OÙ EST PASSÉ LE BIEN COMMUN ?

François Flahaut

Mille et une nuits, Paris, 2011, 254 pages.

«L'homme ne parvient à l'humanité que par l'institution d'autrui.»
— Giovanni Stefano Menochio (1625)

Présentation

François Flahaut est philosophe et anthropologue, directeur de recherche émérite au Centre National de la Recherche Scientifique et membre du conseil de rédaction de la revue d'anthropologie *L'Homme*. Il est l'auteur d'une quinzaine de livres. *Où est passé le bien commun ?* est son dernier ouvrage publié, si l'on ne compte pas, en 2013, la seconde édition de son livre *Le sentiment d'exister*, paru une première fois en 2002.

François Flahaut parle de son travail en ces termes : « Mes recherches philosophiques se fondent sur les connaissances empiriques et s'efforcent de les articuler dans la perspective d'une anthropologie générale, en un retour à la question : "Qu'est-ce que l'homme ?" Il s'agit de repérer et d'interroger les partis pris tacites sur lesquels repose la conception occidentale de l'homme et de la société. Puis de montrer en quoi certains d'entre eux se révèlent inadéquats et quelles représentations plus appropriées pourraient s'y substituer. »

Où est passé le bien commun ? est la version augmentée d'un texte que l'auteur remit au Conseil de l'Europe, qui lui avait commandé une étude sur « ce qui manque à la Déclaration universelle des droits de l'Homme pour penser le bien commun ». Ainsi, cette Déclaration constitue le point central de l'interrogation développée dans ce livre.

Dans l'introduction, François Flahaut décrit le contexte – peu favorable, même carrément hostile – dans lequel émerge la question du/des bien(s) commun(s) (voir aussi la première partie du point VI, p. 152). Il pose le constat de l'hégémonie mondiale de la doctrine économique qui affirme qu'il est inutile, néfaste, voire dangereux que l'État ou les citoyens se soucient du bien commun. C'est en effet le marché libre et lui seul qui, s'autorégulant, réalise le bien commun, ou plutôt : l'intérêt général (qui n'est que la somme des intérêts individuels bien compris), synonyme de croissance. Si au départ les États démocratiques entendaient œuvrer pour le bien commun en mettant en place une administration, en garantissant des logiques de redistribution des richesses, en assurant la liberté d'expression, en soutenant les contre-pouvoirs ; si donc la question du bien commun était une question politique, ce n'est plus le cas. La doctrine néo-libérale a fini par convaincre qu'il s'agissait d'une question économique quand elle se posait collectivement, et morale et privée quand elle se posait à chacun.

Autre idée qui, selon Flahaut, se substitue à celle de bien commun (voire l'éclipse) : celle des droits de l'Homme. Ces notions peuvent s'avérer complémentaires mais ne peuvent fusionner, s'interchanger ou s'équivaloir. Il est ainsi possible de concevoir les droits de l'Homme sans référence au bien commun, même à son opposé – c'est la situation actuelle –, comme il est possible qu'une conception du bien commun se passe des droits de l'Homme. Ce n'est toutefois pas le projet de l'auteur qui, comme nous l'avons écrit plus haut, se donne la tâche de définir ce qui manque aux droits de l'Homme pour penser le bien commun. Ce qui manque, ou ce qui fait obstacle.

Les droits de l'Homme, dans leur formulation actuelle, sont liés à un imaginaire moderne qui conçoit l'Homme comme un être d'abord isolé, opposé à la nature, qui détient

en lui-même les capacités de son épanouissement et qui n'entretient fondamentalement avec l'autre que des relations intéressées.

Ce qui oppose bien commun et droits de l'Homme, c'est tout d'abord le simple fait que ces droits sont, d'après l'auteur, des droits individuels. « Ils répondent à la question du recours dont chacun devrait disposer contre les abus de pouvoir, mais ils ne disent pas ce qui est en jeu dans les relations humaines et la vie sociale. Ils ne disent pas ce qu'est la finalité des sociétés humaines au-delà de leur utilité pratique, ni ce qui relie entre eux leurs membres. » (p. 18-19) Droits de l'Homme et bien commun occupent, aux dires de l'auteur, des pôles opposés et le chemin qui les lie manque de balises.

