

Sauver le bien commun ?

Diplômée de Sciences Po Paris et docteur en philosophie de l'Université Paris 1, Émilie Tardivel est professeur extraordinaire à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Titulaire d'une chaire en partenariat avec l'ESSEC Business School, ses recherches recouvrent trois grands domaines : la phénoménologie, la philosophie politique et l'éthique économique. Lauréate de l'Académie française pour son livre sur Patočka, La liberté au principe (Vrin, 2011), elle a écrit un ouvrage avec J.-L. Marion, Fenomenologia del dono (Morcelliana, 2018), et entrepris la rédaction d'une généalogie du bien commun, de saint Augustin à Spinoza. Elle est également l'auteur d'un essai de philosophie politique intitulé Tout pouvoir vient de Dieu. Un paradoxe chrétien (Ad Solem, 2015) et de nombreux articles.

Y a-t-il quelque chose à sauver ? Si oui, quoi ? Si oui, comment ? Ces questions essentielles trouvent aujourd'hui, dans le débat public, une multiplicité de réponses propre à donner le vertige : sauver la planète, sauver la santé, sauver l'école, sauver le patrimoine, sauver le pouvoir d'achat, etc. Ces différentes réponses peuvent même parfois apparaître contradictoires entre elles du point de vue de leur réalisation : en effet, comment sauver la planète tout en sauvant le pouvoir d'achat ? Comment lutter contre la fin du monde tout en assurant la fin du mois ? Comment concilier transition écologique et transition socialement équitable ? L'épisode des gilets jaunes a profondément marqué la France, et les dirigeants européens, qui œuvrent dans le cadre du *Green Deal*, sont extrêmement soucieux que le phénomène ne se reproduise pas à l'échelle de l'Europe, notamment lorsque les lois sur le climat adoptées en 2021, et visant la neutralité carbone à l'horizon 2050, commenceront à produire des effets significatifs sur la vie quotidienne des citoyens européens.

Multiplés et potentiellement contradictoires, ces réponses ont toutefois en commun d'être le résultat d'un jugement portant sur ce qui représente un bien, dont la dégradation entraîne un préjudice collectif pour les générations présentes, voire pour les générations à venir. Autrement dit, elles résultent toutes d'un jugement portant sur ce qui relève du bien commun. La planète est, à cet égard, un cas exemplaire. Avec la crise écologique, dont les scientifiques nous alertent depuis un demi-siècle, nous découvrons que nous ne sommes pas

des tomates hollandaises, que nous ne poussons pas « hors-sol ». Nous sommes au contraire enracinés dans un monde que nous formons avec tous les autres êtres qui le composent. Ce monde ne doit pas être considéré comme un ensemble d'objets à posséder, mais comme un lieu d'où surgissent les possibles qui nous constituent et donc nous possèdent. Ce monde est un bien commun, il est même « le » bien commun, dans la mesure où il précède et rend possibles tous les autres biens communs, qu'ils soient économiques ou sociaux.

À la question de savoir ce qu'il y a à sauver, la planète constitue une réponse qui transcende la multiplicité des réponses possibles, une réponse proprement « systémique » : sauvons la planète, sauvons « le » bien commun, et nous sauverons la condition de tout le reste. En même temps, cette réponse frappée au coin du bon sens humain et de la fraternité universelle pourrait sembler absurde – et elle l'est : en effet, comment prétendre pouvoir sauver ce qui nous constitue, nous possède et donc nous sauve, sinon en nous considérant comme la condition de la condition, c'est-à-dire en persévérant dans l'anthropocentrisme impliqué dans la dégradation du bien commun que nous prétendons pouvoir sauver ? La planète ne doit pas être sauvée, mais respectée, parce qu'elle nous sauve. La planète est une réponse systémique, non pas à la question de savoir ce qu'il y a à sauver, mais à la question de savoir ce qui sauve. La planète nous oblige du moins à reconnaître que nous ne sommes pas ce qui sauve, mais que nous faisons au contraire partie de ce qui est à sauver.

