

Pour fonder la démocratie, que choisir ?

Le bien commun ou l'exercice de l'autonomie ?

Bernard N. Schumacher

La démocratie telle qu'elle est mise en œuvre en Occident semble être récemment soumise à une remise en question. Les raisons en sont multiples : la montée des extrêmes conduit en effet à la radicalisation des représentations du monde, au populisme, dans un contexte d'insécurité dû aux crises, à la fois écologique et économique et aux guerres. Il est toutefois une raison dont on semble ne pas parler : celle de la perte croissante d'expériences et de concepts communs, ainsi que de notions partagées, fondées sur une histoire commune ancrée dans une tradition, qui permettent d'élaborer un monde où vivre ensemble. La philosophe allemande Hannah Arendt constatait, il y a plus de soixante-dix ans déjà, qu'« il ne nous est plus possible de prendre appui sur des expériences authentiques et indiscutables, communes à tous, le mot lui-même a été obscurci par la controverse et la confusion »¹. Elle affirmait que « nous avons cessé de vivre dans un monde commun où les mots que nous avons en commun possèdent un sens indiscutable »². On manie en effet tous des notions susceptibles de

¹ Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. de l'anglais par Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1993, p. 121-185, p. 121 [« What is Authority ? », *Between Past and Future*, New York, Penguin, 1961 [1954], p. 91-141, p. 91 : « Since we can no longer fall back upon authentic and undisputable experiences common to all, the very term has become clouded by controversy and confusion. »].

² *Ibid.*, p. 127 [p. 95 : « we have ceased to live in a common world where the words we have in common possess an unquestionable meaningfulness »].

permettre le vivre-ensemble, notion au fondement même de la démocratie, comme nous le rappelle le philosophe grec Aristote³. Arendt poursuivait sa réflexion en soutenant que la dissolution et la perte de notions communes, ainsi que d'expériences communes, conduit à ce que l'espace public partagé par les individus « n'a plus le pouvoir de les rassembler, de les relier, ni de les séparer »⁴. Ils ne seraient donc plus reliés par un monde commun dont ils subiraient l'influence et qui les précéderait afin qu'ils s'engagent en tant qu'agents moraux. Pour la démocratie notamment, le caractère tragique de cette situation s'est amplifié ces dernières années avec la radicalisation du processus d'individualisation que le philosophe français Éric Sadin a récemment démontré dans *L'Ère de l'individu tyran. La fin d'un monde commun*. Cette situation débouche sur « un relativisme faisant se dissoudre tout repère commun, cependant seul à même d'instaurer des liens d'intelligibilité partagés et durables »⁵. Désormais, les relations entre individus sont de plus en plus de type contractuel. Dans un tel contexte, comment penser encore un bien commun qui fonderait et orienterait les libertés des uns et des autres ? Si le bien commun devait exister, ne contreviendrait-il pas aux libertés des individus ?

Je me propose d'exposer dans un premier temps la représentation que nous nous faisons de la liberté individuelle et le rejet implicite du bien commun qui tire son origine de la théorie des relations contractuelles. J'affirmerai dans un second temps que cette représentation fait fi de l'expérience de l'homme en tant que vivant rationnel viscéralement attaché à un bien commun, lequel s'exprime à travers des relations non contractuelles. C'est en consentant à ce bien commun qui fait en quelque sorte autorité que l'être humain peut se développer en tant que personne dans le cadre d'un vivre-ensemble de type démocratique.

³ Voir ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 2, 1253a11-12, trad. du grec par Pierre Pellegrin, Paris, Garnier Flammarion, 1993² [1990], p. 92 : « Ce qui fait une famille et une cité », c'est « avoir de telles notions en commun », lesquelles expriment « l'avantageux et le nuisible [...] le juste et l'injuste [...] la perception du bien et du mal », à savoir la dimension économique, juridique et morale.

⁴ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais par Georges Fradier, « Pocket », Paris, Calmann-Lévy, 2009 [1958], p. 92-93 [*The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 53 : « has lost its power to gather them together, to relate and to separate them »].

