

Café de la paix 46 mardi 23 septembre 18h

Peut-on mener une vie bonne dans une vie mauvaise ?

« La vie bonne » relève d'une formulation aristotélicienne¹ passée de mode . Cette question a-t-elle un sens aujourd'hui ? Dans notre société libérale la conception de la vie bonne n'est-elle pas contaminée par un discours commercial ? La mauvaise vie renvoie à la vulnérabilité aux mauvaises conditions et évaluations sociales dont chacun dépend. Peut-on mener une vie bonne alors que l'épanouissement de l'individu bute contre les structures de domination omniprésentes, dévalorisant la vie du plus grand nombre, « ceux dont la vie ne mérite pas d'être pleuré »?

I

Personne ne peut dire à la place des autres ce qu'est la vie bonne² , mais la satisfaction de chacun est liée, semble-t-il, à la sollicitation de ses forces et de ses talents³

a)« Une fois assuré le minimum, le confort matériel a très peu d'incidence sur le bonheur ou la satisfaction personnelle », assure d'entrée Mihaly Csikszentmihalyi dans une interview donnée à « L'Actualité » de Montréal. « S'il est en sécurité et mange à sa faim, un habitant du tiers-monde a grosso modo le même niveau de contentement qu'un Japonais ou un Canadien. Et les gagnants du loto, après un sursaut de satisfaction qui dure un an ou deux, ne sont pas plus heureux qu'ils ne l'étaient avant». Ainsi parle Mihaly Csikszentmihalyi qui a inventé le concept du "flot" ("flow", en anglais), cet état mental dans lequel nous nous trouvons lorsque nous sommes absorbés par une tâche de telle façon que nous ne sentons plus le temps passer et que nous sommes envahis par une intense satisfaction. Depuis une trentaine d'années, ce psychologue, ainsi que son confrère Martin Seligman, ont interrogé des milliers de personnes d'une centaine de pays sur leur niveau de satisfaction personnelle. Conclusion : « Ce n'est pas devant la télé, en mangeant du gâteau ou en se prélassant à bord d'un paquebot de luxe qu'on est le plus heureux. C'est quand on est occupé à une tâche qui sollicite au maximum nos forces et nos talents. » C'est donc lorsque l'on se trouve dans cet état de "flot" où nous oublions nos problèmes, le temps qui passe et qui nous entoure. Mais comment provoquer le "flot" ? « En s'assignant une tâche juste assez difficile pour qu'elle requière toutes nos capacités et toute notre attention », répond Mihaly Csikszentmihalyi. De plus, le profond

1 « Donc : parmi les activités vertueuses, celles qui se manifestent dans la politique ou la guerre ont l'avantage de la beauté et de la grandeur, mais elles excluent le loisir et poursuivent une certaine fin, c'est-à-dire ne sont pas appréciables par elles-mêmes. L'activité de l'intelligence en revanche se distingue, semble-t-il, par son sérieux, puisqu'elle est méditative, elle ne vise, en dehors d'elle-même, à aucune fin et elle a son plaisir propre ; celui-ci contribue d'ailleurs à accroître l'activité. Elle semble par ailleurs avoir aussi pour caractères d'être autosuffisante, d'être un loisir et d'être inusable à la mesure humaine. C'est-à-dire que tous les autres traits qu'on attribue au bienheureux sont visiblement les traits que comporte cette activité-là. Dans ces conditions, voilà donc l'activité qui devrait être le bonheur achevé de l'homme, si elle a duré suffisamment longtemps pour faire une existence achevée. Rien d'inachevé en effet n'entre dans la composition du bonheur.

Mais pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain. Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui. (...) Si donc l'intelligence, comparée à l'homme, est chose divine, la vie intellectuelle est également divine comparée à l'existence humaine.

