

Une révolution scientifique qui donne accès au fondement des droits humains et du bien commun

Par François Flahault



Personnes qui se rencontrent – August Macke

Extrait de *Où est passé le bien commun ?*, Mille et une Nuit, 2011, pp. 89-112

Des connaissances décisives sur les origines de l'homme et de la société sont apparues au cours des dernières décennies. Ces connaissances – une véritable révolution scientifique dont on commence seulement à tirer les conséquences – ont révélé l'existence d'une socialité naturelle qui s'est développée au cours de millions d'années. Le rôle vital qu'a joué celle-ci dans l'émergence de *Homo sapiens* apporte des éléments de réponse à la question du fondement de la morale, qui est aussi celle du fondement des droits de l'homme. Ces nouvelles connaissances fournissent du même coup le chaînon manquant faute duquel les théoriciens du droit naturel (ou droit subjectif) 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. Cette nouvelle vision constitue une base indispensable pour penser le bien commun.

Afin de dissiper d'emblée un éventuel malentendu, je précise que, à la différence des utopies scientistes d'inspiration marxiste ou néolibérale, ces connaissances ne permettent nullement d'espérer qu'une harmonie s'établisse entre ce qui est et ce qui doit être, entre les propensions spontanées des humains et ce que la morale et le droits exigent d'eux. 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, rappelle Alain Supiot, parce que l'égoïsme, la cupidité et le *struggle for life* sont bel et bien présents dans le monde *tel qu'il est* qu'ils doivent être

canalisés par une référence commune à un monde tel qu'il doit être¹. » Mais cela n'implique pas que cette référence commune doive être sans lien avec ce qui nous constitue comme êtres humains. Il faut au contraire qu'elle soit en adéquation avec notre constitution, car, sinon, comment la justifier ? Les connaissances dont je vais donner un aperçu montrent que l'ordre de ce qui doit être n'est pas arbitraire : il a sa raison d'être et celle-ci tient à ce qui fait de nous des personnes humaines.

Trois disciples ont joué un rôle essentiel dans le renouvellement des connaissances sur l'être humain : la primatologie, la paléoanthropologie et la psychologie du développement. Sous l'impulsion de chercheurs japonais, en particulier Kinji Imanishi, la primatologie a connu une avancée décisive au cours des années 1950. Les primatologues japonais ne jetaient pas sur les singes le même regard que les Occidentaux. N'étant pas, comme ceux-ci, marqués par la tradition dualiste qui établit une coupure entre l'homme et les animaux, ils étaient disposés à reconnaître une individualité à chacun des membres du groupe de singes qu'ils observaient. Ils apprirent ainsi à les identifier, les reconnaissant aux traits de leur face, à leur voix et à leur comportement. Grâce à quoi ils s'aperçurent que, tout comme eux, chaque singe identifiait les autres membres de son groupe et modulait son comportement en fonction des relations qu'il entretenait avec chacun d'eux². Les observations faites au cours des décennies suivantes par Jane Goodall et d'autres primatologues occidentaux confirmèrent et enrichirent cette découverte : les singes ont une véritable vie sociale. Comme un ethnologue suivant jour après jour la vie des habitants d'un village, les primatologues ont observé les interactions sociales des singes et les péripéties qui en émaillent le cours, découvrant ainsi progressivement la richesse et la variété de celles-ci : affiliations, attachements, rivalités, luttes pour le pouvoir, évitements, différences de statut, fâcheries, vengeances, réconciliations, services rendus, etc.

Pour que le comportement social des singes ait été favorisé par la sélection naturelle, il fallait qu'il leur confère un avantage dans la recherche de nourriture et la protection contre les prédateurs. Mais, une fois acquis, il en résulte une transformation du milieu même dans lequel vit chaque individu : le milieu vital du singe n'est pas seulement son environnement physique (son biotope), il est également constitué du groupe dont il fait partie. La société des autres en est venue à faire partie intégrante de l'écosystème dans lequel vit chaque individu. Si le chimpanzé ou le bonobo ne peut vivre seul, ce n'est pas seulement parce que le fait d'appartenir à un groupe facilite son alimentation et sa sécurité, c'est aussi parce que, pour lui comme pour les humains, être isolé, c'est être arraché à son milieu vital.