⁵ ÉRIC SADIN, *L'Ère de l'individu tyran. La fin d'un monde commun*, Paris, Bernard Grasset, 2020, p. 227.

Le rejet du bien commun sous le diktat d'une liberté qui s'origine dans l'individu

La dissolution de la notion de bien commun va de pair avec celle d'autorité. Cette dissolution, voire disparition, n'est, aux yeux du philosophe français Alain Renaut, nullement un drame, mais bien au contraire une bonne nouvelle pour le sujet et son projet de libération de toute réalité qui l'empêcherait de faire sa volonté propre. La liberté de l'individu est une « valeur sacrée »⁶ ; elle est à l'origine d'une « auto-institution » de ses valeurs éthiques. « Ce sont les individus eux-mêmes qui instituent, au présent [il n'y a pas de passé d'où proviendrait le présent, c'est-à-dire de tradition qui obligerait moralement à s'engager au présent], leurs normes et leurs valeurs. »⁷ Il s'agit de « fonder la loi sur la volonté des hommes, donc à la soustraire autant qu'il est possible à l'autorité des traditions »⁸ ; l'on pourrait ajouter d'une transcendance et d'une nature humaine – communément pensée comme un bien commun – laquelle implique un certain épanouissement qui lui est conforme. Le philosophe français affirme que l'homme est jeté dans un monde vide de toute finalité. Dans ce monde privé de toute transcendance, de tout ordre naturel et de toute nature humaine, donc affecté d'aucune possibilité d'établir un bien commun, « aucun être n'y trouve un lieu qui lui soit “naturel” ni ne se voit assigner par la nature une fin qui lui soit propre, ne nous dit plus rien de ce que nous avons à faire ou de ce que nous avons à être »⁹. Alain Renaut conclut qu'il faut dès lors « fonder la loi sur la seule volonté des êtres humains se concevant comme les auteurs, non seulement de leur histoire, mais aussi des normes et des règles qu'ils se prescrivent à eux-mêmes »¹⁰.

Sa thèse est claire : il ne s'agit plus ici d'autonomie kantienne qui se donne des lois morales universelles par la seule raison de manière *a priori*, sans aucune référence à la nature incarnée de l'être humain non plus qu'à ses inclinations ontologiques. Bien au contraire, c'est la volonté du sujet qui dicte les valeurs et les normes, lesquelles sont certes discutées dans le cadre du contrat social en fonction des

⁶ Alain RENAUT, *La Fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, 2004, p. 60.

⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 63. Comment ne pas penser ici à la thèse de l'existentialisme athée de son compatriote Jean-Paul Sartre publiée en 1946 : *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996 [1946].

¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

volontés en présence, ces valeurs étant susceptibles de varier au gré des discussions. Dans un tel cadre conceptuel, il ne saurait y avoir de place pour un bien commun qui orienterait l'exercice de la liberté des sujets, c'est-à-dire qui affinerait le processus d'humanisation dans lequel toute personne est engagée pour être. On refuse dès lors l'autorité de la nature humaine et de ses inclinations ontologiques qui permettent de découvrir de manière inductive des règles éthiques générales, comme l'a bien développé Aristote dans son *Éthique des vertus*. La représentation de la liberté que défend Renaut tire son origine du philosophe anglais Thomas Hobbes, lequel conçoit la liberté comme « l'absence d'entraves extérieures »¹¹. Sa position est claire : « Un homme libre est celui qui, pour ces choses que selon sa force et son intelligence il est capable de faire, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire. »¹² L'enjeu autour de la liberté consisterait à éliminer tout obstacle afin que le sujet puisse « faire ce qu'il a la volonté, le désir ou l'inclination de faire »¹³. Ou, pour reprendre la terminologie que l'on retrouve dans de nombreux débats sociétaux, notamment dans le champ de la bioéthique et de l'éthique sociale, l'enjeu consiste en ce que le sujet puisse optimiser ses préférences et ses intérêts, indépendamment d'un bien commun perçu comme une restriction à l'exercice de la liberté¹⁴. Par ailleurs, on peut préciser que la légitimité morale des actes repose en dernier recours sur des libertés contractuelles.

