

Vincent RENAULT, Professeur en classes préparatoires au Lycée français de Vienne
Cours interactif de philosophie donné dans le cadre du Programme *Europe, Éducation, École*
Diffusé en visioconférence le 07 avril 2016 de 10h10 à 12h00
En direct : <http://melies.ac-versailles.fr/projet-europe/visio/>
En différé : http://www.projet_eee.eu - <http://www.dailymotion.com/projeteee>
Programme : <http://www.coin-philos.net/eee.15-16.prog.php>
Cours en ligne : http://www.coin-philos.net/eee.13-14.cours_philo_en_ligne.php

NOTRE BONHEUR EST-IL UNE AFFAIRE D'ÉTAT?

L'État est cette entité souveraine que nous formons collectivement et qui dispose d'un droit de coercition sur chacun, droit qu'exercent les pouvoirs publics, au nom de la loi. Or, à quoi servirait une telle institution, si notre bonheur n'était pas son affaire ? Un État indifférent à notre bonheur, ne serait-ce pas un État illégitime, l'État tyrannique ? Alors oui, notre bonheur devrait être une affaire d'État, et la première de toutes.

À cette réponse qui serait sans doute la plus naturelle, s'opposent pourtant des objections si fortes, qu'elles sont devenues des lieux communs : non, notre bonheur n'est pas l'affaire de l'État, mais la nôtre ; l'État tyrannique, et même l'État totalitaire, est l'État qui prétend nous guider vers notre bonheur, vers notre plein accomplissement. Ainsi tend à s'imposer une philosophie politique largement partagée, selon laquelle la tâche de l'État serait tout au plus une tâche de justice, dans l'indifférence aux fins que déterminent et poursuivent librement les individus, et dont la réalisation constitue ce qu'ils appellent bonheur.

Mais cette théorie d'une indifférence de l'État à l'égard des fins poursuivies, donc des formes que prend notre recherche du bonheur, peut être mise à l'épreuve. Si l'État doit garantir notre recherche autonome du bonheur, cela n'impliquera-t-il pas d'exclure les voies d'accomplissement qui y seraient contraires ? Cela n'implique-t-il pas de favoriser, par exemple, un certain comportement social, et même une forme d'accomplissement social de notre propre existence ? En effet, dans la mesure où nous nous accomplissons aussi, voire surtout, comme être social, les exigences que devra nécessairement poser l'État relativement à notre conduite sociale n'impliqueront-elles pas une définition, au moins partielle, de notre voie d'accomplissement, de notre voie de recherche du bonheur ?

Il s'agit donc de chercher à déterminer plus exactement dans quelle mesure la recherche du bonheur ne doit pas être une affaire d'État, mais aussi dans quelle mesure elle ne peut pas ne pas l'être.

Texte 1 : Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, vers 1513.

L'objectif de Machiavel est de constituer un art politique permettant à un prince nouveau de rendre son pouvoir durable ; son objectif est ainsi, plus largement, de faire comprendre à quelles conditions l'État aura de bons fondements, demeurera solidement ancré. Un tel objectif, en apparence, implique l'absence de souci du bonheur des individus ordinaires que constitue le grand nombre de ses sujets.

Toutefois, le prince qui veut rendre son pouvoir durable doit tenir compte des attentes du grand nombre, plutôt que de celles du petit nombre des « grands », qui veulent surtout exercer leur propre domination. C'est la thèse du présent passage, qui suggère qu'il n'y a sans doute pas la différence que l'on croit, entre l'État cherchant à disposer du plus grand pouvoir de coercition et l'État cherchant notre bonheur.

Celui qui devient prince par la faveur du peuple doit travailler à conserver son amitié, ce qui est facile, puisque le peuple ne demande rien de plus que de n'être point opprimé. Quant à celui qui le devient par la faveur des grands, contre la volonté du peuple, il doit, avant toutes choses, se l'attacher, et cela est facile encore, puisqu'il lui suffit de le prendre sous sa protection. Alors même le peuple lui deviendra plus soumis et plus dévoué que si la principauté avait été obtenue par sa faveur ; car, lorsque les hommes reçoivent quelque bien de la part de celui dont ils n'attendaient que du mal, ils en sont beaucoup plus reconnaissants. Du reste, le prince a plusieurs moyens de gagner l'affection du peuple ; mais, comme ces moyens varient suivant les circonstances, je ne m'y arrêterai pas ici : je répéterai seulement qu'il est d'une absolue nécessité qu'un prince possède l'amitié de son peuple, et que, s'il ne l'a pas, toute ressource lui manque dans l'adversité.

[...]

Qu'on ne m'objecte point le commun proverbe : *Qui se fonde sur le peuple se fonde sur la boue*. Cela serait vrai pour un particulier qui compterait sur une telle base, et qui se persuaderait que, s'il était opprimé par ses ennemis ou par ses magistrats, le peuple embrasserait sa défense. [...] Mais, s'il s'agit d'un prince qui ait le droit de commander, qui soit homme de cœur, qui ne se décourage point dans l'adversité ; qui, d'ailleurs, n'ait point manqué de prendre les autres mesures convenables, et qui sache, par sa fermeté, dominer ses sujets, celui-là ne se trouvera point déçu, et il verra qu'en comptant sur le peuple, il s'était fondé sur une base très solide.