L'universalité des droits de l'Homme n'a pas, pour le moment, de justification rationnelle. L'autorité de ces droits ne repose que sur l'adhésion qu'ils suscitent et sur l'invocation d'une religion et d'une morale naturelles qui, toutes laïques soient-elles, présupposent encore une transcendance et s'inscrivent, même une fois effectué le travail (nécessaire) de prise en considération des doctrines morales professées par les différentes cultures, dans le cadre d'un dualisme chrétien.

L'exigence morale qui fonde rationnellement les droits de l'Homme doit être cherchée du côté des connaissances empiriques au sujet des invariants de la condition humaine. Ces connaissances permettraient d'apporter à ces droits les fondements immanents qui leur manquent aujourd'hui.

Flahaut puise ces savoirs dans la primatologie, la paléoanthropologie et la psychologie du développement. En prenant en compte le développement de ces sciences, il n'est par exemple plus possible, objectivement, de soutenir « que les individus humains aient pu préexister à la vie sociale puisque c'est au contraire grâce à des millions d'années de vie sociale que l'*Homo sapiens* a pu émerger. » (p. 16) Ces connaissances

apportent un éclairage nouveau sur les droits humains qui rend possible une articulation plus claire et plus rigoureuse avec la notion de bien commun.

Cette introduction offre un condensé des propos tenus dans l'ensemble du livre. Ce qui y est esquissé est repris plus longuement dans chaque chapitre. Ainsi, le chapitre I examine ce qui ferait du bien commun une notion dépassée. Trois arguments sont discutés : 1) la notion de bien commun est associée au christianisme d'État et n'est pas adaptée aux démocraties laïques ; 2) s'il n'est pas associée au christianisme d'État, le bien commun l'est aux régimes totalitaires qui se justifiaient par la poursuite d'un bien suprême et collectif ; 3) c'est le marché qui réalise le bien commun et non l'État.

Le premier argument débattu permet à Flahaut de proposer rapidement une sorte d'histoire occidentale de la notion de bien commun (voir aussi l'annexe 1, p. 203). Le bien-commun est un concept d'abord théologico-politique.

L'ordre des premières sociétés est « socio-cosmique ». « Le cosmique, par l'intermédiaire des ancêtres, des dieux et des rites, soutient et légitime la société. Dans les monarchies européennes, héritières de l'Empire romain et adossées au christianisme, ce modèle s'est évidemment profondément transformé. Il en est cependant resté quelque chose [...]. Dans la pensée politique de Thomas d'Aquin (fin du XIIIe siècle), le bien commun occupe une place essentielle. À la suite d'Aristote, saint Thomas affirme en effet que l'être humain est destiné par nature à vivre en société (l'existence sociale n'est pas une conséquence du péché originel, elle a été voulue par Dieu). Aussi est-ce en participant au bien commun que chacun réalise son bien véritable [...]. Dans la vision théocratique, la vie – biologique, sociale et spirituelle – prend sa source en Dieu. [...] Dieu est le premier maillon d'une longue chaîne

descendante » (p. 28-29) : Dieu > loi divine (loi naturelle et loi sociale) > bien commun/autorité suprême : le pape > royaume/rois > famille/père.