Pareil désengagement, pareil affranchissement d'une histoire, d'une tradition, de la nature, d'une nature humaine et d'une transcendance caractérisent l'individu hyper-individualiste contemporain. Celui-ci se définit lui-même selon sa propre liberté subjective : « Je suis ce que je choisis d'être »¹⁵, résume le philosophe écossais Alasdair MacIntyre. Ce

¹¹ Thomas HOBBS, *Léviathan*, trad. de l'anglais par Gérard Mairet, « Folio Essais », Paris, Gallimard, 2000 [1965], chap. XIV, p. 230 [*Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 91 : « the absence of external Impediments »].

¹² *Ibid.*, chap. XXI, p. 337 [p. 146 : « A free-man, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to. »].

¹³ *Ibid.*, chap. XXI, p. 337-338 [p. 146 : « in doing what he has the will, desire, or inclination to doe »].

¹⁴ Il convient de préciser que cette représentation de la liberté se retrouve dans le cadre du contrat social. Hobbes précise : « cette liberté naturelle qui est seule à s'appeler proprement liberté », *ibid.*, chap. XXI, p. 339 [p. 147 : « that natural liberty, which only is properly called liberty »].

¹⁵ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, trad. de l'anglais par Laurent Bury, « Quadrige », Paris, Presses Universitaires de France, 2006³ [1981], p. 214 [*After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984², p. 220 : « I am what I myself choose to be »].

sujet affranchi de contraintes, y compris sociales, de toute hiérarchie, de toute téléologie, de toute finalité inscrite dans l'exercice de la volonté, est un « moi souverain »¹⁶, pour reprendre les mots de la philosophe américaine Jean Bethke Elstain, lors de ses Gifford Lectures. Il décide de la moralité des actes qu'il pose dans le cadre du contrat social. « Le moi est aux manettes, la volonté individuelle est absolue, nous pouvons opérer des choix au gré de nos envies, et cela ne regarde personne d'autre que soi. »¹⁷ Le philosophe américain Michael Sandel décrit ce « moi désengagé » de toute autorité venue de l'extérieur – l'on pourrait ajouter de l'intérieur –, c'est-à-dire de son appartenance à une nature humaine :

Pris ensemble le moi désengagé et l'éthique qu'il inspire amorcent une vision émancipatrice du moi. Délivré des diktats de la nature et de la pesanteur des rôles sociaux, le sujet humain est installé comme souverain, promu au rang d'auteur des seules significations morales qui puissent exister. [...] nous sommes libres de construire des principes de justice non conditionnés par un ordre de valeurs préexistants. En tant que moi concrets et singuliers, il nous appartient de choisir nos buts et nos fins indépendamment d'un ordre de valeurs, d'une coutume, d'une tradition ou d'un statut social hérité. Tant qu'elles ne sont pas injustes, nos conceptions du bien, quelles qu'elles soient, tirent une valeur du seul fait que nous les avons choisies. Selon les mots de Rawls, "nous sommes à nous-mêmes nos propres sources de prétentions valides"^{18, 19}

¹⁶ Jean Bethke ELSTAIN, *Sovereignty. God, State, and the Self*, The Gifford Lectures, New York, Basic Books, 2008, p. 172 : « sovereign self ».

¹⁷ *Ibid.*, p. 163 : « The self is in control, the individual will is absolute, we can choose willy-nilly, and it is nobody else's business. »

¹⁸ John RAWLS, « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, trad. de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1993 [1980], p. 71-152, p. 112 : « des sources autonomes de revendications fondées » [« Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, 1980, 77, p. 515-575, p. 543 : « self-originating sources of valid claims »].

