

BACCALAURÉAT GÉNÉRAL D'ESSAI

ÉPREUVE DE PHILOSOPHIE

SESSION DE JANVIER 2026

Durée de l'épreuve : 4 heures

L'usage de la calculatrice et du dictionnaire n'est pas autorisé.

**Dès que ce sujet vous est remis, assurez-vous qu'il est complet.
Ce sujet comporte 2 pages numérotées de 1 à 2.**

**Indiquez très clairement, en tête de la copie,
La classe dont vous faites partie et le sujet traité.**

Le candidat traite un seul sujet au choix.

SUJET 1

Suis-je responsable de ce dont je n'ai pas conscience ?

SUJET 2

Pourquoi désobéir ?

SUJET 3

La justice, est-ce l'égalité ?

SUJET 4

Expliquer le texte suivant :

« Le bonheur ne consiste pas dans l'amusement ; il serait absurde que l'amusement fût le but de la vie ; il serait absurde de travailler durant toute la vie et de souffrir rien qu'en vue de s'amuser. On peut dire, en effet, de toutes les choses du monde, qu'on ne les désire jamais que pour une autre chose, excepté toutefois le bonheur ; car c'est lui qui est le but. Mais s'appliquer et se donner de la peine, encore une fois, uniquement pour arriver à s'amuser, cela paraît aussi par trop insensé et par trop puéril. Selon Anacharsis¹, il faut s'amuser pour s'appliquer ensuite sérieusement, et il a entièrement raison. L'amusement est une sorte de repos ; et comme on ne saurait travailler sans relâche, le repos est un besoin. Mais le repos n'est certes pas le but de la vie ; car il n'a jamais lieu qu'en vue de l'acte qu'on veut accomplir plus tard. La vie heureuse est la vie conforme à la vertu ; et cette vie est sérieuse et appliquée ; elle ne se compose pas de vains amusements. Les choses sérieuses paraissent en général fort au-dessus des plaisanteries et des badinages ; et l'acte de la partie la meilleure de nous, ou de l'homme le meilleur, passe toujours aussi pour l'acte le plus sérieux. Or, l'acte du meilleur vaut mieux aussi par cela même ; et il donne plus de bonheur. »

Aristote (IV^e siècle av. J.-C.), *Ethique à Nicomaque*

1 Sage du VI^e siècle av. J.-C. à la perspicacité légendaire.

Baccalauréat d'essai

Eléments de correction

Suis-je responsable de ce dont je n'ai pas conscience ?



WHAT'S ON A MAN'S MIND



Faire l'hypothèse de l'inconscient, c'est supposer qu'il existe en deçà des représentations conscientes de l'homme, des éléments inconnus de lui et qui échappent à la maîtrise de sa conscience. Autrement dit, le psychisme serait composé d'éléments ignorés de l'individu, qui s'expriment en lui malgré le contrôle de sa volonté (toute expression inconsciente est toujours « malgré soi »). Par conséquent, l'hypothèse de l'inconscient psychique place en l'homme quelque chose d'autre que lui-même, incontrôlable et pourtant déterminant. S'il y a en l'homme quelque chose qui échappe à sa volonté et à sa maîtrise, c'est donc que l'homme est gouverné par autre chose que par sa seule volonté, par autre chose que lui-même. Faire l'hypothèse de l'inconscient, c'est supposer que l'homme ne peut pas être son propre maître et que sa volonté n'est pas entièrement libre. Cette hypothèse qui suppose que l'homme est déterminé par quelque chose qui le dépasse et est pourtant en lui nous force à abandonner une autre conception qui considérerait que l'homme est un être libre, autonome et responsable. Sans faire de l'homme un

automate, l'hypothèse de l'inconscient remet en cause l'hypothèse d'un libre arbitre absolument et infiniment puissant, immotivé et transparent à lui-même et pose que la liberté humaine est bien plutôt une libération, c'est-à-dire un processus d'accès progressif à l'autonomie par la connaissance des origines de nos orientations, de nos motivations et de nos choix.

1. L'hypothèse de l'inconscient : analyse et problèmes

11. Rappel de la théorie freudienne

12. Tout a un sens

13. Le déterminisme universel

14. La liberté en question

2. L'hypothèse de l'inconscient : contradictions et paradoxes

21. Contradictions de la censure

22. Censure ou mauvaise foi ?

23. L'abdication de la liberté

3. Une liberté inaliénable

31. Maintenir la responsabilité et la morale

32. Le fardeau de la liberté

33. Libération contre libre arbitre

L'hypothèse que propose Freud à la suite de ses travaux cliniques est la suivante : tout le psychisme n'est pas conscient. Autrement dit, il y a une partie de la vie mentale dont l'individu n'est pas conscient et que Freud appelle *l'inconscient*. Cet inconscient constitue une opacité qui fait obstacle de façon irréductible à la transparence de l'esprit à lui-même. Il y a donc en moi quelque chose de plus que moi, quelque chose qui excède ma conscience : ce plus que moi est comme un autre que moi dont je ne maîtrise pas les expressions (lapses, actes manqués, rêves) et qui met en péril la maîtrise que je crois avoir naïvement sur moi-même.

Pour fonder l'hypothèse de l'inconscient, il faut donc supposer que tout a un sens : les rêves, les oublis, les mots pris pour d'autres, ne sont pas anodins mais sont riches de sens. Aucun des événements de la vie n'échappe à la possibilité d'être décrypté. Tout révèle ou tout trahit ; tout événement est plus riche et plus lourd de sens qu'il ne semble l'être à première vue : il n'y a pas de banalité de la vie courante pour Freud. En effet, dans la mesure où chaque acte et chaque pensée sont les fruits d'un réseau psychique complexe qui échappe à la seule conscience, on peut supposer que chaque acte et chaque pensée sont des révélateurs du moi profond. On ne peut mépriser le moindre signe, ni le croire banal ou insignifiant car ce serait considérer qu'un événement peut être sans cause et peut échapper aux motivations inconscientes. Cela reviendrait à abolir le déterminisme universel sur lequel se fonde la psychanalyse qui se veut une science à part entière soumise à ce principe fondamental. Ce qui fonde l'explication analytique, c'est le déterminisme universel des conduites.

Que l'objet soit en apparence insignifiant ou incohérent, il est toujours à même d'être passé au crible de l'analyse : tout est lié dans le psychisme, rien n'y est gratuit, il n'y a pas de hasard. C'est sur ce principe du déterminisme que sont fondés la démarche de l'analyse et ses processus d'investigation. En effet, la cure emploie le procédé de *l'association libre* qui consiste à faire associer par le patient les mots auxquels lui font penser d'autres mots et ce jusqu'à parvenir à la formulation des souvenirs refoulés. Dans la mesure où l'on peut partir de n'importe quel mot pour retrouver les clefs du refoulement, c'est que tout mot et tout acte psychique sont situés dans une chaîne associative déterminée par l'inconscient. L'inconscient ne fait rien en vain et a sa logique propre. Pour remonter aux sources du trouble, il faut remonter comme d'effets en causes jusqu'à la cause initiale, ancienne et cachée, du trouble actuel. Par conséquent, cela signifie qu'il n'y a pas de liberté réelle au niveau de la conscience. Il n'y a pas d'acte psychique spontané qui soit sans cause inconsciente : le moindre geste, le moindre regard, la plus indifférente des pensées, tout manifeste, souvent en la dissimulant, une intention de l'inconscient.

La psychanalyse fait donc advenir cette non-coïncidence à soi à laquelle est condamné l'individu puisqu'il y a en lui une sorte d'étranger à lui qui le détermine et le pousse à agir. L'enjeu d'une telle conception est bien alors la liberté et par rebond, la responsabilité qui postule cette dernière. En effet, si le sujet est déterminé à agir ou à penser, c'est qu'il n'est jamais complètement libre ni de ses actions ni de ses représentations. On pourrait dire à la limite qu'il ne sait pas véritablement ni ce qu'il pense ni ce qu'il fait dans la mesure où il ignore les causes profondes de ses actes et de ses pensées. L'homme est donc, dans cette obscurité à soi, le jeu de pulsions qui le dépassent et qu'il ne peut pas plus connaître que maîtriser. L'homme est condamné à être l'esclave de son moi profond où sont sédimentées toutes ses blessures sur toutes ses pulsions. N'ayant choisi ni ces blessures ni ces pulsions, l'homme n'est donc pas responsable de ce qu'il fait puisqu'il n'est pas libre d'agir. La théorie psychanalytique accrédite donc un principe de démission de la conscience : la liberté n'est qu'une illusion et l'homme ne peut pas être tenu pour responsable des actes auxquels il est poussé malgré sa volonté. En ce sens est sapée la morale puisque

l'explication supprime la possibilité de l'imputation. *Ca n'est pas moi* : tel est l'acquis fondamental de la théorie freudienne. Dans le résumé laconique de cette théorie, se trouvent également ses limites et ses risques.