Il ne faut pas cependant suivre ceux qui conseillent de « penser humain », puisqu'on est homme et de « penser mortel » puisqu'on est mortel ; il faut au contraire, dans toute la mesure du possible, se comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure qui possède ce qu'il y a de plus élevé en soi, car, bien que peu imposante, cette chose l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres. (...) Donc, pour l'homme, c'est la vie intellectuelle, si tant est que c'est principalement l'intelligence qui constitue l'homme. Par conséquent cette vie est aussi la plus heureuse. »

Aristote, Ethique à Nicomaque X, 1177 b 16-32 - 1178 a 1-7.

² Faire le bonheur des autres malgré eux est le propre du despotisme

³ Cf Rousseau : « vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir ; c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes, qui nous donnent le sentiment de notre existence. L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années, mais celui qui a le plus senti la vie. Tel s'est fait enterrer à cent ans, qui mourut dès sa naissance » Émile I, 4

sentiment de satisfaction qui en résulte crée vite une dépendance : on se sent si bien qu'on essaie de retrouver cet état le plus souvent possible. « D'une fois à l'autre, on finit par apprendre, par développer son domaine de compétence. On progresse ainsi d'un but à l'autre, dans une complexité grandissante, comme le tennisman ou le joueur d'échecs qui, à mesure qu'ils perfectionnent leur jeu, ont besoin de défis de plus en plus grands. »

b) une vie comprise dans un cadre qui la dépasse

Pour autant, un haut niveau de satisfaction ne peut être le seul ingrédient d'une vie réussie. Mihaly Csikszentmihalyi rappelle que, dans ses recherches sur ce qui rend les gens heureux, Martin Seligman en est venu à distinguer ce qu'il appelle « la vie agréable »; (qui procure autant d'émotions plaisantes que possible) et « la bonne vie », celle dont la personne retire beaucoup de satisfaction en utilisant au mieux ses forces et ses talents. Mais il parle également de « la vie qui a un sens ». « Celle-là consiste à mettre ses compétences au service d'une cause plus grande que ses seuls intérêts personnels », affirme le psychologue. Les études de Seligman et les siennes en arrivent à la même conclusion : « La meilleure façon d'être durablement heureux reste de développer ses forces et ses talents au maximum, tout en se sentant lié à son milieu et responsable du monde dans lequel on vit. »

Elisabeth Berthou, Courrier international, 11 août 2003

c) Nussbaum propose un inventaire des capacités généralement attendues pour une vie réussie

Pouvoir vivre une vie humaine complète, dans la mesure du possible; ne pas mourir prématurément, ou avant que sa vie soit tellement appauvrie qu'elle ne vaille plus la peine d'être vécue; pouvoir être en bonne santé, être convenablement nourri et logé, avoir des possibilités de satisfaction sexuelle; pouvoir se déplacer de lieu en lieu; pouvoir éviter toute souffrance évitable et inutile, et pouvoir avoir des expériences de plaisir ; pouvoir employer ses cinq sens ; pouvoir imaginer, penser et raisonner ; pouvoir être lié à des choses et des personnes, aimer ceux qui nous aiment et prennent soin de nous, se désoler de leur absence; en général, aimer, souffrir, ressentir désir et gratitude; pouvoir former une conception du bien et entreprendre une réflexion critique sur l'emploi de sa propre vie ; pouvoir vivre pour et avec d'autres, manifester de l'intérêt pour d'autres êtres humains, et s'engager dans différentes formes de relations familiales et sociales; pouvoir vivre en relation avec et en montrant de l'intérêt pour les animaux, les plantes, le monde naturel; pouvoir rire, jouer, entreprendre des activités récréatives; pouvoir vivre sa propre vie, et non celle d'un autre; pouvoir vivre sa propre vie dans son propre environnement, et contexte.