¹⁹ Michael SANDEL, « La république procédurale et le moi désengagé », in André BERTEN, Pablo DA SILVEIRA & Hervé POURTOIS (éds.), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 255-274, p. 264 [« The procedural republic and the unencumbered self », *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2005, p. 156-173, p. 163-164 : « The unencumbered self and the ethic it inspires, taken together, hold out a liberating vision. Freed from the dictates of nature and the sanction of social roles, the human subject is installed as sovereign, cast as the author of the only moral meanings there are. [...] we are free to construct principles of justice unconstrained by an order of value antecedently given. And as actual, individual selves, we are free to choose our purposes and ends unbound by such an order, or by custom or tradition or inherited status. So long as they are not unjust, our conceptions of the good carry

Privilégier le bien commun ou la liberté individuelle

Dans une démocratie hyperlibérale coexistent des sujets qui se définissent eux-mêmes par l'exercice d'une liberté que l'on peut qualifier de « hors sol », car ils ne sont reliés que de manière artificielle. On entend alors le « bien commun » comme une production de la parole ; il n'est plus inscrit dans la réalité, et certainement pas dans la nature humaine. La manière dont on se représente le « bien commun » le fait désormais percevoir comme la conséquence d'une pure construction sociale dans un temps défini, avec en arrière-plan la thèse arbitraire que développe le philosophe américain John Rawls et qui fait primer le juste sur le bien. Cette primauté présente comme acquis le fait que la raison ne serait plus capable de fonder un bien moral universel et objectif dans une démocratie libérale, car il n'y aurait plus ni métaphysique ni nature humaine qui assignerait une finalité propre à l'être humain aussi bien au plan personnel que sociétal. Dès lors, le bien commun ne saurait préexister au choix des individus, à moins que ce bien commun ne soit assimilé à l'assurance que tout un chacun puisse vivre en fonction de ses intérêts propres et de ses préférences subjectives dans une société régie par une éthique à l'intérieur de laquelle la seule limite consisterait à interdire de faire du tort à autrui sans son consentement. Au centre de l'idée du vivre-ensemble et de la démocratie, on ne trouve pas de bien commun qui aurait son origine dans la nature humaine, ainsi que dans l'histoire ou les traditions d'une communauté particulière. Bien plutôt, le bien commun provient désormais de droits subjectifs et individuels définis par les individus, des sujets capables d'exercer leur rationalité, indépendamment de cette dimension existentielle, qui inscrit l'homme dans une temporalité entendue à la fois comme tradition et comme origine, voire indépendamment d'un projet commun qui ne dépendrait pas de leurs choix, mais qui serait inscrit dans la nature humaine elle-même. Celle-ci est désormais vue comme une construction sociale, ainsi que le prétendent les sociologues Peter Berger et Thomas Luckmann : « l'homme construit sa propre nature, ou plus simplement, que l'homme se produit lui-même »²⁰. Quant à l'individu, le philosophe

weight, whatever they are, simply in virtue of our having chosen them. We are, in Rawls's words, "self-originating sources of valid claims". »].

²⁰ Peter L. BERGER & Thomas LUCKMANN, *La Construction sociale de la réalité*, trad. de l'anglais par Pierre Taminiaux, revu par Danilo Martucelli, Paris, Armand Colin, 2018 [1966], p. 104 [*The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*,

français Michel Foucault le conçoit comme un produit fabriqué par divers dispositifs du pouvoir-savoir ; il est appelé à s'en libérer pour « promouvoir de nouvelles formes de subjectivité »²¹. L'homme est donc appelé à se libérer de ce que cherche à lui imposer la société ainsi que des règles normatives. Il s'agit en définitive de s'affranchir de toute réalité que la liberté n'aurait pas choisie, voire créée elle-même. Cette vision « idéologique », qui refuse tout bien commun qui précéderait l'exercice de la liberté du sujet auquel incomberait la responsabilité de contribuer à sa réalisation dans le cadre d'une démocratie, aboutit à refuser la dimension incarnée de l'être humain, lui qui est fondamentalement un vivant, à l'instar des autres vivants, comme ne cesse de le rappeler l'écologie intégrale, tout en s'en distinguant de par sa dimension rationnelle, sociale et culturelle.