Les singes vivant déjà en société, il serait non seulement absurde, mais contraire à toutes les données empiriques, d'imaginer que les ancêtres de l'homme aient pu retourner à une mode de vie où ils auraient été isolés les uns des autres. L'état de nature est un état social. En conséquence, l'opposition traditionnelle entre nature et société n'a plus de sens, et la question de l'origine de la société ne se pose plus. Il nous faut aujourd'hui distinguer entre sociétés naturelles (celles qu'observent les primatologues) et sociétés pourvues d'institutions (les sociétés humaines). Dans ces dernières, grâce au développement de la culture, une socialité seconde se greffe sur la société première³.

La distinction entre nature et culture demeure donc pertinente. Rappelons que la culture, au sens où les anthropologues emploient ce terme, désigne l'ensemble du patrimoine qui n'est pas transmis par les gènes. « Distinction » ne veut pas dire « opposition ». De même qu'il n'y a pas opposition entre la vie et la matière, la vie étant apparue à partir de celle-ci, il n'y a pas non plus d'opposition entre nature et culture puisque la culture s'est développée sur la base de la nature.

Rappelons également que la distinction entre nature et culture est elle-même culturelle. Dans bien des cultures, les humains aiment souligner ce qui les unit au monde environnant et ne font donc

1 Alain Supiot, *L'Esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Seuil, 2010, p. 74

2 Le primatologue Frans de Waal a bien retracé le rôle des chercheurs japonais dans *Quand les singes prennent le thé. De la culture animal*, Fayard, 2001. Pour ce qui est de l'identification des singes les uns par les autres, il faut se reporter à des publications spécialisées ; entre autres, l'article de Harold Bauer et M. Michelle Philip, « Facial and vocal individual recognition among the common chimpanzee », *The Psychological Record*, n°33, 1983, pp. 161-170

3 Je reprends ici la distinction utilisée par Alain Caillé dans *Dé-penser l'économique*, p. 162

pas cette distinction⁴. Les Occidentaux, plaçant traditionnellement la source de vie en Dieu et non au sein du milieu dans lequel ils vivent, ont au contraire préféré souligner la discontinuité entre nature et culture ; mais la manière dont ils l'ont pensée a considérablement varié selon les époques.

La paléanthropologie s'est longtemps focalisée sur les relations entre les hominidés et leur environnement matériel. Principalement sur l'*Homo faber* et ses outils (l'imaginaire des commencements portait l'empreinte de Prométhée et de Robinson Crusoé). Au cours des trois dernières décennies, l'intérêt s'est davantage porté sur les relations sociales. S'il existe des formes embryonnaires de culture chez les singes⁵, celle-ci a pris, chez les humains, un extraordinaire développement. « Comment la culture a pu naître des contraintes de la nature ? » La question – titre d'un article de Pascal Picq⁶ - résume assez bien les préoccupations actuelles. Conformément à la thèse darwinienne de la sélection naturelle par le milieu, l'un des éléments de réponse essentiels consiste à prendre en compte la pression sélective exercée par le milieu social dans lequel ont vécu les hominidés. Dans la mesure où les liens sociaux favorisent la survie et la reproduction des individus, la compétence sociale de ceux-ci a tendu à se développer au cours des cinq à sept millions d'années qui nous séparent des derniers ancêtres communs aux chimpanzés et aux humains. « Certes, l'intelligence est indispensable à un animal pour apprendre à exploiter les ressources de son environnement physique, écrivent Richard Leakey et Roger Lewin. Mais elle n'égale pas le talent requis pour réussir dans le milieu social fluctuant de la vie collective. [...] L'aptitude à apprendre s'accroît proportionnellement à l'intelligence sociale. Ce qui à son tour favorise un apprentissage social plus long. Et une vie collective plus longue conduit à plus d'intelligence sociale⁷. »

Dans ces conditions, on peut comprendre que, à partir de comportements relationnels génétiquement programmés, des formes de communications beaucoup plus complexes se soient développées, transmises par apprentissage. Le milieu dans lequel vit chaque individu devient alors, progressivement, non plus seulement naturel mais aussi culturel. Ce milieu exerce une pression de sélection qui favorise à son tour les individus dont le cerveau est le plus apte à manier le langage. Se produit ainsi une synergie de l'inné et de l'acquis, une co-évolution qui a pour effet paradoxal de rendre le biologique tributaire de la culture⁸. Dès lors que les relations entre vivants sont une source d'évolution (et non pas seulement les relations entre l'organisme et l'environnement inerte), des phénomènes de co-évolution se produisent, notamment entre des animaux et des plantes⁹. Il n'est donc pas étonnant que le cerveau de nos ancêtres et leur culture aient eux aussi co-évolué.