(M. Nussbaum, « Social Justice and Universalism », traduit par S. Chavel, « Perfectionnisme et capacités» in S. Laugier (ed), La voix et la vertu, Paris, PUF, 2010, pp. 211-212)

II

Accéder au statut d'une « vie digne d'être pleurée » dans un contexte de précarité

Si la question de savoir comment mener une vie bonne est l'une des questions élémentaires de la morale, et peut-être même en effet la question qui la définit, alors il semblerait que la morale, depuis sa création, soit liée à la biopolitique. Par biopolitique, j'entends ces pouvoirs qui organisent la vie, et même ces pouvoirs qui exposent sur le mode différentiel les vies à la précarité, dans le cadre d'une gestion plus vaste des populations passant par des moyens gouvernementaux et non gouvernementaux, et qui instaurent un ensemble de mesures destinées à l'évaluation différentielle de la vie elle-même. En me demandant comment mener ma vie, je suis déjà en train de négocier de telles formes de pouvoir. La question morale la

plus individuelle – comment mener cette vie qui est mienne ? – est liée à des questions biopolitiques que distillent les questions suivantes : quelles vies importent-elles ? Lesquelles n'importent pas comme vies, ne sont pas reconnues comme vivantes ? Ou ne comptent que de façon ambiguë comme étant en vie ? J'ai suggéré qu'il nous faut, afin de comprendre les modalités d'attribution différentielle d'un statut, nous demander quelles vies sont dignes d'être pleurées, et lesquelles ne le sont pas. Bien sûr, cette question devient très douloureusement tangible pour qui se comprend déjà comme une sorte d'être dispensable, un être qui enregistre à un niveau affectif et corporel que sa vie ne vaut pas la peine d'être sauvegardée, protégée et considérée. Il s'agit de quelqu'un qui comprend qu'il ne sera pas pleuré s'il perd la vie, et donc de quelqu'un pour qui l'affirmation conditionnelle "*Je ne serais pas pleuré*" est vécue concrètement au moment présent. S'il s'avère qu'aucun réseau social, aucune institution ne me prendraient en charge en cas d'effondrement, alors j'en arrive à relever de la catégorie du "qui n'est pas- digne-d'être-pleuré. Comment m'efforcer de mener une vie bonne si je n'ai pas une vie dont je puis parler, ou lorsque la vie que je cherche à mener est considérée dispensable, ou est dans les faits déjà abandonnée ?

Judith Butler *qu'est-ce qu'une vie bonne ?*

III) les exigences fondamentales de la justice épuisent-elles la configuration de la vie bonne ?

1) Nous sommes arrivés au point où le politique apparaît comme le milieu d'accomplissement du souhait de vie bonne.(...). Il est maintenant possible de poser la question quelle valeur éthique spécifique relève de ce niveau proprement politique de l'institution et, à vrai dire, constitue le politique comme institution. On peut dire, sans hésiter, la justice. {La justice, écrit Rawls, au début de *Théorie de la justice*, est la première vertu des institutions sociales, comme la vérité est celle des systèmes de pensée.} L'emploi du mot vertu dans ce contexte souligne l'appartenance du lien politique à la sphère des interactions relevant du jugement éthique. Dans mon propre travail : *Soi-même comme un autre*, j'ai voulu marquer cette commune appartenance par une formule qui étend jusqu'au politique le ternaire du soi, de l'autrui dans le face-à- face et du chacun en tant que tiers ; selon cette formule, la visée éthique consisterait dans l'aspiration à une vie bonne (le soi) avec et pour autrui (le face- à -face) dans des institutions justes (le tiers ou chacun). On objectera que la justice n'est pas une prérogative du politique, dans la mesure où elle est « la première vertu des institutions sociales », donc de toutes les institutions. Cela est vrai. Mais la justice ne concerne les autres institutions que dans la mesure où celles-ci sont considérées du point de vue de la répartition de rôles , de tâches, d'avantages, de désavantages entre les membres de la société, sous la condition du vouloir-vivre ensemble qui fait de la société une unique entreprise de coopération.

