

## L'épanouissement humain dans la forme de vie démocratique

Gaël Berthier, Docteur en philosophie morale et politique, Université Gustave Eiffel

**Résumé :** Cet article interroge la nature du bonheur démocratique et ses conditions morales et politiques. Il soutient qu'une des promesses de la démocratie est de permettre à chacun de s'émanciper et de mener une vie digne, fondée sur l'autonomie individuelle. Cette autonomie implique la possibilité de choisir ses valeurs et de construire un rapport réflexif à soi et aux autres. Ce cadre permet de penser un bonheur profond, distinct des satisfactions immédiates et qui est lié à l'activité vertueuse. Il conduit alors à une manière juste d'habiter le monde. Ce bonheur suppose l'intégrité, c'est-à-dire la fidélité à ce qui compte pour soi, même face aux conflits de valeurs liés à notre vulnérabilité, et requiert une forme de sagesse pratique pour orienter ses choix. L'épanouissement démocratique exige aussi une société qui protège de la domination, entendue comme interférence arbitraire, et cultive la non-domination comme disposition morale enrichissant les relations entre individus. Cela implique une attention à l'autre et à ses revendications, à la justice et à la nature. Le bonheur démocratique apparaît ainsi comme une tâche partagée, engageant à la fois le sujet et les institutions, et orientée par la justice, l'autonomie et la non-domination.

**Abstract:** This article examines the nature of democratic happiness and its moral and political conditions. It argues that one of the promises of democracy is to enable each individual to emancipate themselves and to lead a dignified life, grounded in individual autonomy. This autonomy implies the ability to choose one's values and to construct a reflective relationship to oneself and to others. This framework allows us to conceive of a form of deep happiness, distinct from immediate satisfactions and connected to virtuous activity. It thus leads to a just way of inhabiting the world. Such happiness presupposes integrity—that is, fidelity to what truly matters to oneself—even in the face of value conflicts linked to our vulnerability, and it requires a form of practical wisdom to guide one's choices. Democratic flourishing also requires a society that protects individuals from domination, understood as arbitrary interference, and

that cultivates non-domination as a moral disposition enriching interpersonal relations. This involves attention to others and their claims, to justice, and to nature. Democratic happiness thus appears as a shared task, engaging both individuals and institutions, and oriented by justice, autonomy, and non-domination.

**Mots-clés :** Bonheur profond, autonomie, démocratie, intégrité, non-domination

**Keywords :** Deep happiness, autonomy, democracy, integrity, non-domination

Une des promesses fondatrices des démocraties libérales est d'offrir à chacun la possibilité de s'émanciper et de s'épanouir en menant la vie de son choix. Autrement dit, au-delà de garantir une simple coexistence et stabilité<sup>1</sup>, ces démocraties doivent assurer un droit égal à l'épanouissement, compatible avec l'égalité morale entre les individus. Cet épanouissement peut prendre de multiples formes selon l'individu, ses valeurs et les choix qu'il fait. En d'autres termes, l'autonomie de l'individu est au fondement des démocraties libérales. Cette capacité à faire des choix concernant ce qui compte pour nous, ce qui donne du sens à nos existences implique des conditions externes et internes.

En effet, d'une part, le développement et le maintien de cette autonomie impliquent des conditions politiques et sociales. Ainsi, Martha Nussbaum, avec son approche par les capacités, montre déjà la nécessité de sortir d'une neutralité illusoire de l'État et de renouer avec la promotion d'une forme de liberté positive. Elle le fait en assumant une théorie vague et épaisse du bien pour garantir à chacun la possibilité de mener une vie digne. Et, d'autre part, elle implique aussi un certain rapport à soi-même où l'individu est invité à interroger les valeurs qu'on lui a inculquées pour qu'il puisse les réaffirmer ou les réviser si elles ne lui correspondent pas. L'individu est conduit à s'autodéterminer et non à simplement se conformer à des déterminations extérieures sans jamais s'interroger.

Cependant, comme la forme de vie démocratique implique une égalité morale entre les individus et ainsi, un droit égal à pouvoir mener la vie qu'on souhaite, nos choix de vie ne peuvent se faire au détriment de la possibilité pour les autres, qu'ils soient de la génération présente ou à venir, de s'épanouir aussi. Cette remarque nous invite alors à concevoir une

---

<sup>1</sup> J. Rawls, *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. de B. Guillaume, La Découverte, 2003.

définition d'un épanouissement ou même d'un bonheur accessible à chacun qui implique une responsabilité morale et politique tout en prenant garde à ne pas tendre vers le paternalisme.

Quel est la nature de ce « bonheur démocratique ? Quelles sont ses conditions morales et politiques ? Quel rapport à soi-même et aux autres implique-t-il ?

En distinguant les satisfactions passagères et le bonheur profond, je proposerai ainsi une conception de l'épanouissement humain fondée non sur une « nature humaine » présumée, mais sur les exigences de justice liées à la démocratie, permettant à chacun de vivre dignement et en accord avec ses valeurs.

Dans un premier temps, nous allons voir que, pour atteindre un bonheur profond et démocratique, il est nécessaire d'être autonome et de mener sa vie selon des convictions qui ne vont pas à l'encontre des idéaux propres à la forme de vie démocratique. Dans un second temps, nous verrons qu'une autre composante essentielle de ce type de bonheur consiste à tenter de rester intègre en faisant preuve de sagesse pratique. Enfin, en dernier lieu, nous verrons qu'il faut non seulement se prémunir de la domination, mais aussi intégrer dans le développement de son caractère un trait moral de non-domination afin qu'il ne soit pas vécu comme une contrainte et ainsi permettre l'épanouissement de tous.