La psychanalyse rend compte des comportements humains comme étant la manifestation symbolique des conflits du psychisme. L'hypothèse d'un inconscient psychique ne va pas sans poser problème puisqu'elle dessine une scission à l'intérieur du psychisme et dédouble l'individu en un Moi conscient et un Ca inconscient. Le Moi conscient n'est jamais la source de l'acte, mais n'en est que le témoin. La psychanalyse utilise le concept de *censure* pour comprendre le rapport entre l'inconscient et la conscience : la partie consciente du psychisme est victime d'une censure qui est elle-même inconsciente. Je suis « Moi », mais je ne suis pas « Ca », c'est-à-dire le réservoir inconscient des pulsions refoulées par la censure. Or la notion même de censure est problématique. Dans *l'Etre et le Néant*, Sartre montre dans quelle mesure cette notion est contradictoire. En effet, explique Sartre, si elle censure, il faut bien remarquer que la censure ne censure pas n'importe quoi n'importe comment. Dans une certaine mesure, elle doit savoir ce qu'elle censure et qui va être refoulé dans l'inconscient. Si la censure censure de façon déterminée, elle doit refouler avec discernement : la censure doit juger, choisir, faire un tri et ne pas tout censurer. Or, si elle choisit, c'est qu'elle se représente ce qu'elle choisit. C'est donc que la censure, processus inconscient, se caractérise par ce qui ne peut ne relever que du conscient, à savoir le choix. La notion de censure est donc contradictoire : comment, en effet, la censure pourrait-elle discerner les impulsions à refouler sans en même temps se les représenter comme telles ? Par conséquent, la censure ne saurait être en moi quelque chose qui n'est pas moi. Elle ne saurait être inconsciente, mais ne peut être au contraire que le propre d'un sujet conscient. La censure est donc une activité qui ne peut être que consciente. Pourtant la psychanalyse refuse de la tenir pour telle. Comment expliquer cela ? En considérant qu'un élément conscient que l'on refuse de tenir pour tel, relève du mensonge à soi-même, de ce que Sartre appelle *la mauvaise foi*.

La mauvaise foi, qui est un mensonge à soi-même est paradoxalement un mensonge impossible. En effet, pour que mensonge il y ait, il faut qu'il y ait un menteur qui connaît la vérité et la cache et quelqu'un qui subit le mensonge en ignorant la vérité de bonne foi. Or, se mentir à soi-même est impossible puisque l'on ne peut pas à la fois connaître et ignorer la vérité. Etre de mauvaise foi, c'est donc savoir la vérité mais prétendre qu'on l'ignore, faire comme si on ne la connaissait pas. Celui qui est de mauvaise foi ne veut pas reconnaître qu'il ment, tout en le sachant cependant. En ce sens, alors que la psychanalyse considère qu'il est possible qu'on ne sache pas véritablement ce que l'on fait puisqu'une censure inconsciente force le Moi à composer avec des pulsions qu'il ignore, l'analyse sartrienne montre que tout cela n'est qu'un vaste mensonge orchestré par une conscience qui se cherche des excuses et qui ne veut pas assumer ce qu'elle dit ou fait.

L'hypothèse de l'inconscient apparaît donc comme le moyen commode de ne pas assumer ses actes. Croire qu'un autre que moi en moi décide pour moi : cela revient à abdiquer sa décision et à se croire déterminé. La croyance au déterminisme est donc un principe d'excuse et d'abdication : je ne suis pas coupable de ce que je fais ou dis, puisque, en vérité, ce n'est pas véritablement moi qui agit et qui parle. A cela, on peut répondre qu'on sait toujours fondamentalement ce que l'on fait si l'on est honnête avec soi-même. Il faut assumer ce savoir, même s'il est parfois lourd à supporter et à assumer. Il est plus facile de croire au déterminisme qu'à la liberté ; il est difficile d'être libre, mais nous le sommes indéniablement.

La psychanalyse érige l'homme en substance (il y a un quelque chose qui est moi) et refuse toute transcendance à la liberté (c'est-à-dire toute capacité de s'élever au-delà des déterminations pulsionnelles). Autrement dit, faire l'hypothèse d'un inconscient psychique, c'est faire de l'homme le prisonnier de son histoire, de son passé, de celui de ses ascendants, etc. Pris dans une chaîne de déterminations dont il ne peut s'extraire, l'homme est dépourvu de libre arbitre pur et indéterminé. Du même coup, en faisant une telle hypothèse, à savoir qu'agit en l'homme quelque chose qui n'est pas tout à fait lui, on ruine la responsabilité. Or, ruiner la liberté, c'est ruiner la possibilité de l'imputation et donc ruiner la morale. Il n'y a pas d'autre moi en moi que moi, dit Alain dans les *Eléments de philosophie*, et il ajoute : « *cette remarque est d'ordre moral* ».

C'est en ce sens que je suis libre, d'une liberté qui peut être un fardeau, d'autant plus lourd que je ne peux pas m'en défaire. C'est en ce sens que ma vie est un engagement de tous les instants, c'est-à-dire un engagement que je dois toujours pouvoir assumer comme tel. On ne peut que croire le contraire et le croire, c'est être dans la mauvaise foi. L'homme est un être dépourvu d'essence, une liberté qui n'est pas une substance, qui n'est déterminée par rien. L'homme n'a pas d'essence, il n'est pas programmé. L'homme est donc toujours à l'heure du choix : la liberté est toujours là qui le guette.

Néanmoins, il ne faut pas complètement caricaturer la conception de la liberté qui découle de la théorie freudienne. Si l'hypothèse d'une conscience transparente à elle-même, parfaitement indéterminée et seulement motivée par l'ivresse de l'épreuve de sa liberté, vacille, ce n'est pas pour autant que la psychanalyse réduit l'homme à une machine dont les pulsions constitueraient le moteur. La liberté est maintenue comme caractéristique humaine par Freud, mais elle apparaît davantage comme le résultat d'un processus d'éclaircissement logique de soi-même plutôt que comme un *a priori* indiscutable, identique en tout homme. Par la parole, l'homme se libère : telle est l'acquis théorique et thérapeutique essentiel de l'analyse. Il n'y a pas de libre arbitre transcendant la réalité concrète d'une vie, mais il y a des existences qui se libèrent plus ou moins de leurs gangues névrotiques par le moyen de la parole et de la mise à distance de l'angoisse qu'elle permet. Ainsi, l'hypothèse de l'inconscient amène à considérer que l'homme peut se libérer mais qu'il n'est pas libre d'emblée. Le libre arbitre est relégué au rang d'hypothèse métaphysique. Pour ce qui regarde le concret d'une vie, il apparaît que la volonté n'y exerce jamais purement ses effets, mais qu'elle peut, par un travail de lucidité sur elle-même, mieux se maîtriser. Autrement dit, la volonté éclairée par l'entendement et à l'écoute des mots (et des maux) du sujet est davantage – parce que mieux – libre.



Baccalauréat d'essai

Éléments de correction

Pourquoi désobéir ?



La définition courante de la liberté veut qu'être libre ce soit n'être entravé par rien, n'être gêné par rien, n'être empêché par rien. Dans la mesure où nous ne vivons pas seuls et puisque nous devons composer avec nos semblables, il nous est difficile d'être nos propres maîtres. En effet, la vie oppose souvent des contraintes à l'homme : il arrive que nous soyons esclave d'un maître ou esclave de nos passions, il arrive souvent que nous dépendions des décisions, des volontés et des désirs des autres pour réaliser nos vues. Dans tous ces cas, la difficulté d'indépendance semble tourner à l'hétéronomie. L'homme libre est alors celui qui a la capacité et la force de systématiquement refuser ce qui s'impose à lui, celui qui dit non et qui se retient d'acquiescer aux choses. Après avoir présenté cette première définition de la liberté, nous en discuterons les limites, afin de montrer que la volonté qui se construit dans l'opposition systématique n'incarne peut-être pas la forme la plus aboutie de la liberté.

