication volontaire de la liberté, soit sur un usage contradictoire de celle-ci, reste à montrer comment et à quelles conditions elle peut en apparaître comme un usage à la fois cohérent et nécessaire, autrement dit, à montrer que l'obéissance aux lois de la cité ne résulte pas d'une contrainte despotique, mais du libre consentement qui constitue le citoyen en tant que tel. La première condition découle directement du contrat social, à savoir que la loi soit l'expression de la *volonté générale*, c'est-à-dire de la convergence des volontés particulières en tant qu'elles veulent l'intérêt, non pas de chacun en particulier, mais de tous en tant qu'ils forment un *corps social*. La liberté politique se confond ainsi avec la démocratie – dont Marx disait qu'elle est « l'essence de toute constitution politique »<sup>29</sup> –, entendue comme la faculté donnée aux citoyens d'être eux-mêmes la source des règles communes auxquelles ils consentent à obéir, nonobstant leurs intérêts personnels : « il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale »<sup>30</sup>. Or « quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même (...). Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue »<sup>31</sup>. La loi concrétise ainsi ce que le citoyen doit vouloir pour être le citoyen qu'il

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> La *Théorie de la justice* de John Rawls se présente comme une reformulation des principes rousseausistes, qui n'apporte rien de nouveau quant aux concepts fondamentaux de philosophie politique, mais cherche à appliquer lesdits principes à la solution des problèmes sociopolitiques contemporains : « Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant. Pour cela, nous ne devons pas penser que le contrat originel soit conçu pour nous engager à entrer dans une société particulière ou pour établir une forme particulière de gouvernement. L'idée qui nous guidera est plutôt que les principes de la justice valables pour la structure de base de la société sont l'objet de l'accord originel. Ce sont les principes mêmes que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association. Ces principes doivent servir de règle pour tous les accords ultérieurs ; ils spécifient les formes de la coopération sociale dans lesquelles on peut s'engager et les formes de gouvernement qui peuvent être établies. C'est cette façon de considérer les principes de la justice que j'appellerai la théorie de la justice comme équité » (trad. fr. Points Seuil, p.37).

<sup>28</sup> « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté » (Rousseau, *Du contrat social*, I, 4).

<sup>29</sup> Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

<sup>30</sup> Rousseau, *Du contrat social*, II, 6.

<sup>31</sup> *Ibid.*

veut être, et donc ce qu'il veut en fait : chacun doit pouvoir reconnaître sa volonté dans la volonté générale, ou, en d'autres termes, le bien commun dicté par la loi peut être aussi considéré comme le bien de chacun, non pas toutefois au titre de son intérêt privé ou de son caprice personnel, mais au titre de l'intérêt général. Tout le monde a par exemple intérêt à pouvoir faire usage d'une monnaie fiable, et c'est pourquoi on réprime sévèrement la production de fausse monnaie. C'est pourquoi il n'y a pas non plus à demander « comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés »<sup>32</sup>, et que « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »<sup>33</sup>.

Cette dernière proposition traduit la notion grecque, si chère aux modernes, d'*autonomie*. La liberté dont il est question ici est celle que Hegel appelle « objective », pour la distinguer de la liberté seulement « subjective »<sup>34</sup> qu'est le libre arbitre personnel. Du point de vue de ce dernier, la loi peut toujours apparaître comme une limitation de son exercice, donc comme le contraire de la liberté plutôt que comme son expression. C'est ainsi que, si l'éducation familiale et l'instruction scolaire n'y prennent pas garde, les obligations légales ne sont considérées que comme des contraintes, ce qui encourage puissamment l'incivisme, alors que la contrainte – répressive – n'a lieu d'intervenir que lorsqu'une obligation n'est pas satisfaite, ce qui devrait suffire à interdire toute confusion entre les deux notions. L'attention exclusive à l'aspect limitatif, et en tant que tel négatif, de la loi se traduit dans le dicton courant : *la liberté de chacun s'arrête là où commence celle d'autrui*. Celui-ci s'applique facilement à la libre disposition par chacun des biens dont il a la propriété, soit un droit qui n'appartient qu'à lui à l'exclusion de tout autre. Or la propriété n'est un droit que dans la mesure où, à la différence d'une simple possession, elle est garantie par une loi répondant au projet de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé »<sup>35</sup>. L'interprétation négative de la loi est donc très partielle puisque, du fait même du caractère général et commun de celle-ci, on peut dire, comme Castoriadis, que, dans l'état de droit défini par la loi, la liberté de chacun *commence* là où commence celle d'autrui, le propre de la loi étant de leur assurer une liberté commune, quand bien même l'objet de son exercice différerait pour l'un et pour l'autre. C'est pourquoi Rousseau écrit : « Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède »<sup>36</sup>. Sur quoi l'on remarquera qu'il est tout à fait douteux qu'aucun homme ait jamais eu la liberté soi-disant naturelle et le supposé droit illimité dont parle ici Rousseau : si l'on prend au sérieux le caractère fictif de l'état de nature, et les difficultés que sa supposition entraîne quant à la compréhension de l'état

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Op.cit.*, I, 8.

<sup>34</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*.

<sup>35</sup> Rousseau, *Du contrat social*, I, 6.

<sup>36</sup> *Ibid.*

de société, il apparaîtra faux qu'il soit naturel à l'homme de pouvoir exercer sa liberté en toute indépendance. Dès lors, c'est bien la liberté civile qui est, comme Hegel l'oppose aux conventionnalistes, la seule liberté vraiment effective, et c'est pour autant que la désobéissance aux lois est dénoncée comme un exercice arbitraire de la liberté, comme tel condamnable et répréhensible. La liberté ne peut pas être revendiquée par la volonté individuelle à l'encontre de la règle qui énonce le bien commun, parce que c'est celle-ci qui donne à celle-là d'être véritablement libre : « la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut » ; elle est « le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir »<sup>37</sup>.

## II. Le bien commun est-il plus qu'une idée ?

### A. Y a-t-il une volonté générale ?

Sa justification rousseauiste a quelque chose de tautologique : pour qu'une vie en communauté soit un bien, il faut qu'il existe une volonté commune de vivre ensemble, et de satisfaire aux conditions pour rendre cette coexistence à la fois pacifique et profitable. Et réciproquement : pour que la vie collective puisse être voulue, il faut qu'elle satisfasse certaines conditions que les lois, dans leur généralité impérative, ont pour fonction d'indiquer. On peut bien parler ici de tautologies dans le sens que les logiciens donnent à ce terme, soit celui d'une implication formelle toujours vraie. Le propre d'une tautologie est à cet égard de ne comporter aucune difficulté logique, et ce privilège lui vient de ce qu'elle peut être tenue pour vraie indépendamment de toute signification concrète ou particulière que l'on voudrait donner à ses termes. Or la vie politique ne saurait se contenter de telles abstractions : la question n'est pas de savoir ce qui justifie idéalement la notion de volonté générale, mais plutôt de savoir en quoi consiste concrètement une organisation politique digne de ce nom, s'il faut entendre par là une organisation dans laquelle la volonté générale a valeur de loi, ou même, comme écrit Rousseau, de « principe »<sup>38</sup>. Le problème se pose à Rousseau comme celui de l'expression de la volonté générale, soit du moyen de lui donner un organe, analogue à la voix comme expression de la volonté particulière. La difficulté est en effet que la volonté générale est *impersonnelle*, et tire toute sa valeur impérative de ce caractère impersonnel. Mais si l'on voit bien comment une volonté personnelle peut s'exprimer dans des paroles particulières et se traduire dans des actions particulières, ce n'est que par analogie que l'on peut penser la collectivité comme un

---

<sup>37</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XI, 3.

<sup>38</sup> Rousseau, *Du contrat social*, III, 11.