Reprenons les questions initiales : y a-t-il quelque chose à sauver ? Si oui, quoi ? La planète est une réponse systémique rationnelle, mais à condition de nous inclure dans cette réponse. L'homme n'est pas ce qui sauve, mais est au contraire inclus dans ce qui est à sauver. Comment ? En exhortant l'homme lui-même à rechercher, pour reprendre les termes de Platon, « ce qui sauve et est avantageux [*to sôzon kai ôphéloun*]¹ », à savoir « le bien [*to agathon*]² », qui est principe et fin de tout ce qui est, qui est le bien commun. L'homme ne peut pas sauver le bien commun, mais doit au contraire rechercher le bien commun qui seul « sauve et est avantageux ». La crise écologique est d'abord une crise morale, dans laquelle l'homme est jugé par ce sur quoi il imagine encore pouvoir porter un jugement, par le bien commun lui-même. Le terme d'« anthropocène » résume ce renversement copernicien, dont il serait aujourd'hui utile de tirer un certain nombre d'enseignements, notamment en termes de redéfinition des concepts directeurs de la philosophie politique contemporaine.

¹ Platon, *La République*, X, 608 e, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 504.

² *Ibid.*, p. 504.

Intérêt général et bien commun

Le premier de ces concepts est celui d'intérêt général. Ce concept, inséparable de la constitution de l'État moderne, reste aujourd'hui structurant pour la philosophie politique contemporaine, malgré les critiques qui lui ont été adressées et le retour en grâce du concept de bien commun qui lui est souvent substitué. Aussi y a-t-il un paradoxe, dont on ne semble sortir que par la confusion des concepts, dans l'emploi courant, comme dans l'usage savant. Ce paradoxe, qu'un ancien serviteur de l'État et grand patron français n'a pas manqué de souligner, consiste à voir dans le bien commun une notion « plus à la mode », mais « peu dynamique et trop patrimoniale³ », si bien qu'il faudrait continuer à lui préférer le concept d'intérêt général, qui serait donc moins à la mode, mais très dynamique et peu patrimonial. Dans le contexte de la confusion des concepts, régnant dans l'emploi courant, comme dans l'usage savant, ce paradoxe expliquerait que nous ayons aujourd'hui tendance à utiliser le terme à la mode de bien commun, tout en continuant à signifier l'intérêt général.

À partir de ce paradoxe, trois questions se posent : que signifie le concept d'intérêt général ? Que signifie l'actuel retour en grâce du concept de bien commun ? Pourquoi le concept de bien commun semble-t-il avoir du mal à s'imposer dans sa signification propre ? Commençons par le concept d'intérêt général. Dans son rapport public de 1999, le Conseil d'État considère l'intérêt général comme « la pierre angulaire de l'action publique, dont il détermine la finalité et fonde la légitimité », en précisant que « ce n'est [cependant] qu'au XVIII^e siècle que l'idée d'intérêt général a progressivement supplanté la notion de bien commun, aux fortes connotations morales et religieuses⁴ ». Contrairement au bien commun, qui serait une manière ancienne, morale et religieuse de concevoir le principe et la fin de l'action publique, l'intérêt général serait une manière moderne, non morale et non religieuse de concevoir le principe et la fin de l'action publique. L'intérêt général impliquerait une conception moralement et religieusement neutre du principe et de la fin de l'État.

Le Conseil d'État insiste toutefois sur l'idée que l'intérêt général ne serait pas une simple version sécularisée du concept de bien commun, mais exprimerait au contraire une conception radicalement nouvelle du principe et de la fin de l'État : « L'intérêt général est l'œuvre d'une raison qui ne se contente plus de poursuivre des fins déjà inscrites dans une nature créée par Dieu, mais d'une raison qui les crée elle-même⁵. » Plus dynamique, moins

³ Interview de Louis Gallois dans *La Croix/L'Hebdo*, 10 avril 2021, p. 13.