### *Un bonheur profond lié à la forme de vie démocratique*

L'attachement aux libertés individuelles et plus particulièrement au fait de choisir la manière dont on veut mener sa vie implique d'avoir la possibilité pour les citoyens et citoyennes de perfectionner une certaine autonomie qui est une capacité qui s'acquiert et qui consiste à avoir la possibilité effective de choisir. La forme de vie démocratique ne conduit donc pas à tolérer n'importe quel mode de vie. Elle ne permet pas que certains n'aient jamais la possibilité de choisir et donc que leur mode de vie soit imposé par une autorité extérieure sans qu'ils aient la possibilité de le remettre en question ou d'en sortir. Le rôle de l'État n'est pas seulement de permettre la coexistence de tous ou, autrement dit, de protéger les citoyens des interférences extérieures, mais aussi de construire une liberté intérieure en chacun ou une certaine autonomie.

Cette dernière ne se réduit pas à l'indépendance, mais elle implique non seulement d'être reconnu et d'être soutenu<sup>2</sup> mais aussi de pouvoir délibérer sur ses désirs, ses convictions, ses valeurs.

Pour ne pas tomber dans le paternalisme, il est alors nécessaire de préciser que le rôle de l'État n'est pas de promouvoir des manières particulières de vivre. En effet, l'individu ne doit pas être conduit à vivre nécessairement selon des valeurs qui représentent son individualité en rejetant la tradition ou les religions. Mais, il convient de promouvoir une autonomie minimale qui garantisse la possibilité de *choisir* et d'exprimer ses convictions sans l'étendre à la promotion de certaines conceptions du bien, que cela soit selon des valeurs exprimant son individualité ou selon des valeurs héritées caractéristiques d'une religion ou tradition. L'essentiel étant d'en avoir le choix. L'approche par les capacités de Martha Nussbaum est un perfectionnisme libéral qui permet alors une acception large des différentes manières de mener son existence en se fondant sur la possibilité de mener une vie digne, et en particulier, de pouvoir vivre selon sa conception du bien. Ce rapport à soi-même ouvrant la possibilité de mener une vie digne mène alors à un certain épanouissement ou bonheur. Quelle est alors la nature de cet épanouissement ?

Philippa Foot apporte une réponse à cette question en distinguant différents types de bonheur. Chaque type de bonheur est alors caractéristique d'une vie bonne. Pour en déterminer la nature, elle commence par montrer qu'il y a différentes significations du bonheur ou différentes manières de l'utiliser comme prédicat : « être heureux de faire une chose, respirer le bonheur ou avoir une vie heureuse »<sup>3</sup>. Concernant le fait « d'être heureux de faire une chose », elle montre que cela correspond au plaisir que l'on peut ressentir grâce aux vacances ou grâce à la croyance qu'on fait quelque chose de bien, comme philosopher ou jardiner. Ainsi, ce type de plaisir correspond à une « séquence temporelle propre à une croyance »,<sup>4</sup> mais il ne constitue pas un élément central du bonheur. De même, « respirer le bonheur » correspond à ce qu'on dit d'une personne joyeuse, confiante, mais cette bonne humeur peut changer et même cacher le fait, d'après Foot, que les choses ne vont pas réellement bien. Autrement dit, on peut être de

---

<sup>2</sup> Honneth montre que pour être autonome, un individu a besoin de plusieurs formes de reconnaissance : A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, cerf, Paris, 2008. Et, Nussbaum montre que la vulnérabilité des êtres humains implique que cette autonomie n'est que possible et qu'elle a besoin d'être soutenue et maintenue : M. Nussbaum, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Flammarion, coll. « Climats », 2012

<sup>3</sup> P. Foot, *Le Bien naturel*, trad. J. E. Jackson et J.-M Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 153.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 155.

bonne humeur sans que cela soit synonyme d'épanouissement ou de bien-être. À l'opposé, comme le démontre l'exemple de la vie de Wittgenstein, une vie bonne peut même être une vie de souffrances<sup>5</sup>. Foot écrit :

On se souvient de la façon dont Wittgenstein déclarait sur son lit de mort qu'il avait eu une existence merveilleuse ; je n'ai jamais entendu mettre en doute la vérité de cette assertion. Si l'on pense à quelque chose comme une vie qui « respirait le bonheur », il serait pour le moins surprenant de décrire comme une vie bonne une existence aussi troublée que celle de Wittgenstein<sup>6</sup>.

Enfin, le contentement, quant à lui, est plutôt apparenté à un sentiment, il se mesure dans un laps de temps plus long, mais il n'est ni nécessaire ni suffisant pour définir le bonheur, car nous pouvons prendre du plaisir à faire beaucoup de choses futiles, et même pendant un temps long, sans que cela soit apparenté à une vie épanouie. Comme le souligne l'exemple de Philippa Foot, si nous étions diminués après un accident et que nous prenions beaucoup de plaisir à ramasser des feuilles, on pourrait imaginer que cette activité dure toute notre vie, mais on en conclurait difficilement que cela constitue le bien suprême<sup>7</sup>. Nous pouvons prendre beaucoup de plaisir à regarder des séries ou jouer à des jeux vidéo une grande partie de sa vie, mais, à moins d'en donner un sens particulier et important à cause de son parcours personnel, on ne peut pas dire que c'est par ces distractions qu'on atteint le bonheur qu'elle expose.