PAUL RICOEUR, *Morale, éthique et politique*

2) *Quel niveau se situe pour vous la difficulté du libéralisme ?*

. La raison publique⁴ est réceptive à certaines sortes de questions, mais pas à toutes. Elle ne peut en traiter que certains types, ceux qui peuvent recevoir une solution à peu près pertinente

⁴ La raison publique est l'ensemble des ressources d'arguments et de sens de l'équité, dont nous disposons, et qui sont publiquement partagées, pour soutenir un ordre juste et, en même temps, critiquer un ordre injuste. Dans ce cas-là, la raison publique est une structure limitative, puisque certains *types* d'arguments sont recevables et d'autres non. D'une façon générale, les arguments «

sur la base des principes d'équité tels que nous les connaissons et qui ont été bien présentés par John Rawls. Le libéralisme politique répondra aux questions d'équité qui tombent sous les catégories du juste et de l'injuste. Par exemple, les conditions (théoriquement égalitaires) d'accès aux biens sociaux premiers tels que l'éducation, le temps libre, les soins de santé, la protection de la police. Je ne dis pas que nos sociétés réalisent cette équité, mais leur principe libéral (au sens philosophique du mot) offre le dispositif doctrinal nécessaire et suffisant pour une prise en charge symbolique de telles exigences de justice. En tant que type idéal, le libéralisme politique offre sans doute la conceptualité la plus appropriée que puisse admettre le sens commun démocratique d'aujourd'hui.

La difficulté, c'est que nous sommes aujourd'hui dans des temps nouveaux. Les problèmes émergents que nos sociétés rencontrent actuellement sont souvent d'une nature bien différente des questions traditionnelles de justice comprise comme équité. Ils touchent notamment à certains impacts du développement scientifique, aux biotechnologies par exemple.⁵ Les catégories qui entrent alors en jeu ne sont pas la liberté et la justice, mais elles sont relatives aux visions de la vie, voire à un certain sens que, faute de mieux, on dira « esthétique ». Du coup, l'État, qui est tenu de décider en tout état de cause, intervient sur une base de justification « morale » fort contestable, déjà du fait même que cette justification puise dans les supposées ressources de sens commun, lesquelles cessent l'être couvertes par la raison publique.

J Marc – Ferry « les lumières de la religion » entretien avec Élodie Maurot

IV) Notre vulnérabilité à l'idéologie et à la récupération de la critique⁶ favorise une vie mutilée

Exemple) L'idéologie de la performance sportive au service d'une société basée sur la compétition généralisée

« Vogue du sport, médiatisation de l'entreprise, explosion de l'aventure, glorification de la réussite sociale et apologie de la consommation : en une dizaine d'années, la société française s'est convertie au culte de la performance. Le nouveau *credo* s'est installé dans les mœurs et a notablement modifié les images que l'Hexagone se donne de lui-même : les mouvements sociaux semblent avoir fait place aux gageurs, le

recevables », ceux qui ont droit de cité dans le milieu de la raison publique, sont ceux dont la structure logique correspond à l'esprit du droit moderne., ibidem

⁵ Ce qui touche à la disposition du corps de chacun par lui-même. Dans nos sociétés européennes, on considère intuitivement qu'il ne faut pas vendre son corps ou ses organes, mais on ne justifie pas cette position. On interdit la location et la vente de ses organes, voire la prostitution, et on pose ainsi une limite à la propriété de soi. Pourtant, suivant le principe moderne, on devrait considérer que, d'un point de vue juridique (qui n'est pas le point de vue moral), on est propriétaire de soi intégralement. Un principe ancien du droit dit bien « *voluntas non fit injuria* » (« on ne peut pas se faire injustice à soi-même »), ce qui signifie donc que la volonté de chacun fait loi. Et pourtant, on légifère sur cette volonté, en interdisant à chacun la vente de ses organes; et plus largement, la « marchandisation » de son corps. Quel est l'argument? Il n'est absolument pas libéral : il est de dire que cette pratique porte atteinte à la dignité humaine. Il est de dire : « Vous n'êtes pas une chose, vous n'êtes pas une marchandise. » ibidem