« corps »<sup>39</sup>, soit comme un organisme doué d'organes à l'instar du corps individuel. Considérée dans son évidence formelle, la notion de volonté générale ne peut avoir qu'une signification analogique.

La réponse rousseauiste à la difficulté consiste précisément à tirer de ce qu'on pourrait appeler la logique interne de l'idée de volonté générale le moyen adéquat d'en donner une traduction concrète. À l'origine de la volonté générale il y a le premier acte (fictif), par lequel les volontés individuelles ont toutes donné leur consentement à l'association civile, soit le contrat social, la « seule loi qui par sa nature exige le consentement unanime »<sup>40</sup>. Si, dans son essence, la volonté générale est ce qui résulte du consentement supposé unanime de toutes les volontés individuelles, il paraît logique de s'adresser à celles-ci pour donner à la volonté générale un contenu concret, soit pour la traduire en un système particulier de législation : tout autre recours contredirait à l'autonomie qui paraît essentielle à un véritable régime de liberté politique. Tel est par suite le principe de ce que nous appelons une *démocratie* au sens moderne du terme, soit un régime dans lequel c'est l'opinion publique – ce que les citoyens pensent des conditions nécessaires à la réalisation du bien commun – qui, par l'intermédiaire du suffrage, est la source de la loi. Le problème est toutefois de savoir comment on peut comprendre logiquement la transition entre l'expression par chacun de sa conception individuelle du bien commun, et la formulation d'une volonté générale censément commune à tous. L'unanimité du pacte social apparaît d'autant plus fictive qu'elle ne trouve à se traduire concrètement que dans la divergence des opinions individuelles sur l'intérêt général : l'unanimité du pacte est censée fonder le caractère impératif de la loi, mais, en pratique, celle-ci est déterminée en l'absence d'unanimité : « Hors [le] contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contrat même »<sup>41</sup>. Autrement dit : le pacte social revient simplement à consentir d'avance à se plier à l'opinion majoritaire, soit au principe selon lequel majorité fait loi.

Ce principe peut paraître choquant dans la mesure où il revient à identifier le bien commun à ce qu'en pensent la plupart : on se demande en effet comment ce qui est ainsi déterminé peut être communément voulu dès lors qu'il ne correspond qu'à la volonté exprimée par certains, et si c'est un bien vraiment commun qui peut être déterminé par là. Le problème se pose à Rousseau comme celui de la soumission des volontés minoritaires : « on demande comment un homme peut être libre, et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti ? »<sup>42</sup>. À cette difficulté, Rousseau propose une triple réponse :

1/ Quiconque donne son suffrage dit par là même ce qu'il pense de l'intérêt général. Si donc il se retrouve dans la minorité, il doit considérer qu'il s'est trompé à ce sujet : « Quand (...) l'avis contraire au mien

---

<sup>39</sup> *Op. cit.*, I, 5 ; III, 11.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, IV, 2.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas »<sup>43</sup>. Être démocrate, selon Rousseau, c'est donc admettre que l'on a tort d'être minoritaire. Les philosophes avaient toutefois fait valoir, depuis Platon, que le nombre de ceux qui partagent une opinion ne prouve rien quant à la vérité de celle-ci – Copernic, sinon, aurait eu tort. Et d'autre part, l'histoire inflige quelques démentis cinglants à la thèse rousseauiste : à la suivre, il faudrait admettre que l'élection d'Hitler et le consentement à l'ordre nazi sauvegardaient le bien commun de l'Allemagne, comme le crut Heidegger ; ou que Paul Reynaud avait tort, en 1938, quand il faisait ses réformes en ayant tout le monde contre lui : ses résultats lui ont donné raison.

2/ Pour justifier la prérogative de la majorité, Rousseau recourt à une mathématique inspirée du calcul statistique, naissant à son époque. Si l'on admet le principe que les volontés contraires s'annulent mutuellement, on en conclura qu'elles s'annulent d'autant plus qu'elles s'opposent plus. On peut alors identifier la volonté générale à la « somme des différences »<sup>44</sup> entre les volontés particulières. Statistiquement, il apparaît en effet que les opinions sont d'autant moins nombreuses qu'elles sont plus extrêmes : dès lors, les volontés les plus opposées, celles qui se contrarient le plus, sont aussi les moins nombreuses, et les volontés qui convergent le plus sont aussi les plus nombreuses. Le bien commun, objet de la volonté générale, apparaît alors défini comme le point de convergence des volontés moyennes, celles qui divergent le moins les unes des autres : toute république voudrait, selon le mot de Valéry Giscard d'Estaing, « être gouvernée au centre ». Un peu comme la vertu aristotélicienne, le bien commun est ici pensé comme un juste milieu entre des extrêmes opposés. Mais ce milieu est déterminé selon le mode du compromis. D'un point de vue logique, on peut considérer que des opinions moyennes divergentes ne « s'entredétruisent »<sup>45</sup> pas moins que les opinions extrémistes opposées. Mais ce qui caractérise un extrémisme politique, c'est son refus de tout compromis avec ce à quoi il s'oppose. L'aptitude des opinions moyennes à déterminer le bien commun tiendrait dès lors au fait qu'elles consentent plus facilement au compromis alors même qu'elles divergent, et à ce que c'est ce consentement qui assure en définitive leur caractère majoritaire. On peut toutefois se demander comment il est encore possible de se tromper sur le bien commun, si l'on peut savoir d'avance que seules les solutions moyennes sont de bonnes solutions.

3/ Il y a en outre un présupposé de la logique majoritaire, soit de l'aptitude reconnue à la majorité de déterminer le bien commun. Par définition, la volonté majoritaire n'est la volonté que d'une partie du corps politique. Elle peut donc toujours être soupçonnée de n'exprimer qu'un intérêt partiel, et non pas l'intérêt général. Il faut donc pouvoir supposer que le suffrage des citoyens est toujours inspiré par un commun civisme, et que cette bonne volonté politique doit suffire à déterminer où se trouve l'intérêt

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Op. cit.*, II, 3.

<sup>45</sup> *Ibid.*

général : « ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit : car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres ; accord admirable de l'intérêt et de la justice qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité qu'on voit s'évanouir dans la discussion de toute affaire particulière, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge avec celle de la partie »<sup>46</sup>. Pour fonder la possibilité d'un régime républicain, Rousseau invoque donc le principe d'une convergence logique entre le civisme et l'intérêt bien compris. Outre qu'ici encore, l'expérience rend ce principe douteux, on peut se demander ce que signifie vouloir l'intérêt général, alors qu'on ne sait pas encore en quoi il consiste, et qu'on est exposé, en exprimant sa volonté, à se tromper à son sujet si l'on est à contre-courant de la majorité.