Ce que Philippa Foot repère finalement comme élément central pour définir le bonheur est la dimension de *profondeur*<sup>8</sup>. Cette dimension ne correspond pas aux choses qui provoquent des *sentiments* profonds, car toutes sortes d'événements, et même des événements sans importance, peuvent provoquer ce genre de sentiments. Ce type de bonheur est lié à certains objets, il est à *propos* de quelque chose. Selon la philosophe, ce bonheur est une réaction à certaines choses qui caractérisent la vie humaine en général au-delà des différences de cultures et d'époques. Non seulement il est lié à certaines expériences et croyances des individus, mais il a aussi un rapport temporel spécifique. En effet, Philippa Foot montre qu'il y a une différence de rapport temporel entre le fait de « jouir *de* quelque chose » et « le bonheur *du fait* de quelque chose » donc d'une croyance stable. D'un côté, c'est un bonheur éphémère et de l'autre un bonheur sur une longue durée qui rappelle la définition qu'Aristote donnait du bien suprême

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 156-157.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 159.

qui est un état stable<sup>9</sup>. Ainsi, d'après Foot, on éprouve cet état à propos de « choses fondamentales de la vie humaine comme une maison, la famille, le travail et les amis » ou des choses moins prosaïques comme « la quête de la vérité », « la création artistique » ou « l'exploration de terres inconnues »<sup>10</sup>. Bien que l'on puisse constater que les exemples que donne Foot peuvent refléter un certain conformisme ou même la réitération de normes élitistes ou dominantes, on comprend alors que ce bonheur est lié à ce qui donne du sens dans la vie d'un individu. Il s'agit d'une vie menée selon certaines valeurs. On comprend alors qu'une vie autonome, caractérisée justement par le fait de mener sa vie selon des valeurs qui comptent pour soi, conduit à ce type de bonheur.

Cependant, ces valeurs peuvent-elles prendre n'importe quelle forme ? N'importe quel choix de vie mène-t-il à vie réellement heureuse ?

### *Rapport entre une vie non vertueuse et le bonheur profond*

Pour Foot, en s'inspirant d'Aristote, une vie bonne et heureuse ne peut pas être vicieuse. Au contraire, ce bonheur profond dépend de l'activité vertueuse. Une vie immorale peut mener à une certaine satisfaction,<sup>11</sup> mais non à un bonheur profond, car, en étant irrationnelle ou en suivant des croyances intrinsèquement mauvaises, on ne peut réaliser sa nature humaine d'être rationnel et sociable<sup>12</sup>. En effet, pour Foot, la moralité et les vertus ne sont pas de simples conventions, mais elles sont nécessaires à l'épanouissement de l'être humain en tant qu'espèce. Elle pose la thèse qu'un *bon* exemplaire d'une espèce possède toutes les caractéristiques lui permettant d'être adapté à la forme de vie de son espèce. Le bien est ce qui est nécessaire ou favorable à une forme de vie. Elle défend l'idée que nous devons nous attacher à décrire la vie humaine comme nous le ferions des formes de vie animales et même végétales. En suivant Aristote, elle stipule alors qu'un être humain vertueux est un bon être humain dans le sens où il agit conformément à sa nature d'être rationnel. Tout comme l'œil, la main et le pied ont une fonction particulière et, en ce sens une excellence s'ils fonctionnent bien, l'excellence humaine

<sup>9</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R Bodéüs, GF Flammarion, 2004, I, 1, 1100 b1.

<sup>10</sup> P. Foot, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>11</sup> P. Foot, « La vertu et le bonheur », dans M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, PUF, "Éthique et Morale", 1994, p. 134.

<sup>12</sup> P. Foot, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 169-170.

suppose d'être capable d'user de la rationalité, ce qui signifie d'être capable de se donner de bonnes raisons d'agir. Ces raisons pouvant être morales ou prudentielles. Le défaut naturel ou le vice est ainsi ce qu'il est irrationnel de faire.

Philippa Foot a donc une interprétation naturaliste de l'eudémonisme ou de la vie bonne, car « selon elle, bien vivre, c'est mener une vie conforme à un bien décrit comme un bien naturel, un bienfait (*benefit*) du même ordre que ce qui est bon pour une espèce ou un organe »<sup>13</sup>. Cependant, le naturalisme est problématique, car il fixe la nature humaine en introduisant l'idée que chacun est un exemplaire d'un genre, ce qui implique de rendre défectueux tout ce qui ne rentre pas dans la norme. Autrement dit, le naturalisme ne prend pas en considération la singularité de chacun. De plus, en confondant la nature et la norme, il rend difficilement concevable la possibilité de différents genres de vie.

Philippa Foot articule aussi le bonheur au fait d'être et d'agir en fonction de ce qui est juste. Elle veut montrer que le concept de bonheur est inséparable de la notion de vertu en prenant l'exemple de personnes honorables qui se sont opposées aux nazis<sup>14</sup>. Finalement, le bonheur profond introduit par Philippa Foot correspond au « plaisir pris au fait de poursuivre et d'atteindre des buts justes »<sup>15</sup>. Ainsi, dans la théorie naturaliste de Foot, en étant un mauvais spécimen de l'espèce humaine, le nazi ne peut développer sa nature et s'épanouir convenablement. Parallèlement, les opposants sont de bons spécimens de l'espèce, ils sont épanouis et le restent en ne cédant pas aux nazis.

