

N°52

Avril 2011

Référence

LA REVUE DES PRÉPAS

Avec  Klubprépa

Autour du bonheur...

GRUPE
SIGMA
COMMUNICATION

ISSN 1266-1627

4,50 €

Directeur de la Rédaction

David Colle

Ont collaboré à ce numéro

Christophe Bultel, Christophe Cervellon,
Maxence Dehorter, Matthias Fegyveres,
Eudes Girard, Frédéric Laupies,
Maris Pélichet, Adrien Rouget

Maquette et réalisation

Groupe Sigma Communication

Régie publicitaire

Parcourmedia
22, rue Vaugelas - 75015 Paris
01 80 18 16 70
www.parcourmedia.fr



GRUPE
SIGMA
COMMUNICATION

16, rue du Cloître Notre-Dame 75004 Paris
e-mail : sigmacom@wanadoo.fr

© Groupe Sigma Communication 2011
ISSN 1266-1627 • Dépôt légal avril 2011

Reproduction, même partielle, interdite sans
accord préalable de la Rédaction.

Directeurs de la publication

Gérard Larguier, Patrick Noël

Directeur adjoint

Christophe Pignet

L'inconscience du bonheur

David Colle



“ Le bonheur est une idée neuve en Europe” proclame Saint Just en 1794 à la Convention. Quelques années après la révolution française bien sûr, mais aussi quelques années après la publication des œuvres de Diderot, Kant, Locke, Smith... Philosophie, Politique, Économie d'alors semblaient indissociables pour éclairer les moyens d'un plus grand bien-être, en tout cas d'un bien-être psychologique, physiologique ou matériel accessible à un plus grand nombre. Formes de bien-être dont à l'époque, à quelques exceptions près (Rousseau notamment), on voyait mal comment elles pouvaient être indépendantes. Le temps a passé, catégorisant les disciplines pour les faire devenir sciences, leur faisant emprunter des chemins divers dont on ne sait pas très bien aujourd'hui s'ils sont parallèles ou divergents. Le bien-être matériel ne semble pas suffire à garantir le bien-être psychologique et les dommages collatéraux qu'il implique mettent parfois en danger le

bien-être physiologique. Aujourd'hui, philosophie et économie s'interrogent différemment sur le bonheur, gagnant en rigueur, pas nécessairement en acuité.

Ce n'est pas du bonheur en tant que tel dont parle Saint Just, mais du bonheur en tant qu' "idée". A présent semble-t-il nous dire, le bonheur peut être pensé, comme si un état mental, ressenti jusque là de manière diffuse par ceux qui y avaient accès, prenait forme. Comme si l'on pouvait à présent en cerner les contours, mettre sur lui un visage, le définir, lui assigner une fonction, en faire un objectif, en imaginer les moyens.

Pourtant, peut-être devrions-nous être prévenus du caractère utopique d'une telle espérance. Les grands romanciers, plus irréfléchis, plus spontanés, plus introspectifs que les philosophes – et bien sûr que les économistes – semblent aller à la fois moins loin et plus loin dans la perception des choses.

“ De temps à autre, j’ai essayé de prendre conscience de mon malheur, c’est à peine si j’y suis parvenu”. (Franz Kafka, Journal, Prague, 1912).

Cette phrase, mieux que tout autre peut-être, évoque l’iconographique bâtie autour du nom de Kafka. Kafka ou la profondeur insondable du mal-être... Kafka ou “l’horrible imagerie d’une éthique de la lucidité” selon Camus. Peut-être...

“Horrible” ? Vraiment ? Seulement ? Etendons un peu le contexte... Cette phrase de Kafka, écrite dans son journal, clôt une scène qui pourrait paraître banale : “...J’ai passé la soirée à la table familiale dans une indifférence absolue, la main droite sur le dossier de la chaise de ma sœur qui joue aux cartes à côté de moi, la main gauche posée mollement sur ma cuisse. De temps à autre, j’ai essayé de prendre conscience de mon malheur, c’est à peine si j’y suis parvenu”. Alors, Kafka ne fait-il que s’ennuyer ? Exagèrerait-il son ennui, le rendrait-il pathétique ? Non. Cette année-là, Kafka n’est plus un adolescent. Il a 29 ans et surtout, rien dans son œuvre ne souffre d’exagération. Ni l’écriture, stricte, sans effets, dans un allemand que Kafka le tchèque fait aller à l’essentiel. Ni la structure des œuvres, courtes souvent, ou dont la fin tranche comme un couperet (*Le Procès*) ou encore restées inachevées (*Le Château*). Rien d’exagéré, de martelé, d’asséné ne vient donner de certitudes quant au sens même des œuvres. L’ambiguïté des œuvres de Kafka leur a valu d’être tantôt jugées symboliques, religieuses, prophétiques d’une bureaucratie à venir, servir d’icône aux nostalgiques ou aux abasourdis d’une existence faite de contraintes individuelles et collectives dont le sens échappe... et j’en passe. Pourtant, comme Kundera le rappelle, lors-

qu’ils lisaient les épreuves de *La métamorphose* dans un café de Prague, Kafka et ses amis (sans doute attablés autour d’une bouteille de mauvais vin tchèque) riaient ! Les romans de Kafka sont étranges, absurdes, tragiques et drôles. *A la fois*. Relisons donc cette phrase : “De temps à autre, j’ai essayé de prendre conscience de mon malheur, c’est à peine si j’y suis parvenu”. On peut certes donner à cette phrase un sens tragique mais on peut tout aussi bien la considérer comique. *Drama giocoso* tel le Don Giovanni que Mozart compose à Prague, dont l’étrangeté et l’ambiguïté l’inspira davantage que Vienne. Kafka est là, qui ne fait rien, présent dans le cercle familial sans l’être, et l’absurdité des circonstances, son incapacité à s’impliquer en elles, évoquent en lui le malheur. Vainement, il cherche à le saisir ou même à en cerner les contours. On l’imagine progressant dans les profondeurs obscures. Malheur, Malheur, où es-tu ? Kafka parvient à peine à avoir conscience de son malheur. Est-il trop vaste ? Trop profond ? Serait-ce que Kafka l’imagine plus vaste et profond qu’il ne l’est ou qu’il ne le ressent ? Serait-ce parce qu’il n’est finalement pas si malheureux ?

“Je m’ennuie tellement ce soir que je suis allé trois fois de suite dans la salle de bains me laver les mains”. Là encore, tragique ou comique ? Bien sûr Kafka était un être profondément tourmenté et à 40 ans, il sera déjà mort. Mais jamais il n’évoque une intolérable souffrance intérieure, rarement est-il démonstratif dans l’expression du tourment. Au contraire : “Sensation d’avoir au milieu du corps une pelote qui s’enroule très vite, tirant à elle un nombre infini de fils fixés à la surface de mon corps”... Même dans son journal, le tourment, quasi palpable, ressenti, est imagé au point de permettre, là encore, une

lecture comique, imaginative, au premier degré, la vision animée d’un homme en déformation. Le tourment exprimé avec pudeur, *avec art*. Imagination créatrice.

Tel Don Quichotte par ses exploits chevaleresques, Kafka, tiraillé – comme tout homme selon Adorno – mais peut-être plus que tout homme entre le cours du monde (Alltag) et un idéal (Weltauf) qu’il n’imagine pas lui-même, œuvre par le roman à approcher l’inexprimable, l’insaisissable. Approcher seulement. Tandis que Don Quichotte rêve ses actes anachroniques connus, reconnus, passant à la postérité – ce que le génie de Cervantès a permis comme nul autre en donnant presque vie réelle au fruit de son imagination (beaucoup pensent que Don Quichotte fût un héros historique) –, Kafka souhaite son tourment méconnu : il rêve ses œuvres sombrant dans l’oubli, exigeant de son ami Max Brod qu’il les détruise. Sans doute parce qu’elles ne sont qu’une tentative de prise de conscience du malheur, qu’un reflet imparfait du tourment : “Les conversations ôtent à tout ce que je pense le poids, le sérieux, la vérité”... Qu’il nous pardonne donc. Les œuvres romanesques (les grandes, elles ne sont pas légion) ouvrent sur des univers irréductibles là où les ouvrages de philosophie ou d’économie, aspirant à un caractère définitif, semblent œuvrer à refermer des portes.

La philosophie est, selon Paul Valéry (*Monsieur Teste*), “recherche du sens absolu, isolé des mots”. Elle impressionne ou cherche à impressionner, elle peut illusionner sur la supposée profondeur des mots, qui ont moins de valeur en eux-mêmes qu’associés à d’autres mots et à ceux qui les prononcent. *Bonheur* est de ces mots atemporels, abstraits, qui laissent entendre qu’il pourrait exister ou se définir en dehors de l’homme. L’ad-

jectif *heureux*, au contraire, est indissociable de l'homme, de l'être vivant, donc du temps, du moment. De temps à autre, nous cherchons à prendre conscience du bonheur et peut-être la tentative de prise de conscience du malheur à laquelle s'essayait Kafka rend-elle la tâche

plus facile. Mais c'est à peine si nous y parvenons. Tout au plus le bonheur vient-il se poser momentanément sur l'épaule. "Happiness is a butterfly, which when you pursued, is always just beyond your grasp, but which, if you will sit down quietly, may alight upon you" (Nathaniel

Hawthorne). Il faut imaginer que, parfois, Kafka était heureux.

“ Comme la grenadine à l'eau de Seltz vous monte facilement au nez quand on rit”. (Franz Kafka, *Journal*, Paris, 1911, bar devant l'opéra comique).

D.C.



Référence

Référence

Alain : propos sur le bonheur

Fiche de lecture



De l'imagination

Lorsque le médecin vous recoud la peau du visage, à la suite de quelque petit accident, il y a, parmi les accessoires, un verre de rhum propre à ranimer le courage défaillant. Or, communément ce n'est point le patient qui boit le verre de rhum, mais c'est l'ami spectateur, qui, sans en être averti par ses propres pensées, tourne au blanc verdâtre et perdrait le sentiment. Ce qui fait voir, contre le moraliste, que nous n'avons pas toujours assez de force pour supporter les maux d'autrui.

Cet exemple est bon à considérer parce qu'il fait voir un genre de pitié qui ne dépend point de nos opinions. Directement la vue de ces gouttes de sang, et de cette peau qui résiste à l'aiguille courbe, produit une sorte d'horreur diffuse, comme si nous retenions notre propre sang, comme si nous durcissions notre propre peau. Cet effet d'imagination est invincible à la pensée, parce que l'imagination est ici sans pen-

sée. Le raisonnement de la sagesse serait évident et bien facile à suivre, car ce n'est pas la peau du spectateur qui est entamée ; mais ce raisonnement n'a aucune action sur l'événement ; le rhum persuade mieux.

D'où je comprends que nos semblables ont grande puissance sur nous, par leur présence seule, par les seuls signes de leurs émotions et de leurs passions. La pitié, la terreur, la colère, les larmes n'attendent point que je m'intéresse d'esprit à ce que je vois. La vue d'une blessure horrible change le visage du spectateur, et ce visage à son tour annonce l'horrible et touche au diaphragme le spectateur du spectateur avant qu'il sache ce que l'autre voit. Et la description, quelque talent qu'on y emploie, sait moins émouvoir que ce visage ému.

La touche de l'expression est directe et immédiate. Aussi c'est très mal décrire la pitié si l'on dit que celui qui l'éprouve pense à lui-même et se voit à la place de l'autre. Cette réflexion, quand elle vient, ne vient qu'après la pitié ; par l'imitation du semblable, le corps se dis-

pose aussitôt selon la souffrance, ce qui fait une anxiété d'abord sans nom ; l'homme se demande compte à lui-même de ce mouvement du cœur qui lui vient comme une maladie. On pourrait bien aussi expliquer le vertige par un raisonnement ; l'homme devant le gouffre se dirait qu'il peut y tomber ; mais, s'il tient le garde-fou, il se dit au contraire qu'il ne peut y tomber ; le vertige ne le parcourt pas moins des talons à la nuque. Le premier effet de l'imagination est toujours dans le corps. J'ai entendu le récit d'un rêve où le rêveur était en présence d'une exécution capitale imminente, sans qu'il sût si c'était de lui ou d'un autre, et sans même qu'il formât une opinion exprimable là-dessus ; seulement il sentait une douleur aux vertèbres crâniennes. Telle est la pure imagination. L'âme séparée, que l'on veut toujours supposer généreuse et sensible, serait au contraire, il me semble, toujours économe de son intérêt ; le corps vivant est plus beau, qui souffre par l'idée et qui se guérit par l'action. Non sans tumulte ; mais aussi la vraie pensée a autre chose à surmonter qu'une difficulté

de logique ; et c'est un reste de tumulte qui fait les pensées belles. La métaphore est la part du corps humain dans ce jeu héroïque.

Maux d'esprit

L'imagination est pire qu'un bourreau chinois ; elle dose la peur ; elle nous la fait goûter en gourmets. Une catastrophe réelle ne frappe pas deux fois au même point ; le coup écrase la victime ; l'instant d'avant elle était comme nous sommes quand nous ne pensons point à la catastrophe. Un promeneur est atteint par une automobile, lancé à vingt mètres et tué net. Le drame est fini ; il n'a point commencé ; il n'a point duré ; c'est par réflexion que naît la durée. Aussi, moi qui pense à l'accident, j'en juge très mal. J'en juge comme un homme qui, toujours sur le point d'être écrasé, ne le serait jamais. J'imagine cette auto qui arrive ; dans le fait, je me sauverais si je percevais une telle chose ; mais je ne me sauve pas, parce que je me mets à la place de celui qui a été écrasé. Je me donne comme une vue cinématographique de mon propre écrase-

ment, mais une vue ralentie, et même arrêtée de temps en temps ; et je recommence ; je meurs mille fois et tout vivant. Pascal disait que la maladie est insupportable pour celui qui se porte bien, justement parce qu'il se porte bien. Une maladie grave nous accable sans doute assez pour que nous n'en sentions plus enfin que l'action présente. Un fait a cela de bon, si mauvais qu'il soit, qu'il met fin au jeu des possibles, qu'il n'est plus à venir, et qu'il nous montre un avenir nouveau avec des couleurs nouvelles. Un homme qui souffre espère, comme un bonheur merveilleux, un état médiocre qui, la veille, aurait fait son malheur peut-être. Nous sommes plus sages que nous ne croyons.

Les maux réels vont vite, comme le bourreau va chez nous. Il coupe les cheveux, échancre la chemise, lie les bras, pousse l'homme. Cela me paraît long, parce que j'y pense, parce que j'y reviens, parce que j'essaie d'entendre ce bruit des ciseaux, de sentir la main des aides sur mon bras. Dans le fait une impression chasse l'autre, et les pensées réelles du condamné sont des frissons sans doute, comme les tronçons d'un ver ; nous voulons que le ver souffre d'être coupé en

morceaux ; mais dans quel morceau sera la souffrance du ver ?

On souffre de retrouver un vieillard revenu à l'enfance, ou un ivrogne hébété qui nous montre "le tombeau d'un ami". On souffre parce que l'on veut qu'ils soient en même temps ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont plus. Mais la nature a fait son chemin ; ses pas sont heureusement irréparables ; chaque état nouveau rendait possible le suivant ; toute cette détresse que vous ramassez en un point est égrenée sur la route du temps ; c'est le malheur de cet instant qui va porter l'instant suivant. Un homme vieux, ce n'est pas un homme jeune qui souffre de la vieillesse ; un homme qui meurt ce n'est pas un vivant qui meurt.

C'est pourquoi il n'y a que les vivants qui soient atteints par la mort, que les heureux qui conçoivent le poids de l'infortune ; et, pour tout dire, on peut être plus sensible aux maux d'autrui qu'à ses propres maux, et sans hypocrisie.

De là un faux jugement sur la vie, qui empoisonne la vie, si l'on n'y prend garde. Il faut penser le réel présent de toutes ses forces, par science vraie, au lieu de jouer la tragédie.

Référence

Faut-il souffrir pour apprendre à être heureux ?

Bonne copie



Bonne copie issue du lycée Bergson (49, Angers)

Cette copie a été notée : 15 / 20

Commentaire du correcteur : *“Très bonne réflexion, vaste et riche, sur le sujet proposé. Beaucoup d'idées et de références pertinentes. Satisfaisant dans la perspective des concours”.*

L'expérience du mal est ambiguë : celui-ci peut parfois paraître salubre et ouvrant sur le bien. La souffrance et le bonheur, certes ne semblent pas compatibles : il serait contradictoire de pouvoir souffrir tout en étant heureux. Toutefois, il apparaît plus probable que la souffrance et le bonheur soient deux étapes successives ayant des liens de causalité. En effet, nous sommes coutumiers de tels renversements : la douleur appelle à la médecine, la pauvreté invite à la sagesse... Ainsi faut-il souffrir pour apprendre à être heureux ? (Il s'agit dès lors de se demander si la souffrance, qui est une forme du mal, est une condition nécessaire et suffisante au bonheur. Encore faut-il tout d'abord s'entendre sur la possibilité d'un apprentissage du bonheur et sur ce que signifie “être heureux”. Être heureux, est-ce un état

fortuit ou le résultat d'une activité ? Faut-il souffrir pour pouvoir enseigner aux autres comment être heureux ? Le bonheur est-il essentiellement individuel ou ne peut-il pas également être collectif ? (Dans la perspective de ces réflexions, on peut tout d'abord se mettre d'accord sur l'éventualité d'un accès au bonheur par le biais d'un apprentissage. Dans un second temps, nous verrons si l'on peut apprendre à être heureux sans souffrir, puis en quoi le passage par la souffrance peut au contraire être révélateur du bonheur, être en quelque sorte une “nécessité” au bonheur, nécessité qui poserait alors le problème de la justification du mal. Enfin, il sera intéressant de se demander si la souffrance est une condition suffisante pour apprendre à être heureux.