Cet ordre théocratique a commencé à se fissurer d'une part sous l'effet des rois et princes, en conflit avec le pape car désireux d'accroître leur pouvoir et de trouver une justification « religieuse », biblique à leur émancipation, et d'autre part sous celui de la physique galiléenne. « Sous l'influence des franciscains, puis des protestants, les élites intellectuelles de l'Europe en vinrent progressivement à considérer que la société n'avait pas été originellement créée par Dieu. Dieu a créé le monde, les hommes ont créé la société : telle était la nouvelle répartition des rôles. [...] Dieu et la religion continuaient d'avoir leur place dans le for intérieur de chacun, là où se jouait son salut et sa vie future. Mais l'existence même de soi, en ce monde, apparaissait de plus en plus comme étant proprement naturelle, déliée de toute dette à l'égard d'une source de vie antérieure à soi. Ainsi l'idée que chaque personne humaine existe par nature, autrement dit par elle-même, en vint-elle à être considérée comme une évidence. » (p. 32-33)

Pour Flahaut, c'est le philosophe anglais John Locke, père du libéralisme, qui a modelé l'être humain moderne. Un être humain qui « désormais ne s'accomplira plus dans son existence sociale en participant à un bien commun qui le dépasse, mais en poursuivant son intérêt – un intérêt bien compris qui ainsi, s'harmonise avec celui des autres. À l'instance régulatrice socio-cosmique (la religion), se substituent deux nouvelles formes d'accord. L'une est le fruit des volontés, c'est le contrat social originel, mythe fondateur de la nouvelle conception de l'organisation politique. L'autre (qui apparait au XVIIIe siècle avec les physiocrates) résulte des lois naturelles de l'économie, providence laïcisée ». Voilà rendu impensable « le sentiment accessible à chacun que la

source de son être, ses relations avec les autres et l'ensemble de la société à laquelle il appartient sont interconnectés et participent d'un même flux vital » (p. 33).

Au sujet d'une dérive systématiquement totalitaire de toute politique qui entend œuvrer au bien commun (deuxième argument), Flahaut invite à distinguer un pouvoir politique au service du bien commun ou un bien commun perverti, instrumentalisé, au service du pouvoir politique.

Enfin, en ce qui concerne le troisième argument – l'intérêt général est réalisé par la main invisible du marché –, l'auteur doute de la pertinence de concevoir « l'économie comme science qui appréhende la réalité fondamentale dont les humains dépendent dans leur existence sociale ». N'existe-t-il pas d'autres composantes de la vie sociale (et pas seulement privée) tout aussi importantes et réelles que l'économie ? L'économie est-elle le seul champ d'activité humaine qui vaut pour tous ?

Il y a bien un autre discours qui prétend à valoir pour tous, reconnaît François Flahaut à la fin de son chapitre : celui des droits humains.

Le chapitre II revient justement sur les sources morales et juridiques de la Déclaration universelle des droits de l'homme et pose la question de son universalité.

Au départ de cette Déclaration, il y a bien une exigence morale qui implique, d'une part, de l'empathie : « Cette capacité cognitive de l'esprit humain qui permet de se représenter le point de vue de l'autre. » D'autre part, cette exigence morale suppose un sentiment d'affiliation élargi. Initialement, le sentiment d'affiliation, le nourrisson le découvre dans son attachement à sa mère, puis à sa famille. Sur ces affiliations spontanées, il faut que « se greffe un sentiment plus large qui nous porte à reconnaître que n'importe quel être humain, même inconnu de nous, compte autant que nous ».

Cette double exigence morale – empathie et affiliation – qui anime les droits de l'Homme est-elle universelle ou proprement occidentale ? Après un petit tour d'horizon des cultures non-occidentales, l'auteur aboutit à la conclusion que l'exigence morale peut être considérée comme transculturelle. En revanche, l'expression juridique de ces droits porte la marque de la pensée occidentale.

C'est l'insuffisance des forces morales portant l'idée de droits de l'Homme qui a fait apparaître la nécessité d'ajouter une force juridique. L'expression de cette force juridique, puisant ses racines dans le droit constitutionnel anglais et le droit naturel tel qu'il a été pensé en Europe au XVIIe siècle, est exclusivement occidentale.