Pour Foot, certaines croyances, valeurs ou actes sont intrinsèquement mauvais et les actes des nazis sont honteux « en soi » et non relativement à une conception d'un bien. Mais comment pouvons-nous décrire un acte qui serait vertueux sans le faire dépendre d'un bien, d'un idéal ? Si un nazi a la croyance qu'il réalise par ses actes « un bien » n'est-il pas possible qu'il les considère comme vertueux et donc qu'il ait un bonheur stable ? Une réponse à ce problème se trouve dans la théorie de Foot sans besoin de recourir à son naturalisme : montrer à cet individu que « le bien » auquel il consent repose sur une croyance irrationnelle et donc que ce n'est pas un « bien » et par conséquent que les actes qu'il a commis ne sont pas vertueux, mais vicieux. La croyance irrationnelle est, dans ce cas précis, celle qui fait d'une partie de la population des « sous-humains » ou ayant des « tares » dues à leur religion, couleur de peau ou

<sup>13</sup> C. Pelluchon, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2018, p. 57.

<sup>14</sup> P. Foot, « La vertu et le bonheur », dans M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique, op. cit.*, p. 140.

<sup>15</sup> P. Foot, *Le Bien naturel, op. cit.*, p. 174.

préférence sexuelle. Nous pouvons donc poser l'hypothèse que c'est en lui démontrant l'irrationalité de cette croyance que nous pouvons lui montrer que les valeurs de « race arienne » et de « purification » auxquelles il consentait étaient absurdes et donc son comportement irrationnel. Or, un être humain irrationnel n'est pas un bon être humain, il ne réalise pas sa fonction, par conséquent, il ne peut accéder à un bonheur profond ou continuer à ressentir ce bonheur en sachant qu'il est irrationnel.

Le bonheur profond est alors ressenti dans le plaisir pris à faire des actes justes ou, autrement dit, à vivre selon certaines valeurs reposant sur des croyances qui ne sont pas en désaccord avec la vérité. Cependant, on ne peut pas rapporter cette justice à une bonté naturelle, car ce qui est juste ne dépend pas de la nature, mais d'un idéal politique. Autrement dit, ce n'est pas en raison d'une bonne nature humaine que ces opposants agissent, mais en raison d'un idéal de justice. Quelle est alors la nature du bonheur dans une démocratie ? De quel idéal dépend-il ?

Nous avons vu que Foot pose la thèse qu'un bon être humain est un être qui possède l'*arété* ou l'excellence humaine c'est-à-dire qui agit rationnellement. Cependant, on ne peut être un bon être humain qu'en agissant rationnellement par rapport à un bien et non par rapport à une nature humaine. Ce bien, dans notre développement, est la forme de vie démocratique, et en particulier le fait de coexister alors que nous avons des conceptions différentes de la vie bonne. Ainsi, pour être un bon être humain en démocratie, il est nécessaire de développer un certain rapport à soi-même et aux autres qui permet de faire coexister la plus grande pluralité de conceptions de la vie bonne. Nous pouvons déjà remarquer que ce qui procure un profond bonheur peut prendre plusieurs formes, car cela est en rapport avec les préférences des individus. Dans une démocratie, nous ne pouvons pas prédire les préférences particulières, les projets personnels qui vont produire un profond bonheur chez chacun des individus. Cependant, nous pouvons à l'inverse, dire qu'il est incompatible avec un individu qui mène sa vie selon des valeurs ou convictions qui ne respectent pas l'autonomie des autres. On comprend alors que c'est la capacité de réaliser des projets de vie qui ne vont pas à l'encontre de la forme de vie démocratique qui permet de qualifier un *bon* être humain en démocratie et d'atteindre un bonheur profond qui est, par conséquent, démocratique. Cependant, mener sa vie selon ce qui compte pour soi est-il toujours possible ? Autrement dit, la vie humaine n'est-elle pas soumise à des conflits de valeurs impliquant un bonheur instable ?

## *Un bonheur fondé sur la nécessité pratique et l'intégrité personnelle*

Si, pour accéder à un bonheur profond démocratique, il est nécessaire de mener sa vie selon des convictions qui ne vont pas à l'encontre de la forme de vie démocratique, il est aussi nécessaire qu'il y ait un accord entre ses convictions et ce que l'on fait. En effet, il doit être en mesure de vivre selon des valeurs profondément ancrées, en cohérence avec ses actions. Cela nous amène à la question de l'intégrité personnelle, et à la manière dont celle-ci s'articule avec l'action morale. En outre, une des conditions de l'action juste que pose Foot est qu'il y ait un accord entre l'action de l'agent et ce que lui dicte sa conscience. Cependant, est-il toujours possible d'être intègre ? Ne pouvons-nous pas à certains moments de nos existences être soumis à des conflits de valeurs rendant impossible une totale intégrité ?