⁶ Boltanski et Chiapello, dans *la production de l'idéologie dominante*, constatent que les idées les plus « révolutionnaires » peuvent achever leur course sous une forme publicitaire. Leur interprétation met en avant la notion « d'endogénéisation », soit la « récupération ». Par sa puissance de récupération, le capitalisme se relancerait sans cesse, récupérant la critique pour la tourner à son avantage.

confort à la suractivité et les passions politiques aux charmes rudes de la concurrence. L'action individuelle devient partout la valeur de référence, y compris dans la consommation qui promet un rapport « actif » aux objets, aux services ou aux loisirs. La concurrence, évadée du marché depuis le début de nos *roaring eighties*⁷, enfièvre la société française et investit largement les esprits en devenant le vecteur d'un épanouissement personnel de masse. Elle accède ainsi au statut d'une mythologie, au même titre que le bien-être dans les années soixante parce qu'elle pousse chacun, quelle que soit sa position dans la hiérarchie sociale, à se construire par lui-même en jouant simultanément de son autonomie et de son apparence. Battants, leaders, aventuriers et autres figures conquérantes ont envahi l'imagination française. Ils symbolisent une version entrepreneuriale et athlétique de la vie en société. *Version entrepreneuriale* puisque dans le marché des grandes valeurs, la valeur du marché fait l'objet d'un accord croissant. Le discours économique est aujourd'hui moteur en politique et le chef d'entreprise est érigé en personnage d'avant-garde d'une attitude de masse. Il n'y a plus d'opposition de nature entre la démocratie et l'entreprise, car l'une comme l'autre ont changé de signification : l'instrument de domination sur les classes populaires devient *un modèle de conduite* pour tous les individus. *Version athlétique*, car cette transformation du rapport de l'entreprise est parallèle au changement de statut de la compétition sportive⁸. Celle-ci est aujourd'hui autant un ensemble de pratiques corporelles spécifiques (soit ce qu'on désigne traditionnellement comme étant des sports) *qu'un principe d'action tous azimuts* : le sport est sorti du sport, il est devenu un état d'esprit, un mode de formation du lien social, du rapport à soi et à autrui pour l'homme compétitif que nous sommes enjoint de devenir au sein d'une société de compétition généralisée. »

Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*

2exemple)la psychanalyse se flattant de rendre aux gens leur capacité de jouissance se met au service d'une vie mutilée

L'Invitation à la danse. - La psychanalyse se flatte de rendre aux gens leur capacité de jouissance dans la mesure où celle-ci est censée souffrir de troubles névrotiques. Comme si rien que l'expression « capacité de jouissance » - à supposer qu'il existe quelque chose de cet ordre - ne suffisait pas en elle-même à rabaisser ce dont il s'agit, de la façon la plus blessante ! Comme si un bonheur que l'on doit à une spéculation sur le bonheur n'était pas justement le

⁷ Rugissantes années 80

⁸ La compétition sportive met en scène des relations entre les hommes et des significations que nous, les modernes, considérons comme essentielles parce qu'elles sont toutes deux les supports de notre identité sociale. Elle rend visibles certaines représentations collectives centrales des sociétés que façonne l'égalité individualiste. Si la compétition possède une fonction, c'est d'*afficher* des résultats *incontestables* dans un monde où tout est matière à contestation puisqu'il n'y a plus de point de vue ultime (...)

De quoi nous parle en effet le sport jusque, et surtout, dans ses moindres clichés ? De l'univers du vainqueur et de celui du vaincu, de qui est inférieur et de qui est supérieur, de la mesure de nos capacités dans des classements irrécusables (« On ne triche pas en sport »), de l'affrontement (qui est l'« école de la vie »), du drame humain qui fait qu'un jour on peut être tout en haut et le lendemain tout en bas (« On ne s'installe pas en sport ») (...) *Il nous montre comment n'importe qui peut devenir quelqu'un*, quels que soient son sexe, sa race, sa classe d'origine ou son handicap de départ dans la vie. Il élimine ainsi le poids de la filiation, la détermination de la place sociale actuelle par les origines. {...}

