

Café 47 : Quelles résistances pour la vie bonne ?

École de la paix jeudi 16 octobre 18h

L'homme animal politique est vulnérable aux normes insidieuses. Le ressenti de la majorité ne peut-il pas devenir une force asservissante ? Le progrès n'est-il pas lié à la prise de risque de quelques-uns ? La résistance à l'empiètement permanent des pouvoirs ne réclame-t-elle pas le développement du for intérieur ?

I La gestion collective et quantifiée du bonheur est-elle un préalable à la vie bonne ?

« Le bonheur est une idée neuve en Europe », clamait Saint-Just en 1793 voulant que le bonheur des hommes devienne une affaire d'État.

Le bonheur « déclaré » renvoie-t-il à une satisfaction ponctuelle, au fait de ne pas manquer de l'essentiel, à une appréhension du sens de son existence, à une coïncidence avec soi et avec le monde ? Ou à cette force de vie qui habite l'animal humain lorsque, justement, il connaît l'insatisfaction et recherche le bonheur ? Il semble que ce ne soit jamais précisé, mais qu'il s'agisse surtout d'un vague sentiment de satisfaction générale, autrement dit que soit postulé le triomphe d'une acception du bonheur sur une autre : le bonheur comme satisfaction et non le bonheur comme dépassement de soi, le bonheur comme état et non le bonheur comme quête, bref plutôt celui des « anciens » – être bien, ne manquer de rien – que celui des « modernes » – Hegel, Nietzsche... –, qui réside dans la quête toujours renouvelée, toujours nouée d'insatisfaction, d'un dépassement de soi. Cet implicite précisé, reste à savoir comment s'effectue ce saut des déclarations individuelles à une évaluation du bonheur général. Dans la tradition de l'utilitarisme de Bentham, la réponse est claire : la recherche du bien-être social se fait par simple somme. Le tout (bonheur national) serait égal à la somme des parties (des déclarations de « bonheur » individuel). Le critère du bonheur national serait logiquement le bonheur du plus grand nombre. Voilà qui appelle deux remarques. D'abord, le critère du bonheur du plus grand nombre ne va pas de soi. Pour ne retenir qu'une objection, pourquoi ne pas prendre pour critère le bonheur accru de ceux qui sont les plus malheureux ? Ensuite, et si le tout était supérieur à la somme des parties ? Autrement dit : et s'il ne suffisait pas d'additionner des déclarations de satisfaction individuelle pour parvenir à une évaluation correcte du « bonheur national »(....)

Ces propositions concrètes, malgré leurs différences, présupposent toutes qu'il appartient à l'État de décider du bonheur collectif et invitent à un dépassement de la position libérale. La valeur clé du libéralisme est la liberté, pas le bonheur. Son objectif n'est pas d'offrir le bonheur général, mais de donner simplement, aux individus, un maximum d'occasions de choisir librement sur un marché ce dont ils ont envie. L'économie du bonheur, celles de Layard ou de Veenhoven par exemple, cherche à quantifier, parmi les causes du bonheur, le rôle du loisir, du mariage, de la participation civique, de la satisfaction intrinsèque au travail, des plaisirs charnels... Mais ces données, intéressantes d'un point de vue existentiel, deviennent dangereuses dès qu'elles prétendent justifier une politique publique. Il faudrait alors sélectionner les objectifs de la politique économique en voulant faire le bonheur de ce peuple incapable d'y arriver tout seul ? Problème classique de philosophie politique : faut-il décider pour le peuple de ce qui fait son bonheur ? Layard répondrait qu'il n'y a ici aucun risque de totalitarisme déguisé puisque les politiques économiques ne visent qu'à créer les conditions du bonheur telles qu'elles apparaissent dans les enquêtes de satisfaction. Le souci

est qu'il ne s'agit que du bonheur perçu et de celui du plus grand nombre. Or présenter le bonheur perçu du plus grand nombre comme le but de la politique est périlleux. Si l'on pouvait accroître un tel bonheur perçu en sacrifiant une minorité, faudrait-il le faire ? Si l'on pouvait l'accroître par une politique publique de distribution de substances euphorisantes, faudrait-il le faire ? Certes, la démocratie n'est elle aussi qu'une expression majoritaire, mais au moins cette majorité a-t-elle exprimé le choix d'une politique. Avec cette « politique du bonheur » se retrouverait au pouvoir, non une expression politique majoritaire quant à ce qu'il faut faire, mais un ressenti majoritaire quant à ce qui rend les hommes heureux...