Bernard Williams nous permet d'approfondir la relation entre nos actions et nos convictions. D'une manière générale, pour ne pas être aliéné et avoir des projets de vie qui sont les siens, un certain rapport à soi est nécessaire. Autrement dit, l'intégrité doit être une composante du caractère de l'agent. Pour Williams, l'identité propre d'une personne ou son caractère repose sur ses projets personnels et sur l'ensemble de ses engagements, ses projets n'étant donc pas des désirs « superficiels », mais profonds ou essentiels. L'intégrité d'une personne correspond alors à une cohérence entre ses projets et ses actions, à une fidélité à ses engagements<sup>16</sup>. Par exemple, nous pouvons dire d'une personne qui choisit d'exercer des métiers qui ne vont pas à l'encontre de ses valeurs qu'elle reste intègre. De même, un individu qui n'agit pas dans le sens des normes, mais en accord avec ce qu'il estime être une vie accomplie pour lui, est intègre. Ainsi, la notion d'intégrité est liée aux convictions profondes des individus, aux projets qu'on se donne à réaliser dans son existence. Ces projets existentiels donnent une motivation, une direction à notre vie et nous donnent des raisons de vivre<sup>17</sup>. Aussi, la personne intègre démontre une certaine constance dans ses actions et prend soin de ce qu'elle devient.

---

<sup>16</sup> A. Duhamel, *Une éthique sans point de vue moral*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Mercure du nord », 2003, p. 47.

<sup>17</sup> *Ibid.*

Cependant, il est parfois impossible d'être complètement intègre, car nous pouvons être traversés par des conflits de valeurs. Autrement dit, il peut arriver que, si on accorde de la valeur à plusieurs engagements, ils ne soient pas compatibles au même moment.

Imaginons par exemple qu'un artiste [...] a une famille qu'il doit faire vivre ou qu'il est très engagé dans le domaine de l'aide humanitaire. L'argent qu'il va gagner en adaptant son travail au goût du public doit lui permettre de rester fidèle à d'autres engagements, qui sont pour lui très importants. Dans ce cas, même si l'artiste renonce à agir conformément à ce que voudraient ses principes esthétiques, on ne peut pas vraiment dire que son intégrité est remise en cause. Il reste cohérent avec lui-même en maintenant son intégrité personnelle – même s'il doit pour cela porter atteinte à son intégrité artistique<sup>18</sup>.

Choisir implique souvent de choisir entre différentes valeurs. Nous pouvons alors rester intègres par rapport à certaines valeurs tout en étant dans l'impossibilité de poursuivre d'autres engagements que nous pensons aussi fondamentaux pour nous. La multiplicité des choix qui se présentent au cours de certaines situations implique donc que nous ne pouvons qu'être en partie intègres. Dans ces situations, décider à partir de quelle valeur nous allons agir suppose alors de faire intervenir une forme de sagesse pratique. Foot, Williams et Taylor montrent qu'il existe quelques critères permettant d'aider à se décider et à agir. Il s'agit de pondérer l'importance des raisons morales, des raisons prudentielles et le fait que nos choix ont des implications sur ce que l'on devient pour bien agir.

En effet, pour Foot, si les raisons d'agir liées à autrui ne sont pas une option, ces dernières n'ont pas nécessairement la priorité sur ses propres intérêts ou, autrement dit, sur des intérêts prudentiels. Il s'agit, pour décider et agir bien, de prendre en compte tous les éléments pertinents et de les pondérer<sup>19</sup>. Autrement dit, il s'agit de prendre une décision et d'agir « tout bien considéré », c'est-à-dire en prenant en compte les raisons proprement « morales » (liées à autrui) et les raisons prudentielles (liées à soi). Les considérations liées à autrui ne doivent pas être considérées comme étant plus importantes que les autres et mettant un terme à la délibération. En fonction de la valeur respective des raisons, il peut-être aussi irrationnel de taire certaines raisons morales que de négliger son intérêt personnel. À l'inverse, « la faute morale » peut être la conséquence d'un mauvais rapport à soi-même. Foot donne comme

---

<sup>18</sup> N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique ? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique 61 », 2014, p. 265.

<sup>19</sup> P. Foot, *Le Bien naturel*, *op. cit.*, p. 16.

exemples que la « timidité », le « conformisme » ou « l'abnégation volontaire » peuvent ruiner sa propre existence<sup>20</sup>.

De même Williams critique le fait de toujours donner la priorité aux raisons morales en inférant la notion de « nécessité pratique ». Il précise même que certaines raisons non morales peuvent être une source d'obligation. En effet, d'après ce dernier, les raisons d'agir internes et propres à l'identité où l'histoire de l'agent peuvent autant, ou même plus, obliger l'agent à agir d'une certaine manière. Le philosophe pose la thèse que ce qu'il nomme, « la nécessité pratique », est aussi un impératif pour l'agent. Avec ce concept, il montre que l'agent doit agir en raison des « projets fondamentaux constitutifs de son identité »<sup>21</sup>. Ainsi, ce qui oblige l'agent n'est pas nécessairement la conséquence de « la seule volonté rationnelle partagée par tous »,<sup>22</sup> mais peut être dû à qui il est. Agir autrement est alors synonyme d'aliénation.

En suivant le même raisonnement, Charles Taylor critique aussi ce qu'il nomme la « priorité systématique » qui est, d'après lui, invivable en pratique. L'épanouissement de la personne ne doit pas toujours être secondaire par rapport aux exigences de justice et inversement. En effet, pour le comprendre, il suffit de montrer qu'au sein même d'un domaine comme celui de la justice, il y a des problèmes très importants qui peuvent donner un sens à la vie d'un individu comme militer contre toutes formes de discrimination et d'autres qui ont une importance beaucoup plus relative comme « savoir si vous avez pris votre part des tâches ménagères la semaine dernière »<sup>23</sup>. Ainsi, toujours donner la priorité au domaine de la justice implique de toujours faire passer au second plan tous les autres domaines, même si, concernant la justice, il s'agit d'un problème mineur.