Nous allons voir comment un homme pareil à tout autre, qui n'a aucun privilège de naissance, qui n'est rien *a priori* que notre semblable devient quelqu'un par son seul mérite. C'est cet événement universel, cette épopée récurrente que les compétitions sportives mettent en scène. »

Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*.

contraire du bonheur, c'est-à-dire en fait une intrusion supplémentaire de modes de comportement institutionnellement planifiés dans le domaine, toujours plus restreint, de l'expérience vécue... À quel niveau faut-il que la conscience dominante en soit venue pour qu'on en arrive, avec un sérieux imperturbable, à ériger en maxime de la vraie vie une telle proclamation volontariste des débordements de la prodigalité et d'une gaieté arrosée au champagne, à l'instar de ce qui était jusqu'à présent l'apanage d'attachés d'ambassade comme on peut en voir dans les opérettes hongroises ! Car c'est bien à cela que fait penser ce bonheur sur ordonnance : pour y prendre part, le névrosé ainsi rendu « heureux » doit abandonner jusqu'à la dernière miette de raison qu'ont pu encore lui laisser le refoulement et la régression, et pour faire plaisir à son psychanalyste, il lui faut s'extasier sans discernement en allant voir des films pornos et en mangeant la mauvaise cuisine aux prix exorbitants de « restaurants français », en buvant sec et en faisant l'amour dans les limites hygiéniques de ce qui s'appelle maintenant « le sexe ». Le mot de Schiller « *Que la vie est belle*⁹ » n'a toujours été de toute façon qu'un boniment de carton-pâte, mais c'est devenu une ineptie complète maintenant qu'on le claironne en faisant chorus avec le matraquage publicitaire omniprésent, auquel la psychanalyse accepte de collaborer elle-même, en reniant ce que serait sa véritable vocation. Puisqu'aussi bien c'est en fait de ne plus avoir assez d'inhibitions et non pas d'en avoir trop, que souffrent nos contemporains - sans que pour autant leur santé s'en trouve améliorée le moins du monde - une méthode cathartique digne de ce nom devrait, non pas se mesurer à l'aune d'une adaptation réussie et de succès économiques, mais aider les hommes à prendre conscience du malheur, du malheur général et de leur malheur propre, qui en est inséparable ; elle aurait à leur ôter les pseudo-satisfactions illusoire grâce auxquelles l'ordre odieux que nous connaissons peut encore survivre en eux, comme s'il ne les tenait pas déjà de l'extérieur assez fermement sous sa domination. L'idée de ce qu'il serait enfin possible de vivre ne peut s'épanouir que dans le dégoût du faux plaisir, dans le refus de l'offre sociale et dans le pressentiment que le bonheur est insuffisant même là où c'en est un, et à plus forte raison là où il faut l'acheter au prix d'une résistance, qui est alors qualifiée de morbide, contre l'ersatz positif qui nous en est proposé. De telles exhortations au bonheur (happiness), où le directeur de clinique scientifiquement homme du monde rejoint le propagandiste fébrile de l'industrie des loisirs, font penser au père de famille furieux qui « engueule » ses enfants parce qu'ils ne dégringolent pas l'escalier tout de suite, à toute vitesse et en poussant des cris de joie pour dire bonjour à papa qui rentre excédé du bureau. Cela fait partie de mécanisme de la domination que d'empêcher la connaissance des souffrances qu'elle engendre ; et c'est la même logique qui mène en droite ligne de l'évangile de la joie de vivre à la construction d'abattoirs humains assez loin en Pologne pour que chacun de nos « compatriotes » (Volksgenossen) puisse se persuader qu'il n'entend pas les cris de douleur des victimes. Adorno *Minima Moralia* 1944

V) la démarche éthique peut-elle avoir un sens au delà de la contestation politique ?