Pour être libre, il faudrait réussir à surmonter les empêchements et s'affranchir de tout ce qui entrave la libre expression de la volonté. L'homme libre serait en ce sens celui dont la volonté ne rencontre aucun obstacle, celui qui peut ce qu'il veut, qui n'est contraint par rien et qui constitue son indépendance dans l'opposition. Cet homme est celui que décrit Calliclès dans

le *Gorgias* de Platon. Selon Calliclès est vraiment heureux celui qui peut satisfaire tous ses désirs : même si sa volonté est démesurée, il doit pouvoir la contenter. Est heureux l'intempérant qui a la force de ses excès : *« voici ce qui est beau et juste suivant la nature, je te le dis en toute franchise, c'est que, pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer, et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent. (...) La vérité, que tu prétends chercher, Socrate, la voici : le luxe, l'incontinence et la liberté, quand ils sont soutenus par la force constituent la vertu et le bonheur ; le reste, toutes ces belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que niaiseries et néant. »*

Comme le remarque Calliclès, l'incontinence et la liberté doivent être soutenues par la force pour pouvoir s'exprimer pleinement : autrement dit, ne dépendre de personne suppose une force de caractère peu commune et une vigilance ininterrompue : il faut être très puissant pour être parfaitement indépendant. On pourrait considérer alors que cette nécessité constante de lutter contre l'adversité pour maintenir la liberté est à ce point importante qu'elle occupe l'esprit de celui qui se veut libre. Dès lors, si être maître de soi c'est lutter et perdre ses forces dans cette lutte, on peut se demander si l'on n'a pas affaire alors à une autre forme d'hétéronomie. En effet, la volonté dépend alors de son objet : lorsque celui-ci occupe l'esprit au point de l'obnubiler, le premier peut finir par diriger et prendre l'emprise sur le second. Dès lors la passion et les modalités de son assouvissement finissent par maîtriser l'esprit qui croyait être son propre maître. Définir la liberté comme puissance d'opposition, c'est donc la faire dépendre de ce à quoi elle s'oppose et dans cette mesure inféoder l'indépendance à ce qu'elle refuse.

L'homme libre est son propre maître. Mais être son propre maître n'est peut-être pas tant soumettre tout à sa volonté que faire en sorte de n'avoir rien ou presque à soumettre à sa volonté. La liberté serait alors l'exercice restrictif de la volonté sur elle-même ; la volonté libre serait celle qui veut le moins possible : en ce sens, être libre, ce n'est pas pouvoir ce qu'on veut mais vouloir ce qu'on peut, non pas dire non à tout par principe mais davantage tâcher de n'avoir presque plus rien à refuser.

Cette restriction du champ d'exercice de la volonté est ce à quoi nous invite Epictète. En distinguant les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas, Epictète nous invite à ne vouloir que ce qui dépend de nous : c'est, selon lui, la condition du bonheur. Lorsqu'on ne veut pas ce qui dépend de la chance, du hasard, des autres ou du destin, on est libre, c'est-à-dire indépendant. En revanche, lorsque l'on refuse systématiquement tout ce qui s'oppose à sa volonté, on prend le risque d'être malheureux, puisqu'il est évidemment absurde de dire non à la maladie, à la mort et à tout ce qui relève de la nécessité.

Une telle liberté faite d'acquiescement nécessaire suppose une ascèse et un travail de la volonté sur elle-même : c'est un travail difficile, remarque Epictète, mais au fur et à mesure de l'exercice l'ascèse se fait moins sentir. Le *Manuel d'Epictète* présente, à cet égard, les conseils de sagesse du philosophe. Epictète le boiteux établit, comme le remarque cet ouvrage rédigé par un de ses disciples, que notre liberté ne peut être entamée par rien à moins qu'elle le veuille bien. Être libre équivaut à pouvoir vouloir sans entrave. Toutes les entraves extérieures ne peuvent rien contre la citadelle intérieure qu'est notre volonté. Epictète prend ainsi l'exemple de la maladie. Celle-ci affecte notre corps, mais non pas notre volonté. Cet exemple montre bien que pour Epictète, nous ne sommes pas notre corps, mais nous sommes à l'intérieur de lui : ce qui nous constitue en propre, c'est notre volonté et celle-ci est désincarnée. L'homme est alors considéré comme un empire dans un empire. Ce qui arrive à notre corps ne dépend pas de nous : ainsi, même ce qui est le plus proche de notre volonté, notre corps, ne peut faire obstacle au déploiement de la liberté de notre volonté.

Par des exercices constants la volonté peut s'affermir et l'apprenti philosophe cheminer vers la sérénité. Pour se faire, il faut que chaque épreuve soit l'occasion pour la volonté de connaître ses limites. A chaque fois que nous voulons, à chaque fois que le monde nous présente des occasions de vouloir, il faut que notre volonté examine si elle peut légitimement vouloir. Plusieurs exemples sont envisagés dans le *Manuel d'Epictète* où la volonté peut exercer sa constance. Lorsque nous rencontrons *« un beau garçon ou une belle fille »*, notre âme peut être séduite, émue, mise en mouvement, autrement dit affectée par une chose qui ne dépend pas de nous. Cette émotion n'est pas nécessairement désagréable et le désir amoureux ne nous rend pas nécessairement malheureux. Néanmoins, cet événement doit être l'occasion pour la volonté d'exercer sa fermeté, car il ne saurait être question que nous nous laissions aller à dépendre des choses qui ne dépendent pas de nous, même si ces choses ont un sourire aguichant. A la limite, la dépendance heureuse est plus à craindre que la dépendance malheureuse dans la mesure où elle nous fait moins souffrir. Néanmoins, toute dépendance est à éviter, et toute prison est à fuir, que le geôlier soit revêchu ou plaisant.

La constance est difficile face à un objet séduisant. Mais elle l'est peut-être d'autant plus face à un objet repoussant. Ainsi, si on doit réaliser « *un travail épuisant* », on sera fort tenté de baisser les bras et de déclarer ses forces dépassées et sa constance entamée. Or, quelle que soit la nature de l'objet, il faut garder sa volonté ferme. C'est pourquoi « *l'endurance* », c'est-à-dire l'habitude de l'effort, doit permettre de faire face à une épreuve pénible. Si l'habitude a été prise de résister aux événements agréables, la volonté saura d'autant mieux résister aux événements pénibles. Cette endurance se transformera en « *patience* » face aux « *insultes* ». Une telle liberté n'est plus dépendante de ce qui entoure ou affecte l'individu. On comprend bien que le chemin vers la sagesse et la maîtrise de soi est progressif : c'est grâce à « *l'habitude* » que la volonté peut petit à petit s'affermir et l'âme trouver la tranquillité : « *Et ainsi tu t'habitueras à ne pas te laisser surprendre par les idées que tu te fais des choses.* ». A force de connaître mieux la nature des choses et à force d'exercer la fermeté de sa volonté, l'âme acquiert un contrôle de plus en plus grand d'elle-même.

Mais à mesure que l'âme est capable de distinguer entre ce qui dépend de la volonté et ce qui n'en dépend pas, elle se doit d'acquiescer à ce qui lui semble bon. A cet égard, la volonté est d'autant mieux libre qu'elle est éclairée par un entendement lucide. En ce sens, on peut distinguer deux sortes de liberté : une liberté qui se refuse à tout et jouit de son seul pouvoir d'opposition, et une liberté qui acquiesce aux choses que l'esprit sait être bonnes. Telle est la distinction que pose Descartes, dans la quatrième des *Méditations métaphysiques*, entre liberté d'indifférence et liberté morale. Il pose ainsi cette distinction : la liberté de la volonté, dit-il, « *consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose; ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. Car afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires, mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse; et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient; de façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.* ». Autrement dit, il ne suffit pas de pouvoir dire non, encore faut-il savoir pourquoi on refuse et être capable d'acquiescer pour de bonnes raisons.