Bonheur et souffrance sont, au premier abord, deux termes contraires. Le premier se réfère au bien en tant que complète satisfaction intérieure tandis que le second correspond à une forme du mal, le mal subi que Leibniz appelle “mal physique”. Ainsi, être heureux, c'est éprouver du bonheur. Or bonheur signifie “bonheur”, dérivé du latin *augurium* qui signifie “augure”, “chance”. Le bonheur, comme le malheur, est donc quelque chose qui arrive, qui nous échoit sans qu'on ne s'y attende. Mais il est alors du même coup précaire, et échappe à toute tentative de maîtrise. L'acception courante, toutefois, le fait passer pour un état maîtrisable que l'on peut chercher à atteindre volontairement. (Les philosophies antiques nous proposent cela. En effet, elles considèrent le bonheur comme le Souverain Bien, c'est-à-dire, la fin suprême à laquelle toutes les autres sont subordonnées. En disant cela, elles affirment que le bonheur n'est pas un don mais qu'il peut être produit, qu'il est en quelque sorte en notre pouvoir et qu'il doit être recherché. C'est donc à donner une

définition du bonheur qui en rende la maîtrise possible que s'est attachée la pensée antique. Il s'agit donc de philosophie pratique et didactique qui s'assimilent presque à des "recettes" pour être heureux tel que le "tetrastichos", le quadruple remède énoncé par Epicure dans la *Lettre à Ménécée*. L'hédonisme épicurien consiste en une satisfaction mesurée des désirs et à éviter les souffrances afin d'atteindre l'ataraxie. D'une toute autre manière, les Stoïciens préconisent l'éloignement de tout ce qui pourrait troubler la paix de l'âme, essentiellement les passions, considérées comme des mouvements antinaturels. (Il apparaît donc que le bonheur peut faire l'objet d'un apprentissage et donc qu'il peut être enseigné comme le proposent les différentes écoles antiques. (Et en effet, peut-on dire si l'on naît heureux ou malheureux ? On naît innocent puisque, dans un sens, on n'a pas encore commis de faute, et dans un autre, on n'a pas de conscience, autrement dit pas de connaissance du malheur ni du bonheur. A la naissance, l'homme est seulement perfectible comme l'énonce Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, c'est-à-dire qu'il est capable de progresser. Dans l'"état de nature", l'homme fait l'expérience d'un bonheur inconscient. Ce n'est qu'avec la confrontation à l'autre et l'émergence de la conscience que l'homme accède à une connaissance du bonheur et du malheur. L'apprentissage du bonheur ne peut se faire qu'avec l'émergence de la conscience. Ainsi, dès sa naissance, l'homme est appelé à évoluer, à progresser. Tout accès au bonheur pourrait ainsi nécessiter une forme d'initiation. Mais comment pourrait s'effectuer cet apprentissage ? (Force est de constater que le parcours de la vie est surmonté d'obstacles, semé d'embûches. En effet, la vie est une confrontation aux maux ; le

mal est partout et tout le temps. Ainsi, la naissance de l'homme en elle-même est une souffrance, et même auparavant, le fœtus peut être sujet à des douleurs prénatales. Est-ce à dire que le bonheur passe nécessairement par de la souffrance ? Ne peut-on pas concevoir un accès au bonheur sans passer par des expériences douloureuses ?

Si, par exemple, on considère le bonheur comme un état d'unité, d'harmonie, si être heureux, c'est "vivre en harmonie avec la nature" comme le déclarent les philosophes antiques de la sagesse, alors la souffrance ne semble pas un moyen d'y accéder. (En effet, par la souffrance physique, par exemple, "l'opposition entre le corps et l'esprit est radicalisée" (Frédéric Laupies) ; l'homme conçoit la souffrance qu'il ressent comme une étrangeté. Le sujet perd ainsi de son unité. La souffrance rend non seulement l'unité du moi impossible, mais également l'accord entre soi et le monde. Le sujet peut alors faire l'expérience de la solitude comme le personnage de Job dans *Le livre de Job* qui, souffrant de multiples maux, s'écrie : *Vous voyez que je ne trouve en moi-même aucun secours et mes propres amis m'ont abandonné*. En ce sens, la souffrance ne peut pas amener à vivre en harmonie avec la nature. Les épicuriens préconisent ainsi de fuir toute sorte de douleurs et de rechercher les plaisirs simples. Pour l'épicurisme, pour être heureux, il faut se détacher de la souffrance. (On peut se demander, en outre, si l'observation de la souffrance d'autrui peut suffire à révéler et augmenter notre bonheur comme le soutient Lucrèce dans le *De Natura Rerum* : *il est doux de regarder les maux dont on est soi-même exempt*. Mais peut-on réellement être témoin des souffrances d'autrui sans compatir ou sans avoir pitié ? Le cas échéant, cette attitude est moralement condamnable. Et lorsqu'il tombe dans un mouvement de

compassion ou de pitié, l'homme n'est plus à l'abri de la souffrance. (En effet, la compassion et la pitié désignent ensemble un élan douloureux envers autrui, élan suscité par le spectacle des maux qui l'accablent, et débouchant sur le désir de prendre part à ces maux afin de les soulager. "Compassion" signifie étymologiquement "souffrir avec". Comment, dans ce cas, partager les souffrances d'autrui sans les renforcer ? Ainsi, Nietzsche dénonce une fausse communion dans la compassion. Pour lui, la compassion *accroît la souffrance dans le monde (Aurore, 1881)*. Pour Spinoza, la pitié est essentiellement une contagion de la douleur, dont il faut se garder car elle affaiblit l'individu et le rend incapable de juger et d'agir suivant la raison : *L'homme qui vit sous le commandement de la raison s'efforce autant qu'il se peut de ne pas s'apitoyer*. L'observation de la souffrance d'autrui ne me garantit donc pas l'accès au bonheur sans souffrir par moi-même. De plus, être ou avoir été témoin de la souffrance des autres peut au contraire me conduire à la souffrance et au malheur. En effet, je peux d'autant plus apprécier mon bonheur en connaissant le malheur des autres ; je peux m'estimer heureux et me contenter de ce que j'ai en sachant qu'il y a plus malheureux (on peut appliquer ce schéma, par exemple, entre les peuples des pays riches et ceux du Tiers-Monde). Mais, par contre, en ayant toujours à l'esprit les souffrances des autres, on peut éprouver un certain malaise, une certaine culpabilité face à notre situation heureuse et à chaque fois qu'un événement heureux vient s'y ajouter. En ce sens, on n'atteint pas le bonheur, on n'est pas heureux et on ne peut le devenir tant que les plus malheureux ne peuvent partager ce bonheur. (Ainsi, par la compassion, je souffre mais je ne contribue pas par là à "apprendre à être heureux" aux souffrants, mais au contraire,

je renforce leur souffrance et je ne contribue pas à les en sortir tant que la compassion n'est pas accompagnée de l'action. (Pour résumer, par la souffrance, je m'éloigne de moi-même, des autres et du monde ou encore j'entraîne les autres dans ma souffrance. Dans les deux cas, il n'y a pas d'accès au bonheur. (Cependant, par la souffrance qui donne droit au secours de l'autre, l'homme se rend digne de bonheur. Paradoxalement, la souffrance dévoile les conditions même du bonheur. Les faux biens disparaissent de même que les faux maux et les conditions du contentement apparaissent. La souffrance est-elle ainsi nécessaire pour apprendre à être heureux ?

La souffrance est révélatrice du bonheur dans la mesure où elle permet d'en mesurer la valeur. (Il faut tout d'abord remarquer qu'avant d'en être le moyen, la souffrance est le point de départ d'une quête du bonheur. En effet, si l'homme aspire, désire, veut le bonheur, c'est qu'il souffre car tout désir est un manque. *Vouloir, s'efforcer, voilà tout leur être ; c'est comme une soif inextinguible. Or tout vouloir a pour principe un besoin, un manque donc une douleur...* écrit Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation* ; il affirme de la même façon que tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous satisfait pas ; donc il est souffrance tant qu'il n'est pas satisfait. Pour Schopenhauer, tourné tout entier vers l'aspiration au bonheur, l'homme oscille entre deux pôles : la souffrance, créé par l'absence de bonheur et l'ennui que provoque sa présence continue. (De nombreuses croyances religieuses, notamment judéo-chrétienne, ont largement exploité la souffrance comme médiatrice du bonheur. Tel est le principe de la rétribution qui peut s'apparenter à une sorte de commerce entre Dieu et les hommes. (Ainsi, pour celui qui a commis le mal, il

devra souffrir pour expier ses péchés. La punition, le châtiment sert ici à faire prendre conscience du bien et du mal au pécheur et à lui montrer par là la voie vers le bonheur. C'est la rédemption. Toute souffrance a un sens. Si elle n'est pas justifiée, l'homme peut l'accepter dans la mesure où il peut en retirer un "profit" auprès de Dieu qui lui offrira une vie heureuse ultérieurement, que ce soit en ce monde pour la religion judaïque ou dans l'au-delà dans la religion chrétienne : *heureux les opprimés car le royaume des cieux est à eux*. Mais cette conception d'une souffrance nécessaire pour vivre heureux n'est valable que pour les croyants. D'un point de vue philosophique, si l'on considère le bonheur comme Souverain Bien, l'allégorie de la caverne, qui figure dans le Livre VII de la *République* de Platon, nous enseigne sur la nécessité de la souffrance. En effet, ici, le souverain bien est la vérité, l'intelligible. Pour atteindre ce monde de l'intelligible, symbolisé par le monde extérieur, l'homme confiné au monde sensible au fond de la caverne doit faire des efforts pour s'en détacher et doit souffrir pour atteindre l'extérieur, ce qui est symbolisé par la souffrance éprouvée lorsque ses yeux sont éblouis par le soleil. (Le passage par la souffrance apparaît donc comme un moment nécessaire pour apprendre à être heureux. Mais est-ce que cela suffit à être heureux ? (Il semble que non puisque la souffrance peut nous mener sur d'autres voies que celle du bonheur. En effet, c'est tout le danger des passions, qui sont des affections, qui peuvent prendre le dessus sur la raison. Ainsi, la souffrance peut mener à la violence. Les comportements de délinquance ont souvent pour origine un malaise social.

La souffrance seule ne garantit pas un accès à l'apprentissage du bonheur. La souffrance ne suffit pas à appren-

dre à être heureux. Plusieurs conditions sont à remplir. (Tout d'abord, il faut pouvoir surmonter la souffrance et ne plus la craindre car la peur de la souffrance révèle une incapacité à être heureux : *il y a des choses qui ne s'obtiennent pas quand elles sont devenues le but conscient de l'activité ; et des choses qui arrivent d'autant plus sûrement qu'on avait voulu les éviter* (Max Scheler, *Le sens de la souffrance*). Le bonheur est donc pour celui qui n'a pas peur de souffrir. Il est loin d'être occulté par la souffrance, il sait en tirer le fruit et donne la force de le surmonter. Le bonheur est à conquérir et cette conquête doit passer non pas par une souffrance subie mais par une réaction face à cette souffrance, par un travail de réflexion à effectuer sur celle-ci. La souffrance constitue une épreuve qui une fois surmontée nous grandit, nous éduque, nous fait mûrir à condition que l'on en tire des leçons. Elle permet d'avoir une vision réaliste et non naïve du monde et permet de cette façon de prendre conscience des causes qui nous déterminent ce qui augmente notre puissance d'agir, selon Spinoza. La souffrance permet d'accéder à la lucidité. Ainsi, la souffrance éprouvée par la perte d'un proche permet de prendre conscience de la finitude humaine et donc que le bonheur ne peut être espéré dans l'immortalité. La confrontation aux maux d'une manière générale permet de nous faire savoir où l'on peut trouver du bonheur. (La souffrance qui se transforme en action en perdant son aspect de passivité peut apprendre à être heureux. Elle provoque une révolte, une puissance d'indignation. L'homme dit non à ce qui est et oui à ce qui doit être. Il a donc connaissance de la voie à suivre pour être heureux. Peut-il alors l'enseigner ? Cette perspective se confronte à deux difficultés : tout d'abord le risque déjà évoqué de tomber dans la compassion et ensuite la relativité du bonheur. En

effet, chaque individu a une conception particulière du bonheur. Une situation heureuse pour quelqu'un l'est peut-être moins pour quelqu'un d'autre. (Ceci dit, le passage par autrui semble nécessaire, il permet le dépassement de soi par la maïeutique par exemple. En effet, pour Rousseau, le salut passe par l'éducation et celle-ci suppose la présence d'autrui. Autrui est d'autant plus nécessaire que le bonheur n'est pas seulement individuel mais peut aussi passer par le bonheur, l'harmonie collective. L'autre doit donc être pris en compte dans l'apprentissage du bonheur. Mais le passage par un "maître" n'est que provisoire, il doit servir de miroir à l'individu, mais ensuite, c'est à chacun de poursuivre son propre apprentissage par ses propres souffrances car l'expérience de la souffrance et du bonheur est personnelle et particulière. Ainsi, pour Nietzsche, la souffrance ne saurait être partagée ; propre à chacun, elle doit être combattue par chacun, et seule est possible *une solidarité dans la joie*.

La souffrance est donc une condition nécessaire mais pas suffisante pour apprendre à être heureux. Elle doit agir comme un moteur de l'action et ne doit pas être subie par résignation. Le bonheur est une quête perpétuelle et propre à chacun, qui doit passer par autrui en tant que miroir de soi-même et non pas en tant que précepteur. Cette réflexion sur la souffrance est actuellement à l'œuvre dans les conceptions modernes de l'éducation où les parents cherchent à éloigner leurs enfants de toute forme de mal, en les surprotégeant, en évitant de les contrarier, etc. Mais ces pratiques douces les amènent-ils à apprendre à être heureux ? Ne faut-il pas au contraire laisser l'enfant se confronter à la souffrance afin de prendre conscience du monde qui l'entoure ? Un juste milieu est à trouver.

La recherche du bonheur selon Sénèque

Éric Cobast

Agrégé de lettres modernes

Professeur de français en Maths Spé, IPESUP (Paris)

■ Bonheur parfait et hors d'atteinte ? ■

■ ■ Le bonheur et le chemin du bonheur : la vie Heureuse contre la Brièveté de la vie ■

Sénèque rappelle en quelques pages, au début du dialogue (c'est le sens de l'emploi du pronom personnel "nous"), la doctrine "officielle" des stoïciens (p. 22-27). D'emblée, Sénèque annonce qu'il faut ajouter certaines notions à cette doctrine officielle : "peut-être, lorsqu'on me citera après tout le monde, n'écarterai-je rien de ce que les autres ont soutenu avant moi, mais je leur dirai : "Voici ce que je pense en outre". Comment dès lors ne pas voir dans cette précision l'annonce de la seconde partie du dialogue ? L'apport majeur de Sénèque à la doctrine

stoïcienne est en effet son traitement très personnel de la notion de "préféré".

Les trois sens du bonheur dans La Vie heureuse :

Quelle est cette doctrine qu'il faudra plus tard compléter ? Sénèque avance tout d'abord que "la vie heureuse est celle qui est en accord avec sa propre nature" : **on retrouve ici l'idée, traditionnelle dans l'Antiquité, que le bonheur consiste dans l'épanouissement et le parfait accomplissement des capacités ou facultés intellectuelles de l'homme**, ses "fonction" selon Aristote ou ses "offices" selon Cicéron.

Sénèque, en bon stoïcien, considère ensuite que la nature fixe aussi une hiérarchie entre les biens : l'âme vaut plus que le corps, et ce dernier vaut plus que les biens extérieurs. De cette hiérarchie procèdent donc trois définitions du bonheur : il précise en



effet que le bonheur est unique, mais qu'il peut se dire en plusieurs sens. C'est le sens de l'image de l'armée qui peut se déployer ou se contracter selon les besoins, mais qui conserve toujours la même force. D'abord, par rapport aux biens extérieurs et à la fortune, le bonheur étant un état qui dépend de notre nature et non des circonstances, c'est l'état d'une âme "invincible" qui "dédaigne les coups du sort". Ensuite, relativement aux biens du corps, la santé et surtout le plaisir, "l'homme heureux est celui pour qui il n'est rien de bon ou de mauvais qu'une âme bonne ou mauvaise", "pour qui le plaisir véritable est le mépris des plaisirs", il est même "exempt de désirs". Par rapport au monde extérieur et au corps, le bonheur est donc un combat. Enfin, **relativement à l'âme elle-même, le bonheur équivaut à la paix et à la liberté** : comme l'âme heureuse a réussi à triompher des emprises du corps et des aléas de la fortune, elle est en pleine possession d'elle-même, ce qui l'emplit d'une "gaieté perpétuelle" et d'une "joie immense et inaltérable".

Reste à savoir comment on peut parvenir à un état si parfait : il faut apprendre à réprimer ses désirs, mais **il faut surtout faire confiance à la "nature"**, celle qui gouverne le monde et non pas seulement l'être de l'homme. C'est elle en effet qui a mis la raison en nous, et non chez les bêtes. Par conséquent, "la vie heureuse se fonde sur un jugement droit et assuré". Tout est dit, le programme est annoncé : reste à polémiquer contre ceux qui font consister le bonheur dans les plaisirs du corps (la volupté), et à faire valoir contre ces épicuriens égarés la hiérarchie qu'enseigne la nature.

La doctrine stoïcienne dans *La Brièveté de la Vie* : le temps du bonheur.

Sénèque n'a guère évolué dans cette "proposition" par rapport à *La Brièveté de la Vie*. Là aussi, il louait la plénitude du sage qui n'a plus de désirs, car rien ne lui manque : "*sa vie est désormais en sûreté. On peut y ajouter des choses, rien en soustraire ; et encore, y ajouter comme une nourriture qu'on donne à un*

homme déjà saturé et repu : il avale ce dont il n'a même pas envie" (p. 108). Ici encore, le chemin du bonheur est le chemin vers la pleine possession et disposition de nous-même, puisque à l'inverse notre malheur consiste en ce que "nous nous consomons les uns les autres [...] ; personne ne s'appartient" (p. 93). Le malheur a le visage de l'homme occupé qui, perdant son temps, perd sa vie et la met sous la domination des affaires extérieures ou des plaisirs du corps-ainsi que les plaisirs oiseux, passés à prendre soin de son seul corps, sont de faux loisirs. (p. 119-122). La retraite à laquelle Sénèque exhorte Paulinius et que même Auguste, qui avait conquis tous les biens extérieurs, appelait de ses vœux, est un bien de l'âme qu'il faut savoir mettre à sa juste place : la première. La retraite ou "loisir" n'est autre que le temps propre du bonheur et de la prise de possession de l'âme par elle-même. Dans *La Brièveté de la Vie*, Sénèque vante en effet la retraite et le loisir parfaits, une vie régie par l'étude et par un souci de soi véritable. Il les rapproche ainsi de la doctrine

épicurienne et cynique. L'idée que le sage est heureux lorsqu'il s'éloigne physiquement des autres hommes remonte aux cyniques. Pour eux, la vie en société conduit à donner de la valeur à des conventions pures et simples : la loi, les mœurs, etc. Or ces valeurs conventionnelles représentent des biens trompeurs et éloignent du bonheur. De même, les épicuriens se réunissent dans le "Jardin", situé hors de la ville d'Athènes, protégé par de hauts murs, à l'abri du regard des passants et du tohu-bohu de la ville. Pour Epicure, la vie publique nous rend dépendants du jugement et du regard des autres, elle est une source permanente d'inquiétude et nous éloigne donc du bonheur. Sénèque, lui, prône une retraite intérieure : elle est peut-être physique, mais surtout mentale : le sage est celui qui se détache du monde par la pensée, son détachement intérieur conditionne son détachement extérieur.