Cela n'a toutefois pas pour conséquence que les droits de l'Homme ne valent qu'en Occident, puisque les abus de pouvoir contre lesquels ces droits se dressent, eux, sont universels. « Dans les relations humaines, il n'y a pas d'harmonie naturelle ; [...] L'harmonie lorsqu'elle existe est toute relative ; elle passe par un rapport de force équilibré ; et cet équilibre, pour se produire et se maintenir, suppose à la fois des institutions et les efforts constants requis pour que celles-ci soient efficientes. » Les droits de l'Homme sont une des institutions créées pour produire et maintenir cet équilibre si fragile. Un tiers nécessaire à l'harmonisation des relations humaines est nécessaire pour stopper toute forme d'arbitraire. À ce titre, les droits de l'Homme peuvent être considérés comme un bien commun.

Cette perception des droits de l'Homme comme bien commun n'a toutefois pas été possible en raison de l'autre influence juridique qui aboutit à la Déclaration des droits de l'Homme, à savoir le droit naturel et ses présupposés anthropologiques.

Dans la présentation du premier argument faisant du bien commun une notion trop « chrétienne » (chapitre I) François Flahaut a déjà démontré la manière dont l'influence de la pensée thomiste et, singulièrement, la conception d'une vie en société voulue par Dieu se sont éteintes au profit d'une conception de la vie en société comme une affaire purement humaine. Ainsi la question centrale devint : « quels sont les fondements d'une société bonne et d'une organisation politique légitime ? » Pour y répondre, il apparaît essentiel de concevoir l'Homme hors société, à l'état de nature, isolé, « en possession de son être avant toute socialisation ». Un Homme imaginé, à partir duquel sont conçues les conditions qui rendent avantageux pour lui le fait d'entrer dans la société.

Le chapitre III porte sur les critiques adressées aux droits humains, principalement celles qui pointent le caractère problématique de la conception de l'être humain (« la fiction rationnelle ») qui sous-tend la Déclaration. Une conception spécifiquement occidentale et moderne où l'opposition entre état de nature et état social joue un rôle fondamental ; où l'individu et ses droits priment.

Le Chapitre IV propose un aperçu des connaissances décisives sur les origines de l'homme et de la société apparues au cours des dernières décennies dans les champs de la primatologie, de la paléoanthropologie et de la psychologie qui permettent de fonder, sur des bases immanentes, droits de l'Homme et bien commun.

Ces connaissances ont révélé l'existence d'une socialité naturelle. Cette dernière représente le fondement de la morale des Hommes, et donc aussi celui de l'Homme. Ces nouvelles connaissances fournissent « le chaînon manquant faute

duquel les théoriciens du droit naturel n'ont jamais pu rendre compte du fait que les relations humaines et sociales ne sont pas seulement fondées sur l'utilité, mais constituent un bien en soi, le substrat de l'existence ».

L'auteur précise d'emblée qu'il n'imagine pas que cette refondation de la morale, des droits de l'homme, du bien commun sur des bases scientifiques apportera l'harmonie entre ce qui est et ce qui doit être. « Le conflit qui traverse chacun d'entre nous, conflit entre deux modes de réalisation de soi – aux dépens de la coexistence ou au profit de celle-ci – ne sera jamais résolu. » C'est bien parce que l'égoïsme, la cupidité, la « lutte pour la vie » sont des caractéristiques du monde tel qu'il est « qu'ils doivent être canalisés par une référence commune à un monde tel qu'il doit être ». C'est cette référence commune que François Flahaut cherche à déterminer, estimant qu'elle doit aussi être en lien avec le monde tel qu'il est, d'où son choix de porter le regard du côté des sciences du vivant.

De la primatologie, François Flahaut retient la découverte que « le milieu vital du singe n'est pas seulement son environnement physique (son biotope), il est également constitué du groupe dont il fait partie ». L'état de nature est donc un état social. Cela rend obsolète l'opposition entre nature et société. Il est nécessaire, toutefois, de distinguer les sociétés naturelles et les sociétés pourvues d'institutions, c'est-à-dire les sociétés humaines. « Dans ces dernières, grâce au développement de la culture, une socialité seconde se greffe sur la socialité première. »

François Flahaut mobilise la paléoanthropologie et la psychologie du développement pour expliquer le développement de la culture (sur base de la nature). Ce développement est en grande partie dû à celui, concomitant et interdépendant, du cerveau et du langage.