Le refus de cette incarnation est en réalité une pure construction sociale que l'on impose à l'être humain, lequel, paradoxalement, se trouve socialement contraint – et on est bien là dans la tyrannie sociale que fustigeait le philosophe anglais John Stuart Mill en 1859²² – à faire sienne une liberté vidée de tout sens si ce n'est que l'individu en aura décidé arbitrairement. Le rejet d'un bien commun qui précéderait la liberté conduit en définitive à dénaturer l'être humain ; l'on pourrait ajouter qu'il est lui-même un nouveau « produit » élaboré par les dispositifs du pouvoir-savoir. La tyrannie d'une liberté hors sol impose à toute vie sociétale et communautaire d'être fondée sur un soi-disant libre consentement, ce qui conduit en dernier ressort à mettre en danger la démocratie.

London, Penguin Books, 1991, p. 67 : « man constructs his own nature, or more simply, that man produces himself »].

²¹ Michel FOUCAULT, « The Subject of Power », in Hubert L. DREYFUS & Paul RABINOW, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, The Harvester Press Limited, 1986, p. 208-226, p. 216 : « We have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality which has been imposed on us for several centuries. ». Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 195-196 : « une technique pour constituer effectivement les individus comme éléments corrélatifs d'un pouvoir et d'un savoir. L'individu, c'est sans doute l'atome fictif d'une représentation "idéologique" de la société ; mais il est aussi une réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la "discipline". [...] En fait le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production. »

²² John Stuart MILL, *De la liberté*, trad. de l'anglais par Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, 1990 [1859], p. 66-67 [*On Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 8].

L'expérience partagée, tout particulièrement lors des crises – comme nous le rappelle la récente expérience de la Covid-19 – montre que l'être humain n'est pas un individu hors sol, un atome ou un moi désengagé, mais qu'il est ancré, et même enraciné, dans un terreau social. Il se comprend d'abord comme profondément influencé par des liens familiaux, communautaires et historiques qui ne sont pas uniquement – même s'ils peuvent l'être en partie – des constructions sociales faites de pouvoir et de domination sur autrui. La venue à l'existence d'un être humain, par exemple, se fait toujours au sein d'une famille, laquelle ne cesse de l'influencer tout au long de sa vie. La famille ne relève pas d'un contrat que l'enfant ou le parent pourrait rompre, comme le prétend le philosophe français Jean-Jacques Rousseau. Pour lui, le lien qui unit l'enfant aux parents est de l'ordre de la convention, avec pour conséquence que, une fois entré dans « l'indépendance », « ce n'est plus naturellement, c'est volontairement »²³ qu'il continue de rester uni à ses parents. Il admet cependant que « la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille ». Toutefois,

encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils doivent au père, le père, exempt des soins qu'il doit aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention²⁴.

Pareille représentation de la famille est profondément contre-intuitive. La famille n'est pas la résultante d'une convention établie sur le modèle d'un contrat social passé entre des individus isolés et hors sol, désincarnés, non plus que d'une élection, comme il en est de l'amitié qui présuppose un choix libre entre sujets égaux. La famille est bien plutôt de l'ordre d'un donné originaire indépassable dont on ne peut se détacher. Elle ne cesse de nous accompagner et de nous influencer. Elle est par ailleurs la condition même de l'exercice d'une liberté personnelle responsable au service du bien commun familial et sociétal auquel seule l'éducation donne accès. La famille constitue un fondement qui tire son origine de la nature humaine. Elle repose sur une certaine élection mutuelle d'une femme et d'un homme, lesquels proviennent toutefois de familles distinctes, de familles qui précèdent leur choix et dans lesquelles ils ont été chacun accueillis. Ils recevront à

²³ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, I, 2, p. 46.