Source du malheur de l'homme : la démesure ?

Pourtant, un thème central de *La Brièveté de la Vie* est absent de *La Vie Heureuse* : l'idée que la cause du malheur des hommes est leur désir irrationnel et démesuré d'égaliser les dieux. Ainsi, les hommes "occupés" de *La Brièveté de la Vie* perdent-ils leur temps parce qu'ils se comportent comme s'ils n'allaient jamais mourir : "Habités par les craintes propres à un mortel, vous avez en même temps tous les désirs d'un immortel" (p. 97). En revanche, Sénèque ne reprend pas cet argument dans *La Vie Heureuse* : il ne suggère jamais que c'est par démesure que les voluptueux se livrent au plaisir, ou que les "aboyeurs" jalourent les philosophes. Bien au contraire : il termine en comparant les philosophes raillés par le vulgaire à Jupiter, et il donne même ce conseil explicite à Gallion : "dans la mesure où cela est permis, tu imites la divinité. Que

te promet la vertu en récompense de cette entreprise ? D'immenses privilèges, égaux à ceux des dieux : rien ne te contraindra, rien ne te manquera" (p. 52). Finalement Socrate conseille au vulgaire de vénérer les philosophes, qui sont parvenus au bonheur ou à la vertu, "comme les dieux" (p. 81). Voilà qui n'est pas sans être étrange : **peut-on imiter les dieux tout en vivant "en accord avec sa propre nature" d'être humain ?**

Imiter les dieux tout en restant très humain

Certes, dans *La Brièveté de la Vie*, l'homme heureux est dit "semblable à un dieu", il "dépassa sa condition de mortel" (p. 133). C'est pourtant seulement par l'étude et la fréquentation des anciens philosophes, qui lui permettent de concentrer en une seule vie humaine des connaissances et des méditations dont la découverte a nécessité plusieurs vies, que l'homme de loisir parvient à un tel prodige. Pour le reste, l'imitation de la divinité, le chemin de la plénitude et du bonheur, passe surtout dans *La Brièveté de la Vie* par une paradoxale acceptation des limites de notre condition de mortels. C'est en acceptant la fuite du temps, en renonçant à organiser et à maîtriser la suite de nos journées, que l'on peut profiter du temps qui nous est imparti (p. 114-117). De même, c'est en acceptant le loisir, en renonçant à l'ambition d'une prise sur les choses et sur le monde, qu'on parvient vraiment à une vie qui "porte fruit" (p. 129-134). Enfin, c'est en acceptant de ne pas disposer des autres et de choses que l'on réussit vraiment à disposer de soi-même (p. 103-106). **Bref, il s'agit d'accepter de ne pas maîtriser son temps et en ce sens de le perdre, aux yeux de l'homme occupé, pour le gagner.** Le paradoxe n'est qu'apparent : tout le malheur de l'homme vient, comme le dira plus tard Pascal, "qu'il ne sait pas res-

ter en repos dans une chambre" (*Pensée 139*). De fait, en voulant dépasser les limites que la nature a fixées à ses forces et à ses possibilités, l'homme demande l'impossible, il se brûle, se consume et meurt sans avoir vécu. L'homme occupé "est" simplement, passivement, il subit ce qui lui arrive et qu'il ne peut contrôler parce que c'est au-dessus des forces humaines, au lieu de vivre une vie d'homme accomplie : il ressemble à un capitaine de navire inexpérimenté qui est le jouet des tempêtes et ne sait pas naviguer, c'est-à-dire diriger son bateau (p. 109). Le malheur des "occupés" ou des "absorbés" vient entièrement du fait que le "désir de s'occuper dure plus longtemps que la capacité de le faire" (p. 147), c'est-à-dire qu'ils attendent de leur vie plus que les forces humaines permettent d'en espérer.

Le bonheur du sage : la joie de la limite

Une fois les limites humaines acceptées et nos désirs ramenés à une mesure plus raisonnable, un vaste domaine d'action s'ouvre à nous : celui que la nature nous a réservé. Se peut-il que ce domaine laisse le sage insatisfait ? Nullement : "Si brève qu'elle soit, la vie suffit largement ; ainsi quand viendra le dernier jour, le sage n'hésitera pas à marcher vers la mort d'un pas assuré" (p. 119). Est-ce parce que, à la suite d'une vie d'ascèse, le sage se sera convaincu qu'il ne lui faut pas trop en demander et qu'il ne peut pas changer sa nature, même s'il le désire encore secrètement ? L'acceptation de ses limites serait alors purement intellectuelle, mais le sage n'est pas seulement retourné sous le gouvernement de la raison, il est surtout revenu à sa propre nature. A l'époque où il écrit *La Brièveté*, Sénèque croit encore en effet en la possibilité de concilier les tendances opposées de la nature humaine, raison et désir, âme et corps, intellect et sensualité. Or

cette nature réconciliée avec elle-même n'exige rien de plus que ce qu'elle peut faire ; c'est pourquoi "la vie est longue si on sait en user" (p. 92). Le sage n'est pas celui qui est pleinement homme, et en tant qu'homme, doué de raison, mais aussi d'un cœur et d'un corps : il sent bien qu'il n'a pas besoin de plus et n'en demande nullement davantage. Le sage est bel et bien "rassasié" par la vie. **La vie d'homme est longue, en réalité, il n'y a que l'occupé et les autres "vicieux" pour croire le contraire.**

Abandonner l'imitation du divin : la fin du bonheur ?

Dans *La brièveté de la vie*, l'homme peut donc bien avoir une vie parfaite et pleine, et en ce sens semblable à celle d'un dieu, s'il accepte ses limites naturelles. Mais cette idée est entièrement absente de *La vie heureuse*. Dans ce dernier dialogue, lorsqu'il commande à Gallion "qu'[il] imite la divinité", Sénèque ne dit pas que les "privilèges" de l'homme heureux sont "semblables" à ceux des dieux, mais bel et bien qu'ils leur seraient "égaux" (p. 52) ; comme si un humain pouvait autant donner et autant recevoir qu'un dieu. Certes, Sénèque ne recommande cette "imitation" que "dans la mesure où cela est permis" ; mais justement, la "mesure" en question est perdue d'avance, si l'on demande à l'homme autant qu'à un dieu.

Dans *La vie heureuse*, Sénèque ne semble donc plus croire à la doctrine de l'imitation humaine du divin : en devenant plus exigeant, il a aussi rendu cette imitation impossible. Ainsi, il défend encore l'idée qu'il nous faut accepter nos limites pour réfuter l'argument aristotélicien de l'alliance du plaisir et de la vertu, mais c'est uniquement pour nous faire prendre conscience de notre impuissance, nous inviter à "supporter ce qui est propre à notre condition de mortels" et nous

enjoindre d'accepter le pouvoir de "la divinité" : "obéir à la divinité, voilà la liberté" (p. 51) ; mais on n'obéit jamais à un égal... C'est donc bien que Sénèque juge que nous ne pouvons pas être "comme des dieux", au sens fort où il entend à présent cette expression. En lisant ce texte qui reprend un poncif du stoïcisme – la soumission du sage au destin et à la divinité –, on ne peut s'empêcher de penser à la soumission de Sénèque à Néron. L'acceptation des limites humaines n'a plus rien de joyeux ni de proprement libérateur ; au contraire, c'est une résignation et une soumission.

Avec la théorie de l'imitation humaine du divin, c'est donc la perspective même du bonheur qui s'enfuit. Le sage n'est plus comme un petit dieu parmi les hommes, il est l'idéal impossible et absurde d'un homme égal aux dieux ; la promesse du bonheur a quitté l'apparence de la figure de Socrate pour revêtir les traits déformés de Néron. Certes, Sénèque n'est pas Néron, il sait qu'il est absurde de viser la divinité. Mais avant de voir le sort nouveau que Sénèque réserve à un bonheur devenu hors d'atteinte dans *La Vie heureuse*, il convient de voir ce qui l'a fait changer depuis *La Brièveté*.

Dire adieu au bonheur dans La vie heureuse

La vie heureuse, une régression philosophique

La chose est simple, en somme : Sénèque est simplement retombé de la "solution" stoïcienne classique de l'imitation du divin dans le dilemme originel auquel tous les penseurs de l'Antiquité ont été confrontés : le bonheur est un état de

plénitude, donc de perfection, auquel rien ne manque. Or notre nature est imparfaite. **Donc, soit le bonheur est défini pour une nature divine parfaite, mais alors il ne nous convient pas, il nous est inaccessible, soit il est accessible à notre nature, mais alors ce ne peut être un bonheur parfait, il est réservé aux dieux.** Le rôle du philosophe est simplement de rappeler aux autres hommes que ce bonheur parfait existe pour les dieux et en théorie, ce qui est tout de même déjà une "consolation" de nos misères, une ombre de bonheur divin. Pour le reste, nous avons les biens matériels, les richesses, qui sont à peine des biens mais qui apaisent nos inquiétudes plus profondes. Philosophiquement au moins, donc, *La vie heureuse* est bien une régression par rapport à *La Brièveté de la vie*. Comment expliquer un tel retour en arrière ?

Les raisons biographiques et la déception de Sénèque

Inutile d'insister sur les facteurs biographiques. Rappelons simplement que Sénèque, entre 49 et 58, dates sinon exactes, du moins révélatrices de la composition des deux dialogues, est passé de très grands espoirs à des déceptions cuisantes. A l'allégresse du retour triomphal à Rome et de l'exercice d'un office qui lui permettait de changer la face du plus vaste et puissant empire de tous les temps, succède l'amertume et la déréliction de voir son *princeps* – élève devenir un monstre, et de se voir lui-même prisonnier des liens qu'il avait tissés avec ce dernier. Le bonheur s'est définitivement éloigné pour Sénèque, et il en a tout à fait conscience : "je ne suis pas un sage", écrit-il justement au tournant entre les deux parties de *La vie heureuse* ; pire encore : "je ne suis pas parvenu à la guérison, et je n'y parviendrai jamais". Certes, il semble admettre que "quand [il] en sera

capable, [il] vivra comme il convient”. Cette incapacité ne peut provenir de sa nature d’homme, ni même de sa complaisance envers ses propres “vices” dont il se sait sinon le responsable, du moins la cause en partie involontaire, mais des circonstances de sa vie : sa condition ne dépend plus de lui-même, mais de Néron. Voilà pourquoi l’aspirant à la sagesse a besoin de la “clémence de la fortune” tant qu’il n’est pas délié de “toute attache humaine”.

La fin de la “citadelle intérieure” et la diversité du bonheur

Les facteurs biographiques, cependant, ne suffisent pas à eux seuls à expliquer le changement de doctrine. Mais les dernières citations examinées nous donnent déjà une indication: Sénèque ne croit plus à la “citadelle intérieure” du sage stoïcien, il ne croit plus que le bonheur soit indépendant des circonstances de la vie. Déjà l’image de l’armée mouvante qui accompagne la “proposition” stoïcienne traditionnelle du début du dialogue a quelque chose de surprenant : comment le bonheur, cet état parfait et auquel rien ne manque, peut-il avoir plusieurs formes ? Comment ce qui par nature ne comporte aucun degré peut-il recevoir une définition “soit étirée et étendue, soit condensée et contractée” ?

Plus étonnant encore est le discours de Socrate à la fin de la deuxième partie du dialogue. Depuis Aristote, les philosophes considèrent que le bonheur est un ensemble unitaire et unique de vertus, éventuellement hiérarchisé en fonction de leurs valeurs naturelles respectives ; et voilà Socrate, modèle de sagesse, qui considère que la richesse et la pauvreté n’appellent pas les mêmes vertus . Sénèque se sert encore d’une image pour justifier ce point : un corps en mouvement doit être retenu

dans une descente, mais poussé dans une montée. De même, les richesses sont une pente facile sur la route d’un homme ; il lui faudra freiner le pouvoir que l’argent lui donne sur les choses et les hommes par la libéralité et la tempérance. A l’inverse, celui qui manque d’argent est en butte au besoin et à l’adversité ; il lui faut “remonter la pente” en faisant usage de courage et de ténacité, des vertus presque martiales (p. 76-77). Bref, le bonheur n’exige pas les mêmes vertus en fonction des circonstances où le sort nous place : un caractère arrangeant et affable fera le bonheur du riche, mais le malheur du pauvre ; un tempérament intransigeant et déterminé conviendra au démuné, mais non à celui qui est comblé de biens. **Il y a donc plusieurs types d’hommes heureux, et par conséquent plusieurs figures du bonheur, en fonction des circonstances de la vie.**

Le bonheur a alors perdu son unicité, ce qui est proprement contradictoire : s’il est le bien suprême, il ne peut y avoir qu’un seul bonheur. On peut même dire que l’unité du bonheur est devenue pratiquement impossible : rassembler en un seul homme toutes les vertus qui conviennent à des situations opposées ne peut conduire qu’à l’hésitation permanente ou à l’inconséquence.

Le bonheur, une question existentielle

Il est dès lors illusoire de prétendre cultiver toutes les vertus : il y en aura toujours qui nous échapperont. On critique l’épicurien Diodore parce qu’il n’a pas pu résister à l’appel intérieur qui lui disait de mettre fin à ses jours, bien que son école philosophique lui interdise le suicide ; mais il ne pouvait changer sa vie pour satisfaire sa philosophie. De même, Sénèque semble avouer que ses vices sont plus forts que lui, qu’il ne peut pas

réellement les combattre malgré toute la force philosophique de son idéal de bonheur. Comme un “aspirant à la sagesse”, il est “vauté dans les vices”, mais il ne pense plus pouvoir s’en débarrasser : “quoi d’étonnant si l’on ne parvient pas au sommet quand on s’engage sur des pentes escarpées ? [...] La noblesse, c’est de se mesurer, non aux forces que l’on sent en soi, mais à celles que comporte sa nature, d’essayer de monter plus haut et de viser à des accomplissements impossibles même aux âmes les plus grandes” (p. 60). On ne saurait mieux dire que Sénèque pense à présent qu’il est impossible d’amender complètement ses propres travers ; il faut certes essayer, même si l’on sent bien que la tentative va échouer, mais sans se faire d’illusion.

Le bonheur rendu au dieux et ses ombres laissées aux hommes : dénouement tragique.

L’ombre du bonheur des dieux : le discours du sage

Que reste-t-il de ce bonheur défunt pour le philosophe ? Simplement son ombre ; “l’aspirant à la sagesse” sait que le bonheur est impossible, mais il continue d’en cultiver le souvenir nostalgique par le discours philosophique. A quoi bon, dira-t-on ? Pour ne pas perdre entièrement la mesure du bien et du mal. La vertu que les philosophes ne peuvent expliquer qu’en paroles est déjà une dénonciation des fautes des autres hommes, qui sont semblables à des “animaux nocturnes” (p. 62) : comme

jadis les prisonniers de la caverne platonicienne, ils ignorent la lumière, la vérité, le bien. Le bien parfait, le bonheur, est une transcendence impossible à atteindre, mais nous ne pouvons nous contenter de rester dans la nuit : “s’en prendre à la vertu avec des cris de haine, c’est s’amputer de tout espoir d’amendement” (p. 80). Le souvenir verbal du bonheur permet de donner aux non-philosophes l’exemple de la vertu. Le philosophe continue donc, mais en un sens mutilé, à pouvoir imiter les dieux : il le peut, mais en paroles seulement.

L’ombre du bonheur des hommes : les “préférés”

Cela n’est encore que la première “trace” du bonheur, celle qui est le plus semblable à la félicité parfaite à laquelle Sénèque a renoncé. Il lui faut en outre, après une perte aussi immense, une “consolation”, ce qui ne va pas sans faire référence à ses *Consolations*, œuvre adressée à ceux qui perdent un être cher. Cette consolation, elle se trouve dans le stoïcisme : ce sera les fameux “préférés”, méprisés dans la première partie du dialogue. Puisque le bonheur est hors d’atteinte, il ne reste plus que ce que la nature nous recommande sans pouvoir nous satisfaire : la richesse, par exemple. Il faut bien vivre de quelque chose, une fois que l’on sait le bonheur perdu.

Cette première ombre de bonheur n’est pas semblable à la première : elle est beaucoup plus imparfaite, évidemment, elle est avilissante : mais elle est à la mesure de l’homme. C’est elle qui permettra de réinstaurer une comparaison entre les vices. Ainsi le philosophe n’a que des “boutons”, alors que ceux qui dénoncent l’inconséquence du philosophe sont “couverts d’ulcère”, et seraient finalement ravis d’imiter les “défauts des philosophes dès que l’occasion s’en présentera” (p. 84).

L’ombre des dieux projetée sur celle des hommes : l’homme comme mesure de ses propres vices

Il ne faut pas oublier qu’à l’aune de la vertu parfaite du sage, fût-elle en simple discours et non en actes, tous les hommes se valent : tous sont vicieux, puisque la vertu n’a pas de partie ni de degré. Mais les préférences, elles, peuvent être “naturelles”, communes à tous les hommes, ou dépravées, et en ce cas elles sont le fait de l’homme qui sort de sa nature, qui se croit un dieu, c’est-à-dire qui croit encore à la perfection et à son bonheur complet. En ce cas, le goût des “préférés” devient sans limite.

La différence entre les “vices” somme toute modestes du philosophe et ceux de ses détracteurs, c’est que le premier sait que ce qu’il recherche n’est pas recommandable en soi et ne constitue qu’un pis-aller, alors que les “aboyeurs” croient voir dans les richesses ou les autres “préférés” leur vrai bien et qu’ils s’y vautrent sans aucune retenue. Comment ne pas voir ici une dénonciation, non des travers du commun, mais des débauches et de excès de la cour ? Sénèque semble ici se justifier : il est certes riche, mais au moins, il sait que c’est pour se consoler de n’être pas un dieu. Voyez plutôt ces gens qui se jettent dans le vice sans aucune mesure, justement parce qu’ils n’ont pas compris qu’ils ne sont pas des dieux et que le bonheur parfait leur est interdit, voyez comme leurs vices sont grands en comparaison des miens, semble dire Sénèque. Lui, il s’enrichit, eux, ils pillent, violent, assassinent sans raison, négligent l’Etat, parce qu’ils ont perdu depuis longtemps toute mesure humaine.

L’aporie philosophique et sa résolution tragique

La solution proposée par Sénèque n’est tout de même ni stable ni sa-

tisfaisante. Le bonheur est atteint par les deux branches du dilemme antique : **le bonheur des dieux est bien au-delà des forces humaines, mais le souvenir de bonheur réservé aux philosophes et par leur biais aux autres hommes est un rappel cruel de leur infirmité plus qu’une consolation de leurs malheurs, et n’est en aucun cas un succédané de vie bonne.** La recherche des richesses est une quête incertaine et insatisfaisante : le besoin de bonheur demeure béant, même si la richesse le rend supportable.