⁴ « Rapport public du Conseil d'État », *L'intérêt général*, EDCE, n°50, 1999, p. 245.

⁵ *Ibid.*, p. 251.

patrimonial, que le concept de bien commun, l'intérêt général serait adossé à une raison qui créerait elle-même le principe et la fin de l'État. Contrairement au bien commun, l'intérêt général n'aurait donc pas de « contenu préétabli » ; il faudrait, « à tout moment, préciser ses contours et faire valider, par des procédures démocratiques, les buts retenus comme étant d'intérêt général⁶ ». Alors que le bien commun supposerait une conception « substantielle » du principe et de la fin de l'État, l'intérêt général impliquerait au contraire une conception « procédurale », et pas simplement sécularisée, du principe et de la fin de l'État.

Contrairement au bien commun, qui serait le résultat d'une découverte rationnelle, portant sur des fins créées et inscrites par Dieu dans la nature de l'homme, l'intérêt général serait le résultat d'un artifice rationnel. Dans la philosophie politique moderne, cet artifice admet deux grandes figures, qui distinguent deux approches différentes de l'intérêt général. D'un côté, il y a l'approche volontariste, qui nomme « pacte social » ou « contrat social » l'artifice rationnel dont résulte l'intérêt général. On trouve notamment cette approche chez Rousseau⁷. De l'autre, il y a l'approche utilitariste, qui identifie cet artifice rationnel à un « calcul d'utilité ». On peut se référer ici à Bentham⁸. Alors que le contrat social est au principe d'un État dont la fonction consiste à produire un intérêt général qui transcende les intérêts particuliers, le calcul d'utilité est au principe d'un intérêt général conçu comme la somme des intérêts particuliers qui composent la société. Le volontarisme correspond à une approche politique et l'utilitarisme à une approche économique de l'intérêt général.

Ces deux approches, qui fondent respectivement la tradition républicaine française et la tradition libérale anglaise, sont considérées comme *a priori* incompatibles par le Conseil d'État : « La première [l'utilitarisme] traduit une méfiance de principe envers l'État, l'autre [le volontarisme] lui reconnaît à l'inverse la fonction éminente de définir l'intérêt général et de le mettre en œuvre. Ce débat n'est pas clos⁹. » Le Conseil d'État se livre ainsi à une reconstruction du rapport entre bien commun et intérêt général, qui aboutit à deux thèses complémentaires. La première affirme que le bien commun est un concept définitivement dépassé, voué aux oubliettes de l'histoire : « Ce n'est ni de la morale ni de la religion qu'il faut attendre, à travers l'idée de bien commun, les principes efficaces du gouvernement des hommes. Le théologique et le politique sont définitivement séparés¹⁰. » La seconde affirme

⁶ *Ibid.*, p. 261.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762).

⁸ Jeremy Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation* (1789).

⁹ « Rapport public du Conseil d'État », *op. cit.*, p. 261.

¹⁰ *Ibid.*, p. 268.

que les deux approches *a priori* incompatibles de l'intérêt général font l'objet, dans notre situation actuelle, à la fois d'un débat idéologique et d'une articulation pragmatique.

Ce schéma du Conseil d'État a le mérite de l'efficacité, notamment quant il s'agit de décrire la transformation des modes de définition et de production de l'intérêt général depuis les années 1990, avec le passage d'une logique organique à une logique fonctionnelle, qui s'attache davantage aux comportements et aux actes qu'ils induisent par rapport à l'intérêt général qu'à la nature publique ou privée de l'acteur en question. C'est l'idée que l'intérêt général n'est plus le monopole d'un État qui a en perdu les capacités et parfois la légitimité, mais qu'il est désormais à la charge d'une multiplicité d'acteurs qui y contribuent ensemble au quotidien. En même temps, ce schéma ne permet absolument pas de rendre compte du retour en grâce du concept de bien commun depuis une décennie : devons-nous penser que ceux qui aujourd'hui l'emploient adhèrent à une conception morale et religieuse du principe et de la fin de l'État ? Le penser ne serait évidemment pas raisonnable, mais considérer que l'on serait simplement confrontés à une confusion des concepts ne l'est pas plus.