Le développement du langage a permis celui de la conscience de soi, il a fait de nous des personnes. Le langage est également profitable, on l'a mainte fois souligné, en ce qu'il permet de transmettre des informations et d'acquérir des connaissances sur l'environnement physique ou sur les autres, de se coordonner avec eux, d'adopter des formes d'organisation, etc. Cependant, les humains ne parlent pas toujours pour informer, bien loin de là ; ils le font souvent (voire le plus souvent) pour le seul plaisir de parler. Dès lors que nos ancêtres ont vécu dans un milieu où l'on parlait, il est devenu désirable pour chaque individu de prendre place parmi les autres en parlant

4 Voir Philippe Descola, *Diversité des natures, diversité des cultures*, Bayard, 2010

5 Voir Bernard Thierry, « Social transmission, tradition and culture in primates : from the epiphenomenon to the phenomenon », *Techniques et cultures*, n°s 23-24, janvier-décembre 1994, et Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture*, Flammarion, 2001.

6 Dans *La culture est-elle naturelle ?*, sous la direction d'Albert Ducros, Jacqueline Ducros et Frédéric Julian, éditions Errance, 1998, pp. 163-177.

7 *Les origines de l'homme*, Flammarion, 1985, p. 190

8 Ainsi, le développement d'un langage acquis a favorisé celui du cerveau, et réciproquement (voir Kevin N. Laland et Isabelle Coolen, « La culture, autre moteur de l'évolution », *La recherche*, n° 377, juillet-août 2004). L'usage du feu, qui remonte, selon les estimations les plus fréquentes, à 400 000 ans (peut-être davantage), a pu, lui aussi, en habituant nos ancêtres à se nourrir d'aliments cuits, contribuer à des modifications physiques (estomac, mâchoire, etc.) et sociales (voir Richard Wrangham, *Catching Fire : How Cooking Made Us Human*, New York, Basic Books, 2009).

9 Sur les interactions entre vivants de différentes espèces et les phénomènes de co-évolution, voir l'ouvrage du botaniste Francis Hallé, *La Condition tropicale*, Actes-Sud, 2010, pp. 184-200. Sur le rôle des phénomènes de symbiose dans l'évolution, voir Marc-André Sélosse, *La Symbiose. Structure et fonctions, rôle écologique et évolutif*, Vuibert, 2005, chap. 5.

aussi. Comme l'a bien vu Jean-Louis Dessalles, 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, d'en former un ou de renforcer son prestige¹⁰. L'information, en justifiant que l'on dise son mot et que l'on se montre pertinent, est souvent moins un but qu'un prétexte : en réalité, on désire se faire reconnaître, s'affilier, entretenir un contact. Bref, exister¹¹. Ce que les singes font en épouillant leurs proches ou en se livrant à d'impressionnantes manifestations de forces, nos ancêtres ont appris à la faire aussi en parlant.

« L'empathie, nous dit le primatologue Frans de Waal, est apparue dans l'évolution avant l'arrivée des primates : elle est caractéristique de tous les mammifères et elle découle des soins maternels. Lorsque des petits expriment une émotion, qu'ils sont en danger ou qu'ils ont faim, la femelle doit réagir immédiatement, sinon les petits meurent. C'est ainsi que l'empathie a commencé¹². » Et, chez des primates adultes, celle-ci continue de se manifester à l'occasion par des comportements altruistes. Si, entre la femelle et son enfant, l'attachement qui va de pair avec l'empathie est fort et durable, il joue un rôle encore plus important chez les humains. Le nourrisson dépend entièrement de l'adulte pour la satisfaction de ses besoins physiologiques. Mais, comme l'a montré la psychologie du développement, il en dépend également pour son existence psychique¹³. *Le bébé est en attente de son existence en tant que personne dans celle de l'autre*. Il n'est donc pas étonnant qu'il entre en résonance avec la joie ou la tristesse de l'adulte qui prend soins de lui. Il a de l'empathie pour sa mère parce que, spontanément, il attend d'elle qu'elle manifeste à son égard une empathie bienveillante. Attachement et empathie constituent le terreau indispensable au développement du sentiment moral¹⁴.