## B. Le communisme.

Rousseau était conscient que des conventions collectives n'étaient pas toujours par elles-mêmes aptes à créer les conditions d'un véritable bien commun. Avant d'écrire le *Contrat social* pour établir une théorie conventionnaliste de ce dernier, il avait écrit le *Discours sur l'Inégalité*, où il envisageait non pas cette « première convention »<sup>47</sup> fictive qu'il introduira ensuite, mais une première sorte de pacte social, dont on n'a assurément nulle trace, mais qu'on peut bien se représenter de façon conjecturale comme une étape de l'histoire humaine. Or il présente ce premier pacte comme le moyen d'échapper à une situation conflictuelle résultant, tout à la fois, de la grégariation des hommes devenus incapables de subvenir individuellement à leurs besoins naturels, et de l'appropriation des terres rendue nécessaire par leur mise en culture. La logique très pragmatique de ce processus induit inévitablement une situation d'inégalité, source de conflits entre les nantis et les démunis, jusqu'au moment où les premiers, parce qu'ils y sont les plus intéressés, réussissent à persuader les autres de leur intérêt commun à s'entendre plutôt qu'à se menacer ou à se battre. On peut bien admettre que cette persuasion ne serait guère possible si les pauvres ne trouvaient pas eux-mêmes un intérêt à profiter indirectement de la richesse des autres, notamment en travaillant pour eux : comme Aristote le disait du médecin et du cultivateur, il y a une possible communauté d'intérêt entre celui qui peut louer sa force de travail et celui qui peut, d'une part, fournir au premier une matière à travailler et des outils pour le faire, et, d'autre part, le rétribuer pour son service. Telle que Rousseau la conçoit dans son *Discours*, la première institution d'une société civile a été l'instauration d'un régime de collaboration des classes, source d'une certaine justice dès lors qu'il ne résultait pas d'une simple violence, aussi précaire qu'illégitime, mais d'un accord mutuel de coopération. Or il n'en apparaît pas moins que

---

<sup>46</sup> *Op. cit.*, II, 4.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, I, 5.

l'instauration d'un tel ordre est la sanction légale d'une situation sinon injuste – puisqu'elle s'était développée en l'absence de règles de justice –, du moins inégalitaire. L'ordre ainsi établi est tel que certains en bénéficient plus que d'autres, et il paraît difficile dès lors d'y voir un bénéfice vraiment commun.

Au principe fondamental de liberté, Rousseau est conduit à ajouter un principe d'égalité qui ne se limite pas à revendiquer l'isonomie, mais pose l'égalité des conditions comme une nécessité en vue de l'intérêt général : « l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop »<sup>48</sup>. Comme l'enseignait déjà le *Discours sur l'Inégalité*, « pour rendre à chacun le sien » – c'est-à-dire pour qu'il puisse y avoir une justice –, « il faut que chacun puisse avoir quelque chose », et « il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, (...) qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire »<sup>49</sup>. Après Babeuf, cet égalitarisme inspirera Marx, pour qui la notion de bien commun ne peut être qu'idéologique tant que les hommes appartiennent à des classes qui ne profitent pas également de la vie et du travail collectifs. Marx dénonce le caractère « formel » du « droit bourgeois », dans lequel l'égalité des droits garantis aux individus par les lois dissimule et consolide tout à la fois un ordre foncièrement inégalitaire. Hegel soulignait déjà que « la nature et la quantité de ce que je possède est, du point de vue juridique, contingent »<sup>50</sup> : dans sa prétention à l'universalité, la loi ne peut que faire abstraction de la différence des conditions particulières. Mais il apparaît alors une contradiction entre cette prétention et le fait que ce que garantit la loi n'est pas en réalité identique pour tous. Aussi Marx récuse-t-il la fiction idéaliste d'un contrat social passé entre des individus supposés également libres par nature. Il ne peut pas y avoir de bien commun dans une société divisée, parce qu'il ne peut exister de classes sociales sans qu'il y ait cette « lutte des classes », qui a fait, selon Marx et Engels, « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours »<sup>51</sup> : l'idée de bien commun est une fiction idéologique aliénante, tant qu'elle sert à conserver, par son caractère de légitimation impérative, une situation d'exploitation et d'aliénation pour ceux qui n'ont d'autre moyen pour vivre que de louer leur travail. Mais le refus de tout idéalisme conduit aussi logiquement à une conception anti-idéaliste, ou, autrement dit, « matérialiste », du bien commun, qui revient à y voir non pas un idéal moral dont la réalisation dépendrait d'une libre détermination des personnes à son égard, mais le résultat ultime d'un processus historique : la société communiste – « sans classes » – est celle dans laquelle le bien commun sera enfin réel, mais moins comme une finalité désirable engageant la responsabilité des personnes, que comme l'effet d'un déterminisme historique inéluctable.

---

<sup>48</sup> *Op. cit.*, I, 9, note finale.

<sup>49</sup> 2<sup>ème</sup> partie, §§ 24 et 58.

<sup>50</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 49.

<sup>51</sup> Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, I, début.

Le matérialisme de Marx le conduit par suite à récuser un autre aspect de la notion de bien commun héritée de l'éthique aristotélicienne. Aristote en faisait l'objet de la justice, non seulement au sens de la « justice générale » qui est la « vertu totale » commandant l'ensemble des vertus, mais aussi au sens de cette « justice particulière »<sup>52</sup> qui vise à réguler les rapports entre les personnes selon un principe de proportionnalité. On parle à ce sujet de justice distributive, parce que c'est elle qui se traduit dans le principe fameux *suum cuique tribuere*, lequel demande que chacun se voie attribuer ce qui lui revient à proportion de ses mérites, et qu'on puisse dire, par exemple, « combien de sandales équivalent à une maison »<sup>53</sup> : c'est dans la mesure où ils sont ainsi mutuellement proportionnés que les individus sont selon Aristote en communauté d'intérêt, et le rôle du marché est pour lui d'établir cette proportion. Marx voit dans ce principe de la rétribution au mérite un élément caractéristique du droit bourgeois, qui n'a de sens et de nécessité que dans la situation inégalitaire que ce droit sanctionne. Tant que les mérites sont supposés inégaux, la justice proportionnelle qui prend leur évaluation pour principe ne peut être elle-même qu'inégalitaire. Aussi Marx reprend-il à son compte, dans sa *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, le principe saint-simonien formulé par Prosper Enfantin : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! » : le propre d'une société et d'une économie communistes doit être de supprimer les problèmes de répartition liés à la rareté des richesses, et à l'impossibilité que leur attribution à l'un se fasse sans évincer les autres des mêmes bénéfices. Ici encore, c'est le matérialisme de Marx qui donne la clé : la réalisation du bien commun ne doit pas être attendue du civisme des personnes, mais du développement de la société industrielle qui doit permettre d'atteindre un niveau de surabondance permettant à chacun de se satisfaire sans évincer les autres. Marx savait pourtant que les besoins humains ne sont pas une donnée stable, mais ne cessent au contraire de se développer historiquement : que le problème du bien commun puisse être résolu par le seul progrès matériel – soit l'élimination matérialiste de la dimension éthique de la notion – nous apparaît avec le recul comme une illusion idéologique. Et cela d'autant plus que cette représentation de la « fin de l'histoire » a servi de caution à un régime politique qui n'a pu qu'instaurer l'inégalité politique maximale dans le but de supprimer les inégalités socio-économiques, notamment par le contrôle étatique de la production et de la circulation des marchandises (suppression du marché). Le communisme réel – et non pas rêvé ou idéal – a été la pérennisation d'une phase que Marx présentait comme seulement transitoire : « Entre la société capitaliste et la société communiste, se situe la période de transformation révolutionnaire de l'une en l'autre. À cette période correspond également une phase de transition politique, où l'État ne saurait être autre chose que la *dictature révolutionnaire du prolétariat* »<sup>54</sup>, c'est-à-dire en fait du parti exerçant son pouvoir au nom du prolétariat. La notion de

---

<sup>52</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 5.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, V, 8, 1133a 22.

<sup>54</sup> Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, IV.



bien commun est ainsi détruite à deux titres : par l'affirmation du caractère historiquement permanent de la lutte des classes, et par le caractère dictatorial, et même totalitaire du régime communiste. Comme le dit Alain Besançon, en inversant une célèbre formule de Clausewitz : pour Lénine, la politique est une continuation de la guerre avec d'autres moyens.