Pour approfondir sa thèse et montrer que non seulement on ne peut pas toujours donner la priorité aux exigences de justice contre le reste, mais aussi que nos choix ont des conséquences sur notre intégrité et ce que l'on devient, il donne l'exemple imaginaire de Priscilla, dirigeante d'un parti écologiste et ministre des Ressources naturelles qui est soumise à un dilemme : les rapports de force sont tels que la seule issue pour limiter des destructions plus graves est de concéder X hectares de forêt à une grande multinationale pour son exploitation.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>21</sup> A. Duhamel, *Une éthique sans point de vue moral*, op. cit., p. 66.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> C. Taylor, « la conduite d'une vie et le moment du bien », dans *La liberté des modernes*, trad. P. de Lara, PUF, 1997, p. 294.

Priscilla est intellectuellement convaincue par cet argument, elle réalise qu'il serait irresponsable de saboter cet arrangement, mais elle demande à être relevée de son portefeuille, afin de ne pas être elle-même la personne qui présentera la législation requise et la fera passer au parlement. Quelque chose de l'ordre de l'intégrité est en jeu ici. Cet acte irait contre toute l'orientation de sa vie, contre les causes auxquelles elle s'est consacrée<sup>24</sup>.

Un raisonnement utilitariste ne permettrait pas de percevoir tous les enjeux éthiques qu'il y a dans cette situation et ne conduirait pas Priscilla à démissionner. En effet, les conséquences sur l'état du monde si Priscilla démissionne ou pas ne changent pas. Or, Priscilla perçoit qu'une telle décision irait à l'encontre d'une « certaine fidélité à l'orientation fondamentale de sa vie »<sup>25</sup>. Comme Taylor le souligne, des biens différents sont en jeu, « d'une part, les résultats d'un raisonnement conséquentialistes sur le bien commun, d'autre part, les exigences de la fidélité à soi »<sup>26</sup>. Comment alors parvenir à se décider sans que la décision soit arbitraire ? Se décider à agir d'une manière ou d'une autre dans un tel contexte implique alors de faire appel à la sagesse pratique. Cette sagesse ou cette prudence n'apporte pas une réponse générale qui serait toujours vraie car « nous ne pouvons pas identifier une condition suffisante telle que ce serait le choix approprié dans ce cas »<sup>27</sup>. Cependant, elle joue un rôle pour guider l'action en faisant intervenir ce que Taylor nomme des « capacités d'articulation »<sup>28</sup>. Ces capacités permettent d'identifier différents biens de vie, leur importance et comment ils peuvent s'accorder au sein d'une existence où nous nous perfectionnons. Comme le souligne Taylor, « nous ne sommes pas là simplement pour accomplir des actes isolés, chacun étant juste, mais pour vivre une vie, ce qui veut dire devenir un certain type d'humain »<sup>29</sup>.

Autrement dit, c'est parce que nous accordons de l'importance à ce que nous devenons qu'il est nécessaire à certains moments d'être intègre, même si cela est aux dépens de ce que la justice exige. Ne pas prendre en compte le fait que trahir la fidélité envers ses valeurs ou son intégrité a des effets sur ce que l'on devient, c'est se croire invulnérable au changement et penser que nous avons une nature fixe. Priscilla sent qu'un tel acte pourrait compromettre ce qu'elle s'efforce de devenir.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>29</sup> *Ibid.*

Si j'étais plus avancée, si la vénération que je recherche était ancrée plus profondément dans mon être, peut-être alors pourrais-je sans trembler faire passer cette loi au parlement. Mais au point où j'en suis dans ma recherche, c'est impossible. Pour le faire, il faudrait que je me mette à ressembler à ces agents séparés, déracinés, à l'orgueil démesuré, à ces agents gouvernés par la seule raison instrumentale, et dont l'aveuglement a contribué à mettre notre civilisation sur cette voie désastreuse. Je dois démissionner<sup>30</sup>.

Ainsi, ne pas prendre en compte le fait que nos choix ont une incidence sur la personne que l'on devient, c'est se croire invulnérable et tomber dans « *l'hubris* ». Par ailleurs, il ne s'agit pas dans cette délibération de mesurer les biens qui ont le plus grand poids, mais de montrer comment ils sont « complémentaires », qu'il ne faut pas en laisser un dominer les autres, mais qu'ils s'accordent entre eux si on prend en considération l'unité de l'existence. Il est alors nécessaire de prendre en compte le « moment propice », le *kairos*, pour comprendre pourquoi Priscilla agit comme cela à ce moment-là, « à un autre moment de sa vie, elle aurait été capable d'agir différemment, mais elle ne le peut pas, étant donné ce qu'elle est maintenant »<sup>31</sup>. Ainsi, comme le conclut Taylor « la diversité des biens doit être équilibrée par celle de l'unité d'une vie, au moins au titre d'une aspiration à laquelle nous ne pouvons échapper »<sup>32</sup>.

Cependant, si l'épanouissement ou le bonheur dans la forme de vie démocratique implique une certaine intégrité et que ces convictions n'empêchent pas les autres de vivre eux-aussi selon leurs valeurs, cela implique de développer un trait moral permettant de respecter la liberté de chacun qu'ils soient de la génération présente ou à venir.