²⁴ *Ibid.*

leur tour des enfants comme un don. S'ils choisissent d'en avoir, ils ne les font pas exister par leur propre volonté. C'est ainsi que parents et enfants sont embarqués au sein de relations qui les influencent en profondeur : la conjugalité, la filialité et la fraternité, sans oublier la famille élargie des grands-parents, des beaux-parents, des oncles et tantes, des cousins, et des défunts. Ces liens ne sont pas d'ordre contractuel, mais bien plutôt de l'ordre d'un donné et d'un don : tout particulièrement les liens parentaux qui rendent possible le don de venir à l'existence. Aucun être humain n'a donné son consentement à être né de telle femme, à être allaité et éduqué par elle.

Ces divers liens sociaux impliquent des devoirs naturels, lesquels ne sont pas des constructions sociales établies en vue d'assurer à une partie des individus d'exercer un pouvoir sur les autres. Ces devoirs à l'égard d'autrui vont bien au-delà des obligations qu'entraîne le consentement, ils sont, précise Michael Sandel, « ces attachements et ces engagements plus ou moins persistants qui, pris dans leur ensemble, définissent partiellement la personne que je suis »²⁵. Ou, comme le souligne le philosophe anglais Roger Scruton : « [...] nous sommes des êtres incarnés, attirés les uns vers les autres, piégés dans des relations érotiques et familiales sources d'émotions qui créent des distinctions radicales, des revendications inégales, des attachements fatals et des besoins d'agrandir son territoire. »²⁶ Il ajoute :

Pour nous, êtres humains, qui entrons dans un monde marqué par les joies et les souffrances de ceux qui nous ont précédés, qui jouissons d'une protection au cours de nos premières années, d'opportunités à l'âge adulte, l'étendue des devoirs est plus vaste que celle des choix. Nous sommes liés par des liens que nous n'avons en aucun cas choisis, et notre monde recèle des valeurs et des défis à relever qui font irruption dans l'arène confortable de nos contrats²⁷.

²⁵ M. SANDEL, « La république procédurale et le moi désengagé », p. 268 [p. 167 : « enduring attachments and commitments that, taken together, partly define the person I am »].

²⁶ Roger SCRUTON, *On Human Nature*, Princeton, Princeton University Press, 2017, p. 116 : « But we are embodied beings, who are drawn to each other as such, trapped into erotic and familial emotions that create radical distinctions, unequal claims, fatal attachments, and territorial needs. »

²⁷ *Ibid.*, p. 116 : « For us humans, who enter a world marked by the joys and sufferings of those who are making room for us, who enjoy protection in our early years and opportunities in our maturity, the field of obligation is wider than the field of choice. We are bound by ties we never chose, and our world contains values and challenges that intrude from beyond the comfortable arena of our agreements. »

Les liens naturels qui nous définissent impliquent des « devoirs non choisis »²⁸ qui nous renvoient à un consentement premier à une réalité et à des obligations, lesquelles précèdent et fondent toute éthique du consentement. C'est là que réside une des difficultés, notamment dans « l'impossibilité de reconnaître que la plus grande partie de ce qui nous constitue en tant qu'être et de ce dont nous sommes redevables, nous l'avons obtenu sans notre consentement »²⁹.

En d'autres termes, les différentes relations ou liens qui constituent le sujet ne lui sont pas extrinsèques, mais constitutifs. L'être humain se caractérise comme une unité singulière inscrite au sein d'une communauté continuellement en train de se constituer et de se former, non pas en opérant un choix subjectif, mais par participation. La personne se développe par rapport à un donné qui la précède et qui la constitue, que ce donné soit d'ordre physique, spirituel ou sociétal, avec ses institutions et ses coutumes, son histoire et sa langue ; et ce donné peut être enrichi, amélioré par elle et la communauté à laquelle elle appartient. Elle fait toujours partie d'un système d'interactions avec d'autres personnes qui façonnent ensemble une histoire commune. Le sociologue français Émile Durkheim souligne l'importance de l'unité organique au sein de la communauté des personnes à l'intérieur de laquelle celles-ci sont reliées, avec leurs manques et leurs incomplétudes. Il notait déjà, à la fin du XIX^e siècle, que, face au sujet qui se fait « illusion sur sa propre puissance » et qui « aspire à se suffire à soi-même », « il faut que notre société reprenne conscience de son unité organique ». Autrement dit, il faut « que l'individu sente cette masse sociale qui l'enveloppe et le pénètre, qu'il la sente toujours présente et agissante, et que ce sentiment règle toujours sa conduite ». Et de préciser que la sociologie fera comprendre à l'individu « qu'il n'y a aucune diminution à être solidaire d'autrui et à en dépendre, à ne pas s'appartenir tout entier à soi-même »³⁰.