### C. Médiocrité et excellence.

Nietzsche a vu dans l'égalitarisme démocratique et socialiste l'aboutissement à ses yeux désastreux de la suprématie accordée à l'idée de bien commun en matière de détermination morale : « Pas de pasteur, un seul troupeau ! Chacun veut même chose, tous sont égaux ! Qui sent d'autre manière, à l'asile des fous il entre de plein gré »<sup>55</sup>. Il a vu aussi que la prétention égalitariste ne trouverait à se réaliser que dans un accroissement monstrueux du pouvoir de l'État. Nietzsche appelle l'État « nouvelle idole », et « le plus froid de tous les monstres froids », fondé sur « ce mensonge : "Moi, l'État, je suis le peuple" »<sup>56</sup>. Dénoncer une *idolâtrie* de l'État, c'est faire entendre que ce dernier est devenu l'objet d'un culte qui s'est substitué aux anciens cultes, une religion de l'irréligion. Nietzsche juge cette idolâtrie comme une déviance de l'athéisme moderne : « Il vous devine aussi, vous les vainqueurs de l'ancien Dieu ! Dans le combat vous vous êtes lassés, et maintenant votre lassitude encore est au service de la nouvelle idole »<sup>57</sup>. Dans la 2<sup>ème</sup> partie du même livre, Nietzsche dit de même, à propos des socialistes, tel Dühring : « Il est des hommes qui sur la vie prêchent ma doctrine, et en même temps ils sont prêcheurs d'égalité, et tarentules »<sup>58</sup>. Le collectivisme moderne, né sur les décombres des anciennes croyances, propose l'État comme objet substitutif d'adoration, soit comme l'être et le bien suprêmes auxquels doivent être ordonnées, voire sacrifiées, toutes les finalités particulières. Mais Nietzsche voit aussi que l'État ne peut acquérir cette suprématie qu'à partir du moment où il est admis que l'intérêt du plus grand nombre est la valeur suprême : « Naissent de bien-trop-nombreux ; c'est pour ces superflus que l'État fut inventé ! »<sup>59</sup>. Les dénonciations de Nietzsche sonnent comme un écho aux thèses de Rousseau, et celles-ci expliquent celles-là : Rousseau avait en effet jugé nécessaire d'asseoir l'autorité légitime de l'État républicain sur une « religion civile »<sup>60</sup>, destinée à faire voir dans « l'ordre social » un « droit sacré »<sup>61</sup>, soit à mettre la religion au service de l'ordre public, de façon « que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs »<sup>62</sup>. Cette instrumentalisation

---

<sup>55</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, 5.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, 1<sup>ère</sup> partie, *De la nouvelle idole*.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Op. cit.*, 2<sup>ème</sup> partie, *Des tarentules*.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Rousseau, *Du contrat social*, IV, 8.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, I, 1.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, IV, 8.

politique de la religion apparaît comme une étape vers l'idolâtrie de l'État lui-même, conséquence logique de l'abandon de toute référence à une divinité transcendante. Par ailleurs, Rousseau avait suffisamment montré comment un État républicain était logiquement médiocratique, dès lors qu'il recourt au suffrage populaire, et que celui-ci aboutit statistiquement à dégager une volonté majoritaire qui est toujours en même temps une volonté moyenne. La prophétie marxienne du renversement de l'ordre bourgeois consécutif à l'accroissement du prolétariat (prolétarisation des masses) allait dans le même sens, mais Nietzsche ne se faisait aucune illusion sur le caractère despotique d'un État prolétarien : « la démocratisation de l'Europe est en même temps, et sans qu'on le veuille, une école des tyrans »<sup>63</sup>.

Le caractère intrinsèquement médiocratique de l'État républicain ou socialiste conduit Nietzsche à voir dans l'idolâtrie moderne une contradiction interne qui la lui rend détestable : elle revient en effet à rendre vénérable – objet d'une vénération fondée sur une croyance – ce qui par définition ne peut être que médiocre, puisque correspondant aux vœux des volontés les plus ordinaires. Nietzsche ne doute pas qu'une civilisation ne puisse exister sans avoir un bien à vénérer. Contre le mensonge de l'État moderne, Zarathoustra proclame : « Créateurs furent ceux qui ont créé les peuples et au-dessus d'eux ont suspendu une croyance et un amour : ainsi se mirent au service de la vie »<sup>64</sup>. Ce qui apparaît contradictoire à Nietzsche, et en tout cas déprimant, c'est de n'avoir à proposer que la médiocrité comme objet de vénération. Le médiocre ne peut pas être vénérable, seul l'excellent peut l'être : « Monter, c'est ce que veut la vie, et, en montant, se dépasser ! »<sup>65</sup>. C'est pourquoi Nietzsche oppose à l'égalitarisme républicain et socialiste l'affirmation et la revendication d'une inégalité foncière entre les hommes : « Avec ces prêcheurs d'égalité, je ne veux être confondu ni mêlé. Car ainsi me parle, à moi, la justice : “Égaux ne sont les hommes” »<sup>66</sup>. L'excellence implique l'inégalité, et c'est seulement dans un rapport d'inégalité qu'une vénération est possible. Dès lors que la vénération ne se fonde plus sur l'inégalité ontologique entre créature et Créateur, reste à la fonder sur une inégalité entre les hommes eux-mêmes. C'est pourquoi, d'une part, Nietzsche récuse l'humanisme républicain et la notion de bien commun comme expression de la « révolte des esclaves dans la morale »<sup>67</sup>, dont le peuple juif a été l'artisan historique principal : seules des consciences serviles, parce qu'elles sont devenues majoritaires, ont pu accepter de se soumettre à l'idée d'un bien qui serait le même pour tous, et qui s'exprimerait dans des règles impératives valables universellement. Le propre d'une conscience servile est de haïr l'excellence, et de s'en prendre dès lors à toute volonté de distinction et d'émancipation : « “Vengeance nous voulons et calomnie contre ceux qui point ne nous ressemblent” – ainsi se font serment les tarentules. “Et vouloir d'égalité, – cela même

---

<sup>63</sup> Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, § 242.

<sup>64</sup> *Id.*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1<sup>ère</sup> partie, *De la nouvelle idole*.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, 2<sup>ème</sup> partie, *Des tarentules*.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Id.*, *Généalogie de la morale*, 1<sup>ère</sup> dissertation, § 10.

dorénavant doit devenir le nom de la vertu, et contre tout ce qui a puissance nous voulons élever notre clameur !' »<sup>68</sup>. D'autre part Nietzsche tire les conséquences politiques de cette récusation radicale de l'égalitarisme humaniste. À l'inégalitarisme hypocrite de l'État collectiviste qui se dissimule derrière un discours égalitariste, Nietzsche oppose la revendication d'une civilisation foncièrement inégalitaire. On ne peut faire « comme si l'esclavage s'opposait à la civilisation et n'était pas la condition de toute civilisation supérieure, de tout progrès de la civilisation »<sup>69</sup>. Nietzsche revendique par suite un *élitisme antirépublicain*, tout opposé à cette abolition des privilèges de notre Ancien Régime, dans laquelle il ne voit que « le dernier acte d'une corruption séculaire » : « une aristocratie saine (...) devra prendre sur elle de sacrifier sans mauvaise conscience une foule d'êtres humains qu'elle réduira et rabaissera, *dans son intérêt*, à l'état d'hommes diminués, d'esclaves, d'instruments »<sup>70</sup>.