C Pepin Tout pour être heureux Philo-magazine n°14 10/2007

II) L'introjection des normes

1) le rôle des nouvelles technologies

« **L'homme est un animal politique** » : cette fameuse phrase d'Aristote ne signifie pas seulement que l'homme se plaît à vivre à l'intérieur de ce qu'on appelait en grec la *polis*, c'est-à-dire la « cité ». Elle suggère également, en un sens plus profond, que l'être humain est capable de se métamorphoser par la politique, qu'il a une capacité incroyable à intégrer des règles de conduite collectives, à incorporer des normes extérieures à lui. Cependant, cette incorporation a besoin d'une médiation et elle se fait très souvent à l'aide d'un outil technique.¹ (...)

Il y a un an, lorsque Edward Snowden a commencé à multiplier ses révélations sur les programmes d'écoute de la NSA, le public a subitement pris conscience de l'ampleur de la surveillance dont il faisait l'objet *via* les téléphones portables et les ordinateurs, et le fantôme de Winston Smith vivant sous l'oeil implacable de Big Brother a refait surface dans les esprits. Pour autant, il ne faudrait pas que la problématique de l'espionnage – bien réel – occulte cet autre aspect redoutable des nouvelles technologies : celle de l'autovigilance illimitée, de la domination et de la répression impitoyables que nous sommes susceptibles d'exercer sur nous-mêmes grâce à elles. Or, qu'il s'agisse de suivre un régime alimentaire en calculant nos apports caloriques journaliers, d'évaluer les heures de sommeil dont nous avons besoin, de contrôler notre consommation d'alcool et de caféine, de concevoir un enfant – fille ou garçon ? –, de faire un trajet en automobile ou en vélo, il existe quelque part une application ou un site capable d'optimiser cette activité. Dans les mois et les années qui viennent, ces outils d'autoévaluation vont se multiplier, permettant d'enregistrer nos variables quotidiennes et de chercher à les améliorer sans cesse. Et, bien sûr, cela renforce le sentiment de toute-puissance de l'individu contemporain. Mais la question de la liberté mérite d'être reposée à nouveaux frais : plutôt que d'incorporer toutes ces règles de conduite, ne vaut-il pas mieux vivre à *la sensation* ?

Alexandre Lacroix , De la liberté considérée comme une sensation, Philomagazine n°83 octobre 2014

¹ Pour faire comprendre ce point, partons d'une expérience personnelle : depuis quelques années, je fais régulièrement du footing en amateur. Or, lorsque je déroulais mes premières foulées dans ce sport, j'avais un sérieux problème de modération : ne sachant régler mon allure, je m'épuisais rapidement. Sur les conseils de pratiquants plus expérimentés, je me suis procuré une petite montre équipée d'un cardiomètre et j'ai découvert que je pouvais courir plusieurs heures à condition de ne jamais dépasser la fréquence de 170 battements de coeur par minute, tandis que je consumais mes forces en quelques kilomètres si je passais au-dessus des 180 battements par minute. Avouons-le, ce cardiomètre m'a été d'une grande utilité et m'a permis de progresser, si bien que, pendant plusieurs mois, avec l'enthousiasme du nouveau converti, je n'envisageais plus de me passer de lui. Et puis, quelque temps avant mon premier marathon, j'ai décidé de remiser l'engin au placard. Je me suis dit que, finalement, je préférerais « courir à la sensation », comme disent les joggeurs. Et tant pis si mes performances s'en ressentent : après tout, je sais que je ne pourrai jamais briguer la moindre médaille dans une quelconque compétition, aussi l'essentiel n'est-il pas de me faire plaisir ? Courir, comme marcher, procure un intense sentiment de liberté, à condition de ne pas avoir une approche trop normative de cette expérience.25/09/2014