Il apparaît dès lors que la liberté est une notion à la fois métaphysique et morale : le libre arbitre, qui est la capacité de dire non, est l'aptitude à la liberté, mais être libre n'est pas seulement être capable de dire non. La véritable liberté est alors autonomie, c'est-à-dire aptitude à acquiescer à ce que l'on a choisi, capacité de dire oui aux lois que l'on considère comme bonnes. En ce sens, l'homme est par essence capable de dire non, mais ne parvient au plein exercice de sa volonté qu'au prix d'un exercice intellectuel à visée morale. Le pur refus s'épuise dans le vain exercice de lui-même et la plus haute figure de la liberté réside dans le consentement à un ordre idéal, celui du monde des valeurs que nous posons comme absolument bonnes. L'homme n'est pas seulement un empire dans un empire, mais un être capable de dire oui à ce qu'il considère comme valable.

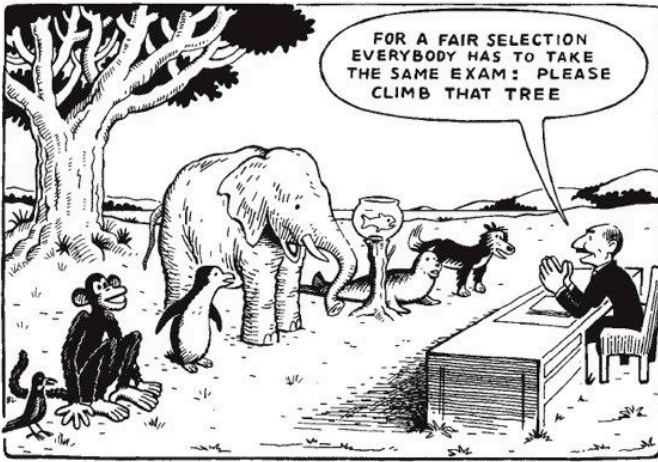
Même si le refus est un signe de liberté, il n'empêche qu'il ne suffit pas à la définir. Celui qui est libre est capable de s'opposer à ce qui heurte sa raison mais est en même temps capable d'obéir à ce qu'elle lui commande. En ce sens, la liberté véritable est celle qu'éclaire et guide l'entendement. Etre libre n'est pas seulement dire non, mais être capable d'autonomie. Lorsque la volonté, à force d'exercice, parvient à s'épurer elle-même et à ne plus vouloir rien qui puisse l'entraver, elle parvient à être tout à fait libre, mais elle ne peut gagner ce pari d'ascèse qu'avec l'aide de l'entendement, dans la lucidité rationnelle et non pas seulement dans le refus aveugle et buté. La liberté est donc non seulement une résistance mais aussi un acquiescement : « *L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.* », disait Rousseau.



Baccalauréat d'essai

Proposition de correction

La justice, est-ce l'égalité ?



Au livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote donne déjà comme un lieu commun, une évidence universellement partagée, ce que Marx prendra, dans *Le Capital*, pour un « préjugé populaire » moderne : « si l'injuste est l'inégal, le juste est l'égal, tout le monde le croit, et sans démonstration ». Ladite croyance trouve à s'exprimer symboliquement dans l'allégorie de la balance. Ce qui peut faire douter de la validité de cette formule si simple, c'est assurément d'abord la masse et la complexité des commentaires et des distinguos dont

Aristote a cru nécessaire de l'entourer pour en expliquer le sens et le bien-fondé, mais plus immédiatement le fait que la justice ne va pas pour nous sans une institution qui implique une relation essentiellement hiérarchique, donc inégalitaire, entre le juge et ceux sur lesquels il exerce un pouvoir qu'il a et qu'ils n'ont pas. Le problème posé n'est toutefois pas une simple question de fait, qui serait sociologique ou historique plutôt que philosophique. La question porte sur une conséquence impliquée dans l'essence de la justice, c'est-à-dire sur la possibilité de définir celle-ci de façon cohérente comme visant l'égalité, eu égard à ses conditions réelles, lesquelles sont avant tout pratiques. Après avoir fait l'hypothèse que réclamer la justice vaut comme revendication d'égalité, nous montrerons les apories d'une telle conception pour lui préférer celle qui pense la justice comme équilibre et compromis.

Comme toute vertu morale, la justice se caractérise comme visée d'un juste milieu, mais ce qui la spécifie, c'est que dans son cas le milieu n'est plus seulement subjectif, relatif aux exigences chaque fois différentes du perfectionnement individuel, mais objectif, et à un double titre : car la justice a pour objet propre moins la personne que les relations entre les personnes, et d'autre part ces relations peuvent s'exercer par la médiation de biens extérieurs aux personnes elles-mêmes (*Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre 6). Aristote semble contester le lieu commun susdit lorsqu'il distingue deux justices : à côté de la justice particulière qui règle les échanges et se définit proprement comme égalité, il y a la justice générale, qui doit se définir plutôt comme légalité en ce qu'elle est la disposition à obéir aux lois qui régissent les rapports entre personnes au sein d'une communauté (chapitres 2 et 3). Toutefois, même la légalité peut être interprétée comme une certaine sorte d'égalité, clairement traduite dans la notion grecque d'isonomie : car la loi est par essence une exigence commune, elle est la même pour tous, et en ce sens tous sont égaux devant elle. Ici l'égalité consiste dans la réciprocité des devoirs que la loi impose aux citoyens (chap. 8).

La définition de la justice particulière par l'égalité se comprend aisément si l'on considère que les relations humaines consistent principalement en des transactions (chap. 5), c'est-à-dire en échanges de biens ou de bienfaits ou de leurs contraires (chapitre 8). Or, il y a une logique évidente de l'échange sans laquelle il serait insensé et qui veut que chacun y reçoive autant qu'il y cède. Ce principe, clairement illustré par les transactions portant sur les biens matériels, ou marchandises, peut être étendu par analogie aux autres types de transactions : toute victime d'une injustice quelconque – par exemple une séquestration (chapitre 6) – peut être considérée comme diminuée dans sa personne ou dans ses biens, dans la mesure où elle est privée de l'exercice d'un certain droit. Aristote peut dès lors définir une justice corrective – la fonction de l'institution judiciaire – qui consiste à rétablir l'égalité, en même temps que la légalité, en faisant rentrer la personne lésée dans ses droits (chapitre 7) : on répare l'injustice en restaurant l'égalité.

Le principe de réparation égalitaire trouve sa manifestation la plus claire dans le talion. Il faut voir dans celui-ci non pas une avalisation de la pratique sauvage de la vengeance mais au contraire la première norme limitative imposée à celle-ci : pour un œil pas plus qu'un œil, pour une dent, pas plus qu'une dent. Dans le talion, la vengeance devient *vindicatio*, et, comme telle, justice – moyennant l'institution d'un pouvoir spécial – précisément par l'introduction d'une exigence de stricte égalité. Le talion n'en est pas moins exemplaire de l'absurdité qui peut résulter de l'application mécanique d'un tel principe dans la mesure où il ne considère que la matérialité d'un acte et non pas la responsabilité de celui qui l'a commis. De plus, le principe de réparation est inapplicable aux injustices qui apparaissent précisément irréparables : par exemple un viol. Et même si l'on considère la responsabilité de l'agent criminel, on ne voit pas ce qu'on réparera en lui infligeant à lui aussi une violence irréparable : c'est ce qui nous rend si suspecte la peine de mort.

Ainsi la justice corrective ne semble pas pouvoir appliquer mécaniquement le principe de l'égalité transactionnelle. Mais en outre, il faut bien reconnaître que cette justice est moins égalitaire qu'essentiellement discriminatoire. Quel que soit le principe de sa détermination, toute peine infligée est une privation de droit, qui fait perdre à un individu, temporairement ou définitivement, le bénéfice de l'isonomie. La justice paraît consister ici en ce que tous les individus n'ont pas droit au même traitement, et ce en fonction de ce qu'ils ont fait d'une part, mais aussi de la manière dont ils l'ont fait – car on ne punira pas de la même façon un homicide suivant qu'il est involontaire ou volontaire, voire prémédité. S'introduit ici l'idée d'un degré de gravité, qui nous fait sortir du point de vue de la seule égalité arithmétique.