C’est sans doute par conscience de **l’insuffisance de sa “solution”** que Sénèque termine son dialogue comme une tragédie ; Nous voyons arriver quatre personnages qui se répondent, et qui jouent une véritable scène : celle-ci représente le philosophe rattrapé et presque anéanti dans ses espoirs les plus chers par son absence de maîtrise totale sur les circonstances, autrement dit sur le destin, du fait même de son espoir de bonheur et de liberté. La soumission d’un personnage à un sort funeste auquel il ne peut échapper mais qu’il suscite lui-même involontairement est la définition même de la tragédie.

Les personnages qui entrent en scène ne sont pas de simples porte-voix garantis : “l’aspirant à la sagesse” croit encore en la possibilité d’amender ses vices, de parvenir au bonheur dans un lointain avenir. Son rôle ne comporte que quelques lignes ; c’est dire le cas que Sénèque fait de lui. Vient ensuite le sage parfait, qui n’est pas nommé, pour la simple raison qu’il n’existe pas : c’est une abstraction, un idéal inatteignable. Son discours est, pour l’essentiel, celui de l’indifférence du sage stoïcien traditionnel : “les richesses ne sont pas un bien”, le sage est tout aussi heureux dans l’opulence que dans l’indigence, il préfère montrer son âme vêtue de “sa toge prétexte”, le vêtement des hauts magistrats, que de

revêtir son corps de celle-ci ; il est indifférent à “la bienveillance du sort”. S’il aime mieux la “maison splendide” au “pont” des va-nu-pieds, cela n’entame nullement son indifférence ; car sa préférence est encore guidée par le désir de “modérer ses joies plutôt que [de] réprimer ses douleurs”. Autrement dit, le sage authentique sait se détacher des plaisirs que lui apportent ses richesses présentes pour ne pas avoir à pâtir le jour où elles lui seront ôtées par le sort ; sa “préférence” est encore guidée par le souci de préserver l’indifférence de son âme dans la durée, non par les plaisirs du corps. En outre ce personnage ne fait réellement montre d’aucun intérêt pour son propre sort ; tout se passe comme s’il n’avait absolument aucune prise sur la façon dont les richesses lui étaient échues. Autant dire que, pas plus que le précédent, il n’est le porte-voix de l’auteur.

Mais vient enfin Socrate, un sage bien réel, lui, le premier d’entre eux par la chronologie, mais aussi par la stature. Celui-ci ne se montre pas indifférent à son sort, il y est tout à fait intéressé : “oui, je préfère être vainqueur que captif [...] j’aime mieux que ce qui m’est réservé soit plus facile à vivre, plus agréable et moins pénible à endurer”. Il précise même : “si j’ai le choix”, ce qui montre bien qu’il compte avoir un peu de prise sur son propre sort, ce qui rompt avec toute la tradition du “fatalisme” stoïcien. Voilà donc notre héros tragique, qui est libre, du moins au début de la pièce, et voyons comment il brise son propre bonheur. Ce même Socrate va expliquer, comme nous l’avons vu, que toutes les vertus ne conviennent pas à toutes les situations : et s’il vaut mieux être riche que pauvre, c’est aussi pour pouvoir être un sage sur la pente “descendante”, qui est moins pénible et plus “tranquille”. On a ici un véritable renversement par rapport au discours du sage authentique quelques lignes

plus haut : le sort favorable n’est plus “préféré” parce qu’il permet de maintenir l’indifférence de la vertu, au contraire, c’est la vertu la moins désagréable qui doit être favorisée sur la plus pénible ! Le critère de choix du “préféré” n’est plus la pérennité de la vertu, au contraire Socrate choisit ses vertus en fonction de ses préférences... C’est enfin ce même Socrate bien étrange qui reproche au “sot” non seulement d’être prisonnier de ses propres richesses, ce qui a déjà été dit plus haut dans l’œuvre (p. 66-67), mais encore de ne pas savoir veiller à les conserver. Faut-il donc préférer le malheur à la ruine ?

Arrive enfin un personnage qui n’est qu’à moitié identifié. Ce pourrait être de nouveau Socrate, ou bien un autre sage ; il a en tout cas effectivement “atteint à la sagesse” : nous sommes donc de retour chez les dieux, car nous avons bien compris, en cette fin de dialogue, que la sagesse n’est pas faite pour les hommes. Pourtant cela semble être encore un homme qui parle, puisque le personnage pourrait avoir un nom ; il n’est donc pas une simple abstraction, comme le sage précédent. Ce nouveau sage pourtant humain va se livrer à un éloge presque mystique de la vertu proclamée par les philosophes, même s’ils ne parviennent pas à s’y astreindre eux-mêmes. Comme ce personnage lui-même, ces philosophes sont des “oracles”, des “médiauteurs avec les dieux”. Leur discours est littéralement sacré, c’est un “sacrifice”, un hommage rendu par des hommes à la perfection des dieux, il faut l’écouter dans un silence total et ne pas l’interrompre. Si malgré tout on les raille, cela n’est pourtant pas sacrilège : car les paroles des hommes n’atteignent pas les discours des dieux, dont le philosophe se fait le porte-voix. Cette mission sacrée finit donc par innocenter le philosophe et lui rendre la fonction sociale qu’on l’accusait d’usurper avec ses richesses

indues : les railleurs seront finalement “ravis d’imiter [ses] défauts dès que l’occasion s’en présentera”, car **le philosophe, par son discours divin, apporte la mesure du bien et du mal, de la vertu et du vice parmi les hommes**. Sans lui, nous n’aurions même pas conscience de nos vices ; nous serions comme des bêtes sauvages.

Mais, ce philosophe qui rappelle une perfection à laquelle il ne croit plus pourrait être Socrate en prison : on voit s’annoncer ici le sort que les autres hommes, furieux contre cet intercesseur qui leur rappelle leurs vices, réserveront aux “sages”. Ils le condamneront et lui feront boire la ciguë, comme les Athéniens l’ont fait pour Socrate, et comme Néron le fera bientôt pour Sénèque.

La quête du bonheur et sa résolution discursive

Que penser de ce dénouement ? Sénèque fait bien peu de cas de l’aspirant à la sagesse qui croit encore que le bonheur est possible. Il conserve intact en revanche son respect pour le sage stoïcien classique qu’il a longtemps aspiré à être ; mais il songe à cet idéal comme à une relique du passé, à un ancêtre magnifique mais mort depuis longtemps qui nous rappellerait nos origines. En même temps, son penchant pour les richesses et le pouvoir n’empêche pas Sénèque de se comparer à Socrate ; lui au moins savait quelle était sa place, parmi les hommes et non parmi les dieux dont était illusoire de vouloir imiter la conduite. **Une fois que l’on sait le bonheur impossible, il ne nous reste plus qu’à nous soucier du confort de notre vie et de nos “préférences”,** même si l’on tente de conserver son jugement intact dans son for intérieur ; quel mal y a-t-il à cela, si nous ne pouvons pas faire autre chose ? C’est bien triste, mais on ne peut pas demander beaucoup plus. Si, pourtant : il reste à Sénèque une autre consolation, celle-ci

à la mesure de son rêve déçu de bonheur pour l'aider dans son deuil de ce qu'il aurait pu être en d'autres circonstances ; son œuvre, philosophique, mais aussi théâtrale. Là au moins les choses peuvent être parfaites, comme chez les dieux ; là,

on peut exhorter les hommes à suivre la voie droite de la sagesse, même si l'on sait pertinemment que c'est impossible. Et Sénèque de supplier, sur les dernières pages de son dialogue : qu'on lui laisse au moins cela.

même temps, en reprenant des arguments aristotéliens pour contrer Epicure, comme on va le voir, Sénèque rend un hommage implicite sinon involontaire à Aristote et son optimisme.

Les antinomies du bonheur

En replongeant dans le dilemme originel du bonheur, Sénèque retrouve et inaugure des antinomies multiples. Mais l'absence de solution philosophique où il laisse le problème qui l'occupe explique aussi de nombreuses incohérences apparentes du dialogue.

Qu'est-ce que l'homme, imparfait, peut dire de la perfection ?

Plaisir ou vertu, mais surtout pas les deux

En bon stoïcien, Sénèque fait résider le bonheur uniquement dans la vertu, à l'exclusion du plaisir. Les stoïciens s'opposent en cela aux aristotéliens et aux épicuriens. Pour les premiers, le bonheur est inséparablement vertu et plaisir, car s'il consiste en un ensemble de vertus, il est "parachevé" par le plaisir : le bonheur, c'est une vie réussie ; or celui qui réussit, qui parvient à ses fins et le fait sans effort, prend nécessairement plaisir à ce qu'il fait, exactement comme un travail bien et aisément fait est plaisant, explique Aristote au livre X de l'Éthique à Nicomaque. Pour les

seconds, le bonheur, c'est le plaisir : car le bonheur est l'abolition de la souffrance, or seul le plaisir a ce résultat, comme l'expose Epicure dans sa Lettre à Ménécée.

L'adversaire caché derrière Epicure : Aristote

Sénèque consacre toute l'argumentation de la première partie de La vie heureuse à la question du rapport entre bonheur et plaisir. En apparence, c'est surtout la thèse hédoniste qui est visée, les aristotéliens n'étant attaqués que sur trois courtes pages ; mais la thèse aristotélienne du plaisir accompagnant la vertu est autrement plus dangereuse pour le pessimisme de Sénèque que la vision épicurienne d'un plaisir privé de vertu. D'ailleurs Sénèque lui-même semble prendre acte du fait puisqu'il a plus de choses en commun avec Epicure qu'avec Aristote, puisqu'il reconnaît qu'Epicure ne prônait pas un genre de vie foncièrement différent de celui des stoïciens : Epicure se fait le chantre des plaisirs modérés qui ne corrompent pas et que l'on peut contrôler ; Sénèque vante le bonheur de l'âme dans le silence relatif du corps. En revanche, l'idée d'un bonheur complet et total qui serait une combinaison de vertus et de plaisirs semble véritablement dangereuse à Sénèque : il ne peut la comprendre que comme une nouvelle démesure. En

La vertu n'est pas le plaisir

Sénèque commence par une argumentation très classique, en six points, pour montrer que la vertu n'est pas le plaisir (p. 29-32) :

- 1. si le plaisir était la même chose que la vertu, nous ne saurions faire la différence entre ce qui fait plaisir et ce qui est bon pour nous, or nous faisons la distinction ;
- 2. les plaisirs peuvent rendre malheureux, la vertu non ;
- 3. vertu et plaisir ont des propriétés entièrement dissemblables (la vertu est grande et noble, le plaisir petit et servile, etc.) ;
- 4. la vertu est un état durable, "immortel", même, alors que le plaisir est passager –il s'agit là d'un poncif ;
- 5. le plaisir se rencontre aussi bien chez les bons que chez les mauvais, la vertu seulement chez les gens honnêtes ; enfin,
- 6. la nature enseigne que l'âme doit commander au corps et de même, la vertu doit commander au plaisir. Tous ces arguments seraient parfaitement acceptables pour un aristotélien ; certains, dont le 4, ont même une facture typiquement aristotélienne.

Aristote contre Epicure : le plaisir "par surcroît".

Après une brève interruption, Sénèque poursuit son argumentation par un dialogue avec un épicurien fictif parlant par la bouche de Gallion, qui tenterait de défendre son école contre l'attaque qui précède. Conformément à la structure classique des disputes philosophiques, Sénèque ayant déjà attaqué victorieusement l'adversaire, c'est

au tour de l'épicurien de tenter de mettre en difficulté les positions stoïciennes : à quoi bon la vertu, à quoi bon le bonheur, si ce n'est pour un certain plaisir ?

Ici la réponse de Sénèque est inspirée de la lettre même de *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote : d'une part, le plaisir n'est pas un motif de rechercher quoi que ce soit, car il vient "par surcroît", en prime pour ainsi dire, sans qu'on l'ait recherché pour lui-même. Personne ne cherche le plaisir en soi, sauf les vicieux ; ceux qui ont vraiment le souci d'être heureux cherchent avant tout à bien faire, et c'est en agissant bien qu'ils éprouvent du plaisir, sans l'avoir pour autant convoité. En outre, et toujours fidèlement à *l'Éthique à Nicomaque*, la vertu suprême consiste purement et simplement en une aptitude au bonheur, à une vie réussie ; elle est la fin dernière de toutes nos actions. Par conséquent, il n'y a aucun sens à demander pourquoi on la recherche, car c'est pour arriver à elle qu'on recherche tout le reste et c'est elle qui donne leur valeur à toutes les fins que nous poursuivons par ailleurs.

Néron contre Aristote : l'impossible lien du plaisir et de la vertu

A bout de ressources, l'épicurien fictif finit par avancer que le plaisir n'est rien sans la vertu, et qu'il s'accompagne toujours de celle-ci. On sent déjà pointer ici l'ultime hypothèse, proprement aristotélicienne, de l'alliance du plaisir et de la vertu. La réponse de Sénèque sera que le plaisir sans modération conduit au vice et pervertit le jugement ; mais il finit par avouer qu'Epicure lui-même ne tombe pas sous ce reproche, car en prônant des plaisirs modérés, il respecte finalement la hiérarchie naturelle de l'âme et du corps, et de la vertu et du plaisir.

C'est cette hiérarchie que vient mettre en question l'hypothèse aristotélicienne qui propose de "confondre en un tout vertu et volupté" ou plaisir. Si l'on admet que la vertu ne dédaigne pas entièrement les plaisirs, et à qu'à l'inverse le plaisir ne doit pas l'emporter sur la vertu, pourquoi en effet ne pas placer ces deux candidats au bonheur sur un pied d'égalité, et faire du bonheur un tout équilibré composé de plaisirs, pour que le corps ne soit pas en reste, et de vertus, pour que l'âme y trouve son compte ? La réponse de Sénèque est qu'admettre les droits propres du plaisir, c'est se rendre "tributaire de la fortune", et donc faire renaître l'inquiétude. Sénèque n'envisage donc pas un instant que le plaisir puisse se réguler sous le joug de la vertu ; le plaisir est par nature insatiable, il demande ce que nous n'avons ni ne contrôlons. Or si le bonheur est une perfection, une plénitude et un achèvement, il ne peut admettre un élément qui nous rappelle sans cesse nos manques et nos imperfections. Comme le plaisir est par nature imparfait, mais que la vertu, qui ne dépend que de nous, peut être complète, le bonheur ou souverain bien consiste dans la vertu et non dans le plaisir.

Pourtant, tout ce raisonnement suppose que soit écartée la possibilité d'un plaisir gratuit et complet, autrement dit la thèse aristotélicienne d'un plaisir arrivant "par surcroît", alors même que Sénèque s'en est abondamment servi auparavant : si le plaisir est lié à une activité réussie en elle-même, il peut être parfait et nous satisfaire, sans naître d'un besoin. Voilà ce que Sénèque exclut sans aucune raison, alors même qu'il avait tout à fait connaissance de cette hypothèse.

La raison contre les désirs : ascétisme et renoncement

On retrouve le même pessimisme dans la vision ascétique de la vertu développée par Sénèque. Le bonheur, si tant est qu'il soit accessible, passe par le renoncement aux passions et aux désirs ; si la vertu doit commander au plaisir, c'est finalement parce que l'âme doit commander au corps. C'est le jugement qui est droit, et non le désir ; le désir ne peut être rectifié qu'en se soumettant au jugement. C'est là le sens des deux exhortations de la première partie. La raison de cette soumission du corps à l'âme et du désir à l'intellect est simple : l'homme dans son ensemble est un être foncièrement imparfait et imperfectible ; la seule partie de lui-même qui apparente l'homme aux dieux et qui soit susceptible de perfection, c'est sa raison ou son "jugement". par conséquent, l'homme ne peut obtenir le bonheur par l'ensemble de son être ; il ne peut rechercher que la perfection de sa raison et de son intellect, et il doit pour cela sacrifier tout le reste de ses aspirations et même de son être, qui de toute façon ne seront jamais pleinement satisfaits. C'est pourquoi seule l'étude et la méditation peuvent en un sens nous apparenter aux dieux, comme le rappellent tant *La vie heureuse* que *La brièveté de la vie*. Encore le bonheur de l'étude et de la philosophie n'est-il jamais, pour l'homme, qu'un bonheur partiel : l'homme étant foncièrement imparfait en tout sauf par sa raison, il ne peut parvenir au bonheur qu'en se mutilant lui-même.

Philosopher ou vivre ?

La philosophie est-elle suffisante ?

Jusqu'ici, les tensions développées par Sénèque sont communes à tous les stoïciens. Mais en refusant d'accorder sa vie et sa doctrine, Sénèque admet aussi que la philosophie ne suffit pas à remplir une existence. Les stoïciens, à la différence des cyniques avec qui ils partagent certaines positions, ne prônent certes nullement le retrait hors du monde. En effet, pour un stoïcien, si le bonheur est dans sa connaissance seule, cette connaissance est une affaire essentiellement intérieure et privée. L'engagement dans les affaires publiques n'est donc pas une entrave à la recherche de la paix intérieure ; c'est aussi "suivre la nature" que de répondre aux "fonctions" ou aux "offices" auxquels la nature nous a prédisposés.

Avec Sénèque néanmoins, l'indifférence du stoïcien face aux "offices" qu'il occupe n'est plus de mise. Sénèque ne peut plus cultiver sa raison comme s'il n'avait pas de corps, et surtout une position très délicate à Rome. Il ne peut pas faire abstraction de sa situation, parce qu'il sait bien qu'il a lui-même choisi d'entrer dans le cercle des familiers de l'empereur ; son échec à réformer le caractère du princeps lui rappelle que ce n'est pas simplement la "nature" qui lui a confié cette tâche, mais qu'il s'est involontairement laissé prendre au piège d'un pouvoir devenu tyrannique, parce qu'il croyait qu'il pourrait le contrôler et l'orienter. Ce piège est aussi celui que Sénèque dénonçait lui-même dans *La brièveté de la vie* : vouloir contrôler son propre sort, son entourage et les affaires du monde.