Les applications ultérieures de ces principes nous les rendent effrayants et détestables. Mais on peut aussi s'interroger sur leur cohérence. L'antihumanisme de Nietzsche découle en effet de son nihilisme, qui récusé toute idée d'un bien objectif, identifiable et connaissable comme tel, et réfère toute *valeur* à la *volonté de puissance*, laquelle valorise, c'est-à-dire préfère, ce en quoi elle croit trouver une condition de son propre accroissement : il n'y a pas plus de bien en soi que de vérité en soi ; « le critère de la vérité réside dans l'intensification du sentiment de la puissance »<sup>71</sup>. Le problème qui se pose alors, et qui fut toute sa vie celui de Nietzsche, est de savoir comment une valeur peut encore apparaître comme vénérable dès lors que les valeurs ont été destituées de tout fondement réel, et qu'elles sont dès lors toutes ramenées à l'équivalence en tant qu'expression d'une volonté de puissance qui est à la fois universelle, toujours particularisée, et en elle-même indéterminée. Ramenées à cette origine qui n'est pas un fondement, les valeurs ne peuvent apparaître plus valables les unes que les autres, et aucune ne peut donc *exceller* : à cet égard, c'est moins l'égalitarisme que le nihilisme qui rend impossible toute vénération. On ne voit pas dès lors en quoi l'élitisme aristocratique vaudrait mieux que l'égalitarisme républicain : lorsque Nietzsche affirme que celui-ci ne doit son triomphe qu'à la supériorité numérique de ses partisans, il fait apparaître, comme Socrate l'opposait à Calliclès, que ces soi-disant faibles sont les véritables forts, et qu'ils ont vocation à imposer leur point de vue dès lors qu'il est admis qu'en matière de valorisation éthico-politique, tout est affaire de point de vue, et que, comme écrit Comte-Sponville, « il ne s'agit pas ici d'avoir raison (...), mais seulement d'être les plus forts »<sup>72</sup>. On en conclura qu'une excellence ne peut valablement s'imposer qu'à la condition de se faire reconnaître comme telle, et donc de faire appel à une avalisation collective, faute de laquelle, comme Platon l'avait bien vu, elle

<sup>68</sup> *Id.*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 2<sup>ème</sup> partie, *Des tarentules*.

<sup>69</sup> *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, § 239.

<sup>70</sup> *Op.cit.*, § 258.

<sup>71</sup> *Id.*, *La Volonté de Puissance*, t.II, liv. III, § 629.

<sup>72</sup> André Comte-Sponville, *Valeur et vérité*, p.46.

ne pourrait s'imposer que par la force, et s'exposer par là même à tomber sous le coup des forces réactives qu'elle aura suscitées. On peut aussi juger absurde l'idée que la recherche de l'excellence soit contraire au bien commun : un urbanisme digne de ce nom requiert des beautés architecturales, et celles-ci profitent à tous dès lors qu'elles ornent l'espace public et non pas le seul espace privé. Les démocraties fondées sur l'humanisme républicain ne se montrent nullement incapables de promouvoir les formes d'excellence – esthétiques notamment – que Nietzsche revendique. En revanche, il est plus que douteux que les applications nazies des idées de Nietzsche aient réellement servi la grandeur de l'Allemagne.

### III. Réalité du bien commun

#### A. Quel bien peut être commun ?

De ce que « là où encore existe un peuple, point il n'entend l'État », Nietzsche donne pour « signe » que « du bien et du mal chaque peuple parle en sa langue, que n'entend le voisin », celle que « dans ses mœurs et ses droits chaque peuple a pour lui-même inventée »<sup>73</sup>. Ce propos affirme certes que le bien et le mal, tout autant que le vrai et le faux, sont relatifs à la langue par laquelle chaque peuple donne du sens à son existence collective – thèse que reprendra Heidegger. Sous cet aspect, Nietzsche s'oppose à l'objectivisme naturaliste et universaliste hérité des Grecs, qui est la source de l'humanisme républicain, et de la notion des Droits de l'Homme. Or, quoi qu'il en soit de la possibilité de concevoir et définir un bien commun à l'humanité toute entière, il est clair que, pour nier celui-ci, Nietzsche se réfère à une sorte de bien qui n'existe que comme un bien commun : la *langue*. Aucune langue n'existe si ce n'est comme moyen de communication, et c'est pourquoi, comme dit Wittgenstein, il n'y a pas de « langage privé ». On peut d'ailleurs douter que, comme Nietzsche le prétend, la diversité des langues exclue de soi la possibilité d'une communication universelle : il est bien plutôt évident que les langues se traduisent, et que l'acquisition de l'une rend virtuellement capable d'acquiescer toutes les autres. Mais d'autre part, il est clair que les volontés émancipatrices en quête d'excellence dont parle Nietzsche ne trouvent jamais à se manifester, ni même à simplement avoir conscience d'elles-mêmes, sans avoir d'abord été formées au premier chef par l'acquisition de ce bien commun qu'est la langue. Nietzsche a beau écrire que « l'homme est *l'animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé* »<sup>74</sup>, il sait très bien, comme les Grecs, et son propos l'atteste, que l'homme a en propre d'être un

---

<sup>73</sup> Nietzsche, *Zarathoustra*, 1<sup>ère</sup> partie, *De la nouvelle idole*.

<sup>74</sup> *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, 3<sup>ème</sup> partie, § 62.

animal parlant, et que c'est ce qui fait à la fois la différence entre les hommes et les bêtes, et la différence des hommes entre eux. Aussi réédite-t-il à sa manière la thèse aristotélicienne selon laquelle l'homme est un animal que sa nature destine à vivre en communauté, parce que sa propriété la plus propre, sa *différence spécifique*, est d'être capable de parole articulée – de *logos* : l'accession à celui-ci est un bien humain objectivement définissable, parce que sa privation constitue une dénaturation de l'individu humain, et qu'il est la condition de possibilité de certaines formes d'excellence. Ainsi l'usage même de la langue témoigne d'une dialectique féconde entre bien commun et excellence. Le poète peut bien vouloir s'affranchir de l'usage commun de la langue et « donner un sens plus pur aux mots de la tribu »<sup>75</sup>, il n'empêche que c'est la langue elle-même qui lui en offre la possibilité, et qui conditionne largement la reconnaissance de sa réussite. Celle-ci ne saurait faire oublier, Heidegger le souligne, que, avant le poète, « la langue est poésie en un sens essentiel »<sup>76</sup>, et que c'est cela même que révèle l'art poétique. Le commun et l'exceptionnel se révèlent ainsi l'un l'autre et l'un à l'autre, et se révèlent par là même comme des biens suprêmement aimables. L'opposition nietzschéenne du commun et de l'excellent peut donc apparaître comme un fausse antithèse, une de ces « *oppositions de valeurs* » auxquelles Nietzsche reproche aux « métaphysiciens » d'avoir cru<sup>77</sup>.

L'exemple de la langue suffirait donc à attester que l'idée de bien commun n'est pas qu'une abstraction inconsistante et incapable d'aucune réalisation concrète : elle représente bien plutôt une sorte de réalité toujours déjà présente lorsqu'on en vient à s'interroger sur sa possibilité. Or la langue est un cas exemplaire de cette catégorie de biens que la scolastique médiévale appelait *participables* ou *communicables*. Un bien est en effet, humainement parlant, ce qui peut être objet de volonté, soit à titre de fin soit à titre de moyen. Un bien communicable est celui dont la libre disposition par l'un n'implique pas l'éviction de tout autre : celui qui par exemple transmet son savoir ne le perd pas en le transmettant, mais le transforme seulement en bien commun. Aux biens communicables, les scolastiques opposaient les biens *partageables*, soit ceux qui doivent faire l'objet d'une répartition, parce que la possibilité que l'un en ait la libre disposition exclut de soi qu'un autre l'ait aussi : deux corps ne peuvent pas occuper le même lieu, et l'acte de consommation, par lequel un organisme s'approprie des substances en se les assimilant, est toujours individuel et privatif. D'une manière générale, les biens partageables se confondent avec les biens matériels. Cela ne signifie pas que ces biens ne puissent faire l'objet que d'une appropriation individuelle : il y a au contraire des biens matériels qui n'appartiennent à personne, tels les voies publiques de circulation, ou les transports en commun. Il n'en reste pas moins que l'usage de ces biens tombe sous la loi de répartition : qu'il s'agisse de véhicules ou de passagers, les corps doivent se partager l'espace mis à leur disposition. Ce qui est

---

<sup>75</sup> Mallarmé, *Le tombeau d'Edgar Poe*.