a) la revendication de la vie bonne ne peut conduire à l'effacement du moi

Nous en revenons alors à notre question de départ – comment pourrais-je mener une vie bonne dans une vie mauvaise ? –, nous pouvons repenser cette question morale à la lumière des conditions sociales et politiques sans tirer un trait ce faisant sur l'importance morale de la

⁹ Dom Carlos acteIV scène21

question. Il se pourrait que la question de savoir comment vivre une vie bonne dépende du fait d'avoir le pouvoir de mener une vie tout autant que du sentiment d'avoir une vie, de vivre une vie, ou effectivement d'avoir le sentiment d'être vivant. Une réponse cynique est toujours possible : nous pourrions en conclure que la morale doit céder la place à la politique entendue au sens le plus large du terme, soit un projet commun destiné à mettre en œuvre des idéaux de justice et d'égalité sur des modes universalisables. Bien sûr, pour parvenir à cette conclusion, il reste encore à régler un problème tenace et particulièrement ardu : c'est qu'il existe encore ce "je" qui, d'une certaine manière, doit intégrer, négocier et mettre en œuvre une pratique dans le cadre d'un mouvement social et politique plus vaste, et que ce mouvement cherche à déplacer ou supprimer ce "je", et le problème de sa propre "vie", et que se produit alors une autre forme d'effacement, une absorption dans une norme commune, et donc une destruction du je vivant. La question de savoir comment vivre au mieux cette vie, ou de savoir comment mener une vie bonne ne peut en aucun cas aboutir à l'effacement ou à la destruction de ce "je" et de sa "vie". Judith Butler, *ibidem*

b) la résistance aux épreuves de la vie mauvaise ?

1) le maintien personnel d'une vie avec les autres

J'ai tenté de montrer que la précarité¹⁰ est cette condition contre laquelle luttent plusieurs mouvements sociaux nouveaux ; de tels mouvements ne cherchent pas à surmonter l'interdépendance, ou même la vulnérabilité, lorsqu'ils luttent contre la précarité ; ils cherchent plutôt à produire les conditions dans lesquelles vulnérabilité et interdépendance deviennent vivables. Nous avons là une politique où l'action performative adopte une forme corporelle et plurielle, attirant l'attention critique vers les conditions de la survie, de la persistance corporelles, et qui se développe dans le cadre d'une démocratie radicale. S'il me faut mener une vie bonne, il devra s'agir d'une vie vécue avec d'autres, d'une vie qui ne sera pas une vie sans ces autres ; je ne perdrai pas ce je que je suis, celui ou celle que je suis sera transformé par mes rapports avec les autres, puisque ma dépendance à autrui et ma fiabilité sont nécessaires afin que je vive et que je vive bien

Judith Butler, *ibidem*

2) la distance éthique du rapport à soi comme intervalle de liberté

¹¹Le rapport à soi ne détache pas l'individu de toute forme d'activité dans l'ordre la cité, de la famille ou de l'amitié ; il ouvre plutôt, comme disait Sénèque, un intervalle entre ces activités qu'il exerce et ce qui le constitue comme sujet de ces activités ; cette « distance éthique », c'est ce qui lui permet de ne pas se sentir privé de ce que les circonstances oui

¹⁰ Le précaire doit prier constamment pour qu'on lui concède des droits

¹¹ **Michel Foucault reprend à Epictète** l'histoire de ce père de famille qui, trouvant sa fille malade en rentrant chez lui, déserte son domicile (*Entretiens*, I-11) (1).