### *Le cadre démocratique : l'autonomie garantie par la liberté comme non-domination*

Nous avons vu que, pour atteindre un bonheur profond propre à la forme de vie démocratique, il est nécessaire de se donner de bonnes raisons d'agir et ainsi mener sa vie en fonction de valeurs qui sont les siennes. Il est aussi nécessaire qu'il y ait un accord entre ses convictions et ce que l'on fait tout en faisant preuve de sagesse pratique en prêtant attention à

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 305.

ce que l'on devient et en pondérant les différentes raisons qui nous motivent à agir, qu'elles soient morales ou prudentielles. Cependant, avoir la possibilité réelle d'accéder à ce bonheur implique aussi de définir un cadre politique et moral dans lequel nous pouvons nous épanouir. La non-nuisance à autrui ou, plus précisément, la non-domination permet alors de garantir de pouvoir être autonome.

Pour définir cette non-domination, Philippe Pettit pose la thèse d'une troisième forme de liberté entre la liberté négative ou l'absence d'interférence extérieure et la liberté positive ou la maîtrise de soi. Si les théoriciens libéraux proposent, pour garantir les libertés individuelles, de protéger les citoyens et citoyennes des interférences ou de la nuisance, la théorie libérale semble insuffisante à garantir une véritable autonomie, car ces concepts sont aveugles au facteur de l'arbitraire. Autrement dit, la liberté comme non-domination permet de mettre en évidence les situations où il n'est pas réellement possible d'être autonome parce que l'individu est soumis à la volonté d'un tiers. Ainsi, la non-domination n'est pas l'absence d'interférences ou de nuisance, mais l'exclusion d'interférences arbitraires ou encore l'absence de maîtrise par autrui<sup>33</sup>.

L'exemple permettant de mettre en évidence la différence avec la non-interférence concerne le rapport qu'a un maître bienveillant avec son esclave. Un maître peut être bienveillant au point de laisser son esclave agir sans interférer, mais en conservant un *pouvoir* d'interférence dont rien ne garantit qu'il n'usera pas<sup>34</sup>. Ainsi, comme le maître n'interfère pas directement en contraignant son esclave, la seule non-interférence ne permet de mettre en évidence ce qu'il y a de problématique dans cette situation. En effet, le maître garde un *pouvoir* d'interférence sur son esclave dont rien ne garantit qu'il n'usera pas dans l'avenir. L'esclave n'a donc pas de réel contrôle sur son existence. Autrement dit, en étant dominé ou soumis à la possibilité d'une interférence arbitraire, il n'est pas en mesure d'exercer son autonomie, il ne peut jamais choisir réellement, car il peut craindre des répercussions.

Le grief auquel je pense vise le fait de vivre à la merci d'un autre, d'avoir à vivre d'une façon qui nous expose à des maux que cet autre est en position de nous infliger arbitrairement [...]. C'est ce grief qu'exprime la femme battue par son époux, sans possibilité de recours, celui que manifeste l'employé qui n'ose se plaindre de son employeur et subit toute une série d'abus, des plus mesquins

<sup>33</sup> P. Pettit, *Républicanisme Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. de l'angl. par J-F. Spitz et P. Savidan, Paris, Gallimard, 2004, p. 77.

<sup>34</sup> A. Le Goff et D. Anctil, « Le néorépublicanisme : État des lieux et présentation du dossier », *Les ateliers de l'éthique*, 4, (2), 2009, p. 16.

aux plus dramatiques, que ce dernier peut choisir de perpétrer, ce grief dont est porteur l'individu lourdement endetté, dépend des bonnes grâces du prêteur sur gage ou du banquier pour éviter la destitution totale et la ruine, ou encore le grief de la personne dépendante socialement qui se trouve soumise aux caprices d'un guichetier en position de décider si oui ou non ses enfants pourront bénéficier de tickets repas<sup>35</sup>.

Même si ces individus ne subissent pas d'interférences directes, ils sont soumis à une situation où ils pourraient en subir. Ils ne sont pas réellement libres, car leur sort dépend de la volonté d'un autre. Ainsi, la liberté comme non-domination renvoie à la capacité de contrôle sur la manière dont on souhaite mener sa vie ou sur sa destinée<sup>36</sup>. Une société garantissant la liberté comme non-domination permet alors de se libérer d'une certaine anxiété et elle permet de se libérer aussi de la servilité à l'égard des puissants. Ainsi, la liberté comme non-domination ouvre la possibilité d'être autonome.

À l'inverse, une interférence n'est pas arbitraire si elle vise un intérêt commun. Comme le soulignera Pettit, l'approche par les capabilités peut donc s'articuler avec la liberté comme non-domination, car, si la promotion des capabilités est bien une interférence, elle vise néanmoins un intérêt commun. Il soulignera même que l'approche par les capabilités a besoin de la liberté comme non-domination pour éviter tout paternalisme<sup>37</sup>. Ainsi, comme Pettit le soutient, les deux théories sont interdépendantes. En ne reposant pas sur la même théorie de la liberté, car, l'approche par les capabilités se concentre sur les possibilités effectives de faire alors que la liberté comme non-domination s'intéresse à ce qui rend possible d'être libre, les deux théories s'articulent et s'enrichissent mutuellement.