Que retient-il de cette cuisante leçon de modestie dans *La vie heureuse* ? Paradoxalement, la leçon essentielle qu'il semble retirer de sa déception, c'est que la philosophie est faite pour les dieux et non pour les hommes. C'est pourquoi même l'ombre de bonheur que constitue le discours philosophique ne suffit pas à le satisfaire : il lui ajoute une doctrine qui lui permet de continuer d'occuper malgré tout sa position amère à la cour, la théorie des "préférés". Il y a dans cette théorie un véritable renoncement à la pureté stoïcienne, comme on l'a vu ; mais ce renoncement n'est pas dénué de dépit. Sénèque est en fait tout autant trahi par le sort que par sa propre philosophie ; car c'est elle qui l'a conduit à croire qu'il pouvait remplir un office politique crucial en tant que philosophe, et parce qu'il était philosophe, donc éclairé, alors que cet office politique est devenu sa prison.

Le souverain bien et les "préférés"

La doctrine des "préférés" remonte aux origines du stoïcisme grec, puisqu'on la trouve déjà chez Zénon et chez Chrysippe. Les stoïciens épris de pureté et de perfection conceptuelle soutiennent en effet dès le départ une notion que l'on pourrait qualifier d'"absolutiste" du bien : le bien ne peut jamais qualifier quelque chose qui ne serait pas toujours un bien. De même que le chaud ne peut pas devenir froid, le bien ne peut pas devenir mauvais. Or de la richesse, par exemple, on peut faire un usage bénéfique comme maléfique selon les circonstances ; par conséquent la richesse n'est pas un bien. Il en va de même de la santé, du plaisir, de la beauté, etc., toutes ces choses que nous estimons et recherchons d'ordinaire, mais qui ne sont pas absolument bonnes puisqu'il existe toujours des circonstances où l'on en fait mauvais usage.

A cette aune, seules les vertus comme le courage, la justice, la tempérance, etc. sont des biens. Les autres "avantages" ne sont pas des biens, mais on ne peut pas pour autant les négliger ; Zénon le premier aurait proposé de nommer "préférés" ces choses indifférentes en égard au bonheur, mais néanmoins non négligeables étant donné notre nature et notre instinct. Par exemple, la santé n'est pas un bien parce qu'elle n'est pas toujours bénéfique ; néanmoins notre instinct nous pousse à la cultiver et à la conserver ? Nous la préférons à la maladie, sans que cette préférence soit justifiée par le bien. Il en va de même pour la richesse, une bonne naissance, la beauté, etc.

Il ne faudrait pas comprendre cependant que nos "préférences" sont arbitraires et individuelles, qu'elles dépendent des goûts de chacun, comme cela semble évident pour des modernes : nos "préférences" sont fixées par notre nature, elles sont donc objectives. Notre nature nous prédispose à rechercher la santé, la richesse, etc. ; tous ces "préférés" sont donc en accord avec la nature. Pour autant, ils ne sont pas toujours "bons" absolument, et ne nous conduisent pas nécessairement au bonheur ; nous devons apprendre à les évaluer et à les utiliser.

La valorisation sénèqueienne des "préférés"

Sénèque reprend une distinction antique en séparant les "préférés" du bonheur. Néanmoins, il y a chez lui une différence de taille : le bonheur étant devenu complètement hors d'atteinte, si ce n'est en paroles, il n'y a plus en pratique à s'occuper que des "préférés" ; d'où, d'ailleurs, l'importance de leur défense. Un stoïcien grec, Ariston de Chios, avait déjà objecté que si les préférés sont des choses que nous recherchons et estimons avantageuses, la différence entre "préféré" et "bon" est

purement verbale ; et Zénon reconnaissait que le mot “bon” était employé dans le langage courant dans le sens de “préféré”. Or si les mots de “bonheur” et de “vertu” ne désignent plus qu’un idéal inaccessible, alors les “préférés” désignent finalement tout ce à quoi nous pouvons aspirer en pratique, on assiste à un véritable naufrage, ou du moins à une scission, de l’idée même de bien : le bien véritable ou le bonheur n’est plus que la norme théorique des jugements de valeur, alors que les “préférés” sont les véritables buts de nos actes. Le bonheur est un bien suprême, complet, mais qui ne peut guider notre action. Le préféré est une “avantage” comme la richesse que nous estimons spontanément et que nous pouvons rechercher concrètement, mais qui ne nous satisfera jamais tout à fait ; Sénèque est trop rompu aux arguments stoïciens, et même philosophiques en général, pour ne pas savoir que le désir de richesse, d’honneur ou de beauté ne trouve jamais son terme. Ce divorce entre la norme théorique du bien et le but concert de nos actes garantit qu’aucun acte ne sera véritablement jugé bon ; le pessimisme de Sénèque triomphe donc complètement dans sa doctrine des “préférés”.

Ainsi, le divorce est complet entre théorie et pratique, entre le discours du philosophe et son action, entre l’aspiration de l’âme et de l’intelligence humaine à la perfection et l’incapacité du corps et des désirs hu-

ains à y parvenir, entre la vertu idéale et le plaisir bien concert. La doctrine des “préférés” proposée par Sénèque, loin de les résoudre, ne fait qu’inscrire toutes ces antinomies dans le marbre, les laisser en suspens.

Conclusion

C’est bien un philosophe “abîmé par les vices” qui nous enseigne la futilité et la vanité de notre quête du bonheur. Le sage lui-même n’est pas sûr du chemin à suivre, mais in en connaît au moins les failles. Le bonheur proposé dans La Brièveté est donc bien inatteignable : à travers la richesse, Sénèque en propose une consolation qu’il sait lui-même illusoire. C’est un sage qui ne croit plus en sa “citadelle intérieure” qui affirme que le bon-

heur parfait n’existe pas, que nous nous efforçons de courir après une chimère qui, à l’aune de la mort, nous paraît bien absurde. Faut-il pour autant abandonner ? Le bonheur ne se trouve-t-il que dans la mort, qui est un moyen radical, le seul, de mettre fin à ses souffrances ? Le philosophe ne le dit pas, conscient qu’il est de son incapacité à vivre lui-même dans le bonheur. Reste au lecteur de vouloir être lucide ou non sur sa condition : seule la lucidité permet à l’homme de cheminer dans le présent et non de courir après ce qu’il n’aura jamais, le bonheur.

E. C.

Référence

Référence

Peut-on être heureux avec moins de biens ?

Sandrine Ansart – Roxana Bobulescu
Raffi Duymedjian – Virginie Monvoisin
Grenoble École de Management



La profondeur de la crise que nous traversons depuis deux ans remet en cause le volume et le rythme de la croissance dans des proportions inédites, mais également remet en cause la façon de l’appréhender. Si les périodes de crises constituent souvent le passage d’un monde à un autre, c’est d’autant plus vrai pour la période actuelle et pour la notion même de croissance et pour le lien que celle-ci entretiendrait avec les bien-être, ou le bonheur. Par définition, la crise représente un déficit de croissance économique et, à toute phase de crise succède une phase d’expansion. Mais serons-nous alors plus heureux ?

Des biens certes, mais du bonheur ?

Les difficultés relatives au taux de croissance ne se manifestent pas depuis seulement deux ans. Si le monde a connu une récession majeure en

2008-2009 du fait de son ampleur – les États-Unis, première économie mondiale, ont affiché un taux négatif de près de 3% en 2009, l’Europe de près de 4% –, et que la plupart des pays ont été surpris par la rapidité et la violence du choc, les questions autour de l’assimilation entre croissance économique et bonheur social occupent l’espace public depuis plus longtemps. La récurrence des dysfonctionnements économiques, identifiés usuellement comme étant l’inflation et le chômage, et l’apparition de difficultés économiques nouvelles comme les problématiques autour des matières premières dans les années 2000, ont soulevé des interrogations. De nouvelles initiatives émergent, comme l’écologie industrielle, le microcrédit... qui font l’objet de nouvelles voies pour la recherche en sciences économiques et pour les politiques publiques. De nouvelles propositions semblent gagner chaque jour en légitimité, notamment celles relatives à de nouveaux indicateurs économiques permettant de reconsidérer des dimensions sociales.

Depuis plusieurs années, les questions autour de la mesure de la croissance sont posées pour se traduire dernièrement par la création en France de la commission Stiglitz, une “commission sur la mesure des performances économiques et du progrès social”, chargée de mener une réflexion sur la mesure et les indicateurs de richesse, jugés trop quantitatifs et trop comptables. Première initiative politique en la matière, car créée à la demande du président français, elle reste avant tout nationale, et pour l’instant, bénéficie d’une audience limitée.

Les économistes connaissent depuis longtemps les limites du PIB. Cet indicateur ne comptabilise pas les activités domestiques et informelles, il ne tient pas compte de la finalité des biens produits et donc des éventuels effets négatifs de leur production, il considère que les matières premières sont gratuites et enfin, il ne mesure pas la qualité des biens et services proposés. Pris pour ce qu’il est, les analystes s’appuient donc sur d’autres indicateurs pour appréhender les phénomènes

économiques, Indicateur de Développement Humain ou Indice de Pauvreté Humaine, Indice de bien-être économique etc... ont tous en commun la volonté de mesurer un ou des déséquilibres clairement désignés en terme de développement. En effet, il est courant de compléter et de nuancer une analyse du PIB par une analyse d'un indicateur de développement¹, ce dernier étant compris comme l'ensemble des transformations positives structurelles permettant l'amélioration du bien-être économique et social.

Néanmoins, les frontières entre "croissance" et "développement" tendent à se brouiller depuis quelques temps et le purement quantitatif fait de plus en plus de place au qualitatif.

L'évolution des concepts économiques fondamentaux traduit implicitement cette tendance. De *facteur travail*, les théoriciens sont passés au *capital humain* ou aux *compétences* ; de facteur capital, les théoriciens sont passés au *progrès technique* et à la *connaissance* ; de l'organisation simple de la production, les théoriciens ont reconsidéré les flux entrants, les ressources naturelles dans leur rareté et leur valorisation, et les flux sortants, les biens et les déchets, dans leurs réusages. Qui dit capital dit valorisation, qui dit valorisation dit accomplissement. L'accomplissement de soi, par la mise en valeur de ses propres compétences, par l'acquisition de connaissances aptes à être utilisées, est une des conditions de la satisfaction individuelle. Dans la pyramide des besoins à satisfaire proposée par

Maslow, celle-ci occupe une place essentielle. Le bonheur n'est jamais très loin lorsque l'accomplissement de soi *semble* réalisé, même s'il est sans cesse à refaire, à ré-accomplir.

De son côté, la notion de développement durable n'est pas apparue du jour au lendemain et une succession d'événements et de réunions depuis 1972 ont été nécessaires pour qu'elle s'affirme dans les années 2000². Deux définitions sont considérées comme les définitions de référence : celle proposée par l'Union Mondiale pour le Conservation de la Nature (1980) pour laquelle le développement durable *"est un développement qui tient compte de l'environnement, de l'économie et du social"* et celle popularisée par le Rapport Brundtland (1987) qui sera largement diffusée et est généralement retenue : *"Le développement soutenable (sustainable) est un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs"*. De plus en plus, la perspective du bien-être et du

bonheur est intertemporelle, et plus seulement individuelle ni intragénérationnelle. Le bonheur d'une génération ne doit pas nuire à celui des suivantes.

Le bonheur économique semble devoir concilier trois piliers

- **économique** : assurer aux entreprises de bonnes performances économiques qui permette aux individus un niveau de vie compatible avec leurs attentes,
- **social** : les conditions de travail et de vie doivent être en adéquation avec les attentes psychologiques des individus,
- **environnemental** : la biodiversité et l'écosystème dans lequel vivent les individus ne restera un environnement "heureux" qu'à condition qu'ils se pérennisent

Toutefois, ces principes posés débouchent sur des réalités et des réalisations économiques très diverses. D'une part, les instances internationales ou les pouvoirs locaux légifèrent peu en la matière et le développement durable

reste pour l'instant de l'ordre de la recommandation ou de l'ajustement de normes techniques (pollution, consommation électrique) plutôt que d'une réelle action politique d'envergure, comme l'illustre les retards pris par le Grenelle de l'environnement ou la suppression de la taxe carbone. D'autre part, les conditions de travail et plus généralement sociales ne sont améliorées qu'avec peine et avec beaucoup de

temps au point que certaines générations ou au moins certains emplois peuvent sembler sacrifiés. L'émergence du concept de *Responsabilité Sociétale de l'Entreprise* renvoie à la possibilité d'intégrer des préoccupations sociales et environnementales dans leurs activités de production et d'échange : l'investissement dans le capital humain, la santé, la sécurité des salariés et la gestion des ressources naturelles utilisées dans la production...



Gro Harlem Brundtland (2009)
(1939 -)
Trois fois ministre d'État de Norvège entre 1981 et 1996
5^e directrice générale de l'OMS de 1998 à 2003
DR

- (1) **S'intéresser au PIB par habitant revient déjà à s'intéresser au pouvoir d'achat moyen des habitants et donc à leurs conditions de vie en relativisant le PIB par rapport à la démographie du pays.**
- (2) **Sans doute que les éléments déterminants ont été la proximité de l'entrée en vigueur du protocole de Kyoto et des difficultés de sa mise en œuvre et l'explosion du prix des matières premières.**

Nul doute cependant qu'il faille aller plus loin.

Le bonheur : se contenter de peu ?

Pour certains, notamment à partir des années 70, la recherche du bonheur se heurtait justement à l'impératif économique de croissance. La quête de bonheur devait plutôt passer une décroissance. Selon la décroissance, ce sont avant tout les contraintes – notamment environnementales – qui incitent à réviser nos fameux objectifs de croissance. Une autre approche – l'Économie du Peu – a pour sa part un point d'entrée différent : elle ne s'appuie pas sur le constat d'une incompatibilité de la croissance avec les limites qu'impose la planète sur laquelle nous vivons, mais initie sa démarche à partir d'observations de comportements de *modération* et donc non maximisateurs de la part des individus, qu'elle croise avec l'idéal-type du bricoleur dont nous parlerons un peu plus loin.

L'Économie du Peu soutient ainsi qu'il existe intrinsèquement des individus au sein de nos sociétés qui développent un *comportement naturellement modéré*, naturellement non optimisateur, et en conséquence ne contribuant pas à une croissance soutenue. Citons pour exemple le restaurateur qui n'ouvre qu'à l'heure du déjeuner, un plombier qui ne souhaite pas élargir sa clientèle et refuse donc des clients, un individu qui préfère bricoler sa propre étagère à partir de différents planches de bois disparates plutôt que de réaliser – selon un plan – une étagère en allant acquérir dans un magasin de bricolage des planches ou plutôt que d'aller acheter dans un magasin de meubles l'étagère finie.

Revenons donc un peu plus précisément sur cette Économie du Peu pour souligner (i) l'intérêt de comportements de modération (ii) appréhender le profil de ces individus modérés au travers de l'idéal-type du bricoleur et (iii) et à l'interrogation des concepts qui sous-tendent l'approche théorique de la croissance.

Reconnaître l'existence de ces comportements modérés – et donc non en phase avec le modèle de comportement des acteurs des modèles économiques classiques soulignant leur caractère optimisateur – apparaît crucial et ce, pour deux raisons :

- À un niveau macroéconomique, la reconnaissance de ce type de comportements modérés permet de relativiser la nécessité d'une croissance toujours plus forte – sans forcément prôner la décroissance –, car cette modération comporte en soi des modes opératoires créateurs de valeurs non inventoriées dans les calculs du PIB.

- À un niveau microéconomique, et en fait dans notre vie au quotidien, il apparaît fondamental que cet individu atypique puisse exister et être considéré comme "légitime" au regard des différents critères et notamment ratios qui rythment la vie économique et sociale d'un individu. Soyons un peu plus explicite : comment un entrepreneur qui ne propose pas un "business plan" qui optimise l'appareil de production par un éventail aussi large que possible des heures d'ouverture ou par une recherche permanente de nouveaux clients pourra obtenir un financement de son banquier? Comment sera apprécié par son banquier, ses confrères et même ses clients un restaurateur qui n'ouvre que 3 jours par semaine ? Quelle sera l'étiquette accolée à un individu qui récupère, détourne, réassemble et donc "bricole" des objets voire des espaces que ce soit pour ses propres besoins ou pour

certaines phases de son activité professionnelle ?

Cette modération qui n'a pas – ou que de manière marginale – sa place dans les théories économiques ou dans le quotidien de l'activité économique *semble* cependant être *louable* à plus d'un titre. Ces pratiques peuvent :

- Minorer les niveaux nécessaires de croissance économique,
- Favoriser un certain respect de l'environnement,
- Autoriser la quête de sens qui semble s'affirmer comme une préoccupation forte aujourd'hui au sein de la population,
- Alimenter l'intérêt de relations de coopération et moins de concurrence et de fait, limiter les exigences constantes de compétitivité – motivant notamment un progrès technique constant.

Les quelques comportements modérés que nous venons de citer peuvent clairement être rapprochés de l'idéal-type du bricoleur et de ses actes de bricolage. Il ne s'agit pas ici d'entendre et de considérer le bricolage et le bricoleur tels qu'ils se sont développés dans nos sociétés. On bricole au sens où on assemble, on construit soi-même certes, mais selon un plan et en achetant des matériaux répondant au cahier des charges du projet. Par bricolage, on entend ici certes assembler et construire, mais là s'arrête la similitude. En effet, l'idéal-type du bricoleur assemble, construit, *fait avec ce qu'il a à portée de mains* : il va donc puiser dans son stock – et non se rendre dans un magasin pour acheter les matériaux ad-hoc, et si nécessaire désassembler, ré-agencer, détourner des objets – et non des matériaux. On retrouve ainsi la référence essentielle des travaux de recherche portant sur le bricolage ou le bricoleur, à savoir la distinction que propose

l'anthropologue Claude Levi-Strauss entre le bricoleur et l'ingénieur. Tous deux construisent mais l'un fait avec ce qui est à portée de mains, l'autre planifie, réalise l'objet idéal selon un mode de produc-



Claude Lévi-Strauss (2005)
(1908-2009)
© UNESCO/Michel Ravassard

tion le plus idéal possible et le plus optimisateur possible.

Cette façon de faire a suscité ces dernières années un intérêt grandissant du côté des sciences de gestion. En effet, ces pratiques sont considérées comme dignes d'intérêt car reconnues comme productrices de valeur au sens des sciences de gestion. Cet intérêt des sciences de gestion pour les pratiques de bricolage et de l'idéal-type du bricoleur devrait se développer aussi du côté des sciences économiques car cette figure devrait permettre d'intégrer la notion de modération dans nos systèmes économiques comme dans leurs représentations – les unes alimentant les autres –, et par conséquent les politiques mises en œuvre.

Deux raisons essentielles soutiennent cette position. L'idéal-type du bricoleur se définit tout d'abord par un mode de faire : il bricole au sens de faire avec ce qu'il a à portée de mains. De fait, il limite les achats et, peut-être, les déchets. Il réduit ainsi les activités de production, de négoce et de consommation pour réaliser son objet / son projet qu'il soit personnel ou professionnel. Le niveau de croissance requis pour satisfaire le bricoleur est potentiellement moindre.