[...] Le prince doit donc, s'il est doué de quelque sagesse, imaginer et établir un système de gouvernement tel, qu'en quelque temps que ce soit, et malgré toutes les circonstances, les citoyens aient besoin de lui : alors il sera toujours certain de les trouver fidèles.

Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, chapitre IX, traduction Périès
Nathan, Intégrales de philo, p. 70-73.

Texte 2 : Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, 1840.

Contrairement à l'homme des sociétés aristocratiques, l'homme démocratique est selon A. de Tocqueville un homme soucieux de la bonne marche de ses affaires, plutôt que des honneurs. Les rapports sociaux tendent ainsi à se réduire à de simples transactions permettant à chacun ou à chaque famille de jouir de l'existence dans l'indifférence aux autres. C'est ce que l'auteur pense avoir observé dans les institutions et usages des États-Unis, terre perçue alors comme celle de la réalisation la plus avancée de « l'égalité des conditions ».

Certes, le jugement de Tocqueville sur la démocratie n'est pas entièrement négatif. Il n'en souligne pas moins, vers la fin de l'ouvrage, le risque de despotisme que recèle une société dont les membres cherchent leur bonheur propre, et tendent à s'isoler. C'est l'objet du présent passage, qui compte parmi les textes fondateurs de la pensée dite « libérale », très critique envers l'idée d'un État soucieux du bonheur des hommes.

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?

C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre ; qu'il renferme l'action de la volonté dans un plus petit espace, et dérobe peu à peu chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses : elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait.

Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière ; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule ; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige ; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger.

J'ai toujours cru que cette sorte de servitude, réglée, douce et paisible, dont je viens de faire le tableau, pourrait se combiner mieux qu'on ne l'imagine avec quelques-unes des formes extérieures de la liberté, et qu'il ne lui serait pas impossible de s'établir à l'ombre même de la souveraineté du peuple.

Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, volume II, 1840
4^{ème} partie, chapitre VI.

Textes 3 et 4 : John RAWLS, *Théorie de la justice*, 1971.

L'objectif général de cet ouvrage est de montrer qu'une société bien ordonnée n'est pas, comme le soutient la doctrine utilitariste, une société dans laquelle la somme globale de satisfaction est aussi grande que possible, mais une société équitable, c'est-à-dire une société dans laquelle les personnes poursuivent leurs buts personnels dans le cadre de principes de justice communs, qui exigent que tous jouissent d'une égale liberté et que tous puissent tirer profit des fruits de la vie en société. C'est en ce sens que J. Rawls défend une « théorie de la justice comme équité », contrairement à l'utilitarisme qui, définissant la justice en fonction de la somme globale de satisfaction, laisse au second plan la question de répartition de la satisfaction entre les personnes.

Le premier passage met en lumière une conséquence capitale de cette conception de la société bien ordonnée : les principes de justice sont un critère permettant de distinguer les formes de recherche du bonheur qui sont légitimes de celles qui ne le sont pas. Exiger la justice, dès lors, ne peut se faire dans l'indifférence aux fins poursuivies par les personnes.

Le second passage montre que les formes de recherche du bonheur, dans ce cadre rigoureux de respect des principes de justice, peuvent et doivent cependant demeurer diverses, non simplement en vertu d'un souci de liberté individuelle, mais aussi parce que cela rejaillit sur le niveau de satisfaction éprouvée par chacun.

Texte 3 :

Dans l'utilitarisme, la satisfaction d'un désir, quel qu'il soit, a de la valeur en elle-même et il faut la prendre en considération quand on décide de ce qui est juste. [...] Au contraire, dans la théorie de la justice comme équité, les personnes acceptent [...] implicitement [...] de conformer l'idée qu'elles se font de leur bien propre aux principes de la justice [...]. Un individu qui trouve du plaisir à voir les autres en position de moindre liberté comprendra qu'il n'a aucun droit, quel qu'il soit, à ce plaisir. Le plaisir qu'il prend aux privations des autres est mauvais en lui-même [...]. Les principes du juste, et donc de la justice, déterminent dans quelles limites des satisfactions ont de la valeur, dans quelles limites des conceptions du bien personnel sont raisonnables. En établissant leurs projets et leurs aspirations, les hommes doivent prendre ces limites en considération. C'est pourquoi, dans la théorie de la justice comme équité, on ne prend pas les tendances et les inclinations des hommes comme données, quelles qu'elles soient, pour ensuite chercher le meilleur moyen de les satisfaire. C'est plutôt l'inverse ; leurs désirs et leurs aspirations sont limités dès le début par les principes de la justice qui définissent les bornes que nos systèmes de fins doivent respecter. Nous pouvons exprimer cela en disant que, dans la théorie de la justice comme équité, le concept du juste est antérieur à celui du bien.

John RAWLS, *Théorie de la justice*, traduction C. Audard
Seuil, Points Essais, p. 56-57.