Garantir l'autonomie des individus et ainsi la possibilité qu'ils puissent s'épanouir en vivant une vie digne et bonne implique aussi logiquement au moins une extension de la non-domination en dehors du cadre présent et purement social en intégrant une protection de notre autonomie future ou des générations à venir des interférences arbitraires. C'est ici que la non-domination peut sans doute rejoindre les analyses de l'écologie politique permettant de sauvegarder notre futur.

---

<sup>35</sup> P. Pettit, *Républicanisme Une théorie de la liberté et du gouvernement*, op. cit., p. 22.

<sup>36</sup> A. Le Goff, « Théorie de la liberté comme non-domination et renouveau du républicanisme », dans A. Le Goff (dir.), *Le néorépublicanisme : enjeux éthiques, sociaux et politiques*, Dossier le néorépublicanisme, Paris, Implications philosophiques, 2012, p. 8.

<sup>37</sup> A. Le Goff, « Entretien avec Philip Pettit », *Raisons politiques*, vol. 43, no. 3, 2011, p. 187.

## *La liberté comme non-domination implique le perfectionnement d'une vertu*

Cependant, cette liberté ne se restreint pas seulement aux techniques politiques<sup>38</sup>, c'est-à-dire au rôle du pouvoir constitutionnel permettant de garantir la non-domination. Il importe aussi que le comportement que les citoyens et citoyennes ont entre eux soit non-dominant. Pour être cohérente et que la non-domination ne soit pas vécue comme une contrainte entravant son épanouissement personnel, cette liberté doit comporter une dimension positive liée à la maîtrise de soi qui conduit à enrichir la vie individuelle et interindividuelle<sup>39</sup>. Elle implique alors que le développement de ce trait moral de non-domination fasse partie intégrante d'une vie bonne ou heureuse dans la forme de vie démocratique. Autrement dit, un bon individu dans la forme de vie démocratique doit être motivé ou vouloir tendre vers un épanouissement commun. Cela implique alors que l'individu doit avoir un rapport à lui-même et à autrui spécifique : « il doit développer différentes qualités d'écoute, d'empathie, de considération, de délibération et faire montre d'un sens de la justice »<sup>40</sup>. En effet, c'est dans l'écoute et la confiance qu'on accorde à la parole de celui qui est dominé que l'on peut déconstruire de la domination. Ainsi, devenir réellement autonome dans la forme de vie démocratique et permettre à autrui de s'épanouir également implique d'avoir une capacité à considérer la parole d'autrui, d'adopter une volonté d'écouter le discours de celui qui est dominé pour le comprendre, l'accepter et changer sa manière d'être si besoin.

Par ailleurs, notre société est marquée non seulement par de la domination sociale mais aussi par une domination sur la nature qui conduit à des désastres écologiques. Il est alors nécessaire de transformer notre manière d'être pour que nous puissions concevoir un épanouissement qui ne soit pas au détriment des autres et de notre environnement. En somme, il s'agit de vouloir individuellement et collectivement tendre vers une manière d'être respectant l'autonomie des autres et la nature si on veut réaliser un monde habitable et plus juste<sup>41</sup>. C'est la conscience de notre vulnérabilité et de celles des autres qui rend alors désirable l'idéal de

---

<sup>38</sup> S. Guérard de Latour, « Le multiculturalisme, un projet républicain ? », *Les Ateliers de l'Éthique. Revue du CREUM*, 2009, Dossier sur le néorépublicanisme, *op. cit.*, p. 48.

<sup>39</sup> J. Duhamel, « Usages et mésusages de la vertu dans le républicanisme contemporain. Philip Pettit et la tentation perfectionniste », *Revue française de science politique*, 2015/1 Vol. 65, 2015, p. 13.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>41</sup> Cet épanouissement collectif invite à rejoindre les thèses de l'écologie profonde où la réalisation de soi ne peut se faire au détriment de la santé ou de l'épanouissement de tous les vivants.

non-domination qui se déploie ainsi dans les relations interpersonnelles et apparaît comme une forme de réciprocité entre les individus où les intérêts de chacun doivent être considérés<sup>42</sup>. Ainsi, l'individu doit perfectionner une aptitude à délibérer sur ses désirs qui lui permette de « déterminer ses intérêts et les meilleurs moyens de les satisfaire à la lumière du bien commun de la non-domination »<sup>43</sup> qui ne comprend pas que les intérêts des autres individus mais aussi de l'environnement. En effet, agir « tout bien considéré » implique de prendre en considération non seulement ce que l'on estime important pour soi, mais aussi de prendre en considération le bien des autres et donc de désirer accomplir des projets, des activités, en évitant que cela produise de la domination ou aggrave la crise écologique.

En fin de compte, perfectionner la non-domination implique alors un travail sur soi qui implique l'amour de la justice. Pour que l'épanouissement humain soit véritablement démocratique, il doit être compris non seulement comme une quête individuelle, mais comme une responsabilité collective. Il s'agit de construire une société où la diversité des valeurs peut coexister, mais où la justice et la non-domination restent les principes directeurs pour tous.

---

<sup>42</sup> M. Garrau et A. Le Goff, « Vulnérabilité, non-domination et autonomie : l'apport du néorépublicanisme », *Astérion*, 6 | 2009, p. 8.

<sup>43</sup> J. Duhamel, « Usages et mésusages de la vertu dans le républicanisme contemporain : Philip Pettit et la tentation perfectionniste », art. cit., p. 19.