Si la définition de la justice n'est pas simple, c'est que l'égalité est un terme équivoque dont Aristote distingue deux significations, qui ont l'inconvénient d'avoir des implications apparemment contraires. Il y a d'abord l'égalité simple ou arithmétique entre deux quantités substituables : $a = b$. Mais il y a aussi la proportion, qui est l'identité du rapport entre des termes qui peuvent être arithmétiquement inégaux : $a / b = c / d$. Or il y a deux façons de manquer à l'égalité proportionnelle, et donc deux sortes d'injustice possibles : soit lorsqu'on traite inégalement des égaux – ce qui est le cas lorsque des personnes manquent à leurs devoirs réciproques –, soit lorsqu'on traite également des inégaux – ce qui serait le cas si l'on punissait pareillement des actes de gravité différente.

Ce principe de proportionnalité trouve à s'appliquer dans la répartition des richesses ou des honneurs. Il définit la justice dite distributive (chapitre 6), dont le principe s'énonce, en latin : *suum cuique tribuere*, ou, en français : à chacun son dû. Le droit est en effet ce que les personnes se doivent mutuellement, et il est ici déterminé selon ce que chacun mérite. Suivant l'adage bien connu : à travail égal, salaire égal ; mais rien n'empêche qu'un tel travaille deux fois plus, ou deux fois plus vite qu'un autre, et mérite donc de gagner deux fois plus. Suivant le même principe on doit attribuer aux personnes des responsabilités en fonction de

leurs compétences, et rétribuer leur exercice en fonction du degré de responsabilité qu'elles ont à l'intérieur du travail de la collectivité, c'est-à-dire de l'importance de leur contribution au bien commun.

C'est la notion de proportion qui semble permettre de définir de façon cohérente la justice comme une égalité. La justice corrective peut en effet apparaître comme une espèce de la justice distributive si sa tâche essentielle doit être de proportionner les peines aux délits. Bien plus, Aristote veut que la justice comporte une disposition spéciale, l'équité, qui vienne chez le juge corriger les conséquences néfastes que pourrait avoir une application trop rigoureuse de la loi. Car « *la loi a égard seulement à la différence du tort causé et traite les personnes comme égales* » (*Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre 7) ; mais « *la loi est toujours générale, et il y a des cas sur lesquels il est impossible de se prononcer correctement en général* » (*Ibid.*, chapitre 14). Par suite, « *la nature de l'équitable est d'être un correctif de la loi là où elle est en défaut à cause de sa généralité* ». La justice apparaît alors comme une adaptation de l'égalité abstraite de la loi à la particularité des cas.

La cohérence de l'analyse d'Aristote paraît entière puisque c'est non seulement la justice corrective qui trouve son principe dans l'égalité proportionnelle, mais tout aussi bien la justice qu'on appellera par la suite commutative. Car l'égalité arithmétique qui régit l'échange des marchandises suppose l'égalisation proportionnelle de leurs producteurs, le prix marchand n'étant jamais que l'expression de cette proportion, par exemple quand on dit « *combien de chaussures équivalent à une maison* ». (*Ibid.*, chapitre 5). Pourtant la détermination d'une telle équivalence suppose entre les biens échangés une commensurabilité qu'Aristote reconnaît impossible du fait de leur différence qualitative irréductible (chapitre 8), différence que l'on retrouve dans les travaux nécessaires à leur production. Dans le domaine politique, la même difficulté se rencontre : car si l'on peut poser en principe que « *des hommes différents ont des droits et des mérites différents* » (Aristote, *Politiques*, livre III, chapitre 12), les registres dans lesquels ils peuvent différer sont divers – la taille, le talent, la richesse –, de telle sorte qu'entre eux toute commensurabilité soit « impossible ». Dès lors les critères de l'égalité constitutive de la justice paraissent assignables et par conséquent arbitraires : tout le monde reconnaît que la justice distributive doit s'exercer en fonction du mérite (*axia*), mais tous ne parlent pas du même mérite : pour les démocrates, c'est la liberté, pour les partisans de l'oligarchie, la richesse, pour d'autres la noblesse de sang, pour les partisans de l'aristocratie, la vertu (*Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre 6). La définition de la justice comme égalité proportionnelle paraît formelle : caution idéologique de revendications catégorielles au service d'intérêts ou d'ambitions divers.

Le principe de proportionnalité paraît en fait entériner une inégalité supposée, et en aggraver les effets par l'inégalité de traitement qu'on en déduit. On peut voir là une raison de revenir à l'égalité simple. Si en effet la justice repose sur une logique égalitaire, elle peut difficilement se satisfaire de l'inégalité des conditions : « car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ». C'est pourquoi « l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop » (Rousseau, *Du Contrat social*, livre I, chap. 9). Il ne saurait y avoir de bien commun, objet et principe de la justice, que si l'existence de la communauté peut apparaître comme un bien à chacun de ses membres, ce qui est impossible si certains en sont manifestement les victimes tandis que d'autres en profitent.

Même si l'on ne nie pas, par pure postulation, qu'il y ait des inégalités naturelles, il y a une telle disproportion entre celles qu'on peut reconnaître et les inégalités de condition sociale, que l'injustice de celles-ci peut aisément être dénoncée : l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au droit naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique ; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les peuples policés ; puisqu'il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage et qu'une poignée de gens regorde de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire. » (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).

Si elle n'est pas naturelle, l'inégalité sociale doit être envisagée comme le résultat artificiel de conduites volontaires, antérieures à l'institution d'une justice égalitaire : « *Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile* » (*Ibid.*, 2^{ème} partie, § 1). A ce premier droit, pure sanction du fait résultant des « *raisons spécieuses* » (*Ibid.*, § 31) invoquées par les riches, il faut substituer « *un vrai contrat* » (*Ibid.*, § 44), c'est-à-dire penser la société non plus comme une forme déguisée de la loi du plus fort, mais comme un engagement mutuel dans lequel les personnes se traitent toutes à égalité : la justice du contrat social tend concrètement à l'égalisation parce qu'elle présuppose l'égalité des individus en tant que membres potentiels de cette communauté volontaire qu'est le peuple organisé en État.

L'égalitarisme de Rousseau a inspiré les babouvistes et, par la suite, les révolutions communistes. L'histoire de celles-ci a confirmé ce que la logique permettait de prévoir aisément : que l'égalisation des conditions n'irait pas sans l'institution d'un despotisme politique (Marx et Engels présentaient comme une découverte scientifique l'idée d'une dictature du prolétariat qui serait la phase de transition vers la société communiste sans classes. La mise en œuvre historique de la découverte a produit des dictatures sur le prolétariat, et la transition vers l'abandon de l'idéologie qui servait à les justifier.). Le plus tyrannique de ceux que l'humanité ait produits était l'œuvre d'un parti appuyé sur une idéologie permettant la discrimination de ceux qui sont dans le sens de l'histoire et de ceux qui sont dans l'illusion de pouvoir lui résister. L'égalitarisme est alors contradictoire à un double titre : parce que la prétention à supprimer les inégalités socio-économiques engendre l'inégalité politique maximale sous la forme de la confiscation du pouvoir ; parce que celle-ci engendre et couvre – idéologiquement et pratiquement – des inégalités du même type que celles auxquelles elle prétend remédier.

D'où la dénonciation nietzschéenne de l'égalitarisme comme justification imaginaire d'un idéal médiocratique ne pouvant engendrer que la domination tyrannique de « la nouvelle idole » : l'Etat, « *le plus froid de tous les monstres froids* » (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{ère} partie). La définition de la justice comme égalité est une exigence – une valeur – qui n'exprime que le point de vue des consciences faibles, celles à qui leur médiocrité fait détester l'excellence. Ces volontés n'ont pour elles que d'être majoritaires, ce qui montre que lorsqu'elles imposent leur conception de la justice – en démocratie –, elles ne font qu'exercer, à l'encontre des principes qu'elles affichent, la loi du plus fort.