Pour que le bébé devienne lui-même une personne, il est nécessaire, d'abord, que ses parents lui donnent une place dans leur esprit ; la place d'un être humain à part entière, comme celle qu'ils se reconnaissent à eux-mêmes. Tel est, pour chacun d'entre nous, la source première du sentiment d'égalité, de l'exigence de justice et des comportements de réciprocité. Il faut, ensuite, que l'enfant puisse compter sur un attachement qui réponde au sien et sur la régularité de contacts corporels. Et enfin que la relation de l'enfant à l'adulte qui prend soin de lui ne se referme pas sur elle-même, mais s'ouvre à d'autres relations socialisées¹⁵. Loin que le bébé ait en lui, de manière innée, le noyau de son « moi » ou de sa personne, celle-ci se constitue dans et par les interactions qui, comme l'a bien montré le psychanalyste et pédiatre anglais Donald Winnicott, sont à l'origine de son sentiment d'exister et le soutiennent¹⁶.

En conclusion de ce rapide tour d'horizon, on constate que les connaissances apportées par la primatologie, la paléanthropologie et la psychologie du développement convergent vers une même conclusion : la coexistence des êtres a précédé leur existence individuelle. Sans les relations qui se sont développées entre eux, jamais la personne humaine n'aurait pu émerger.

Il en résulte l'un des traits essentiels de la condition humaine : une interdépendance non pas

10 Voir « Éthologie du langage », dans Jean-Louis Dessalles, Pascal Picq, Bernard Vistorri, *Les Origines du langage*, Le Pommier, 2006. Dessalles développe sa thèse en se référant à l'ornithologue Amos Zahavi qui a montré comment des comportements, coûteux si on les évalue d'un point de vue utilitariste, se révèlent profitables en terme de relations avec les congénères.

11 Je me permets de renvoyer à mon livre *La parole intermédiaire*, Le Seuil, 1978, où j'ai montré comment la portée explicitement informationnelle de la parole se double d'une portée existentielle la plus souvent implicite.

12 Interview de Frans de Waal dans *Libération*, jeudi 11 mars 2010.

13 A u nombre des pionniers, il faut citer René Spitz et ses travaux sur les effets dépressifs produits sur le nourrisson par une séparation d'avec sa mère, les expériences du psychologue américain Harry Harlow sur le rôle sécurisant du contact avec la mère pour le jeune singe, ainsi que l'ouvrage classique du psychanalyste anglais John Bowlby, *Attachement et perte* (1969), vol. 1, *L'Attachement*, PUF, 2002. Parmi les travaux plus récents, ceux de Daniel Stern occupent une place essentielle, sans parler de ceux de ses élèves, comme Bernard Golse et Blaise Pierrehumbert.

14 Voir Alison Gopnick, *The Philosophical Baby : What Children-s Minds Tell Us About Truth, Love, and Meaning of Life*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2010

15 Je résume ici en une phrase ce qui ressort de nombreux travaux. J'en ai donné une vue d'ensemble dans *Le Sentiment d'exister*, op. Cit., chap. 21, « Comment le bébé devient une personne », et chap. 22, « La coexistence précède l'existence de soi ».

16 Voir notamment ses *Conversations ordinaires*, Gallimard, coll. « Folio », 2004, pp. 30-31

seulement utilitaire, mais véritablement ontologique¹⁷. Il faut en passer par les autres pour être soi.