<sup>76</sup> Heidegger, *Holzwege, L'origine de l'œuvre d'art*.

<sup>77</sup> Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, 1<sup>ère</sup> partie, § 2.

commun n'est pas dès lors l'espace en question, mais la possibilité d'en disposer, également offerte à tous, et comme telle sanctionnée légalement. Et cette sanction légale peut certes être formelle si elle ne se traduit pas concrètement : par exemple un service public de transport cesse d'être un bien commun, lorsque, pour une raison quelconque, il refoule les usagers sur les quais faute de pouvoir les embarquer. Mais ici, c'est ce bien communicable, parce que formel, qu'est la loi, qui constitue au premier chef le bien commun, auquel il s'agit d'ordonner l'usage des autres.

Le débat moderne sur la justice et le bien commun a peut-être été quelque peu obnubilé par l'oubli de cette distinction entre les deux catégories de biens, depuis que son objet s'est confondu avec la *question sociale*, c'est-à-dire celle de la répartition des richesses matérielles, et des inégalités qui découlent de leur production et de leur circulation, lorsque l'État ne prive pas les personnes de la possibilité d'en disposer librement. Une fois reconnu que le projet d'égalisation autoritaire des conditions n'est pas socialement profitable, il reste à concevoir le bien commun comme l'effet d'une synergie entre personnes différenciées, non seulement sur le plan quantitatif de la disposition des biens matériels, mais aussi sur le plan qualitatif des compétences acquises et des responsabilités assumées. L'illusion égalitariste est de donner à croire qu'il y a nécessairement contradiction entre l'exigence du bien commun et la différenciation des personnes, y compris quant à leurs conditions matérielles d'existence. Platon pensait que la justice ne consiste pas dans une égalité des conditions sans doute impossible, mais dans le fait que chacun puisse « accomplir son œuvre propre (*ta hautou prateîn*) »<sup>78</sup>, c'est-à-dire contribuer au bien collectif par une activité qui constitue pour lui son bien propre dans la mesure où elle correspond à ses aptitudes et lui permet par là même de se réaliser. C'est là une conception de la justice que l'on pourrait appeler musicale, dans la mesure où elle trouve une bonne illustration dans l'exécution d'une œuvre orchestrale : la justice est de nature symphonique, pour autant qu'une symphonie exige cette sorte de justice qui consiste non seulement dans la justesse des notes, mais dans le fait que chaque pupitre tient sa partie au rythme et à la nuance voulus, de manière à constituer l'harmonie au lieu de la corrompre. L'œuvre elle-même et sa beauté propre constituent le bien commun qui n'exclut pas, mais implique l'inégale contribution des musiciens : la beauté symphonique est un bien qui dépasse celui que chaque musicien réalise en jouant sa partie, parce qu'aucune partie ne suffirait à le réaliser, même si elle semble y jouer un plus grand rôle – la mélodie des premiers violons sonnera pauvrement sans la partie des contrebasses. Comme œuvre de l'ensemble, la musique constitue un bien commun désirable pour tous les musiciens, et d'autant plus désirable qu'il est au-delà de ce bien que constitue pour chacun sa contribution personnelle (on se prend à aimer même une partie secondaire dès lors qu'on l'entend dans l'harmonie et non pas à part) – bref : un bien irréductible à aucun des éléments qui le constituent, et qui pourtant ne pourrait exister sans eux. Et le

---

<sup>78</sup> Platon, *République*, IV, 433a 8.

bien commun en question ne se réduit pas aux règles du solfège, qui permettent de jouer ensemble en se conformant aux gestes du chef : ces règles, analogues aux lois sur le plan politique, ne sont que des conditions générales et communes pour mettre œuvre un bien commun qui ne se réduit pas à elles.

## **B. Un bien peut-il ne pas être commun ?**

On est parti d'une définition formelle du bien comme objet possible d'un appétit qui, dans le cas de l'homme, peut prendre la forme d'une volonté. Cette définition entraîne aussitôt la question : suffit-il que quelque chose soit voulu pour que ce soit un bien ? Platon avait souligné que seul ce qui est reconnu comme un bien peut être voulu, et qu'en ce sens c'est toujours le bien qu'on veut, mais qu'on peut aussi se tromper à son sujet, et se nuire à soi-même en croyant se faire du bien. La question n'est pas tant de savoir si l'ignorance du bien excuse celui qui agit mal, que de savoir en quoi consiste au juste ce bien que la volonté a besoin de viser pour pouvoir s'exercer. Se contenter de définir le bien comme objet de la volonté, c'est se condamner à relativiser le bien à l'arbitraire du choix volontaire (comme chez Sartre), et pour autant à en dissoudre la notion même. L'expérience conduit plutôt à se dire qu'un bien tenu pour tel simplement parce que quelqu'un le veut ne peut être qu'un bien douteux. On ne peut échapper à ce doute, et la notion de bien ne peut échapper à l'arbitraire et au relativisme, que s'il est possible d'identifier un bien non plus seulement comme l'objet d'un choix contingent, mais comme ce qui se propose à la volonté comme un objet nécessaire. Or un tel bien se présente par définition non pas comme ce dont chacun décide, mais comme ce dont il convient que chacun s'y décide. La raison de cette convenance, les Grecs la trouvaient dans la nature, d'après cette idée générale que la nature d'un être détermine ce qui lui convient spécifiquement : il y a des biens nécessaires parce qu'ils sont d'abord dictés par la nature, plutôt que choisis par la volonté. Plus précisément : une nature fixe des fins aux êtres qui la possèdent, et c'est dans la détermination des moyens de réaliser ces fins que la volonté peut s'exercer comme faculté de choix. C'est à cette idée, appliquée à l'homme, qu'Aristote se réfère pour fonder son éthique. Il en résulte cette conséquence que, si le bien d'un être est ce qui lui convient en fonction de sa nature, en vue de conserver ou de perfectionner celle-ci, alors, du fait que les natures sont des spécificités, tout bien ainsi définissable est par nature un bien commun à tous les êtres qui ont telle nature en partage. Telle est la leçon des Grecs : un bien objectivement identifiable comme tel, et comme tel objet nécessaire de choix volontaire, ne peut être qu'un bien commun. Se trouve par là même fondée en nature, aussi bien qu'en raison, la prééminence du bien commun sur tout bien qui ne serait tel que comme objet d'une préférence individuelle, éventuellement différente d'une autre.