On voit du même coup que l'inégalitarisme de Nietzsche n'est pas moins contradictoire lorsque, contre l'humanisme judéo-christiano-démocratique, il revendique une conception hiérarchique de la société qui n'est pas sans rappeler la définition sophistique du juste selon la nature. Socrate faisait déjà remarquer à Calliclès que l'égalitarisme du *nomos*, s'il correspond au vœu du plus grand nombre, a pour lui cette force qui, du point de vue même de Calliclès, lui donne naturellement vocation à s'imposer comme norme. En fait, dans la pensée de Nietzsche comme dans celle des sophistes, c'est l'idée même de justice qui s'abolit en même temps que la volonté d'égalité est contestée : l'idée de bien commun n'a plus ici de place, parce que l'idée de bien n'a plus de sens, et que ce qui est commun est considéré comme essentiellement détestable (*Par-delà le bien et le mal*, § 43). Tout est une question de point de vue, et si l'égalitarisme pense la justice d'une manière qui finit par la compromettre, rien ne permet de dire en quoi l'exaltation nietzschéenne de la « *race des maîtres* » et des aristocraties sans scrupules vaut mieux que son refus. Il s'agit donc d'échapper au renversement fallacieux de l'égalitarisme en son contraire.

Ce qui disparaît chez Nietzsche, c'est évidemment ce que Platon opposait aux sophistes, à savoir la dimension éthique de la justice. Pour penser la justice de la cité, *La République* prend pour modèle une justice de l'âme, définie comme un ordre interne, une harmonie assurée par la maîtrise intelligente de ces dispositions affectives que sont le désir (le concupiscible : *épithumètikos*) et l'agressivité (l'irascible : *thumos*). C'est bien pourquoi *L'Éthique à Nicomaque* fait de la justice une vertu morale, c'est-à-dire une rectification du caractère (*èthos*) résultant d'une ascèse (exercice) volontaire.

La définition éthique de la justice renvoie évidemment à une notion qui ne trouve sa place ni dans l'antihumanisme de Nietzsche ni dans le matérialisme de Marx : la liberté. Celle-ci est en effet impliquée dans le caractère volontaire de l'acquisition de la vertu de justice, mais aussi dans le fait que la justice instituée dicte des exigences – les lois – auxquelles on peut se soustraire, c'est-à-dire des nécessités morales dont l'accomplissement n'est pas pour autant physiquement nécessaire. C'est bien pourquoi Rousseau refuse de voir dans la loi du plus fort l'origine possible d'un droit du plus fort car « *la force est une puissance physique* » et l'on ne voit pas « *quelle moralité peut résulter de tels effets* » (*Du Contrat social*, Livre I, chapitre 3).

C'est pourquoi aussi, afin de penser l'État, conformément à sa définition aristotélicienne, comme une communauté d'hommes libres. Rousseau met à son principe la liberté en tant que disposition naturelle des individus. Cette conception apporte une cohérence qui manquait à Aristote du fait de son acceptation de l'esclavage : la liberté étant une disposition naturelle, puisqu'il serait absurde de la supposer acquise par volonté, elle est aussi universelle, et c'est cette universalité qui fonde la nécessité morale de l'obéissance aux lois. Dès lors, même si l'on ne retient pas l'idée de contrat social à cause du trop hypothétique état de nature qu'il présuppose, on peut considérer que la justice est fondée sur l'égalité dignité des personnes humaines en tant qu'elles sont des sujets libres et responsables de leurs actions – non sans remarquer que l'égalité n'a pas ici son sens propre, quantitatif, mais bien plutôt celui d'une identité qualitative, voire essentielle.

Si la justice est fondée sur la liberté, sa mise en œuvre ne saurait contredire ce qui est le principe de sa légitimité. C'est pourquoi nous considérons aujourd'hui comme norme de la justice politique des États institués la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. Ceux-ci définissent les modalités légitimes d'exercice de la liberté que les personnes doivent mutuellement se reconnaître, et que les États doivent leur garantir, soit comme libertés individuelles publiquement reconnues (circulation, opinion, expression, association, culte, etc. – « droits de »), soit comme conditions d'accès à l'exercice de la responsabilité (sécurité, hygiène, éducation, instruction, travail, propriété, etc. – « droits à »). Toutes ces attributions sont fondées sur le principe que « *tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit* » – sinon en fait.

Or de par son essence, du fait même qu'elle est un principe d'actions contingentes, la liberté est un facteur inévitable d'inégalité : car l'identité du cadre légal donné à son exercice ne peut précisément lui donner que la possibilité de s'exercer, et non pas déterminer à l'avance – sauf à vouloir la supprimer – la manière dont elle le fera. Rien ne permet de dire a priori que les individus mettront en œuvre également leur capacité d'acquiescer les vertus morales ou intellectuelles. De même un individu peut faire preuve d'une plus grande inventivité, et y trouver la source d'un profit collectif : tel est le cas de tout entrepreneur qui, identifiant un besoin non satisfait crée des emplois pour y pourvoir. Et il serait absurde de la part de la collectivité de décourager de telles initiatives en n'en rétribuant pas le mérite, comme ce fut le cas dans les États collectivistes.

On voit donc que même sur la base d'un principe de légitimité auquel tous puissent consentir (les droits de l'homme), l'inégalité volontaire peut s'installer, voire s'aggraver en se perpétuant. Comment empêcher par exemple que chacun désire transmettre à sa descendance des biens qu'il s'est acquis légitimement, et que par suite l'héritage, tant culturel que matériel, dont chacun bénéficie, soit aléatoirement inégal à celui des autres ? Tout ce que peut faire alors la collectivité, c'est de limiter les inégalités ou leur aggravation en imposant des redistributions par la voie de l'impôt et de l'assistance mutuelle (ce qui ne va jamais sans risque ni coût social : le traitement social du chômage peut par exemple tourner au détriment de la création d'emplois). La collectivité peut aussi rendre les inégalités supportables en donnant autant que possible à tous les moyens de mériter la part du bénéfice collectif que chacun entend obtenir : c'est ce que nous appelons l'égalité des chances, qui est en fait un retour au principe méritocratique d'Aristote.

En analysant la société américaine, Tocqueville y a vu la tension sans doute inévitable entre les deux éléments de la définition moderne de la justice. L'inégalité des conditions était dans les sociétés antiques ou d'Ancien Régime la condition de la liberté politique de ceux qui en étaient les détenteurs. La passion de l'égalité est sans doute ce qui dans les sociétés modernes s'oppose aux divisions et aux cloisonnements des anciennes. Mais comme elle consiste en ce que tout groupe social tend à revendiquer pour soi tout avantage qui aurait été consenti à tout autre, que d'autre part l'affrontement violent des groupes est ici évité par le recours à l'arbitrage du pouvoir central de l'État, il en résulte une tendance au renforcement de celui-ci et donc le risque d'un despotisme démocratique (tutelle administrative et bureaucratie) préjudiciable aux libertés.

Le totalitarisme constitue au XX^{ème} siècle la forme extrême de ce que Tocqueville pressentait. Montesquieu avait par avance défini le moyen politique d'y faire obstacle en reprenant un principe déjà esquissé, *mutatis mutandis*, dans *Les Politiques* d'Aristote : celui de la séparation des pouvoirs, c'est-à-dire de l'indépendance institutionnelle des pouvoirs exécutif, législatif, et judiciaire. Aristote y ajoutait le principe de l'alternance, pour autant que la vertu du citoyen consiste à savoir « *tantôt commander, tantôt obéir* ». Du point de vue politique, la justice apparaît alors comme un équilibre, dont la condition est que les pouvoirs institués puissent se contrebalancer, condition qu'en effet tous les régimes totalitaires se sont empressés de supprimer et qui reste souvent à réaliser dans les démocraties libérales.

Ce principe de l'équilibre des pouvoirs ou, mieux encore, entre pouvoirs et contre-pouvoirs, peut être généralisé. Selon Aristote, il faut « toujours confier les affaires (*praxeis*) et les pouvoirs (*archas*) aux parties qui s'opposent » (*Les Politiques*, livre 5, chapitre 8). Selon Tocqueville, la tendance au centralisme démocratique doit être contrebalancée par l'institution de pouvoirs secondaires électifs (par exemple des assemblées régionales), par la liberté de la presse, et par la possibilité de fonder des associations civiles, telles que les syndicats ouvriers, que la Révolution française a commencé par interdire, et le bolchevisme par mettre au pas. La justice sociale apparaît alors moins comme une irréalisable situation d'égalité que comme un compromis, sans cesse renégociable qui détermine quelles sont les inégalités jugées acceptables. Et sans doute ne faut-il pas avoir trop d'illusions sur ce qui apparaît comme un moindre mal par rapport au totalitarisme : car il est vraisemblable que les plus déshérités auront toujours le moins de quoi se faire entendre, et que ceux qui prendront la parole en leur nom seront toujours tentés d'exploiter leur suffrage à leur propre profit. Ici encore la justice extérieure est conditionnée par la justice intérieure de ceux qui ont à l'exercer, car il n'y a pas de garantie objective contre l'abus de pouvoir.