Pourquoi ne me suis-je pas contenté de cette conclusion et n'ai-je pas dispensé le lecteur du tableau des connaissances empiriques qui y conduisent ? Parce qu'il est nécessaire de se représenter les réalités auxquelles correspond cette interdépendance constitutive si l'on ne veut pas, comme on le fait trop souvent, diluer celle-ci dans les bons sentiments. Cette interdépendance, en effet, tout en étant à l'origine des sentiments moraux, est également la source de désirs et de comportements qui vont à l'encontre de ceux-ci. Déjà présente chez les primates, elle les pousse à s'affilier, mais aussi à s'affronter¹⁸. Elle est la source de l'altruisme, mais aussi de la méchanceté, de l'envie, de la jalousie, de la haine et de la cruauté.

Si, en effet, il faut en passer par les autres pour être soi, et même, tout simplement, pour exister, alors ceux-ci constituent un obstacle autant qu'un appui. Si, pour exister, il faut avoir une place parmi les autres, cela implique que la place où l'on a lieu d'être est limitée par celle des autres. D'un côté, donc, l'impossibilité d'exister sans s'inscrire dans un espace de coexistence nous incite à respecter celui-ci, à donner de nous-mêmes pour l'entretenir, à éprouver un sentiment d'affiliation avec les autres et à faire preuve d'altruisme. De l'autre, la force de vie et le désir d'exister qui nous animent nous portent aussi à accroître notre puissance et notre bien-être au-delà des limites qu'impose la coexistence. Donc aux dépens de nos semblables. En les dominant, en les asservissant ou en les tuant, en ignorant leur souffrance ou en tirant de celle-ci un sentiment de toute-puissance. Les manières d'être (au sens littéral de l'expression) adoptées par les humains en réponse à leur désir d'exister sont diverses. On peut se sentir exister en contribuant activement au bonheur des autres. Ou dans la jouissance de les détruire. Entre ces deux extrêmes s'ouvre un large éventail de possibilités. L'empathie et la réversibilité des points de vue peuvent être mises au service de la bienveillance, mais aussi de la méchanceté (« par exemple, note Frans de Waal, quand des bourreaux savent ce qui est douloureux pour ceux qu'ils torturent¹⁹ »).

Il est ainsi possible de comprendre d'où provient l'exigence morale de réciprocité qui s'est développée dans les sociétés humaines. Elle a deux sources immanentes. La première est la coexistence et l'interdépendance constitutives de toute personne humaine : le sens moral en est le prolongement naturel. La seconde source est notre propension à l'illimitation, une force qui va à l'encontre de toute coexistence bienveillante. Étant donné son caractère destructeur, l'illimitation rend nécessaires les freins que l'éducation et l'organisation sociale tentent de lui imposer. Dans les petites sociétés d'interconnaissance, l'exigence morale ne s'applique, le plus souvent, qu'aux membres du groupe, ce qui laisse la liberté de maltraiter ceux auxquels les membres de telles sociétés ne se sentent pas affiliés. Dans les grandes sociétés dont les membres sont, pour la plupart, inconnus les uns des autres, il n'était pas possible d'en rester à cette moralité restreinte sous peine de voir la société s'autodétruire. Il fallait donc – entreprise fragile – étendre l'exigence de réciprocité et de justice. D'où, bien sûr, des institutions politiques et juridiques. D'où, également, la règle d'or prônée par les grands réformateurs moraux et religieux. D'où, enfin, le rôle de l'écriture, indispensable pour diffuser ces normes au sein de sociétés trop nombreuses pour que la parole y suffise. Les droits de l'homme s'inscrivent évidemment dans le prolongement de ce mouvement de généralisation.

Le mythe d'un état de nature où chacun, à l'image de Dieu, serait déjà lui-même sans les autres (la personne ou le moi étant conçus sur le modèle du corps propre comme une unité circonscrite et autonome) ne permet pas de comprendre en quoi la vie sociale est le lieu où, pour chacun de nous, se joue le désir d'exister. Elle ne permet pas non plus d'accéder aux sources humaines de la morale et des droits de l'homme.

Cette fiction, en revanche, est venue soutenir l'optimisme des Lumières, dont nous restons

17 On retrouve ainsi l'image qu'avait proposée Raimundo Pannikar à la lumière de la pensée indienne : celle d'un individu vu comme un nœud dans un tissu (article cité, pp. 234-235).

18 Ces deux versants des relations entre primates sont bien mis en évidence par Frans de Waal dans *De la réconciliation chez les primates*, Flammarion, 1992, et *Le Bon Singe*, Fayard, 2006.