Par le langage, l'homme s'est découvert individu, c'est-à-dire qu'il a pris conscience de lui-même. Par le langage, l'Homme a pu transmettre des informations et acquérir des connaissances, se coordonner avec ses semblables et adopter des formes d'organisation. Mais le « profit qu'il y a à parler ne s'explique pas seulement en termes utilitaires : il s'agit, en se liant aux autres et en suscitant leur intérêt, de s'intégrer à un cercle existant ».

Les trois sciences mobilisées par l'auteur convergent vers une même conclusion : la coexistence des êtres a précédé leur existence individuelle. L'interdépendance est ontologique. S'opposant à l'optimisme des Lumières, et afin d'éviter toute récupération moralisante, l'anthropologue/philosophe s'empresse d'ajouter que si cette interdépendance est à l'origine des sentiments moraux (empathie et affiliation), elle est aussi à l'origine des désirs et comportements qui vont à l'encontre de ceux-ci. « Elle est à la source de l'altruisme mais aussi de la méchanceté, de l'envie, de la jalousie, de la haine et de la cruauté. » Pour l'auteur, ces « passions tristes » ou violentes – destructrices – sont nées de notre propension à l'illimitation, de notre soumission « à une force qui s'oppose à la coexistence ». C'est la conscience de cette illimitation qui rend nécessaire l'institution des freins que sont, par exemple, l'éducation et la Justice (les droits de l'homme).

Dans le Chapitre V, la notion de bien commun est explicitée. L'auteur commence par une définition : « l'ensemble de ce qui soutient la coexistence, et par conséquent l'être même des personnes. »

Cet ensemble est culturel. Car, écrit-il, « la fonction fondamentale des cultures humaines est de produire des médiations matérielles [institutions/biens communs] et immatérielles en

l'absence desquelles le psychisme se déstructure, la conscience de soi se réduit à un sentiment d'inexistence et les relations humaines se dégradent ».

Sur ces bases, il interroge la dimension politique du/des bien(s) commun(s), le politique étant défini comme « cette sphère d'activité à laquelle revient la charge de veiller sur les autres biens communs ». Il disserte ensuite sur les aspects économiques des biens communs (son opposition à l'économie marchande) et sur le rôle de l'État.

« Une idée ne se réalise pas du seul fait qu'elle est juste et vraie : en l'absence d'un rapport de force favorable, elle est condamnée à n'être qu'un vœu pieu. Or, les forces contraires à la réalisation du bien commun sont aussi puissantes qu'indéracinables. » Le Chapitre VI s'ouvre sur ces propos, lucides.

Après avoir décrit la situation actuelle des forces économiques et politiques qui se dressent contre le bien commun et les biens communs, François Flahaut propose des pistes pour la création d'un mouvement de (re)fondation de nos sociétés sur le bien commun, en rejetant toutefois les remèdes inopérants des discours économiques qui plaident pour un renversement ou une alternative au capitalisme d'une part (pas de salut si on ne renonce pas d'une part à essentialiser le capitalisme et d'autre part à penser l'économie comme au fondement des relations humaines), et des discours humanistes d'autre part (« l'appel aux bons sentiments lors des grand-messes organisées par l'ONU ou l'Unesco même si les homélies humanistes sont préférables aux discours de haine »).

François Flahaut voit dans la lutte tenace, organisée et réaliste des abolitionnistes contre la traite des Noirs et l'esclavage une source d'inspiration pour les combats à mener en vue de cette refondation de nos sociétés sur le bien commun.

L'esclavage était, selon lui, une évidence aussi puissante que cette fiction moderne d'un sujet humain « naturellement » libre, autonome, intéressé.

Les abolitionnistes eurent cette force de lutter sans s'imaginer qu'ils allaient changer la face du monde : jamais ils n'ont estimé avoir la Providence de leur côté.