Un peu penaud, il se rend à l'école stoïcienne pour interroger sa conduite douteuse en compagnie d'un maître d'existence. Et là, Epictète, après avoir écouté son histoire, lui rétorque : au fond, si tu as fui tes responsabilités de père et si tu as quitté en la délaissant ta fille en ce moment critique, c'est que tu ne t'es pas assez soucie de toi-même. Tu t'es en fait trop soucie de ta fille, c'est-à-dire que tu t'es laissé impressionner par sa mine malade et pâle, et tu as fui en te laissant fasciner par cette image. Alors que si tu t'étais soucie de toi, si, avant de rien entreprendre (s'en aller ou rester), tu avais introduit entre toi et le monde une certaine distance, un certain décalage, tu aurais pu faire retour sur toi, te soucier vraiment de toi-même en te disant : ce qui arrive ? la maladie de ma fille ? appelle chez moi un certain rôle à jouer comme le prescrit la nature : celui justement de père de famille, et ce rôle-là impose un certain nombre de conduites comme la protection, le soin des siens, etc. Si tu t'étais soucie de toi plutôt que de la seule représentation de ta fille, tu serais resté à la soigner. [1] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, édition établie par F. Gros, Gallimard/Seuil, 2001.

retireraient ; c'est ce qui lui permet aussi de ne rien faire de plus que ce qui est contenu dans la définition de la fonction

[...]L'objectif¹² à atteindre est donc celui d'un rapport à soi qui est de souveraineté et de respect, de maîtrise sur soi et de pudeur à l'égard de soi, de victoire affirmée sur soi et par soi, et de craintes éprouvées par soi et devant soi [...]...ce principe d'austérité intérieure est compensé, dans cette éthique de la conversion à soi, par la légitimité reconnue aux actes qui sont impliqués par la définition d'un rôle social, politique et familial, actes qui sont accomplis dans la distance assurée par le caractère fondamental (à la fois premier, permanent et dernier) du rapport à soi

M Foucault : *le gouvernement de soi-même et des autres*

3) le maintien de la puissance d'être soi

La possibilité d'une vie bonne- c'est-à-dire d'une vie que l'on ait envie de mener ou à tout le moins que l'on puisse supporter - repose sur l'assomption lucide d'une certaine passivité à l'égard de ce qui arrive, sinon on peut être brisé par l'imprévu, humilié que la vie échappe. Cela dit, il faut tracer la frontière, non pas entre l'autonomie et la passivité, ni entre la maîtrise de soi et le laisser-aller, mais entre différents modes de dépendance, de vie en extériorité (qui sont en fait l'expression du lien fondamental et constitutif de l'homme au monde et aux autres hommes, le corrélat de la contingence du réel) selon qu'ils permettent ou interdisent l'appropriation de soi et une capacité d'agir et de mener sa vie, selon qu'ils permettent ou non d'être un soi, c'est-à-dire le pouvoir continuer à se situer explicitement dans le monde, ce qui suppose la possibilité de s'y adapter et de prendre en compte l'imprévisibilité du réel (cela suppose qu'elle ne soit pas telle qu'elle sidère la pensée et reste inassimilable). La question critique est celle-ci : quel monde rend la vie intenable, irréaliste ou honteuse, la passivité et l'imprévu impossibles à récupérer ? Quel monde prive de la capacité de se laisser aller à ce qui arrive et conduit à la folie ?

Enfin, la liberté et la capacité d'agir sont politiques et peuvent se récupérer par l'action politique. Si le monde rend la vie invivable produit l'impuissance, il ne faut pas se retourner contre soi parce qu'on ne serait pas à la hauteur de ses principes ; cela ne sert à rien de prétendre conserver une autonomie ou une intégrité intérieures ; la seule possibilité pour se réapproprier soi-même est le détour par l'intervention politique, en s'alliant avec d'autres, condition de la puissance d'agir, en même temps que cela maintient une dépendance au concours des autres.

Valérie Clément Penser ce que l'on « nous fait »? Élément pour une politique de la morale

¹² il me semble que pour les Grecs, pour les Romains aussi, *l'askêsis* a donc essentiellement, en raison de son objectif final qui est la constitution d'un rapport de soi à soi plein et indépendant, pour fonction, pour objectif premier, immédiat, la constitution d'une *paraskeuê* (d'une préparation, d'un équipement). Et qu'est-ce que c'est que cette *paraskeuê*? C'est, je crois, la forme que doivent prendre les discours vrais pour pouvoir constituer la matrice des comportements raisonnables. Foucault *Herméneutique du sujet*