19 Interview dans *Libération*, jeudi 11 mars 2010. Voir également, du même auteur, *L'Âge de l'empathie*, éditions Les Liens qui libèrent, 2010, pp. 70 et 306-307. Sur la question pourquoi la méchanceté ?, je me permets de renvoyer à l'introduction de mon livre, *La Méchanceté*, Descartes & Cie, 1998.

aujourd'hui tributaires. Si, en effet, nous jouissons par nous-mêmes du sentiment d'exister, nous ne dépendons pas des autres pour ce qui est de notre être véritable, mais seulement de nos avoirs. Nous pouvons donc nous affranchir des passions violentes aussi bien que du conformisme et nous comporter en individus rationnels. Il est donc possible, croit-on alors, de développer un état des relations humaines tel que celles-ci ne mettent en jeu que les intérêts – des intérêts bien compris²⁰ qui, grâce à la main invisible du marché, ne demandent qu'à s'harmoniser. Ainsi portés par le progrès, la raison et les bons sentiments, pourquoi les hommes ne vivraient-ils pas en bonne entente ?

Dans le monde occidental, cette conception de l'individu est à ce point intériorisée qu'elle est partagée même par ceux qui dénoncent les excès de l'individualisme. Dans notre vie quotidienne, nous constatons pourtant que notre sentiment d'exister implique à la fois notre milieu intérieur et notre milieu de vie ; qu'il n'est pas de frontière nette entre notre humeur et l'« ambiance » dans laquelle nous vivons ; que notre être n'est pas indépendant de la place que nous occupons parmi les autres ni de ce qui se passe entre eux et nous, en bien ou en mal ; qu'il n'est pas séparable des médiations sociales et culturelles qui nous mettent en relation avec eux. Pourtant, le plus souvent, nous ne songeons pas à tirer de cette expérience vécue les conséquences anthropologiques et philosophiques qu'elle implique, tant celles-ci vont à l'encontre de notre tradition et de nos idées reçues.

Aujourd'hui, certes, des voix s'élèvent contre la croyance en l'individu existant par lui-même et lui opposent le constat de notre interdépendance constitutive. Cependant, encore tributaires de l'humanisme optimiste des Lumières, elles voudraient y voir une bonne raison de s'entendre, oubliant que l'interdépendance, comme je l'ai souligné, nourrit aussi bien en nous le désir d'exister *contre* les autres qu'*avec* eux²¹.

L'interdépendance signifie également que chacun de nous assimile une manière d'exister (et donc aussi de penser) en liaison avec celle qui a cours dans son écosystème relationnel, celle qui est appréciée du groupe social dont il fait partie. Le groupe dans son ensemble est ainsi exposé au conformisme et à l'aveuglement, car, si tous dérivent ensemble, aucun n'a conscience de dériver.

En somme, ce qu'on pourrait appeler le mode d'existence écologique de l'être humain ne constitue pas nécessairement une bonne nouvelle. L'expérience clinique de Freud l'avait déjà conduit à mettre en doute l'anthropologie optimiste des Lumières. Il n'a pas cru que l'intérêt bien compris permette de dépasser les passions, et il a souligné l'ambivalence fondamentale de nos relations avec les autres. On lui en a voulu d'affirmer ce dont, pourtant, on sait gré aux écrivains de témoigner : le désir d'exister pris dans la nécessité d'en passer par les autres, mais s'affirmant aussi comme désir d'échapper à cette dépendance ; le désir de n'être pas seulement un parmi d'autres, mais d'être plus que les autres, fût-ce à leurs dépens. Bien avant Freud, ce désir ambivalent était, sous le nom d'amour-propre, un objet de réflexion pour les moralistes du XVII^e siècle (entre autres, La Rochefoucauld). Et dans la Grèce antique, déjà, les tragédies mettaient en scène des personnages revendiquant au nom de la justice un droit qu'en réalité ils outrepassaient, entraînés dans des relations destructrices par un désir aveugle et sans limite.