L'idéal-type du bricoleur ne se définit pas uniquement par un mode de faire, mais aussi par un *mode d'être*³, évidemment en adéquation avec son mode de faire. En fait, son mode de faire irrigue son mode d'être. L'enjeu essentiel pour l'idéal-type du bricoleur est de re-

produire son mode d'être. Il lui faut évidemment tout d'abord y accéder, mais une fois atteint, il ne souhaitera pas accroître son revenu ni ses richesses. Ceci s'appuie sur deux dispositions psychologiques essentielles : la familiarité et la prudence qui vont inciter le bricoleur à rester dans un périmètre connu, à s'appuyer sur son stock (d'objets, de lieux, de compétences, d'individus...) réduisant de la sorte les incertitudes quant aux processus dans lesquels ses ressources sont engagées.

L'Économie du Peu non seulement fait état de comportements de modération mais s'appuie et se construit également sur eux. Elle contribue ainsi à réviser dans une certaine mesure les enjeux de la croissance. Elle propose aussi, en se référant à l'idéal-type du bricoleur comme représentation pertinente de ces comportements de modération, de revenir sur certains concepts clefs de la théorie économique participant à l'approche théorique et politique de la croissance.

La notion de modération comme l'idéal-type du bricoleur incitent à questionner les présupposés essentiels de l'approche théorique de la croissance économique. En effet, les pratiques de modération – donc de "peu"⁴ – que ce soit pour le mode de production ou les aspirations des agents économiques en termes de revenu, déstabilisent :

- l'intérêt d'une représentation d'un individu optimisateur – *l'homo-oeconomicus* – pour appréhender une croissance *satisfaisante*, et non optimale ;
- l'idée d'*optimisation* des processus de production pour optimiser la croissance n'est plus pertinente ;
- d'ailleurs, l'appréciation de l'optimisation du processus de production devient délicate puisque les *facteurs de production* ou ressources ont un *coût* difficilement estimable (comment savoir non seulement s'il y a eu réusage d'un vieux

- (3) **Le mode d'être fait référence à la représentation de soi en terme de valeurs et dans sa relation à autrui. Il détermine l'individu, autant que faire se peut, dans son action économique.**
- (4) **Le peu s'attache à un état de satisfaction. Le peu est un "assez", un "suffisant" [...]. L'économie standard affirme que seuls les comportements optimisateurs assurent le bon fonctionnement de l'économie. Des décennies d'économétrie ont débouché sur standardisation et uniformisation des comportements et des pratiques. Or, la réalité montre au contraire une grande diversité de comportements.**

carburateur voué au rebus – donc sensé ne pas avoir de valeur – pour dépanner un tracteur, et comment estimer son coût ?)

- la notion de *ressource* puisque des produits en fin de vie n’ayant plus de valeur peuvent devenir ressource ;
- la notion de *rareté* elle-même ;
- et la représentation de l’individu dans la théorie économique classique : comment concilier la conception de l’*homo-oeconomicus* – individu désocialisé, omniscient et mû par la seule recherche d’un gain maximal – avec l’idéal-type du bricoleur qui ne recherche pas ce type de, n’optimise pas son appareil productif de manière systématique, et se définit pour beaucoup par son réseau social ?

Mais se contenter de peu, c’est moins vouloir, et il faut alors renoncer à pouvoir. Pouvoir produire autant que nous le pouvons.

La perspective de Stuart Mill : le bohneur par l’état stationnaire ?

La naissance du terme “décroissance” est due à Jacques Grinevald, qui l’a choisi comme titre de la traduction française de l’ouvrage de l’économiste américain d’origine roumaine Nicolas Georgescu-Roegen intitulé “La loi de l’entropie et le processus économique” (1979). Le terme s’imposa par la suite dans le débat public en France grâce au journal *La Décroissance*, né en 2004 à l’initiative de Vincent Cheynet et Paul Ariès. L’économiste Serge Latou-



Vincent Cheynet (2010, à gauche) (1966 -)

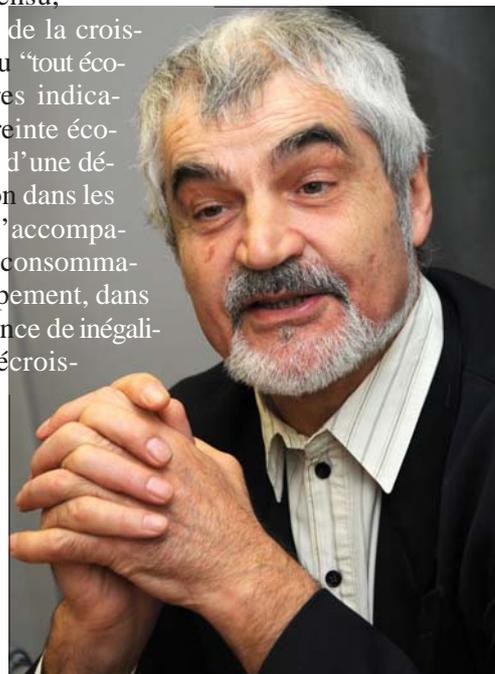
Paul Ariès (2008, à droite) (1959 -)

Couverture d’une édition du journal “La décroissance” (n° 38 - avril 2007)

© Ouest-France / Yann Forget / La décroissance



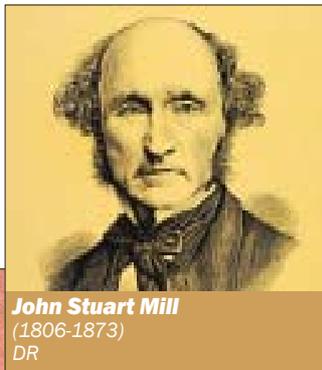
che l’a également utilisé, lui préférant dernièrement le terme d’“a-croissance”. Certains défenseurs des idées de la décroissance préfèrent l’appellation d’“objecteurs de croissance”, pour signifier clairement qu’il ne s’agit pas d’une décroissance du PIB stricto sensu, mais de sortir de l’obsession de la croissance économique et par la du “tout économique” en utilisant d’autres indicateurs comme l’IDH et l’empreinte écologique. De même, s’il s’agit d’une décroissance de la consommation dans les pays développés, cela doit s’accompagner d’une croissance de la consommation dans les pays en développement, dans une perspective de “décroissance de inégalités”. Dans la pratique, la décroissance s’inspire de “Small is beautiful” (titre de l’ouvrage de Schumacher, 1978). *Slow life* et *Slow food* sont des mouvements qui s’inspirent également de l’idée de la décroissance, du ralentissement voulu, choisi par les individus qui cherchent plutôt une qualité de vie qu’un “toujours plus” de biens. L’idée originale de Nicolas Georgescu-



Serge Latouche (1940 -) DR

Roegen est que le but ultime de toute activité économique est d'accroître la "joie de vivre", concept difficilement mesurable mais expressément distinct de la richesse et l'accumulation de capital. Pour Georgescu-Roegen, la "joie de vivre" est le flux continu de vie sur la Terre qui nécessite la satisfaction des besoins vitaux et se nourrit d'activités variées, le lien social n'étant pas essentiellement marchand et échappant ainsi aux statistiques du PIB.

veloppa l'idée d'un état stable, caractérisé par *L'Équilibre dynamique de l'économie à l'état stationnaire* (EDEES). Inspiré par les travaux de John Stuart Mill (1848), Daly envisage l'avenir de l'économie humaine en



John Stuart Mill
(1806-1873)
DR

à des niveaux suffisants, et souhaités, par des activités de maintenance réduites, c'est-à-dire, par le flux de matière et d'énergie le plus réduit possible au premier stade de la production (diminution de matériaux à basse entropie prélevés dans l'environnement) à celui de la consommation finale (pollution de l'environnement avec des déchets à haute entropie et matériaux exotiques)." Comme le préconisait Mill, "l'état le plus désirable pour la nature humaine est celui dans lequel, bien que personne ne soit pauvre, personne ne désire devenir

terme d'état stationnaire: "Une économie à population et biens industriels donnés, maintenus

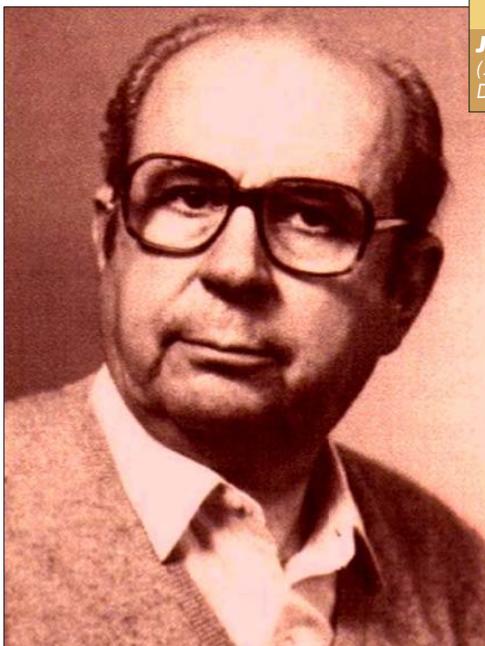
plus riche, ni n'a aucune raison de craindre d'être rejeté en arrière, quels que soient les efforts réalisés par autrui pour avancer."

Ce "plan d'adaptation" de l'économie mondiale à un niveau soutenable de consommation de ressources passerait nécessairement par une décroissance au Nord et une croissance au Sud. Ces idées qui paraissent actuellement utopiques sont selon les auteurs la meilleure manière de prévenir les crises liées au pic pétrolier, les crises alimentaires ou écologiques⁵.

Bio-économie et joie de vivre

La bio-économie relie l'économie à la biologie, car pour Georgescu-Roegen "le processus économique n'est qu'une extension de l'évolution biologique et, par conséquent, les problèmes les plus importants de l'économie doivent être envisagés sous cet angle." Dans cette perspective, la décroissance est le corollaire de l'évolution de l'espèce humaine dans les limites qui lui sont imposées par son environnement naturel. Mais ces limites sont matérielles, physiques. Pour Georgescu-Roegen, il y a une croissance possible et illimitée cette fois-ci de la réelle valeur créée par l'activité bioéconomique : "la joie de vivre".

En s'inspirant des travaux du biologiste Alfred Lotka, Georgescu-Roegen postula que le processus économique est une extension de l'évolution biologique de l'humanité. Le corps somatique de chaque être est doté d'organes naturels, ou *endosomatiques*. L'homme a pour caractéristique de créer des organes



Nicolas Georgescu-Roegen
(1906-1994)
DR

A l'aide d'un modèle mathématique basé sur plusieurs scénarios possibles, le Rapport Meadows soutenait qu'une croissance infinie est impossible dans un monde fini. Son collectif d'auteurs-chercheurs au MIT proposa de substituer à ce principe irréaliste "l'état stationnaire" ou la "croissance zéro". Le Club de Rome continue aujourd'hui la publication régulière d'analyses et de propositions, comme le dernier en date, intitulé *Factor Five – A New Cycle for the World Economy*. Herman Daly, élève et disciple de Georgescu-Roegen, dé-



Hermain Daly
(1938 -)
DR

(5) Kerschner C. (2009), p. 78.



Alfred Lotka
(1881-1966)
DR

exosomatiques qui prolongent son existence et améliorent son confort. Ce “confort exosomatique” est devenu une excroissance surdimensionnée des sociétés d’abondance. La principale résistance à une décroissance soutenable est l’attachement de l’homme des pays développés à leur “confort exosomatique”, alors que les besoins vitaux ne sont toujours pas satisfaits dans les pays en développement.

La solution qu’il propose pour prolonger l’espérance de vie de l’espèce humaine est d’utiliser l’énergie solaire (il estimait que les réserves énergétiques terrestres représentent l’équivalent de deux semaines d’énergie solaire). Mais la captation de l’énergie solaire comporte aussi des limites en termes de rendement énergétique (production d’énergie divisée par les coûts de production des cellules photovoltaïques). Georgescu-Roegen avança des idées utopiques pour limiter le confort exosomatique comme : interdire des guerres et des productions liées, permettre le développement des pays sous-développés pour atteindre un niveau de confort correct sans luxe excessif, à l’aide des “armées de la paix” envoyées par l’ONU qui utiliseront l’argent libéré par les guerres, li-

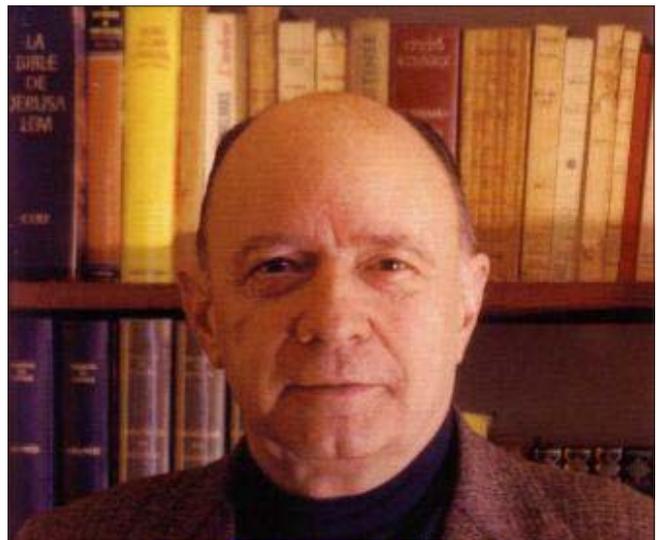
miter les gaspillages énergétiques (chauffage, climatisation, vitesse), diminuer les productions “gadget” (comme les 4x4 ou les voitures de golf) ; concevoir des produits réparables, réutilisables et à longue durée de vie, augmenter les loisirs immatériels qui contribuent à la joie de vivre...

Les catastrophes rendent-elles heureuses ?

Jacques Ellul souligne dans *Le bluff technologique*, qu’ “on considère toute activité rémunérée comme une valeur ajoutée, généralement de bien-être, alors que l’investissement dans l’industrie antipollution n’augmente en rien le bien-être, au mieux il permet de le conserver. Sans doute arrive-t-il parfois que l’accroissement de valeur à déduire soit supérieur à l’accroissement de valeur ajoutée.”⁶. Selon l’OMC, en 2010 le marché de la dépollution va croître de 8% et sera de 640 milliards de dollars, auxquels nous pouvons ajouter 400 milliards supplémentaires pour dépolluer l’eau. Ce “green business” contribue à la croissance-ne peut que réparer les méfaits de la croissance, dans un jeu à somme nulle. Là se situe une divergence de vue entre la décroissance et le développement durable. Le dernier considère la dépollution comme une activité de marché à vertus po-

sitives, le premier comme un “coût de la croissance”. La principale critique faite au PIB comme mesure du bien-être est d’inclure à la fois les coûts et les bénéfices d’une activité économique, comme l’exemple précédent de l’activité polluante et de la dépollution. Un exemple est l’ouragan Katrina qui a touché la Nouvelle Orléans. Le PIB américain va comptabiliser les 82 milliards de dollars de travaux de réparation comme une contribution positive à la croissance. Les destructions, accidents, cyclones, tremblements de terre, font grimper le PIB par les coûts de réparation qu’ils engendrent, alors qu’ils apportent le malheur aux populations.

La croissance démographique prévue (selon l’ONU on sera 9 milliards en 2050, peut-être plus) représente un accroissement de 40% en 40 ans. Les ressources diminuent alors que les besoins vont croître,



Jacques Ellul
(1912-1994)
© Éditions L’Esprit du temps

avec le risque en parallèle d’une augmentation de l’émission de gaz à effet de serre. Peut-on ne serait-ce qu’espérer qu’un relatif bien-être matériel puisse apporter le bonheur à 9 milliards de personnes en 2050.

(6) **Le bluff technologique**, Hachette, Paris, 1998, p. 76.

Pour vivre heureux, ralentissez

Le “slow movement” (*Ralentissez et vivez mieux, vivez sa vie plutôt que de courir après*, révolution culturelle contre l’idée de toujours plus vite) prend une ampleur mondiale. Après le Slow Food et le Slow Travel, le concept “slow” comprend également les “villes lentes”, “éducation lente”, “marketing lent”, “art lent” et même “argent lent”. La compétition perd en attrait aux États-Unis après les effets des crises économiques successives. Le mouvement lent préconise un changement des habitudes de vie, surtout de consommation et de travail, cherchant à améliorer la santé physique et mentale (moins de consommation, donc moins de travail, moins de maladies liées au stress).

Slow Food (fondé en Italie par Carlo Petrini) signifie cuisiner avec des ingrédients frais, produits localement et dégustés sur place. *Slow Parenting* vise à sortir les enfants de la pression compétitive dès le plus jeune âge. Les *Slow Cities* ont plus d’espaces verts, moins de voitures, plus de piétons et des vélos. *Slow Money* vise à

relocaliser la finance, en la reconnectant au réel et en lui permettant de sortir d’une abstraction croissante. Selon Woody Tasch, le fondateur de Slow Money Alliance qui regroupe investisseurs et en-

trepreneurs de PME locales, l’“argent lent” permet de reconnecter les investisseurs avec l’objet et l’endroit de leurs investissements.

Il existe également un Institut Mondial de la Lenteur (fondé par Geir Berthelsen en Norvège) qui lance la Slow Production cherchant à “provoquer un changement au sein du monde de la production de biens, de produits alimentaires et de services aux personnes” qui soit caractérisé par la “transparence”, la “simplicité” et la “responsabilité”.

Les cohabitats des pays d’Europe du Nord

Un exemple de pratique dé-croissante est la cohabitation ou *cohousing* des communautés urbaines d’origine scandinave. La cohabitation organisée existe au Danemark, en Suède et aux Pays Bas. Le premier village est né au Danemark, près de Copenhague, en 1972. Aujourd’hui, 1,5% de la population danoise habite dans les *Bofaelleskaber* urbaines, littéralement des “communautés vivantes”. Un architecte

et une psychologue danois ont créé des groupes de logements urbains avec des espaces communs de convivialité : salles à manger, machines à laver, salles pour les enfants, bar, salle de danse, salle de gym et

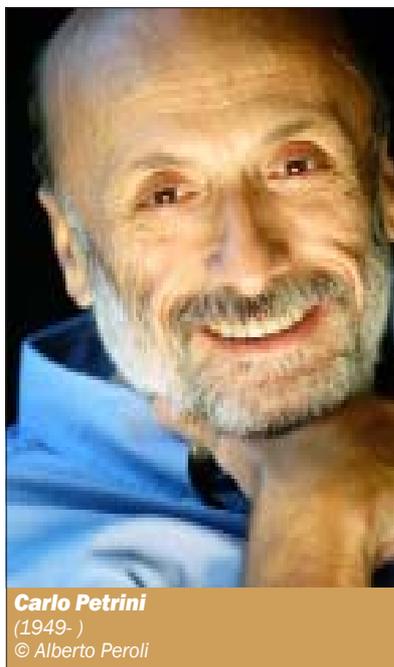
atelier. Ces logements regroupent habituellement 15 à 35 familles, soit 50 à 100 personnes.