Le naturalisme éthique des Grecs a été critiqué dans la philosophie moderne, notamment par Kant, mais il est remarquable que cette critique ait

finalement reconduit à un jugement identique concernant la détermination du bien qui est au principe de la moralité. Alors même qu'il récuse la référence à la nature, considérée comme étrangère à la liberté, Kant ne s'en pose pas moins la question de savoir à quelle condition quelque chose peut être reconnu comme un bien, dont la visée constitue la « volonté bonne (*guter Wille*) »<sup>79</sup>. La nécessité impliquant l'universalité, un bien nécessaire doit être défini comme ce qui peut faire l'objet d'une volonté universelle. D'où la loi fondamentale selon laquelle on ne doit s'autoriser à vouloir que ce qui peut être universellement voulu sans contradiction. Autrement dit, vouloir, c'est vouloir le bien, et vouloir le bien c'est vouloir vraiment, c'est-à-dire ne pas vouloir à la fois ce que l'on veut et le contraire de ce que l'on veut, par exemple la vérité en tant que condition de possibilité du mensonge. La véracité apparaît ainsi moralement exigible comme condition de possibilité de ce bien commun qu'est le langage : il y a donc une exigence de droit qui rend possible l'existence d'un bien commun de fait, le mal étant par là même défini comme ce qui en corrompt l'usage. Le bien ainsi déterminé est un bien essentiellement commun dans la mesure où la loi fondamentale est un *principe de réciprocité* : je ne suis moralement libre de vouloir que ce dont je reconnais que tout autre peut le vouloir ; ou, en d'autres termes, je ne peux exercer ma volonté d'une manière qui empêcherait l'autre de l'exercer de la même façon : je ne peux me prévaloir d'aucun droit d'agir de telle ou telle manière, sans admettre que ce droit vaut aussi pour autrui. C'est le sens de la reformulation de la « loi fondamentale » comme exigence de traiter autrui comme fin, et jamais comme le simple moyen de mes propres fins, soit de faire en sorte qu'autrui puisse lui-même vouloir ce que je veux à son égard. C'est en ce point que la morale kantienne rejoint celle des Grecs en dépit de leur opposition. Fonder la moralité sur les fins dictées par la nature conduisait en effet au même principe de réciprocité, puisqu'ici, c'est l'universalité de la nature commune qui en fait le fondement valable de la définition d'un bien objectif. Si donc l'on admet, comme Aristote, que l'action peut se légitimer moralement en référence à une fin qui relève de la nature, et non pas de l'arbitraire personnel, on sera conduit logiquement à considérer que cette fin n'a valeur de principe moral qu'en tant que fin universellement reconnaissable à tous ceux qui ont une même nature en partage – conséquence qui ne va pas sans remettre en question certaines positions d'Aristote, sur l'esclavage notamment : s'il peut et doit y avoir, comme il l'affirme, un bien commun au maître et à l'esclave, c'est à la condition que, comme il l'affirme aussi, l'esclave soit reconnu comme un homme, ce qui revient à lui reconnaître, comme au maître, la possibilité et le droit de rechercher le souverain bien.

La question est alors de savoir s'il n'est de bien que commun, si le bien commun est tout le bien, ou s'il existe des biens qui ne soient pas communs. Cette question est à la base de la distinction que nous faisons entre le bien public et la vie privée, en entendant par là ce qui relève de la préférence personnelle, et n'est pas justiciable au regard des lois communes.

---

<sup>79</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1<sup>ère</sup> section.



L'effacement de cette distinction est une virtualité caractéristique des régimes totalitaires, à savoir l'absorption dans la sphère politique de la totalité de l'existence. Dans la mesure où il y a là une tendance à la dépersonnalisation – parfois sous des formes particulièrement cruelles –, nous répugnons à y voir un authentique bien commun, si celui-ci doit pouvoir faire l'objet d'un consentement de la part des personnes. Reste alors à définir le bien commun comme l'ensemble des conditions qui doivent permettre aux personnes d'accomplir leur nature d'agents volontaires, non seulement par l'obéissance aux règles communes, mais par la constitution d'une sphère d'existence qui constitue leur bien propre en tant qu'expression volontaire de leur singularité. Le bien commun n'est bon qu'à permettre à chaque personne de réaliser ce bien qu'elle est d'abord elle-même pour elle-même. La singularisation est aussi l'objet d'un besoin universel, et c'est pourquoi sa revendication « égoïste » n'est pas en contradiction avec l'exigence « altruiste » du bien commun : la première implique la seconde comme sa condition de possibilité, et la seconde implique la première comme la finalité qui lui donne son sens. Il est clair que la singularisation des personnes – et le profit mutuel qu'elle peuvent en tirer – est bien plus réellement possible dans un État de droit disposant d'un ordre légal, que dans les situations où le bien commun est détruit, comme, par exemple, une guerre ou un camp de concentration : dans de tels contextes, la singularité des personnes est effacée, et leurs préférences personnelles écrasées – le sacrifice de soi auquel on consent éventuellement dans la guerre étant en vue de ce bien commun que la guerre supprime, à savoir le rétablissement de l'état de droit.

### C. Bien commun et souverain bien.

En posant la question du souverain bien, au début de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote se demande de quelle science il est objet, soit de quelle connaissance il relève. Étant donné que le souverain bien est le principe ultime de la détermination morale de l'action, il paraît d'abord logique qu'il relève de la science qui a elle-même valeur de principe à l'égard de l'ensemble des conduites individuelles et collectives, soit de celle qui est *architectonique* par excellence. Le bien humain ne pouvant être assuré que moyennant la vie civile, il paraît être l'objet de la science qui a pour fonction d'organiser celle-ci, à savoir la *politique*. Cette thèse d'Aristote paraît rééditer celle qu'exposait Platon dans la *République*, en ordonnant la cité selon la connaissance de l'idée du bien, elle-même considérée comme le principe ontologique ultime. Pourtant Aristote reproche aux platoniciens d'avoir confondu le souverain bien et le bien commun. La raison en est que ce dernier appartient à l'ordre pratique, soit à l'ordre des activités transitives – poïétiques, ou proprement pratiques –, et comme telles subordonnées. Or non seulement ces activités ne peuvent être bonnes que si elles sont sensées, c'est-à-dire ordonnées à des fins connues comme bonnes, mais en outre, la fin ultime ne peut être située que dans une activité qui ne soit plus transitive,

mais puisse au contraire comporter en elle-même la fin qui lui donne son sens. C'est pourquoi Aristote situe le souverain bien dans l'activité contemplative, et dans une contemplation qui doit être d'autant plus béatifiante qu'elle s'élève plus dans l'intelligibilité des choses. En ce sens, Platon avait raison de vouloir ordonner la cité au bien absolu, mais cela ne saurait signifier que ce dernier se confonde avec le bien de la cité : le bien de la cité peut seulement consister à organiser les conditions pour que chacun de ses membres puisse poursuivre sa quête du bien absolu, dont Aristote pense qu'il réside dans la connaissance métaphysique du sens ultime des choses, soit dans la connaissance philosophique de la divinité. Platon avait enseigné, dans le *Théétète*, que si le philosophe échoue à convertir ses concitoyens et à réformer la cité, il lui reste à « fuir là-haut »<sup>80</sup>, c'est-à-dire non pas à mourir, mais à se consacrer à la contemplation. Aristote semble avoir conçu la cité bonne, en dépit des limites dans l'application de son principe, comme celle dans laquelle cette consécration n'aurait pas besoin d'être une fuite : ce qui caractérise une cité juste, et fait défaut aux régimes corrompus, c'est la coïncidence possible de la vertu de l'homme de bien et de la vertu du citoyen, soit une certaine moralisation de la politique. L'objet de la politique n'est pas d'instituer le bien absolu, et encore moins d'en décider, mais d'ordonner les vertus morales de l'homme à un souverain bien qui se trouve au-delà de leur sphère d'exercice.