Ainsi que toute vertu morale selon Aristote, la justice ne peut que tendre à une égalité qui lui donne son sens et dont le vrai nom est la réciprocité. Il s'agit là d'un idéal plutôt que d'un état de fait, lequel ne peut jamais consister qu'en un équilibre instable, qui ne se sauvegarde qu'en se réformant. Le propre du totalitarisme a été de prétendre éliminer la vertu de justice en tant qu'exercice de la responsabilité personnelle avec toutes les conséquences contingentes que celle-ci implique et de lui substituer le mythe d'une société définitive. En ce sens, la justice est encore à naître, ou elle n'est déjà plus possible.

Leçon 15

Étude d'un texte d'Aristote sur le bonheur

D. Panzani

« Le bonheur ne consiste pas dans l'amusement ; il serait absurde que l'amusement fût le but de la vie ; il serait absurde de travailler durant toute la vie et de souffrir rien qu'en vue de s'amuser. On peut dire, en effet, de toutes les choses du monde, qu'on ne les désire jamais que pour une autre chose, excepté toutefois le bonheur ; car c'est lui qui est le but. Mais s'appliquer et se donner de la peine, encore une fois, uniquement pour arriver à s'amuser, cela paraît aussi par trop insensé et par trop puéril. Selon Anacharsis¹, il faut s'amuser pour s'appliquer ensuite sérieusement, et il a entièrement raison. L'amusement est une sorte de repos ; et comme on ne saurait travailler sans relâche, le repos est un besoin. Mais le repos n'est certes pas le but de la vie ; car il n'a jamais lieu qu'en vue de l'acte qu'on veut accomplir plus tard. La vie heureuse est la vie conforme à la vertu ; et cette vie est sérieuse et appliquée ; elle ne se compose pas de vains amusements. Les choses sérieuses paraissent en général fort au-dessus des plaisanteries et des badinages ; et l'acte de la partie la meilleure de nous, ou de l'homme le meilleur, passe toujours aussi pour l'acte le plus sérieux. Or, l'acte du meilleur vaut mieux aussi par cela même ; et il donne plus de bonheur. »

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre X, chap. 6 (1176b27 - 1177a6).

Traduction révisée par Alfred Gomez-Muller.

©Librairie Générale Française. Le Livre de Poche.

L'extrait de texte qui nous occupe prend place dans un ouvrage célèbre d'Aristote, intitulé *l'Éthique à Nicomaque*. L'auteur s'y emploie à mettre à jour quelle activité accomplit au plus haut point, de façon ultime, le bonheur.

Plusieurs prétendantes sont examinées au cours de l'ouvrage et leur excellence respective est passée au crible afin de retenir celle qui sera, en dernière instance, conforme à la définition du bonheur. L'essence du bonheur esquissée au livre I de *l'Éthique à Nicomaque* comme la fin de la vie humaine ou comme une fin accomplie, est reprise dans notre passage. Le bonheur est défini comme ce qui ne saurait « être choisi en vue d'autre chose » que lui-même ; en d'autres termes « le bonheur est une fin en soi ».

Il apparaît dans cette esquisse de définition qu'Aristote installe une hiérarchie dans les fins que nous poursuivons dans et par nos activités. Le bonheur correspond à l'ultime fin, puisqu'il ouvre à l'autarcie. La fin qui ouvre au bonheur semble échapper à toute comparaison avec ce que l'on considère d'ordinaire comme un bien préférable.

C'est à partir de la réaffirmation de cette définition du bonheur qu'Aristote reprend, à nouveaux frais, l'examen d'un prétendant, le jeu, au titre d'activité heureuse et par là ultime.

Il s'agit bien d'une reprise, puisque la phrase introductive du passage que nous allons expliquer semble bien être aussi la conclusion d'une période argumentative antérieure, dans laquelle le jeu paraît avoir été repoussé comme activité ouvrant au bonheur : « ce n'est donc pas dans le jeu que consiste le bonheur ».

Aristote semble estimer que cette activité, à laquelle la plupart des hommes réputés heureux ont recours et qu'envient de pratiquer tous les hommes, ne peut pas

1. Auteur d'aphorismes.

être éliminée de la course au titre d'activité ouvrant au bonheur, sans un examen supplémentaire. Ce surcroît d'examen est l'occasion pour Aristote de nous fournir une analyse logique du jeu plus minutieuse encore et de conclure à son insuffisance ontologique.

La candidature du jeu au rang d'activité ouvrant au bonheur exige, avant même qu'on se penche sur la critique de cette prétention, une compréhension de sa postulation au titre.

Tout d'abord si le jeu peut être admis parmi les prétendants, c'est tout d'abord parce que le jeu est une activité et que le bonheur est aussi pour Aristote une activité et non un état, sinon nous pourrions être heureux même en dormant. Le jeu comme le bonheur est donc une action. La question est de savoir si c'est l'action la plus excellente que nous puissions déployer, l'action la plus accomplie, celle à partir de laquelle la vie humaine pourra se dire réussie, heureuse.

Ensuite demandons-nous si le jeu nous installe dans l'autarcie qui semble définir le bonheur.

Insistons sur ce point. Le bonheur, nous dit très clairement Aristote, est une exception.

Tout « ce que nous choisissons nous le choisissons en vue d'autre chose ». Ainsi, je ne choisis pas de pétrir une pâte à pain en vue de la pétrir, mais pour faire du pain ; le pain, je choisis de le faire, en vue de me nourrir et, je choisis de me nourrir en vue de... etc.

Ainsi, nous choisissons, la plupart du temps, sur le mode d'un calcul qui consiste à ajuster une série d'actions à une fin visée qui, elle-même, est toujours susceptible d'être intégrée à une fin supérieure, soit de devenir moyen. En ce sens nous sommes accaparés sans fin par nos actions inscrites dans la vie quotidienne. Notre choix, n'est pas envisagé pour lui-même, mais toujours pour ce qu'il permet de produire et sa qualité se marque dans les réussites qu'il autorise. Le bonheur échappe à cet aspect commun de l'activité humaine en ce qu'il « est une fin en soi ». Il faut donc comprendre que le bonheur n'est pas réductible à la seule somme des mouvements comme l'est la production d'une œuvre. Cette dernière est toujours un résultat (la fin), produit d'une addition de gestes (les moyens).

Le bonheur, lui, est aussi immanent au choix lui-même. Ainsi l'activité heureuse ne se définit pas comme une activité qui se résumerait à une réplétion ou à la compensation d'un manque, sinon elle ne serait qu'un moyen de combler une privation ressentie comme déplaisir et le bonheur se confondrait avec le plaisir... toujours à renouveler à mesure de son effacement.

Le bonheur ne saurait s'assimiler à une activité ordonnée à la production du plaisir, même s'il procure un plaisir. Ce plaisir est en surplus, comme achèvement de l'acte, mais il ne peut pas être la fin de l'action. C'est pour cette raison que le bonheur est une valeur, le bien de toute notre existence.

En quoi le jeu correspond-il à cette esquisse de définition du bonheur ? Par jeu, qui traduit le terme grec *paidia*, on entend aussi amusement. Dans l'amusement, on vise un sentiment de plaisir naissant de la distraction des pressions du quotidien. Le jeu renvoie donc au régime général du loisir. Le jeu s'oppose au travail, au labeur qui chez les Grecs est toujours articulé à la production d'une œuvre. Le travail n'existe qu'objectivé dans une œuvre et jamais au sens subjectif que la modernité, qui est la nôtre, lui confère. Le travail, pour nous, est l'activité déployée par le travailleur. Pour Aristote, le travail n'est pensable qu'ordonné à l'œuvre et ce qui fait sa valeur n'est pas la peine qu'il coûte mais l'œuvre elle-même, qui est une fin étrangère au processus de production. Le travail n'est considéré qu'en ce qu'il est incorporé à la chose fabriquée et non pour lui-même.