Que signifie donc ce retour en grâce du concept de bien commun ? Il faut à tout le moins constater que ce retour remet en question une thèse fondamentale de la philosophie politique moderne, consistant à dire que la définition du bien relève exclusivement de la sphère privée. À ce titre, il manifeste le caractère « post-moderne » de nos démocraties, la conscience du fait que le contrat social et le calcul d'utilité ne sont pas au fondement de normes qui s'imposent aux législations et jurisprudences nationales en raison même de leur universalité. On pense ici aux droits humains, culturels et environnementaux, tels qu'ils ont d'abord été formulés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et la Convention de 1972 concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel. Le retour en grâce du concept de bien commun traduit donc la manière dont nos exigences morales remettent aujourd'hui en question le concept d'intérêt général, en formulant un ensemble de normes précédant à la fois tout contrat social et tout calcul d'utilité.

Aligner les intérêts particuliers

Cette évolution est-elle totalement étrangère à l'approche volontariste qui fonde la tradition républicaine française ? L'approche volontariste est-elle purement « procédurale », comme l'affirme le Conseil d'État dans son rapport public de 1999 ? Si nous reprenons le *Contrat social* de Rousseau, auquel celui-ci se réfère, nous voyons que cette question n'est pas si simple, et que faire un peu d'histoire de la philosophie peut donc s'avérer utile à une

époque où les dirigeants politiques en appellent de manière récurrente à la refondation du contrat social pour sauver le bien commun. Le contrat social de Rousseau ne se conclut pas entre les individus, contrairement à celui de Hobbes, mais entre chaque individu et toute la communauté, à laquelle chaque individu s'aliène avec tous ses droits¹¹. Ce contrat est donc une manière pour la communauté de se lier à elle-même : « Le pacte social est d'une nature particulière, et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu'avec lui-même, c'est-à-dire le peuple en corps comme souverain, avec les particuliers comme sujets¹². »

Cette conception du contrat social soulève un problème : comment la communauté peut-elle être à la fois le présupposé et le résultat du contrat social ? La solution se trouve dans le concept de volonté générale. Le sixième chapitre du premier livre du *Contrat social* introduit ce concept en rapport avec le contrat social : « *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*¹³. » Comme Rousseau le précise par la suite, dans le premier chapitre du deuxième livre, la volonté générale a pour objet « ce qu'il y a de commun » dans les différents intérêts particuliers, dont l'opposition a « rendu nécessaire l'établissement des sociétés¹⁴ ». « Ce qu'il y a de commun » ne se réduit pas à l'« accord de ces mêmes intérêts », qui rend seulement « possible » cet établissement, mais désigne au contraire « quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent » et qui constitue l'« intérêt commun¹⁵ » sur lequel une communauté doit être gouvernée.

La volonté générale n'a pas pour objet la « somme de volontés particulières¹⁶ », mais l'« intérêt commun », ou encore le « bien commun¹⁷ », qui préexiste à l'accord des volontés particulières et donne à cet accord son effectivité. C'est quand il y a une volonté générale, c'est-à-dire une volonté visant un bien commun préexistant au contrat social et s'exprimant dans la législation et la jurisprudence, que le contrat social peut devenir effectif. D'où les appels récurrents à la refondation du contrat social : faute de viser un bien commun qui ne procède pas des volontés particulières, mais qui les précède, la volonté politique ne peut qu'errer, en se séparant de la volonté générale. L'approche volontariste n'est pas purement procédurale, car elle fait dépendre l'effectivité du contrat social de l'alignement des intérêts particuliers sur un bien commun qu'ils ne créent pas. Ce n'est donc pas le contrat social qui

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, p. 65.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion, 1998, p. 604.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, p. 65.

sauve le bien commun, ni sa refondation qui sauvera le bien commun. C'est au contraire le bien commun qui sauve le contrat social, en lui permettant de devenir effectif.