D’autres projets du même type émergent en Europe, au Japon et aux États-Unis. Ces cohabitats répondent à une recherche d’habitat plus écologique. Une étude de 2005 faite par l’Agence Environnementale Européenne sur la consommation des ménages faisait apparaître l’urgence à orienter éco-logiquement l’habitat urbain.

Ces cohabitats signifient plus de lien social, une dématérialisation de la vie quotidienne, une réduction de l’empreinte écologique et moins de gaspillage, une réduction de la consommation grâce aux économies de fonctionnalité. La quantité de biens achetés comme les meubles, les vêtements, les jouets, les outillages, les automobiles et les équipements électroménagers diminue. L’usage en commun oriente la consommation vers des biens plus durables, de type industriel, qui permettent également des économies d’énergie. Le nombre de voitures et la pollution diminuent à travers un système de covoiturage efficace. Selon une étude faite aux États-Unis, le cohousing réduit de moitié les émissions de CO₂. Les habitants gèrent ensemble leur alimentation biologique par des contacts avec les fermiers locaux (comme en France avec les AMAP – Associations pour le maintien d’une agriculture paysanne, ou les Banques de temps).

La limite de ces communautés urbaines est que pour l’instant elles concernent essentiellement une classe moyenne aisée. On est loin du phalanstère de Proudhon. Cependant, les projets de ce type et leurs conséquences sur l’environnement peuvent s’avérer essentielles demain, étant donné que plus de la moitié de la population mondiale vit dans un contexte urbain.

S.A.-R.B.-R.D.-V.M.



- Barley, R.B., & Kunda, G. (2001), Bringing Work Back In, *Organization Science*, Vol. 12, n° 1, January-February, pp. 76-95.
- Christophe B. (2007), *L'entreprise et la décroissance soutenable*, Paris, L'Harmattan.
- Clark C. (1939), *Conditions of Economic Progress*, Macmillan, Londres, ré-éditions (1940, 1951, 1957).
- Clerc D. (2004), *De l'état stationnaire à la décroissance : histoire d'un concept flou*, *L'Économie Politique*, 2 :22, p. 76-96.
- Daly, H. (2008), *Ecological Economics and Sustainable Development*, London, Edward Elgar.
- Dardot, P. & Laval, C. (2009), *La nouvelle raison du monde (Essai sur la société néolibérale)*, La découverte, Paris.
- Durand F. (2008), *La décroissance: rejet ou projets?*, Paris, Ellipses.
- Ellul J. (1998), *Le Bluff Technologique*, Paris, Hachette.
- Erkman S. (2004), *Vers une écologie industrielle*, Paris, Charles Léopold Mayer.
- Fourastié J. (1947), *Esquisse d'une théorie générale de l'évolution économique contemporaine*, Presses universitaires de France, Paris.
- Georgescu-Roegen N. (2008), *La Décroissance*, Paris, Sang de la terre.
- Kamenarovic, I.P. (2001), *Le conflit, perceptions chinoise et occidentale*, Cerf, Paris.
- Kerschner C. (2009), *Décroissance économique versus état stationnaire : approches complémentaires ou contradictoires ?*, dans Mylondo B., p. 69-83.
- Keynes, J.M. (2002), *La pauvreté dans l'abondance*, Paris, Gallimard.
- Latouche S. (2004), *Survivre au développement*, Paris, Mille et Une Nuits.
- Levi-Strauss, C. (1962) : *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
- Liettaert M. (2009), *Décroissance dans le voisinage – analyse des habitats groupés*, dans Mylondo, B., p. 103-113.
- Maddison A. (1995), *Monitoring the World Economy*, OCDE, Paris.
- Hausmann R., Rodrik, D. et Velasco, A. (2006), Getting the diagnosis right, *Finance and development*, Mars, Volume 43, n° 1, pp. 1-8.
- Jullien F. (1997), *Traité de l'efficacité*, Grasset, Paris
- Maris B. (2003), *Antimanuel d'Économie 1 et 2*, Rosny, Bréal.
- Meadows (1972), *Halte à la croissance. Rapports du les limites de la croissance*, Paris, Fayard.
- Mill, J.S. (2003), *Sur la définition de l'économie politique et sur la méthode d'investigation qui lui est propre*, Paris, Michel Houdiard.
- Mylondo B. (collectif) (2009), *La décroissance économique*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant.
- Molinier, P., Laugier, S. & Paperman, P. (2009), *Qu'est-ce que le care ? : Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris.
- Perroux, F. (1951), *Le Capitalisme*, Presses universitaires de France, Paris.
- Rifkin J. (1997), *La fin du travail*, Paris, La Découverte.
- Romer P. (1986), *Increasing Returns and Long-run Growth*, *Journal of Political Economy*, volume 94, n° 5, pp. 1002-1037.
- Rostow W.W. (1962), *Les étapes de la croissance économique*, Economica, Paris, 3^e édition (1997).
- Schumacher E. F. (1978), *Small is Beautiful : une société à la mesure de l'Homme*, Paris, Contretemps/ Le Seuil.
- Smith, A. (1776), *La richesse des Nations*, Flammarion, Paris.
- Solow, R. (1956), *A Contribution to the Theory of Economic Growth*, *Quarterly Journal of Economics*, volume 70, n° 1, pp. 65-94.
- Tortajada R. (2009), *Commentaires de la Théorie Générale de Keynes à sa parution*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion.
- Venturini, T. (2009), *Retour vers le futur : Eataly et la réinvention des supermarchés*, dans Mylondo B., p.129-139.
- Pour la paix économique : <http://educationpaixeconomique.wordpress.com/>
- Pour l'économie du peu : <http://ecodupeu.over-blog.fr/>

Référence

Référence

La croissance ne fait pas le bonheur

David Colle

Professeur d'économie en classes préparatoires
HEC, Sciences Po et ENA



La légitimation du "plus que nécessaire"

Longtemps, le surplus aura été "part maudite"¹. Même lorsqu'il était dégagé du travail et de la production, il était craint, et pour cela volontairement détruit, servi en sacrifice à la guerre ou aux dieux, ou offert, de manière désintéressée ou non – le potlatch

– dans des économies primitives dont certaines pouvaient connaître l'abondance². Il pouvait être consacré à l'entretien des représentants des ordres religieux de toutes sortes, dans le Judaïsme comme dans le Catholicisme, dans l'Islam comme dans le Lamaïsme. A l'origine de l'échange, peut-être n'y a-t-il pas le besoin mais "le besoin de perdre".

Mais avec le développement des marchés et surtout l'avènement du marché, de ses principes d'allocation de ressources et de détermination du prix des choses, dégager un

surplus par rapport au strict indispensable à l'homme, produire un excédent, en quantité comme en diversité, est devenu non seulement légitime mais rationnel. Posséder un tel surplus est devenu méritoire³. "Jusqu'au XVIII^e siècle, le système vivant est enfermé dans un cercle presque intangible. La circonférence est-elle atteinte, il y a presque aussitôt rétraction..." remarque Braudel⁴. L'historien, s'il s'est attaché à "l'immense royaume de l'habituel, du routinier"⁵, à la survivance de "gestes" et d'actes échappant, par leur répétition, à la nouveauté⁶, délaissés d'une Histoire tendant à se focaliser sur les événements marquants, est bien forcé de constater que le XVIII^e siècle a constitué une rupture, un "éclatement des frontières de l'impossible..."⁷.

Même s'il considère que "les racines de la croissance remontent à la période du capitalisme marchand", c'est-à-dire à la période 1500-1820, et qu'il serait dès lors faux de considérer que la croissance est née avec la ou les révolutions industrielles, Maddison concède que le PIB mondial a été multiplié par

- (1) Georges Bataille, *La part maudite*, Les éditions de minuit, 1967.
- (2) Marshall-Sahlins, *Stone Age Economics*, 1972, traduction française *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, 1976.
- (3) T. Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, 1899, Gallimard 1970.
- (4) *La dynamique du capitalisme*, Les Éditions Arthaud, 1985, réédition Champs, Flammarion, 1993, p. 16.
- (5) *Ibid.*, p. 18.
- (6) "D'innombrables gestes hérités, accumulés pêle-mêle, répétés infiniment jusqu'à nous, nous aident à vivre, décident pour nous, nous emprisonnent à longueur d'existence. Ce sont des incitations des pulsions, des modèles, des façons ou des obligations d'agir qui remontent parfois, et plus souvent qu'on ne le suppose, au fin fond des âges", *La dynamique du capitalisme*, Les Éditions Arthaud, 1985, réédition Champs, Flammarion, 1993, p. 13.
- (7) *Ibid.*, p. 15.

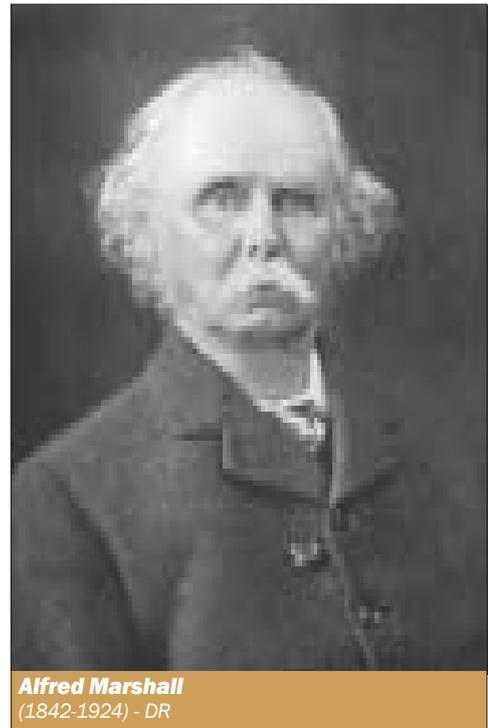
environ 8 entre 1820 et la fin du XX^e siècle alors qu'il n'avait augmenté que d'environ 15% entre 1500 et 1820⁸. Entre la fin de la deuxième guerre mondiale et le début des années soixante-dix, un épisode de vingt à trente ans, durant lequel la France bénéficie d'une croissance annuelle moyenne de plus de 5%. A ce rythme, la production double en 14 ou 15 ans !

Les hommes tendent à l'évidence, et de plus en plus depuis le XVIII^e siècle, à produire et consommer davantage de biens et services qui estiment leur être utiles. La croissance en est l'expression. Elle est le résultat d'aspirations et d'activités humaines non portées en tant que telles vers la croissance (macroéconomique) mais vers la satisfaction individuelle (microéconomique) et/ou collective. Là où le contexte social, politique ou religieux n'y est pas favorable, les hommes transigent ou vont jusqu'à transgresser habitudes, coutumes ou institutions. Les exceptions se font de plus en plus rares. La croissance n'est rien d'autre que la traduction économique d'un affranchissement d'anciennes et tenaces habitudes, et d'une reconsidération du surplus, manifestement possible par l'activité humaine, et possiblement source d'un plus grand bien-être, matériel en tout cas. Avènement du capitalisme et croissance semblent indissociables. Selon Habermas, alors que les sociétés traditionnelles maintenaient les actes humains⁹ à l'intérieur de l'efficacité légitimante des traditions culturelles, le capitalisme ébranle "la prééminence traditionnelle du cadre institutionnel par rapport aux forces productives (...). Le capitalisme est le premier mode de production dans l'histoire universelle à avoir institutionnalisé la croissance économique"¹⁰. Cela a valu pour les pays européens, comme cela vaut aujourd'hui pour la Chine. Cela a-t-il fait notre bonheur ? Samuelson lui-même le dit :

"Le public a l'impression qu'il désire et a besoin de chauffage, salle de bains, réfrigérateurs..." Une chose est sûre. La rédaction de cet article m'aurait rendue plus malheureux sans les lentilles qui me permettent d'y voir clair, sans un ordinateur efficace, sans le chauffage en ce mois de janvier, et sans les moyens immatériels qui vont me permettre de l'envoyer sans avoir à me déplacer. Sans doute serais-je aussi heureux (plus en fait mais cela ne regarde que moi), entouré d'amis sous un ciel étoilé, seulement chauffé par des flammes dont les lueurs me permettraient de lire ce que disait Sénèque du bonheur. Mais la croissance, et la diversité d'objets, de possibilités qu'elle a apporté, ont rendu possibles des activités elles aussi plus diverses, moins routinières, curieuses, enrichissantes, tristes, drôles ou absurdes. Beaucoup de par le monde aimeraient avoir accès à cette diversité et le mériteraient. Peut-être la croissance a-t-elle tout de même permis d'être, en tout cas, un peu plus heureux.

Le malheur n'incombe pas à la croissance mais à ceux qui s'aliènent aux possibilités qu'elle offre. Même si les économistes s'interrogent de plus en plus aujourd'hui sur le sens de la croissance, semblant découvrir (enfin) qu'elle ne fait pas le bonheur, le bonheur n'incombe pas davantage à la croissance, qui n'est que l'expression de la quête du bonheur des hommes. Et c'est peut-être là qu'ils font fausse route. Selon Alfred Mars-

hall, "L'Économie politique ou l'Économique est une étude de l'humanité dans l'activité ordinaire de la vie. Elle étudie ce qui, dans l'individu ou l'action sociale, est relié à la recherche et à l'utilisation des moyens matériels nécessités par le bien être".



Alfred Marshall
(1842-1924) - DR

Ce que traduit la croissance : la recherche humaine du bonheur matériel

Rappelons ce qu'est la croissance et ce qui permet de l'évaluer. Elle se mesure en observant le taux de

(8) Cf. *L'économie mondiale, une perspective millénaire*, OCDE, 2001.

(9) Entendons : travail, activité instrumentale, choix rationnel selon Habermas. Nous simplifions, sans trop de rigueur ici et à des fins de clarté, l'expression "sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin" de Habermas.

(10) *La technique et la science comme "idéologie"*, Gallimard, 1973, p. 28-29.

croissance du PIB ou produit intérieur brut sur un espace économique donné au cours d'une période choisie. Le produit intérieur est dit brut lorsque l'usure du capital n'est pas prise en compte. On distingue le produit intérieur brut, qui fait référence à une optique *territoriale*, du produit national brut, lequel fait référence à une optique *résidentielle*, la différence entre des deux équivalant au solde des revenus de facteurs de production du reste du monde, (par exemple des français travaillant à l'étranger).

La croissance a ainsi peu à peu fait l'objet d'une attention croissante de la part des économistes qui se sont attachés à en expliquer les causes et à questionner sa durabilité. L'expression "Trente Glorieuses" popularisée par Fourastié désigne une période au contexte politique, social et international bien particulier de reconstruction durant laquelle les gains de productivité et leur partage entre capital et travail a coïncidé avec l'avènement de ce que l'on a appelé la société de consommation. Les questionnements sociaux révélés par l'année 1968 en France, aux États-Unis, en Tchécoslovaquie... ont été le prélude à une remise en cause de certains facteurs propices à la croissance : une relative stabilité de l'organisation monétaire et financière internationale, des matières premières et notamment un pétrole bon marché, des États qui, pas encore englués dans des déficits et dettes, intervenaient directement par leurs administrations ou par l'intermédiaire d'entreprises dont ils possédaient le capital, pour favoriser la croissance et l'emploi.

Une autre remise en question a concerné la croissance elle-même au point de souhaiter lui faire "halte", position cohérente à condition d'envisager l'activité humaine autrement, sur la base d'une nouvelle hiérarchie des valeurs : renoncer à la croissance suppose de se contenter "de peu". Toutefois, ces

contraintes constituent de nouveaux défis pour la croissance future, de nouvelles opportunités qui, si elles sont saisies, peuvent constituer de nouveaux facteurs de croissance. Ironie de l'histoire, la crise de 2008-2009 pourrait jouer le rôle d'accélérateur. Devant les difficultés conjoncturelles en effet, la plupart des États ont réorienté leurs politiques structurelles, confortés dans leur choix par une économie mondiale au sein de laquelle États et entreprises se font concurrence pour produire ce que seront les biens et services améliorant le bien-être de demain. Se voulant à présent davantage "producteurs d'externalités" que producteurs tout court, nos États ont "relancé". Ils cherchent à mettre en place le contexte le plus favorable pour une croissance qui, demain, peut dépendre de plus en plus de pays parmi les plus peuplés du monde, autrefois sous-développés, aujourd'hui "émergents", de nouveaux services et de nouvelles connaissances ensuite tant dans ce domaine les besoins peuvent sembler illimités, d'une nouvelle manière de concevoir le rapport aux ressources naturelles enfin, tant les exigences sont grandes à présent. Fallait-il le faire et pourquoi ? Serons-nous alors plus heureux ?

■ ■ **Pourquoi la croissance ?** ■ ■

La relative insouciance des Trente Glorieuses a laissé place à une conscience aiguë (1968) de l'embourgeoisement que dénonçait Rousseau observant l'homo oeconomicus naissant. D'autres nuages, depuis, se sont accumulés. Les Trente Glorieuses sont à présent loin derrière nous, en tout cas derrière les pays qui, les premiers, ont vécu l'industrialisation avant de connaître un essor des tran-

sactions immatérielles, des services. La croissance, depuis les années soixante dix, est, sur le long terme, devenue "molle", atone dans beaucoup de pays industrialisés.

Trois postures ont pu être observées. La première pourrait être qualifiée de techniciste : les Trente Glorieuses, française et japonaise notamment, constituaient aux yeux de certains ce "boom permanent" souhaité par Keynes et révélateur de l'ingéniosité humaine à satisfaire ses besoins, à s'inventer des désirs pour les satisfaire et être, ou avoir l'impression d'être plus heureux.

La deuxième posture peut être dite fataliste : il semblait que la période revêtait un caractère *exceptionnel*, en partie expliqué par des facteurs historiques, et qu'elle ne pouvait économiquement être considérée comme une norme. Le bonheur devait être recherché et trouvé ailleurs que dans une production toujours plus importante de biens et services, peut-être dans une meilleure redistribution d'un accroissement plus lent des richesses.

D'où la troisième posture, écologiste : la croissance leur semblait être de nature à déprécier à la fois le capital naturel (eau, air, forêts...) et le capital humain (l'homme des Trente Glorieuses étant comme aliéné aux objets), et il semblait donc indispensable de stopper la croissance voire de "dé-croître" et d'en finir avec l'idée que l'homme serait heureux en étant *oeconomicus* : il le serait davantage en étant social.