L'individu ne dispose pas des diverses déterminations et finalités psychologiques, biologiques et culturelles ; il n'est pas un technicien outillé qui pourrait les modifier à sa guise. Alasdair MacIntyre note que

²⁸ *Ibid.*, p. 117 : « unchosen obligations ».

²⁹ *Ibid.*, p. 126 : « the failure to recognize that most of what we are and owe has been acquired without our own consent to it ».

³⁰ Émile DURKHEIM, « Cours de science sociale, Bordeaux, 1888, leçon d'ouverture », in *Id.*, *La Science sociale et l'Action*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 77-110, p. 109-110.

si notre comportement corporel envers le monde est à l'origine entièrement un comportement animal, et que, une fois devenus des utilisateurs du langage et avec l'aide de nos parents ou d'autres personnes, nous modifions ce comportement, développons des croyances, les corrigeons et réorientons nos activités, nous ne parvenons pas pour autant à nous rendre indépendants de notre nature et de notre héritage animal³¹.

L'homme, de par son éducation, son histoire, sa culture, sa langue, revêt une seconde nature qui est une modification partielle, non pas radicale, de sa nature d'animal rationnel. Le philosophe irlandais précise : « Nous restons des egos animaux avec des identités animales. »³² C'est dans cette reconnaissance de la dépendance initiale de l'homme que réside la clef pour accéder à une prise de distance vectrice d'une certaine indépendance. La liberté s'exerce toujours au sein de relations, et elle prend sa source au sein d'une nature humaine. L'être humain est toujours dépendant d'autrui, qu'il cherche à discerner rationnellement ou à accomplir le bien, à l'échelle individuelle ou communautaire. Le fait de penser et de délibérer en vue d'une action ne relève jamais seulement d'un individu ; il a toujours une dimension sociale. L'exercice de la liberté s'inscrit ainsi aussi bien dans une histoire et des traditions qui déterminent – tout en rendant possible – cette liberté, que dans une nature humaine que caractérise une finalité qui renvoie à l'accomplissement de ce que l'homme est appelé à être. « L'histoire de ma vie, note Alasdair MacIntyre, est toujours enchâssée dans l'histoire de ces communautés dont je tire mon identité. Je suis né avec un passé ; vouloir me couper de ce passé, sur le mode individualiste, c'est déformer mes relations présentes. » Et de continuer :

Ce que je suis est donc largement ce dont j'hérite, un passé spécifique plus ou moins présent dans mon présent. Je me découvre comme appartenant à une histoire, c'est-à-dire, que cela me plaise ou non, que je

³¹ Alasdair MACINTYRE, *L'homme, cet animal rationnel dépendant. Les vertus de la vulnérabilité*, trad. de l'anglais par Gabriel Raphaël Veyret, Paris, Tallandier, 2020 [1999], p. 75 [*Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1999, p. 49 : « that our whole initial bodily comportment towards the world is originally an animal comportment and that when, through having become language-users, we under the guidance of parents and others restructure that comportment, elaborate and in new ways correct our beliefs and redirect our activities, we never make ourselves independent of our animal nature and inheritance. »].

³² *Ibid.*, p. 76 [p. 49 : « We remain animal selves with animal identities »].

l'admette ou non, l'un des porteurs d'une tradition. On l'a vu, les pratiques ont toujours une histoire³³.