La question se pose dès lors de savoir comment définir le bien commun sur lequel doivent s'aligner les intérêts particuliers. La difficulté de cette question explique sans doute pourquoi le concept de bien commun semble avoir du mal à s'imposer dans sa signification propre malgré son retour en grâce. On sait que la réponse de Rousseau, qui consiste à voir dans les « lumières publiques¹⁸ » le seul garant du bien commun, n'est plus d'actualité. Le Conseil d'État l'a lui-même reconnu dans une décision du 10 juillet 2020, en ordonnant au gouvernement de prendre rapidement des mesures pour réduire la pollution de ce « bien commun » qu'est l'air, sous astreinte de dix millions d'euros par semestre de retard, qui pourraient être reversés à des personnes morales privées à but non lucratif contribuant de manière active à la lutte contre le réchauffement climatique. Ainsi les lumières publiques sont-elles aujourd'hui appelées à s'associer aux lumières privées dans la recherche du bien commun. C'est de cette association que dépend l'effectivité du contrat social.

Cette association serait toutefois vaine s'il n'y avait pas de critères permettant aux acteurs publics et privés d'avancer ensemble dans la recherche du bien commun. Quels sont donc ces critères ? Là encore, il n'est pas inutile de faire un peu d'histoire de la philosophie, en exhumant un trésor caché de la philosophie politique contemporaine. Dans son ouvrage *Autorité et bien commun*, publié pour la première fois en 1944, le philosophe et théologien jésuite Gaston Fessard propose une analyse du concept de bien commun, en distinguant les trois catégories qui le constituent. Opposé aux intérêts particuliers, le bien commun est dans un premier temps le « Bien de la communauté », c'est-à-dire la « somme des biens privés et publics, matériels et moraux, qu'intègre une société donnée, bref sa prospérité¹⁹ ». Sous cet aspect du bien commun, la communauté apparaît comme une totalité concrète et objective, dont l'intérêt n'est « général » que par rapport aux membres de cette communauté, et donc n'est encore que « particulier » par rapport aux communautés de même ordre.

Gaston Fessard souligne ensuite que, « dans la mesure aussi où l'autorité prend pour fin dernière et absolue ce Bien de sa communauté, le Bien commun qu'elle poursuit manque de l'universalité qui lui est essentielle²⁰ ». Le bien commun ne se réduit pas au « Bien de la communauté », il tend nécessairement vers son universalisation dans la « Communauté du

¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹ Gaston Fessard, *Autorité et bien commun. Aux fondements de la société*, Paris, Ad Solem, 2015, p. 83.

²⁰ *Ibid.*, p. 84.

bien²¹ ». Cette nécessité ne relève pas d'une nécessité interne au concept de bien commun, mais ressortit au « désir de l'être universel qui est en l'homme plus profond encore que [son] égoïsme²² ». Gaston Fessard discerne un désir plus profond qu'un simple intérêt particulier, qui travaille le cœur de tout homme et constitue le moteur d'une universalisation nécessaire du bien commun. Il renoue ainsi avec l'idée antico-médiévale que « rien ne peut apaiser la volonté humaine hors le bien universel²³ », pour reprendre les termes de saint Thomas. Mais son originalité consiste à voir la condition de la participation de chacun à ce bien universel dans la reconnaissance des « droits universels, droits de l'homme comme tel²⁴ ».