Si le renoncement à la croissance devait être une éventualité, il impliquerait de profonds changements : moins produire suppose de moins travailler, moins offrir suppose de moins consommer et de le faire en toute connaissance de cause, sauf à en ressentir une réelle insatisfaction. Pour ne plus croître, il faudrait savoir vivre avec bien moins qu'aujourd'hui, il faudrait qu'une majorité opte pour une mo-

dification de la hiérarchie des valeurs, il faudrait se contenter de moins, *de peu*, soit forcés par l'accroissement de la population soit par choix. Sans doute faudrait-il d'ailleurs même se contenter de moins de temps, en renonçant à l'allongement de l'espérance de vie. Pas de changement dans la manière de concevoir l'activité humaine sans réel changement dans pour les modes de vie. Dans un monde concurrentiel et compétitif, un tel renoncement ne saurait être pris à la légère.

Ainsi, même si la croissance ne saurait se suffire à elle-même, elle reste considérée comme bienvenue, même si elle doit être autre, plus verte, plus durable, plus équitablement partagée... En effet, au moment où l'écologie politique semblait trouver un second souffle, délaissant le slogan de croissance zéro au profit de celui de croissance "verte", le fracas de la crise s'est fait entendre. La récession qui en a résulté n'a fait que rendre plus aigu le besoin de croissance. En France, cette dernière était déjà ralentie en 2008 avec 0,3%, mais la récession de 2009, la première depuis 1993, a avoisiné un repli de la production de 2,5%, comparable à celui causé par le premier choc pétrolier (-2,5% en 1975, -0,3 en 1981). Plus globalement, la zone euro a plongé dans une récession en 2009 de 4%, l'Allemagne de plus de 5%, les États-Unis de près de 3%, l'Italie de plus de 5%, le Japon de près de 6%, le Royaume-Uni d'environ 4,5... Pas un problème en soi ? Difficile de le faire admettre à tous : dans l'intervalle, les taux de chômage français, allemand et américain sont revenus aux alentours de 10%, celui de l'Espagne à 20% ! Manifestement, le bien-être de certains est payé "cash", et celui des autres aussi, par les coûts sociaux que cela implique (déficits de la Sécurité Sociale). Notre mode de vie productif et consommatoire nous a rendu dépendant de la croissance, ou même à la croissance. Il

n'empêche. Il faut réfléchir à cette confusion longtemps entretenue entre d'une part la production et l'accès d'une population aux moyens matériels et immatériels et d'autre part le bien-être individuel qui peut en être retiré.

"Beyond the GDP"

C'est ce que revendiquait José Manuel Barroso en 2007 lorsqu'il était à la tête de la Commission européenne. Les limites du PIB ne sont pas nouvelles. Elles ne surprendraient pas si l'usage qui a été fait de "la croissance", dans les discours politiques notamment, ne l'avait détourné de son sens. Étant un indicateur de ce qui est produit globalement et donne lieu à versement de revenu dans une économie, le PIB ne peut intégrer travail et formation domestiques, bénévolat..., dans l'évaluation des sources de bien-être. De plus, même rapporté au nombre d'individus, le PIB ne pouvait prétendre être un indicateur suffisant du développement économique, et des indicateurs de développement humain (*IDH*, de A. Sen & M. ul Haq, intégrant des considérations sur l'alphabétisation, l'espérance de vie et l'accès aux ressources essentielles) ou de pauvreté humaine (*IPH*, complémentaire de l'*IDH* mais privilégiant une approche par les manques) ont vu le jour pour le compléter. De manière à mieux observer le degré d'inégalités qu'avec le PIB/habitant, des indicateurs fondés sur des critères plus sociaux sont proposés, tel l'*indice de santé sociale* (M. & M-L. Minringoff, 1996)... La commission Stiglitz-Sen propose de son côté de mieux considérer la qualité de vie et le stock de capital sous ses diverses formes. En ce qui concerne la qualité de vie, toute la difficulté est de pouvoir la mesurer. Comment recueillir cette information subjective qui implique

qu'un français – dont le pouvoir d'achat, s'il est ouvrier, a été depuis 1800 multiplié par 7 ou 8 – serait capable de se plaindre davantage qu'un tibétain ou qu'un *native* navajo d'une réserve amérindienne ?

En ce qui concerne la considération d'un stock de capital, c'est dans une certaine mesure ce que permet un *indicateur de bien-être économique* (proposé en 1997 par L. Osberg & A. Sharpe), combinant quatre critères : consommation par habitant de biens et services marchands et non marchands, accumulation nette de capital (à la fois naturel, physique, immatériel et humain), indice d'inégalité (Gini), et enfin degré de sécurité (contre le chômage, la maladie, la pauvreté...) sous ses formes humaines, physiques (habitats, appareil productif...) ou naturelles (eau, air...).

Un des problèmes essentiels posé par le PIB et la croissance réside dans le fait qu'il évalue de la même manière une production qui permet d'économiser du capital et une autre qui en détruit. Son évolution est donc relativement indéterminée suite à une catastrophe naturelle qui détruit du capital à la fois naturel, physique, humain : la croissance peut en être freiné comme stimulé. Toutefois, le PIB, comme la croissance, doivent être pris pour ce qu'ils sont : des indicateurs, non de stocks (du passé) mais de flux (de l'avenir). Rien d'étonnant ni d'infamant à ce que la croissance puisse être stimulée après une catastrophe... Elle informe sur la capacité de sursaut, de résilience de l'économie affectée.

Il reste qu'il est cependant tout à fait louable de vouloir adjoindre au PIB un indicateur permettant d'observer si l'augmentation de la production ne génère pas des externalités négatives au point de déprécier le capital humain et naturel (en ce qui concerne le capital physique, que la croissance puisse le déprécier est une évidence puisque la destruction créatrice sur la-

quelle elle repose est aussi *création destructrice*). Toute activité économique, dans les domaines des services, de l'industrie ou de l'agriculture, toute activité humaine plus généralement peut causer des dépréciations sur le capital naturel ou humain. Toute la difficulté est d'évaluer ce capital. Comment mesurer la fatigue physique et morale due au travail ? Mais comment mesurer sa contrepartie éventuelle en termes d'enrichissement personnel, d'entretien d'un capital physique et mémoriel ? Comment évaluer notre capital naturel ? Un capital non investi, non utilisé en tant que moyen par les hommes n'est que capital latent. A défaut d'être investi, cela reste une *chose*, une *richesse* peut-être, mais pas un *capital*. C'est le fait même d'engager, d'investir des ressources monétaires, physiques, humaines, immatérielles, dans un projet à risque, qui les transforme en *capital*. La valeur d'un capital évolue avec le temps, en fonction de ce que l'on en fait, de la manière dont on l'utilise. Cette évaluation étant dépendante des besoins à un moment donné, elle devrait être reconsidérée en permanence, car les perspectives de flux futurs que ces capitaux laissent anticiper se modifient avec le contexte global. Comme nous l'avons vu, l'air (pur) a désormais, au même titre que la plupart de nos ressources naturelles, un prix.

Les marchés considèrent le cours d'une action comme le reflet de la valeur actualisée des revenus futurs attendus (et même dans ce domaine, l'évaluation semble souvent tendre à se détacher de cette valeur fondamentale incertaine) d'une firme. Une ressource naturelle, un homme, une femme ne valent-ils que par les perspectives de revenu qu'ils peuvent laisser anticiper ? De bien-être qu'ils peuvent générer ? L'évaluation d'un capital sous quelque forme que ce soit, mais encore plus lorsqu'il s'agit d'une nature qui n'est pas seulement belle

parce qu'elle est utile ou qu'il s'agit d'hommes et de femmes, reste un véritable défi pour la science économique. Cela ne doit pas l'empêcher de se prononcer, indépendamment du *calcul* sur la protection de ces ressources naturelles et humaines, en les considérant justement comme du capital dont il faut préserver les potentialités.

■ ■ **La croissance de demain, même mieux mesurée, apportera-t-elle le bonheur ?**

“ Le savoir est devenu la ressource ” affirme P. Drucker. La production de connaissance concernerait aujourd'hui à elle seule 64% du PIB mondial. On devrait dire 100% du PIB mondial tant toute production, même agricole et industrielle, dépend finalement d'une connaissance, d'une expérience acquise du passé. L'industrie et l'agriculture ne sont qu'en déclin relatif et non absolu : l'accroissement de la population mondiale rend l'amélioration des connaissances en matière agricole (l'économie de l'eau notamment) ou en matière énergétique de plus en plus impérative pour satisfaire des besoins qui, dans certaines régions du monde, sont encore élémentaires. Nanomatériaux, biotechnologies, fusion constituent des secteurs d'avenir. Mais il est vrai que de plus en plus d'investissements s'effectuent dans la recherche, la publicité, la communication, l'éducation, la formation, le marketing... et concernent des actifs qualifiés d'immatériels. Ceux-ci sont de trois types : technologique (brevets, logiciels), imaginaire (propriété littéraire et artistique, marques), organisationnel (capital humain, fichiers clients,

organisation de la production...). Le *m-commerce* (transactions commerciales directement effectuées depuis un téléphone mobile), les jeux vidéos, l'industrie du logiciel... semblent être des vecteurs de croissance future. Les investissements dans l'immatériel représentent 5% du PIB de l'OCDE, un peu moins que les investissements matériels (7%), mais leur taux de croissance est plus rapide (7% par an contre 5%). Selon l'Insee, un tiers de la croissance américaine, un quart de la croissance française entre 1995 et 2000 s'expliqueraient par les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC venues depuis TIC). L'*entertainment* (divertissement, jeux, et on l'espère un peu de "culture" si tant est qu'on puisse l'en distinguer...) créerait aujourd'hui autant de valeur ajoutée que l'aéronautique et générerait autant d'emplois que l'automobile. Cela est-il fait pour nous rendre plus heureux ?

A chacun d'en juger. Sauf à ce qu'ils veuillent participer à l'élaboration du Gosplan ou qu'ils se rêvent en Thomas Edison qui, au cours de sa vie, déposa 1093 brevets et créa de nombreuses sociétés, le rôle des économistes n'est pas tant de proposer des réponses au *que produire* pour être heureux. Ce n'est pas aux économistes de "faire" la croissance de demain mais aux entrepreneurs, aux innovateurs, aux consommateurs, aux pouvoirs publics... Pour les mêmes raisons, leur rôle n'est pas tant non plus de répondre au *pourquoi produire* et de souhaiter catégoriquement continuer ou cesser de le faire : sur quel fondement des économistes pourraient-ils faire produire ou au contraire empêcher de produire, d'échanger, de consommer, des individus, à présent que les révolutions politiques et sociales leur en ont donné la liberté ? Le rôle des économistes est plutôt, comme le rappelle Alfred Marshall, d'explicitier pourquoi les hommes

tendent à produire plus : *la croissance n'est pas un objectif en soi mais un résultat, une information.*

Il incombe en revanche aux économistes d'analyser et de souligner les conséquences de ces activités. Leur rôle essentiel est de fournir des réponses au *comment produire* ou *faire produire*, et au *comment échanger*, à proposer des principes, marchands ou non marchands, individuels ou collectifs, purement économiques ou intégrant une réflexion sociale ou éthique, sur lesquels devraient reposer les lois de la production, de l'échange, de la répartition, de la consommation, pour mettre dans les meilleures conditions possibles les hommes desquels la croissance dépend.

Comment ?

Il semble que la meilleure défense et le meilleur usage des différentes formes de capital ne puissent pas, dans tous les cas, passer par le seul signal-prix. Si le prix est un bon signal de rareté relativement aux besoins, les principes de marché ne peuvent pas toujours éviter la déperdition voir la disparition d'une ressource, d'un capital, qu'il soit naturel ou humain. En tout cas pas suffisamment rapidement pour garantir le bien-être d'une ou de plusieurs générations. Le temps de l'économie et du marché est parfois trop lent pour que l'on puisse s'en contenter face à des impératifs humains, sociaux, politiques. En ce qui concerne les ressources naturelles, *incitations fiscales*, pour faire prendre conscience de ce qui a changé et de l'impact des comportements sur les ressources, *droits de propriété*, pour inciter à une meilleure gestion économique de ces ressources, *innovations*, pour identifier de nouvelles ressources et mieux les protéger ne sont pas des moyens exclu-

sifs les uns des autres. Ils sont complémentaires. Complémentaires de changements d'attitude spontanés, économiquement désintéressés, même s'ils sont psychologiquement intéressés par la satisfaction de soi que l'on peut en retirer. Mais à l'évidence, tout le monde n'est pas encore dans ce cas, loin de là.

En ce qui concerne les ressources humaines, si les conditions de travail et la formation ont évolué – les ouvriers qualifiés en France représentent aujourd'hui 40% de l'emploi contre 25% en 1980, 80% des emplois dans le monde supposent des connaissances et des capacités intellectuelles plus que physiques – pour rendre un nombre croissant de travailleurs "manipulateurs de symboles" (Reich) plutôt que d'outils, trop nombreux sont ceux qui continuent d'en souffrir psychologiquement. La considération des femmes et des hommes au travail reste un enjeu de taille, en France notamment où (selon des enquêtes comme celles menées par BVA) 1/4 des salariés seulement est satisfait des relations hiérarchiques contre les 2/3 des américains. Quitte à demeurer utilitariste, il y a là, indépendamment du bien-être à en attendre, un enjeu de productivité donc de croissance. Mais il y a surtout là un moyen, si ce n'est d'atteindre au bonheur par le travail, d'améliorer le bien-être au travail. Ce ne serait déjà pas inutile pour de nombreux individus de par le monde.

John Stuart Mill, dans ses principes d'économie politique (1848), atten-

dait de l'état stationnaire qu'il libère l'homme de préoccupations trop matérialistes. Deux siècles plus tard, peut-on attendre du progrès technique, des gains de productivité et de la croissance qu'ils génèrent, comme l'espérait Fourastié, une plus grande disponibilité "pour les activités plus complexes de la civilisation intellectuelle artistique et morale"¹¹ ? Il n'est pas sûr que les activités préférées aujourd'hui de la part des hommes, ou d'une grande majorité, soient très complexes, encore moins artistiques. Quant à savoir si elles sont morales...

Mais nous ne saurions être pessimistes. Forcés que nous sommes d'obéir à de nouveaux impératifs naturels et humains, il semble donc que le bonheur, en tous cas un plus grand bien-être suppose une reconsidération

- des choses et des autres êtres vivants¹², autrement dit du capital naturel, ce à quoi l'homme doit sa naissance
- du savoir, autrement dit du capital immatériel, ce à quoi l'homme doit sa connaissance
- des hommes, autrement dit du capital humain, ce à quoi l'homme doit sa reconnaissance

Ce ne sont pas là seulement des contraintes. Ce sont des opportunités à saisir. Et c'est sans doute le moyen de réconcilier le bonheur économique, plutôt physiologique, et le bonheur social, qui se veut plus psychologique.

D. C.

(11) Jean Fourastié, *Le grand espoir du XX^e siècle. Progrès technique, progrès économique, progrès social*, Paris, PUF, 1949, p.354. Voir aussi, Régis Boulat, "Jean Fourastié et la naissance de la société de consommation en France" dans Alain Chatriot, Marie-Emmanuelle Chessel, Matthew Hilton (dir.), *Au nom du consommateur : consommation et politique en Europe et aux États-Unis au XX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2004.

(12) La lecture du roman *Faut-il manger les animaux*, de Jonathan Safran Foer, Éditions de l'Olivier, 2011, ne rend pas particulièrement fier ni heureux... A ne pas lire à table. Elle confirme l'idée que nombreux sont les êtres vivants qui sont, comme les matières premières, relégués au rang de simples choses.

Vocabulaire

sur

le bonheur

Marie Pélichet

Ancienne élève de l'École Normale Supérieure et d'HEC, agrégée d'anglais
Doctorante en études anglo-américaines à l'Université Paris X



Happiness
delight, joy
mirth
pleasure
fun
satisfaction
enthusiasm
wonder
bliss
happy
delighted
merry / cheerful
pleased
satisfied
pleasant, enjoyable
delightful
hopeful
optimistic
enthusiastic
merciful
benevolent
rewarding
wonderful
to please
to satisfy
to cheer up
to hope
to appeal to
a disposition
exciting
excitement
thrilling
stirring
thrilled
to get worked up
to be moved to tears
a blessing
eager
to covet
to long for
to hanker after
to yearn for

to crave
lively
to be in high spirits
to rejoice (at, over)
genial

le bonheur
la joie
la gaieté
le plaisir
l'amusement
la satisfaction
l'enthousiasme
l'émerveillement
la félicité
heureux
ravi
gai / enjoué, gai
content
satisfait
agréable
charmant
plein d'espoir
optimiste
enthousiaste
clément
bienveillant
gratifiant
merveilleux
plaire
satisfaire
égayer
espérer
plaire à
un naturel, une inclination
passionnant
l'exaltation, l'enthousiasme, la vive émotion
palpitant, saisissant, passionnant
enthousiasmant
ravi
s'emballer
être ému aux larmes
une bénédiction
passionné, impatient
convoiter
désirer
rêver de
avoir la nostalgie de...
avoir une grande envie de...
avoir un désir incontrôlable de
plein d'entrain
être de bonne humeur
se réjouir (de)
plein de bonne humeur/de bienveillance

to beam with joy
carefree
soothing
prosperity
profitability
a windfall
gains, profits gains
returns le profit
the yield
a boom
a remedy
a recovery, an upturn, a takeoff
a surplus
steady
sound
safe
promising
brisk
keen
buoyant
fast-growing
flourishing, thriving
prosperous
soaring
zooming, rocketing
bullish
to expand
to strengthen
to boom
to thrive, to flourish
to upgrade
to boost
to benefit (from)
to earn
to cash in on
to yield
to pick up
to take off
to skyrocket, to soar
wealth
affluence
riches
luxury
rich, wealthy, affluent
well-off, well-to-do
prosperous
plentiful
welfare

rayonner de joie
insouciant, sans souci
apaisant
la prospérité
la rentabilité
une manne
 bénéfiques
les bénéfices
le rendement
un essor
une solution
une reprise, un redémarrage
un excédent
régulier, stable
sain
sûr
porteur
actif
vif
animé, très actif
en pleine expansion
florissant, prospère
prospère
en forte hausse
qui grimpe en flèche
orienté à la hausse
se développer
consolider
être en plein essor
 prospérer
améliorer
stimuler, relancer
bénéficier (de)
gagner
tirer profit de
rapporter
redémarrer
décoller
grimper en flèche
la richesse
l'abondance, l'aisance
les richesses
le luxe
riche
aisé
 prospère
abondant
l'aide sociale