Plus loin encore dans le passé, au début du VII^e siècle avant J.-C., la *Théogonie* d'Hésiode interrogeait elle aussi la propension à la démesure (associée à l'illimité, au chaos primordial). La *Théogonie* décrit, luttant contre cette illimitation, la genèse progressive d'un monde où la multiplicité des vivants peut se déployer mais où la limitation est la règle. Un espace de

20 Je renvoie ici à l'excellent ouvrage d'Albert Hirschmann, *Les Passions et les Intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, PUF, 1980.

21 Dans *La Notion du politique*, ouvrage publié en 1932, Carl Schmitt caractérise le politique par la relation ami-ennemi (p. 63 et suiv.). Désirant se démarquer de l'humanisme des Lumières, il adopte ainsi une thèse qui va trop loin dans l'autre sens, négligeant le fait que la finalité du politique est de rassembler dans une relative unité différents groupes sociaux et de les faire coexister en paix. Le ressentiment qu'inspirait à Carl Schmitt le traité de Versailles l'incitait, semble-t-il, à ne voir dans la pensée politique des Alliés que « phraséologie éthique et calcul économique » (p. 118), et à souligner par contraste le rôle de l'hostilité dans les relations humaines (p. 49). Jürgen Habermas, au contraire, se ralliera à l'éthique libérale, quitte à sous-évaluer l'importance des rapports de force (comme ont tendance à le faire, d'une manière générale, les universitaires).

coexistence tel que chacun y ait sa place. Un *cosmos* où la *dikè* (la justice) s'impose à l'*hubris* (la démesure). La *dikè* d'Hésiode est supérieure aux dieux eux-mêmes ; elle attribue à chacun, non pas les biens qu'il possède, mais, plus fondamentalement, sa place parmi les autres. Elle est première, en effet, au sens où l'illimité équivaut au néant, et où c'est de la coexistence que naît ce qui est – au prix, par conséquent, de limitations réciproques. À cet égard, la philosophie qui se dégage de la *Théogonie* et d'autres cosmogonies orientales se révèle plus profonde que des spéculations ancrées dans le monothéisme, celles de Locke, par exemple, qui ont joué un rôle si important dans l'évolution du droit naturel. Locke, en effet – et il n'est pas le seul –, conçoit l'individu déjà existant (puisque créé par Dieu à son image). En conséquence, il n'y a pas à s'interroger sur la fondation de sa personne – son lieu d'être dans un espace psychique commun, sa place aux yeux des autres et parmi eux –, mais seulement sur son droit de propriété, donc sa relation à un espace géographique sur lequel il exerce un *dominium* légitime, bien qu'antérieur à toute relation avec les autres. De cette conception de l'individu, le personnage de Robinson Crusoé apportera une illustration emblématique et ô combien influente.

À propos des sources morales des droits humains, j'ai souligné le rôle fondateur que la *Théogonie* assigne à la *dikè*, et que les anciens Égyptiens attribuaient à *Maât*, la justice. J'y reviens, pour finir, car c'est là en effet une justice fondatrice de l'humanité et immanente à celle-ci. Une justice que les dieux n'ont pas créée, mais au service de laquelle ils placent leur pouvoir. Un dieu peut bien juger les morts, mais il n'est pas en son pouvoir de décréter ce qui est juste²². Ce sont les religions du Livre qui ont attribué au Dieu unique un rôle de législateur : Dieu donne à Moïse les tables où sont inscrits les dix commandements. Et pourtant, la distinction entre le juste et l'injuste est-elle véritablement créée par Dieu ? Dieu n'est-il pas plutôt l'autorité suprême au nom de laquelle la justice doit être respectée ? Il est difficile en effet, y compris pour un croyant, d'admettre que Dieu aurait aussi bien pu faire que ce qui est injuste soit juste. Le juriste Hugo Grotius (qui fut, au XVII^e siècle, un précurseur du droit international) considérait que la loi naturelle serait valide même si Dieu n'existait pas. Sans doute témoignait-il ainsi de la même intuition qui pousse un jeune enfant à s'exclamer : « C'est pas juste ! », comme si, à cet appel lancé par le faible, le puissant lui-même ne pouvait se soustraire.

22 Le sens et la portée de la Maât égyptienne ont été admirablement dégagés par Jan Assmann dans *Le Prix du monothéisme*, Aubier, 2007, pp. 82-92