Récapitulons : le premier critère est la prospérité, la somme des biens que possède la communauté – ce que Gaston Fessard appelle le « Bien de la communauté » ; le deuxième critère est la reconnaissance par la communauté des droits universels de l'homme – ce que Gaston Fessard appelle la « Communauté du bien ». Ces deux critères ou aspects du bien commun sont cependant susceptibles d'entrer en contradiction. La conscience, qui « peut à juste titre invoquer ces “droits de l'homme” contre le particularisme de la communauté qui veut se clore²⁵ », peut aussi vouloir les utiliser contre la communauté elle-même, contre le « Bien de la communauté ». Le bien commun impose donc de dépasser cette contradiction possible, en faisant en sorte que « ces deux aspects soient mis en relation réciproque et deviennent l'un pour l'autre moyen et fin²⁶ ». La conscience qui s'est vue reconnaître ses droits universels doit user de ceux-ci pour assurer le bien de sa communauté particulière. Gaston Fessard appelle ce troisième et dernier critère « *Bien de la Communion*²⁷ ».

Au-delà des valeurs : les vertus

Gaston Fessard nous permet de comprendre que les exigences morales qui remettent aujourd'hui en question à la fois le concept d'intérêt général et le concept de contrat social sont des exigences internes au concept de bien commun lui-même. Quand nous exigeons le respect des droits humains, culturels et environnementaux, que ce soit par un acteur public comme l'État ou un acteur privé comme l'entreprise (loi française sur le devoir de vigilance de 2017, devenue loi européenne en 2022), cela ne revient absolument pas à défendre des

²¹ *Ibid.*, p. 84.

²² *Ibid.*, p. 84.

²³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 2, a. 8, Paris, Cerf, 2012, p. 32.

²⁴ Gaston Fessard, *Autorité et bien commun*, *op. cit.*, p. 85.

²⁵ *Ibid.*, p. 85.

²⁶ *Ibid.*, p. 103.

²⁷ *Ibid.*, p. 104.

valeurs, mais à rechercher le bien commun dans son aspect universel, la « Communauté du bien », seule capable de satisfaire un désir vivant au plus intime de chaque conscience. Les valeurs ne relèvent pas d'un désir universel, mais résultent simplement d'une évaluation particulière. Contrairement aux exigences du bien commun, qui ne dépendent pas de nous, mais dont nous dépendons, les valeurs dépendent de nous, de notre jugement ; elles sont subjectives, au mieux intersubjectives, collectives, donc toujours particulières.

Les Objectifs du développement durable, adoptés en 2015 par l'Organisation des Nations Unies à la suite de négociations incluant les gouvernements des États membres et différents acteurs des sociétés civiles, font aujourd'hui partie des normes constitutives de l'aspect universel du bien commun, de la « Communauté du bien ». Ces dix-sept objectifs, organisés autour de trois grands piliers (développer la prospérité, éradiquer la pauvreté et respecter la planète), ne sont pas des valeurs collectives, mais des exigences morales qui permettent d'aligner les intérêts particuliers des États comme des entreprises sur un bien commun qu'ils ne créent pas. En intégrant ces objectifs dans son contrat social, la totalité qu'est un État ne se lie pas seulement ni d'abord à elle-même, mais au bien commun qui assure son ouverture sur l'infini vers lequel se tend chaque conscience. De même pour une entreprise qui en fait sa « mission » au sens de la loi PACTE de 2019 : elle se lie au bien commun qui garantit que chacun puisse se reconnaître dans le projet collectif²⁸.

Certains pourraient objecter : comment pouvons-nous affirmer que les Objectifs du développement durable ne sont pas des valeurs, alors qu'ils sont le résultat d'une évaluation particulière, impliquant les gouvernements des États membres de l'Organisation des Nations Unies et différents acteurs des sociétés civiles ? La question n'est pas simple, mais il y a un moyen de trancher, en se rapportant une fois encore à l'histoire de la philosophie. Dans la tradition philosophique, le bien de toute communauté, quelle qu'en soit l'étendue et la fin (entreprise, État, humanité, etc.), inclut généralement trois exigences, que Gaston Fessard résume dans un manuscrit rédigé en 1942 : « 1 - À la base, l'existence et la sécurité de ses membres dans un état de coexistence paisible permettant les échanges essentiels à la vie du groupe ; 2 - L'ordre de droit, ensemble des règles juridiques et institutions se développant