Texte 4 :

Une seconde différence entre le juste et le bien consiste en ce que, d'une manière générale, il est bon que les conceptions individuelles du bien diffèrent d'une manière importante, alors que ce n'est pas le cas pour la conception du juste. Dans une société bien ordonnée, les citoyens défendent les mêmes principes du juste et ils essayent, dans les cas particuliers, de parvenir au même jugement. [...] Or [la] diversité dans les conceptions du bien est en elle-même une bonne chose, c'est-à-dire qu'il est rationnel que les membres d'une société bien ordonnée veuillent que leurs projets soient différents. La raison en est évidente. Les êtres humains ont des talents et des compétences variés ; une seule personne ou un seul groupe de personnes ne peut en réaliser la totalité. Ainsi, non seulement nous tirons des avantages de la nature complémentaire de nos tendances quand elles sont développées, mais encore nous prenons plaisir aux activités des autres. C'est comme si les autres faisaient apparaître une partie de nous-mêmes que nous n'aurions pas été capables de cultiver. Nous avons dû nous consacrer à autre chose qui ne représente qu'une petite partie de ce que nous aurions pu faire.

John RAWLS, *Théorie de la justice*, p. 487-488.

Texte 5 : Ruwen OGIEN, *L'État nous rend-il meilleurs ?* – 2013.

Cet ouvrage se veut la réfutation d'une conception de la liberté politique qui justifierait que l'État régisse l'existence des individus sous prétexte de les rendre libres. Contre une conception dite « positive » de cette liberté, conception qui multiplierait les obligations de l'individu en vue de sa propre liberté, l'auteur soutient une conception « négative », selon laquelle « nous sommes libres dans la mesure où personne n'intervient dans nos vies pour nous empêcher de faire ce que nous voulons, ou nous forcer à faire ce que nous ne voulons pas » (p. 16).

Dans le cadre d'une argumentation en faveur de la liberté de se nuire à soi-même, le présent passage vise à montrer l'absurdité du concept de devoirs envers soi-même.

Il n'est pas difficile de comprendre ce que signifie avoir des devoirs envers les autres. Les sources de ces devoirs sont nombreuses et souvent assez évidentes.

Certains ont pour origine les promesses que nous avons faites ou les contrats que nous avons passés. Ces promesses et contrats créent à la fois des devoirs envers les autres que nous sommes obligés de respecter, et aussi des droits des autres à notre égard auxquels ils peuvent renoncer.

Essayons d'appliquer le modèle de la promesse aux devoirs moraux envers soi-même.

Normalement, lorsque quelqu'un vous promet quelque chose, comme vous prêter cent mille euros, vous pouvez le libérer de sa promesse à tout moment (et à son grand soulagement) en lui disant par exemple « Merci, je n'en ai plus besoin ».

Quelle serait la force contraignante d'une promesse que je me ferais à moi-même, dont je pourrais me libérer à tout moment par ce genre de formule ?

En quoi le devoir envers soi-même serait-il un devoir, si on pouvait s'en débarrasser avec une telle facilité ?

Cependant, il y a des devoirs envers les autres qui ne proviennent pas de contrats ou promesses personnels. Ils sont corrélatifs de certains droits des autres auxquels ces derniers ne peuvent pas renoncer, comme le droit de ne pas être réduit en esclavage, ou de ne pas être torturé. Ce sont des droits *inaliénables*.

Essayons d'appliquer ce modèle aux devoirs moraux envers soi-même.

Si les devoirs envers soi-même avaient les mêmes sources et la même structure que les droits inaliénables, nous pourrions aussi avoir des droits envers nous-mêmes.

Qu'est-ce que cela pourrait bien signifier ?

Essayons d'imaginer ce que cela donnerait pour un vol, un viol ou un abus de confiance. Qui nous prendrait au sérieux si nous portions plainte pour vol, viol, ou abus de confiance, non pas contre un autre, mais contre nous-mêmes ? Comment pourrions-nous exercer ces droits envers nous-mêmes ? Contre qui pourrions-nous les revendiquer ? Comme ferait-on pour organiser la défense de la partie de nous-mêmes qui est accusée ? Comment, concrètement, pourrions-nous être l'accusé et la victime dans la même affaire ? En passant d'un camp à l'autre pendant toute la durée du procès comme un clown transformiste ?

[...]

L'idée que nous n'avons pas de devoirs moraux envers nous-mêmes, et que, par conséquent, nous pouvons faire ce que nous voulons de nous-mêmes, me paraît plus simple et plus facile à justifier.

Elle exprime un principe d'asymétrie morale solide, comme on le constate dans la différence que nous reconnaissons généralement entre le meurtre et le suicide [...].

Il me semble qu'elle peut venir à l'appui de la conception négative de la liberté politique dans sa version minimaliste, dans la mesure où cette dernière essaye de justifier l'idée que les interventions coercitives de l'État visant à dicter aux gens ce qu'ils doivent faire de leur propre vie sont illégitimes.

Ruwen OGIEN, *L'État nous rend-il meilleurs ? Essai sur la liberté politique*
Gallimard, Folio Essais, 2013, p. 109–110 & 117–118.