Le point de vue d'Aristote peut nous paraître suranné du fait du présupposé qu'il comporte, à savoir l'idée que le souverain bien est connaissable comme tel, non pas d'abord comme une forme d'organisation désirable, mais comme une réalité précédant ontologiquement la cité humaine, et lui donnant son sens. La conscience contemporaine s'est au contraire installée, notamment depuis Kant, dans l'idée qu'une telle connaissance n'est pas humainement accessible, et qu'il n'est pas possible d'ordonner les conduites humaines, individuelles et collectives, en fonction d'un *savoir* sur la fin ultime de l'homme. C'est la raison pour laquelle Kant a entrepris de fonder la morale et la politique non pas sur une telle connaissance, qui dépasserait l'expérience, mais sur la forme de la loi morale, en tant qu'elle exige des hommes de se représenter l'humanité comme leur fin suprême. Hegel a prolongé ce point de vue en affirmant, dans ses *Principes de la philosophie du droit* (§ 258), que « le plus haut devoir est d'être membre de l'État ». Autrement dit : il n'y aurait pas de bien humain plus élevé que le bien commun. L'histoire récente a pourtant présenté des dérives qui rendent ces thèses problématiques. Le *totalitarisme* politique apparaît en effet comme une application radicale du principe hégélien : Hannah Arendt a pu inventer ce terme parce qu'il lui fallait désigner des régimes politiques caractérisés par l'absorption tendancielle de la totalité de l'existence dans la sphère de compétence du pouvoir d'État, autrement dit par l'impossibilité virtuelle de toute distinction entre une sphère publique et une sphère privée. Cette visée des régimes totalitaires reposait sur la supposition qu'il n'existe pour les hommes aucun bien qui

---

<sup>80</sup> Platon, *Théétète*, 176b 1.

transcende l'organisation de leur vie collective, ni par conséquent aucun droit auquel le pouvoir d'État doive se subordonner. À cet égard, on peut penser que le totalitarisme cherche à réaliser la confusion du bien suprême et du bien commun qu'Aristote reprochait aux platoniciens : l'expérience désastreuse des régimes totalitaires redonne donc quelque actualité et quelque pertinence à son point de vue.

Reste que l'alternative contemporaine au totalitarisme est un type de régime – la démocratie libérale – qui peut paraître tout à l'opposé de la politique aristotélicienne, puisqu'il entend se fonder non pas sur une connaissance des fins dernières de l'homme, mais plutôt, pourrait-on dire, sur leur ignorance. Le libéralisme politique contemporain<sup>81</sup> est l'affirmation de la neutralité de l'État à l'égard de toute conception de la *vie bonne*, laquelle ne peut relever que d'une option personnelle, soit de la sphère de la vie privée. Le bien commun de l'État consiste alors à empêcher que la poursuite par chacun de sa conception de la vie bonne fasse obstacle à cette poursuite chez les autres. Le libéralisme politique repose donc fondamentalement sur une conception relativiste des fins ultimes (le souverain bien). On pourrait certes voir là une contradiction : de même que le relativisme revient à dire que toutes les opinions se valent pourvu qu'elles soient relativistes, de même, le libéralisme consiste à penser que toutes les éthiques se valent pourvu qu'elles soient libérales. Il est clair que le relativisme libéral revendique en fait une certaine conception du bien comme étant la bonne, tout en disant qu'il est interdit de l'affirmer. Le seul moyen d'échapper à cette contradiction semble être d'admettre que l'État libéral est un bien objectif définissable comme tel, non pas toutefois en tant que fin ultime dont la poursuite s'imposerait à tout un chacun, mais au contraire comme le moyen pour chacun de poursuivre ce qu'il reconnaît en conscience comme sa fin ultime. Ce qui distingue alors le libéralisme politique du totalitarisme, c'est l'affirmation d'une essentielle subordination du pouvoir politique à des fins qui ne relèvent pas de lui. Ses bases philosophiques ont été élaborées par John Locke (1632-1704), à une époque où l'Europe s'était trouvée déchirée et ensanglantée par les guerres de religion. Locke s'opposait à Hobbes en cherchant la solution philosophique du même problème politique. Rousseau, pour sa part, louera Hobbes, dans son chapitre sur la *religion civile*, d'avoir « réuni les deux têtes de l'aigle »<sup>82</sup>, c'est-à-dire le pouvoir politique et l'autorité religieuse, ce que Henri VIII avait fait en se constituant chef de la schismatique *Church of England*. Hobbes pensait que seul le « glaive » de l'État assure l'unité du *commonwealth*, et que le pouvoir souverain doit être soustrait à toute autorité externe qui pourrait être invoquée à l'encontre de certaines de ses décisions. Comme Hobbes, Rousseau récuse la distinction du pouvoir politique et du pouvoir spirituel, dans laquelle il voit une menace contre l'unité de l'État, qui détruit la possibilité du bien commun : il « est impossible de vivre en paix avec des

---

<sup>81</sup> Voir : *Libéraux et communautariens*, textes réunis et présentés par André Berten, Pablo da Silveira, et Hervé Pourtois, puf 1997.

<sup>82</sup> Rousseau, *Du contrat social*, IV, 8.

gens qu'on croit damnés »<sup>83</sup>. La solution de Rousseau était l'invention d'une sorte de religion d'État, qui ne serait pas l'imposition politique d'une confession religieuse particulière, mais l'admission de certains dogmes minimaux destinés à sacraliser l'ordre civil. Sur ce point, il rejoint Locke, qui pensait lui aussi que le bien commun politique devait s'appuyer sur une base religieuse, mais non pas sur une religion particulière. La fonction de l'État à cet égard est bien plutôt d'assurer la coexistence pacifique des diverses confessions : Hegel verra là une des raisons majeures qui fondent la *nécessité objective* de l'État, et une certaine prééminence de l'État sur les communautés religieuses, tout en affirmant que l'État est par là au service d'une fin qui le transcende. Tel est le fondement de la notion contemporaine de *laïcité*. Elle a une source théologique dans la distinction évangélique entre « ce qui est à César » et « ce qui est à Dieu »<sup>84</sup>, soit entre ce qui relève du pouvoir politique et ce qui relève de la relation à l'absolu. Cette distinction n'efface pas la nécessité du politique puisqu'elle l'installe au contraire dans sa sphère propre. Elle constitue à cet égard une sorte de sanction religieuse de la légitimité du politique : il n'y a pas à chercher de réponse religieuse à la question de savoir si et à qui il faut payer l'impôt<sup>85</sup>. Mais elle situe manifestement au-delà du politique la poursuite du bien absolu, et pose donc au politique la question de savoir comment il peut instaurer les conditions de cette poursuite, alors même qu'il reconnaît que ce n'est pas sa fin propre. La notion de laïcité peut alors apparaître comme une réinterprétation philosophique de la distinction évangélique. Elle signifie une neutralité de l'État à l'égard de la diversité des confessions religieuses, au sens où aucune d'elles ne peut être imposée comme une condition de la citoyenneté. Mais par là même, l'État ne se montre pas neutre par rapport à la dimension spirituelle des personnes, si l'on entend par là la liberté qu'elles ont de se déterminer par rapport à l'absolu : l'État libéral reconnaît qu'il y a là une sphère de décision existentielle dans laquelle sa propre législation n'a pas à intervenir, sinon pour protéger les individus, ou les communautés, d'attitudes à leur égard contraires au droit commun. Il est clair qu'un pur relativisme éthique ne saurait faire voir là un bien commun essentiel, exigible de tous indépendamment de leurs convictions, et de leurs appartenances personnelles. On n'échappe à la contradiction d'un libéralisme purement relativiste que si l'on réfère une telle conception de l'État à une définition objective de l'homme, qui voit dans la liberté en général, et la liberté de conscience en particulier, ce qui constitue essentiellement la *dignité de la personne*. Il est clair alors que la conception libérale d'un État laïque repose sur une définition objective du bien de l'homme en tant que tel, référé, comme le voulaient les Grecs, à la commune *nature humaine*, fondement d'un bien objectivement commun en ce qu'il est la condition pour chacun de la poursuite de ses biens les plus propres.

\*

---

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> **Luc** 20, 25.

<sup>85</sup> *Loc. cit.*

**Conclusion :** Le bien commun n'est pas qu'une idée, car il y a quantité de biens communs qui sont une condition de possibilité pour la réalisation du bien individuel. On peut donc opposer à Nietzsche que ce qui est contradictoire, c'est moins l'idée de bien commun que la séparation et l'opposition des deux biens. Mais on peut lui accorder que l'idée de bien commun est celle d'un bien partiel et subordonné, dès lors qu'on le distingue du souverain bien et du bien absolu.