²⁸ Pensons par exemple à Meridiam, premier fonds d'investissement à avoir adopté la qualité de « société à mission ». Cette mission est constituée autour de trois Objectifs du développement durable : 1 - lutter contre les changements climatiques (ODD 13) ; 2 - construire des infrastructures durables (ODD 9) ; 3 - garantir l'accès à une énergie propre pour un coût abordable (ODD 7).

sous l'égide de la Justice et le contrôle de l'autorité ; 3 - Au sommet, l'Idéal [...] qui est la raison d'être de la société et, pour les membres, leur raison de vivre associés²⁹. »

Force est de constater que ces exigences constitutives du bien de toute communauté (paix, justice et idéal) se retrouvent, pour ce qui est de l'humanité, dans le préambule de la Charte des Nations Unies rédigé en 1945 : 1 - « préserver les générations futures du fléau de la guerre » ; 2 - « créer les conditions nécessaires au maintien de la justice et du respect des obligations nées des traités et autres sources du droit international » ; 3 - « proclamer à nouveau notre foi dans les droits fondamentaux de l'homme » et « instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande ». Ce sont ces exigences, dont l'énonciation actualise la manière dont la tradition philosophique a généralement conçu le bien de toute communauté, qui constituent le fondement des Objectifs du développement durable. C'est pourquoi ces objectifs ne sont pas des valeurs : ils sont certes le résultat d'une évaluation particulière, mais ils ne sont pas pour autant une création d'exigences sans fondement ; ils sont au contraire une actualisation d'exigences constitutives du bien de l'humanité.

Ce n'est pas la défense de valeurs qui sauve le bien commun, mais la recherche du bien commun qui sauve toute valeur de se réduire à la création d'exigences sans fondement. Contre le concept de valeur, il convient donc aujourd'hui de renouer avec ce qui permet à l'homme de rechercher le bien commun : l'exercice de la vertu. Cela n'est pas sans remettre en question une autre thèse fondamentale de la philosophie politique moderne. Comme le Conseil d'État à la fois l'affirme et l'approuve, cette philosophie « n'entend pas exhorter les individus à devenir meilleurs, mais cherche à déterminer les modalités institutionnelles qui puissent favoriser l'harmonie sociale, alors même qu'il n'est pas possible de compter sur la vertu des hommes³⁰ ». Cette thèse, qui implique que la recherche de l'intérêt, opposée à la recherche du bien commun, est au principe de l'organisation rationnelle de la société, nous semble souvent relever d'un réalisme de bon aloi, mais nous voyons aujourd'hui qu'elle se fracasse contre la réalité elle-même, ou encore qu'elle détruit la réalité elle-même.

Dans un article publié après les événements de février 1934, Étienne Gilson écrivait : « La seule chose surprenante est que les démocrates accusent tout le monde du danger que court la démocratie, sauf eux-mêmes. Ils ne voient pas que ce dont la démocratie se meurt, c'est de ne plus être une démocratie et que leur crime est d'avoir tout fait pour briser son seul

²⁹ Gaston Fessard, « Collaboration et Résistance au Pouvoir du Prince-Esclave (octobre-novembre 1942) », dans Frédéric Louzeau, *L'anthropologie sociale du père Gaston Fessard*, Paris, PUF, 2009, p. 654.