Il est donc clair que si le jeu est loisir ou l'autre du travail, cela signifie qu'il n'est orienté vers aucune œuvre, qu'il est à lui-même sa propre fin. Le jeu est un ensemble de mouvements qui trouve sa fin en lui-même et non en autre chose que

lui-même et le sentiment qu'il procure est dans le fait de jouer, au-delà même du gain, dans l'accomplissement même du « jouer ».

Cette configuration logique semble justifier qu'on prenne en considération la candidature du jeu comme activité la plus excellente de la vie humaine, celle en laquelle le bonheur pourrait consister.

Sur ce prétendant logique, Aristote engage une lecture qui se déploie selon un double régime, pragmatique et ontologique. Le premier montre l'étrangeté d'une telle prétention relativement à nos usages les plus courants ; le second permet d'établir que jeu et loisir ne sont qu'homonymes.

– Est-il bien raisonnable de travailler à satisfaire les urgences de la vie, à produire des œuvres, voire à acquérir de la richesse pour pouvoir ensuite, garanti de tous les besoins dont notre être fini est porteur, nous abandonner au jeu ? Ne vivrions-nous dans « le tracassé » la plupart du temps que pour, en retrait de tous les impératifs de la vie sociale qui font le gros de notre vie, nous adonner à une fin aussi « insensée et puérile » ? On pourrait être tenté de répondre positivement. Au fond la vraie vie ne se manifeste-t-elle pas dans cette élévation au-dessus de l'aliénation des pressions que les choses exercent sur nous ? Dans le loisir ne sommes-nous pas renvoyés à la seule préoccupation de nous-mêmes, de notre vie enfin libérée de l'accaparement social ? Qui ne souhaiterait pas être délié de toutes les tâches qui l'occupent ? Les enfants ne respirent-ils pas le bonheur du fait de vivre de leurs seuls jeux ?

Si Aristote, au fond, semble prêt à soutenir que « si travail et loisir sont l'un et l'autre indispensables, le loisir est cependant préférable à la vie active et plus réellement une fin.² », il ne va pas moins établir que le jeu n'est pas le loisir au sens propre, son essence en diffère.

– Remarquons pour commencer que jouer se déploie à l'intérieur de formes plus ou moins codifiées. Les jeux ont pour détermination commune qu'on y joue à quelque chose.

Ce quelque chose absorbe le joueur, le met en situation de distraction à l'égard de ce qui faisait jusque là son quotidien.

Ensuite, si la valeur du jeu tient à son pouvoir distrayant, c'est parce que seul le jeu absorbant délasse, annule la tension et l'effort que la vie sociale commande. Le mouvement absorbant du jeu signe la perte d'initiative du joueur.

Il devient dans le jeu comme porté par le mouvement du jeu qui le dispense d'avoir à assumer tout effort, même celui de choisir. Il rompt ainsi avec l'ordinaire de l'existence. Le jeu s'empare de celui qui joue.

Enfin où se tiendrait la cohérence de l'existence, si notre vie devait se partager entre une époque « d'ardeur et de peine », pour ensuite se diluer dans une période d'abandon aussi prononcé ? Aristote ne peut admettre que le bonheur consiste dans le jeu. Il y a quelque chose « d'insensé et d'infantile » à vivre sur ce mode, un manque de mesure. C'est au mieux une vie qui convient au tyran, à l'intempérant, lequel a dépensé avec ardeur pour s'approprier pouvoir et richesse et qui noie, par après, son existence déjà viciée dans des jeux qui le distraient de l'inquiétude et de la fatigue que son attitude déréglée ne manque pas de susciter. Le jeu a alors une fonction de délassement, de pause, voire de recouvrement de ce qui est.

Si tel est le cas, c'est en vue de reconstituer une activité de domination ou d'affairement en général que l'on s'adonne au jeu et du même coup ce qui nous avait semblé caractériser le jeu, activité qui a sa fin en soi, s'annule. Le jeu est une autre forme d'activité sociale. Dans les périodes où il s'exerce, il donne l'apparence d'être une activité qui semble ne rien rechercher en dehors de son pur exercice, mais en tant qu'il s'inscrit dans l'ordre de toute une vie, il apparaît alors comme « pause et

2. Aristote, *Les Politiques* VIII, 3 ; 1337 b 34/35, Vrin.

délassement », par opposition au labeur dont il est le prix. Le repos qu'il autorise confère des forces nécessaires à la reprise de l'activité, il a donc une fonction sociale comme n'importe quelle autre activité productrice. Il s'inscrit dans l'affairement social. L'organisation des loisirs de notre société moderne pourrait se présenter comme le paradigme de ce qu'Aristote pense dans ces lignes. Le bonheur et le repos des vacances permettent l'accroissement de l'activité affairée au moment de la reprise du travail. Le jeu oriente donc le loisir vers des fins laborieuses. Il est moyen et non fin en soi, « le délassement n'a lieu qu'en vue de l'activité ». Le jeu est ontologiquement déconsidéré dans sa prétention. Quel prétendant peut alors oser caractériser l'activité heureuse ?

Pour répondre à cette question, notons qu'Aristote ne cherche pas à opposer loisir et frivolité à travail et sérieux, mais veut nous montrer que le bonheur consiste en un loisir sérieux : « la vie heureuse est » ... la vie vertueuse, laquelle ne va pas sans un effort sérieux. Au bonheur, il appartient d'être avec sérieux parce qu'il y va pour l'homme, dans le bonheur, de ce qui est sérieux. La vie humaine entière est engagée dans cette affaire. Le bonheur n'est pas donné, il est à faire et cet accomplissement de son être-homme, l'homme ne le découvre pas dans les choses qu'il peut produire, mettre à disposition, insérer dans son affairement ordonné à la domination des choses et des autres, mais dans l'exercice même d'une activité qui, parce qu'elle n'a pas d'autre fin qu'elle-même, ne saurait être dans le mouvement de la production des choses ou le train de l'action ou encore dans l'absorption arraisonnante du jeu.

Seule la théorie, la contemplation ou plus simplement la pensée, peut être ce en quoi consiste le bonheur. L'activité de l'intellect se distingue par son plus haut sérieux de toutes les activités humaines, que ce soit la production, l'action ou le jeu. Il y a quelque chose de quasi divin en cette activité, car elle n'est jamais assignée par la temporalité qui accompagne les préoccupations que commande notre finitude. Elle n'est en vue de rien d'autre quand elle contemple ce qui est toujours le plus sérieux, entendons ce qui **est** et non ce qui est entrepris dans et sous le régime du devenir.

C'est en effet la logique du devenir qui prévaut dans la production (le devenir de l'œuvre est toujours visé dans l'activité productrice), dans l'action (dimension des situations en devenir dans l'analyse politique qui commande l'action), dans le jeu (le délassement en vue du retour au labeur social).

L'affaire de la pensée libère de tout affairement, mais pas du sérieux et même « du plus sérieux » ; elle réclame du courage en vue du tout de ce qui est. C'est précisément dans l'activité théorétique que l'activité humaine est la plus sérieuse, que le loisir sérieux qu'est le bonheur advient. L'homme y effectue l'œuvre propre de l'homme, laquelle ne se déclôt qu'à partir de « l'activité de la partie la meilleure de nous-mêmes », l'intellect.

On le voit, vivre heureux requiert le déploiement d'une activité qui invite à dépasser les modalités d'existence propres à notre être quotidien. Cependant on ne peut s'y vouer si les urgences de la vie ne sont pas comblées, voire sont défavorables. La faim que la misère engendre, la peur que la tyrannie nourrit, l'absence de repos que le labeur incessant induit, font obstacle à une tenue dans la pensée. L'activité de la pensée contemplative semble plus réservée à un dieu immortel qu'à un simple homme mortel, mais « autant qu'il est possible il faut nous rendre immortel...³ », comme le dit Aristote.

L'homme est à sa pointe, à son plus haut degré quand il est dans ce sérieux de la pensée. En ce sens l'activité heureuse est bien « l'activité du sérieux le plus élevé qui soit » celle de l'homme de « la moralité la plus élevée », entendons le Sage.

3. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 117 b 31, Vrin.