2) l'empiètement sur la capacité éthique du for intérieur lié au besoin de sécurité

La démocratie provient d'une origine révolutionnaire et pourtant son matérialisme aujourd'hui disqualifie tout idéal spirituel au nom duquel d'autres révolutions pourraient être enclenchées. Elle se sert du fanatisme religieux – qui pour le coup propose en effet “du” sacrifice total, mais morbide – comme repoussoir absolu, alibi d'un interdit porté sur toute attitude radicale contestant son paradigme de confort et de gestion de l’“ordre des choses”. Dans le sacrifice véritable, en revanche, apparaît la notion de résistance, au sens d'un consentement à perdre avant d'être certain de pouvoir fonder sur la réalité nouvelle. Ainsi, lorsque l'on dit sacrifier sa vie, on sacrifie d'abord sa mort. Car si l'on parvient à ce point de détermination, ce qu'on sacrifie n'a de vie plus que le nom. En témoignent les héros de guerre, à la fois héros et victimes d'une histoire singulière et collective: leur sacrifice ouvre un accès vers une humanité majeure. Ils donnent non leur vie, mais se donnent corps et âme pour une certaine idée de la vie, afin de rappeler qu'humain, nous ne le sommes pas à n'importe quelle condition.(...)

donnant un horizon de sens à l'existence, le sacrifice représente en même temps une menace insupportable pour le corps social. Car cet acte totalement subversif il fait sortir du jeu social. Il rend le sujet imprenable, illisible.

Le sacrifice menace l'ordre social pour une seconde raison: il fait par émerger les traumas enfouis, dont attestent les figures mythiques, notamment féminines, d'Iphigénie à Antigone. Giorgio Agamben souligne la parenté du sacrifice avec le sacré. Sacrifier c'est en effet sortir d'un axe profane et mondain un événement, un personnage ou une date, pour le placer dans l'exception. Cet événement défait la temporalité pour inventer un autre temps, à partir duquel un autre monde et un autre regard s'inaugurent. Or aucune société ne peut vivre uniquement dans un ordre profane, sans repères sacrés, sans part d'ombre et sans risque : la sacralisation et le sacrifice sont nécessaires autant qu'insupportables.

Comment la société compose-t-elle avec ce paradoxe? Elle écrase la question du sacrifice sous celle de la sécurité. La pression sécuritaire est aujourd'hui telle que nous insupporte tout ce qui n'irait pas dans le sens de la sécurité totale de l'individu. L'angoisse de l'insécurité est si présente dans les discours économiques, sociaux, politiques, la sécurité est devenue une telle valeur, qu'elle bride notre liberté tout en esquissant l'horizon totalitaire contre lequel Jan Patočka met en garde. Cette liberté n'est pas contrainte par des censeurs, mais par une norme insidieuse. Nulle coercition; chacun intègre en soi-même une norme invisible, qui fait son office intérieurement. Comment s'insinue-t-elle en chacun? Elle profite de la mise en réseaux des individus, de leur mise en disponibilité totale. Aucune instance politique, aucune puissance ou volonté extérieure ne saurait d'ailleurs venir à bout du for intérieur. C'est donc de l'intérieur et par sa propre volonté que l'individu se déploie totalement, s'éparpille, jusqu'à devenir absolument transparent. Il ruine lui-même son for intérieur et se rend vulnérable. L'évolution de la technique repose sur cette introjection : elle entre dans le corps et la psyché de l'individu afin d'opérer son dépliement complet. Des pans entiers de nouvelles servitudes volontaires se développent de façon très intrusive, d'autant plus intrusive qu'ils ne sont pas pensés. Nul Big Brother. Nous sommes les facteurs de cette évolution qui passe pour un progrès. Le “*daily care*” (tous ces services quotidiens et intrusifs, accepté au nom du confort et de la simplicité) et la sécurité sont les deux axes de pénétration du for intérieur. Ils rendent caduque la notion de sacrifice, en minant la fondation de ce “site inexpugnable” qu'est le for intérieur, profanant toute idée de sacré, enferrant l'individu à ses servitudes volontaires