³⁰ « Rapport public du Conseil d'État », *op. cit.*, p. 268.

ressort : la vertu³¹. » Que signifie donc la vertu ? Chez les Anciens, la vertu – au sens moral du terme – est une disposition libre et constante de la volonté à agir en vue d'un bien que l'intelligence lui indique au terme d'une recherche portant sur le principe et la fin de tout ce qui est, ou du moins sur le principe et la fin de l'univers moral et politique, par distinction avec l'univers physique. Ainsi en est-il de la justice, pierre angulaire de toute *politeia*, de toute *res publica*, qui se définit traditionnellement comme une disposition libre et constante de la volonté à respecter la loi et établir l'équité, en attribuant à chacun ce qui lui appartient, en répartissant de manière équitable les biens et les honneurs dans la communauté.

Chez les Modernes, la vertu est toujours présente – contrairement à ce que pourrait faire accroire la précédente citation du Conseil d'État –, mais sa signification n'est plus la même : de disposition, elle devient passion, amour. Descartes avait donné le ton dans les *Passions de l'âme*, Montesquieu en tire les conséquences sur le plan politique : « On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. [...] Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen. Or, le gouvernement est comme toutes les choses du monde : pour le conserver, il faut l'aimer³². » Dans le contexte actuel, qui n'est plus celui de Montesquieu, l'enjeu consiste pour chaque citoyen à exercer une vertu conciliant l'amour des lois et de la patrie avec l'amour des droits et de la planète. Comme les deux aspects du bien commun qu'ils visent, ces deux amours doivent être mis en relation réciproque et devenir l'un pour l'autre moyen et fin. C'est ainsi que peut advenir le « *Bien de la Communion* », où s'accomplit le bien commun.

*

Concluons. Y a-t-il quelque chose à sauver ? Si oui, quoi ? Si oui, comment ? La planète est une réponse systémique rationnelle à ces questions, mais à condition d'inclure l'homme dans cette réponse. Il faut sauver la planète et l'homme, en sauvant la planète de l'homme, c'est-à-dire en sauvant l'homme de lui-même, de sa tendance à mettre au principe de l'organisation de la société la recherche de l'intérêt, l'amour de soi. La crise écologique manifeste que cette tendance irrationnelle a des effets irrationnels qui ne s'arrêtent pas aux frontières de la société. Elle discrédite ainsi radicalement la fable des abeilles de Bernard Mandeville : « Les vices privés font le bien public³³. » La crise écologique est d'abord une

³¹ Étienne Gilson, « La démocratie en danger », *Un philosophe dans la cité 1908-1943*, Paris, Vrin, 2019, p. 479.

³² Montesquieu, « De l'esprit des lois », *Œuvres complètes*, t. II, Pléiade, 1951, livre IV, chapitre 5, p. 267.

³³ Bernard Mandeville, *La Fable des Abeilles ou les vices privés font le bien public* (1714).

crise morale, qui s'étend de l'homme à la société et au monde tout entier. En deçà de la réforme toujours nécessaire des institutions, il est donc temps de poser à frais nouveaux la question de la vertu de chaque citoyen, une vertu confrontée au nouvel enjeu consistant à concilier l'amour des lois et de la patrie avec l'amour des droits et de la planète.

Cette conclusion, qui pose la nécessité de remettre la recherche du bien commun au principe de l'organisation de la société, impose de redéfinir les concepts directeurs que la philosophie politique contemporaine hérite de la philosophie politique moderne. Nous en avons étudié trois : l'intérêt général, le contrat social et les valeurs. Plus haut que l'intérêt général, se tient le bien commun, c'est-à-dire un bien qui ne procède pas du contrat social, mais qui au contraire le précède et lui donne son effectivité. Le bien commun n'est pas non plus réductible à un ensemble de valeurs, d'évaluations particulières. Avec Gaston Fessard, nous avons montré que le bien commun recouvre au contraire un ensemble de critères et d'exigences constitutifs du développement durable de toute société, qui demandent à être toujours actualisés en fonction des urgences du temps. C'est la recherche de ces critères et exigences constitutifs du bien commun, menée conjointement par les acteurs publics et les acteurs privés, qui est aujourd'hui susceptible de sauver et la planète et l'homme.

Émilie Tardivel