Et d'une telle appartenance sociale, le sujet « hérite diverses dettes, legs, espoirs et obligations légitimes »³⁴. Le philosophe et sociologue Marcel Gauchet insiste sur le principe de tradition qui implique que tout être humain est un héritier qui vit dans un monde déjà constitué qui le précède : « mon lien avec les autres obéit à une norme qui n'est pas de moi, même si j'ai à en personnaliser l'usage. C'est le consentement [ou cette reconnaissance] à cette antériorité qui rend possible un espace organisé de coexistence »³⁵.

Conclusion

Si l'on veut que le bien commun soit le socle de la démocratie, il importe en somme de consentir à une réalité qui précède l'exercice de la liberté et lui donne une fin, à une autorité qui ne tire pas son origine de l'individu, quand bien même celui-ci se ferait le chantre de l'autonomie érigée au rang d'absolu. La condition de la mise en œuvre du bien commun, c'est que l'exercice de la liberté consente à reconnaître l'existence d'une nature humaine à l'intérieur de laquelle est inscrit ce que l'être humain est appelé à devenir. La liberté n'est donc pas première, elle est une réponse à l'existence d'un bien inscrit dans la nature humaine. L'authentique liberté suppose un consentement actif, au sens d'une disponibilité d'ouverture dont le ressort est l'humilité, c'est-à-dire la reconnaissance de sa propre nature humaine, de son incarnation, de sa dépendance. C'est ce à quoi encourage l'actuelle éthique de l'écologie humaine intégrale. Pour goûter à la liberté authentique, il faut vouloir se laisser guider par des inclinations ontologiques qui structurent la nature humaine, et qui précèdent et orientent les choix de la volonté en vue de réaliser ce que l'être humain

³³ A. MACINTYRE, *Après la vertu*, op. cit., p. 214 et 215 [p. 220 : « For the story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity. I am born with a past; and to try to cut myself off from that past, in the individualist mode, is to deform my present relationships. » ; « What I am, therefore is in key part what I inherit, a specific past that is present to some degree in my present. I find myself part of a history and that is generally to say, whether I like it or not, whether I recognize it or not, one of the bearers of a tradition. »].

³⁴ *Ibid.*, p. 214 [p. 220 : « I inherit [...] a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations »].

³⁵ Voir Marcel GAUCHET, « Essais de psychologie contemporaine. Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, 1998 / 2, n° 99, p. 164-181, p. 173.

est appelé à devenir, aussi bien au plan individuel que communautaire, dans l'espace de la démocratie.

Paradoxalement, lorsque l'être humain reconnaît ce qu'il est, dans sa nature, en tant que donné – dans le double sens de « donné » et de « don » (gratuit) –, il se réalise pleinement. L'acceptation reconnaissante de sa profonde dépendance implique une conversion consciente : il s'agit de ne plus se laisser éblouir par une liberté qu'on aurait soi-même générée au nom de l'autonomie absolue, mais de s'ouvrir à la dimension plus essentielle et fondamentale du don et de la disponibilité réceptive. Celle-ci accorde la plus grande valeur à un décentrement de l'individu, ce qui permet non seulement de transformer le monde et l'être humain, mais aussi de développer un humanisme de la dépendance, dans un authentique souci de responsabilité sociale et politique. Ce retour au réel, dans lequel est inscrite la nature humaine, est nécessaire aussi bien pour le côté animal de la condition humaine que pour la volonté et la raison de l'être rationnel que nous sommes. Lui seul peut conduire à redécouvrir ce qu'est l'authentique bien commun au sein d'une authentique démocratie.

Paul H. Dembinski et Pierre Coulange (éds.)

FRATERNITÉ ET DÉMOCRATIE LES FONDEMENTS DU VIVRE ENSEMBLE

Regards chrétiens

© 2025 Academic Press

Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg-Freiburg
Suisse

www.academicpress.ch

Service éditorial : editorial@academicpress.ch

Service de vente, promotion, droits, service de presse : distribution@academicpress.ch

DOI : 10.55132/fdfv159

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/fdfv159>

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-096-3

ISBN du livre en version brochée : 978-2-88981-095-6

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.