III) La recherche du risque ne demeure-t-elle pas un remède ambigu ?

a) Le risque permet de repositionner sa vie contre la logique de la servitude

Aussi, si l'on veut faire voie à l'idée de résistance et vivre entièrement, faut-il renoncer aux garanties sécuritaires, accepter la confrontation avec le risque, en revenant à notre boussole intérieure et reprendre le mot de Lacan : "le désir oblige". Car à l'inverse, toute logique de garantie ou d'assurance-vie est une logique de servitude. Je renouvelle mon plaidoyer pour le risque rappelant qu'il convient proprement plutôt de risquer la vie que de risquer sa vie. On guette les grands choix là où il s'agit de rendez-vous éthiques constants et insistants avec soi. La vie est prodigue en repositionnements

Anne Dufourmantelle • ibidem

b) la vie excitante peut basculer dans le sans limites

«Le risque, que nos institutions combattent dans de multiples domaines, procure, s'il est librement choisi, une opportunité de vivre à contre-courant, de se ressourcer, d'échapper à l'ennui en intensifiant le rapport à l'instant grâce à une activité enivrante. Il est un chemin de traverse pour reprendre en main une existence livrée au doute, au chaos ou à la monotonie. S'il est contrôlé, il est une manière délibérée de mettre en valeur le meilleur de soi. Lors d'une activité de loisir ou de défi personnel, le risque devient une sorte de réserve où puiser du sens, rehausser un goût de vivre défaillant ou parfois même le retrouver après l'avoir perdu. Il touche des individus socialement bien intégrés, mais qui s'efforcent de fuir la routine, la sécurité d'une existence trop bien réglée. Mais d'autres aussi en porte à faux avec le monde, par désarroi intérieur ou déroute économique et qui n'ont rien à perdre. La recherche du risque alimente une intensité d'être qui fait défaut d'ordinaire. Elle est une manière de briser les routines d'existence, une tentative d'évasion (...)

L'ambiguïté de la limite tient à ce qu'elle peut toujours être repoussée dans une surenchère sans fin. Attachée à la seule signification que lui confère l'individu, elle n'a de terme que celui qu'il lui prête. *Sky is the limit*, disent les Américains. Dans les activités physiques ou sportives par exemple le jeu symbolique avec la mort est plus ou moins prononcé, il est dilué dans l'ordinaire de la pratique même effectuée avec prudence et dextérité. Il connaît des moments plus périlleux quand celle-ci est poussée à la limite de la compétence. Plus radicale est la volonté de jouer avec la mort, de la titiller sur son territoire. Ce supplément appelle l'image de l'ordalie, c'est-à-dire d'une forme de jeu délibéré avec la mort. A la condition de s'exposer au risque de perdre la vie, l'individu chasse sur le territoire de la mort et rapporte le trophée d'une durée imprégnée d'intensité d'être, portant en elle le rappel insistant du moment où, par son courage ou son initiative, il a réussi à lui arracher la garantie d'une vie désormais bien trempée.

David Le Breton: "Risquer pour vivre plus philomagazine

IV) Quelle autonomie donner à la résistance éthique ?

a) la revendication de la vie bonne ne doit pas 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 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 , Qu'est-ce que la vie bonne ?

b) la résistance du for intérieur aux épreuves de la vie mauvaise ?

1) la distance éthique dans le rapport à soi comme intervalle de liberté ²

Le 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 lui 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'objectif³ 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

² 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.

³ 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

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*

2) 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 intérieure ; 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

3) la gestion humaine de la vulnérabilité

J'ai tenté de montrer que la précarité⁴ 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 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*

c'est que cette *paraskeuē*? C'est, je crois, la forme que doivent prendre les discours vrais pour pouvoir constituer la matrice des comportements raisonnables. Foucault *Herméneutique du sujet*

⁴ Le précaire doit prier constamment pour qu'on lui concède des droits