Trois annexes augmentent le corps du livre : la première est un texte intitulé « Le bien commun dans l'histoire de la pensée politique », qui détaille la première partie du chapitre I consacrée à une histoire occidentale de l'idée de bien commun.

La deuxième est une dissertation sur la notion de dignité. Elle prolonge en quelque sorte la critique que l'auteur a formulée à l'encontre du discours humaniste qui invoque « la dignité inhérente à l'être humain pour appeler chacun à vivre conformément à celle-ci, comme s'il était en son pouvoir de réaliser sa dignité par lui-même, indépendamment du milieu de vie qui est le sien ». À cette conception « déconnectée » de la dignité, Flahaut, fidèle à sa pensée, propose une conception « écologique » : l'être propre de l'humain n'existe pas indépendamment de son milieu de vie, de « la constellation relationnelle dans laquelle il s'inscrit ». L'auteur fait sienne ce que le sous-commandant Marcos dit de la dignité : « Celle- ci n'est pas une qualité intrinsèque de l'être, ni une essence. Elle s'acquiert dans la résistance, dans la lutte contre les humiliations qui en sont la négation. Elle ne s'enferme pas dans une identité, car elle est relation entre soi et l'autre. Elle est pont et regard : regard de l'autre vers moi, de moi vers l'autre. »

La troisième annexe reproduit la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Pour conclure, on rappellera ici les articles 22 – « toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité [...] » –, 27 – « toute personne a

le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté [...] » – et 29 – « l'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible ».

Commentaire

Christian Laval, interviewé dans le *Journal de Culture & Démocratie* n° 39[48], concluait l'entretien par un éloge de la créativité juridique des légistes italiens cherchant à introduire les *beni comuni* dans le code civil. Isabelle Stengers et Serge Gutwirth, dans leur article « Le droit à l'épreuve de la résurgence des commons », référencé et commenté en page 93 de cette livraison, souhaitent réactiver l'imagination des juristes.

Voici un livre stimulant pour la pensée qu'il serait justement utile de mettre entre les mains des juristes en panne d'imagination.

L'auteur est érudit et l'information qu'il transmet, touffue, concerne divers disciplines : anthropologie et paléoanthropologie, primatologie, psychologie, philosophie, histoire, droit, science politique, etc., mais l'écriture reste claire, accessible. Le contenu est difficile à résumer, c'est pourquoi la présentation que nous en avons fait est assez longue, suivant de près les différentes parties qui composent l'ouvrage.

Deux fils, toutefois, traversent le livre : la volonté – très anti moderne – de l'auteur de déconstruire cette fiction d'un homme-sujet naturellement libre, autonome, raisonnable et intéressé, et celle de refonder l'exigence morale qui anime les droits de l'homme (entre autres) sur des connaissances scientifiques qui prouvent que la coexistence précède l'existence individuelle.

B.D.R.

48 http://www.cultureetdemocratie.be/documents/Productions/Analyses/2015/Analyse_2015_16_Laval.pdf

Mots-clés
Anthropologie – bien(s) commun(s) – capitalisme(s) – coexistence – dignité – droits de l'Homme – économie – institution – interdépendance – modernité – philosophie – universalité.

Contenu
Introduction (7) – I. Le bien commun, une référence dépassée ? (27) – II. Les sources des droits humains et la question de leur universalité (43) – La source morale (46) – Les sources juridiques (61) – III. Les critiques des droits humains (77) – IV. Une révolution scientifique qui donne accès au fondement des droits humains et du bien commun (89) – V. Le bien commun (113) – Le bien premier est la coexistence (113) – De la médiatisation des relations humaines à la sphère politique (120) – Biens communs et économie marchande (128) – L'État et la « vie bonne » (146) – VI. Rapports de force et bien commun (151) – La situation (152) – Des remèdes inopérants (167) – Que faire ? (188) – Annexes (201) – 1. Le bien commun dans l'histoire de la pensée politique (203) – 2. Sur la notion de dignité (231) – 3. Texte de la Déclaration universelle des droits de l'homme (243)