Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Artikel: Le hasard et le bonheur

Autor: Schulthess, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882990

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 30.06.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 56/97

DANIEL SCHULTHESS

Le hasard et le bonheur

Sous ce titre, j'explore quelques relations de prime abord peu transparentes entre le hasard, la dimension aléatoire des événements, et le bonheur, cette qualité ou réussite de la vie humaine que nous paraissons rechercher toujours, quoique de diverses façons, et avec laquelle nous ne laissons pas d'avoir quelque familiarité au moins lointaine. J'examine alors comment la pensée philosophique s'est prononcée sur ces relations en cherchant à les infléchir. Cette volonté d'infléchissement a pris toutefois des voies opposées qu'il n'est pas inopportun de méditer.

Le vocabulaire

Le folklore conceptuel qui imbibe le langage courant rapproche de façon insistante l'impact sur la vie humaine de l'aléatoire, du non-contrôlable, du non-prévisible[1], et le bonheur, cette qualité ou réussite de la vie humaine que nous recherchons.

Ce rapprochement est en partie étymologique: il arrive que les mots différents pour dire l'aléatoire et pour dire le bonheur coïncident par leur étymologie. (L'aléatoire qui est en jeu ici est l'aléatoire doté d'un impact fortement positif ou fortement négatif sur la vie humaine, et non l'aléatoire tout court, l'aléatoire indifférent: il ne s'agit pas de l'aléatoire de la nature[2], mais de l'aléatoire qui touche l'homme dans

1 Il faut dire ici quelque chose des rapports du destin et du hasard, ceux-ci paraissant de prime abord antinomiques puisque l'un procède d'une prédétermination des événements et l'autre d'une absence de prédétermination. Leur parallélisme s'établit simplement du fait qu'ils ont en commun d'entraîner, du point de vue humain, l'imprévisibilité et l'inévitabilité. D'où leur fréquente permutabilité.

2 A supposer qu'une telle chose existe: il semble qu'une attente humaine peu ou prou intéressée soit en général l'arrière-fond présupposé par l'aléatoire. La « mise en scène » intéressée de l'aléatoire est la plus évidente dans le lancer d'une pièce de monnaie pour trancher une question: l'aléatoire est alors produit en vue d'une décision qui importe aux protagonistes.

sa vie, dans sa santé, dans ses amours, dans ses plans, dans ses aspirations.)

• En français, le nom masculin 'heur', qui entre dans 'bonheur' et dans 'malheur', et qui veut dire 'bonne fortune', dérive du latin *augurium*, le présage.

• En allemand, le verbe 'glücken' indique la réussite située hors du champ du contrôlable ; mais 'das Glück' indique le bonheur (ou la chance).

• Les mots anglais 'happy', 'happiness', d'un côté, et 'to happen', 'haphazard', 'perhaps', de l'autre, viennent du moyen anglais 'hap', lui-même d'origine scandinave, qui veut dire fortune, chance, accident.

• Le mot latin *fatum*, destin (cf. la proximité du hasard et du destin) a entre autres sens celui de perte ou de malheur.

Ce rapprochement est aussi en partie plus direct que l'étymologie ; en effet, certains mots ambigus ont un sens tantôt neutre du côté du hasard, tantôt non neutre du côté du bonheur : on parle de probabilité des chances d'un côté, en mathématiques (neutre), et d'être chanceux de l'autre (non neutre). Hasard est plutôt neutre, sort plutôt négatif, fortune plutôt positif. Mais 'fortune' a typiquement le sens hybride d'un événement heureux imprévisible et incontrôlable.

En allemand, les locutions abondent dans lesquelles 'das Glück' n'indique pas une certaine teneur valorisée de la vie humaine, mais simplement la chance (« das wetterwendische Glück »). On peut dire d'un homme des plus malheureux, dépressif, etc. : « Er hat Glück gehabt » – lorsqu'il est sorti indemne, disons, d'un accident de voiture. Cela ne veut pas dire qu'il soit sorti de son état dépressif, etc.

La doctrine implicite de ces rapprochements

Que tirer de ces rapprochements insistants, sinon qu'une sorte de « sagesse » intemporelle, inscrite dans le langage, veut que la réussite de la vie humaine dépende de beaucoup de facteurs qui sont imprévisibles, non contrôlables, indépendants des initiatives de la personne concernée et de sa volonté ? Aristote déjà l'a relevé dans l'*Éthique à Nicomaque* : du fait que le bonheur exige la prospérité (*euemeria*) et que celle-ci ne se commande pas, « certains identifient le bonheur

(*eudaimonia*) et la bonne fortune (*eutuchia*)»[3]. Il envisage donc à la suite de ceux-là que le bonheur découle d'un sort divin (*theia moira*) ou du hasard (*tuche*)[4]. Ce sont alors des choses qu'il écarte, mais qui figurent parmi les *endoxa* sur le sujet du bonheur.

Cette «sagesse» intemporelle semble comporter un message en lui-même assez complexe. Tantôt il s'agit d'une leçon de modestie : si tu réussis dans ta vie, tu ne le dois pas à toi-même, mais aux circonstances qui t'ont été favorables. Tantôt c'est une mise en garde teintée de pessimisme : si tu réussis, ta réussite est éphémère, à la merci d'un retournement sur lequel tu n'auras pas prise. Tantôt encore une sorte d'excuse : si je ne réussis pas, je n'y suis pour rien, la chance ne m'a pas souri, etc.

Le droit n'est pas sans intégrer dans certains cas une dose de hasard, là où il ne retient que les conséquences des actes (c'est-à-dire presque partout, car le droit est pragmatique[5]). Comme le note Marc Neuberg:

> «Le comportement d'un conducteur imprudent, passant outre à une interdiction de doubler et heurtant une voiture venant en sens inverse, est jugé plus sévèrement que celui dont l'imprudence n'a pas porté à conséquence. Pourtant la faute de l'un et de l'autre a été la même et qu'elle ait eu des conséquences tragiques dans le premier cas et non dans le second ne dépendait pas de la volonté des conducteurs»[6].

En un sens donc, le droit sanctionne cette dépendance de la «réussite de la vie»[7] à l'égard du hasard (ou plus largement des facteurs non contrôlés par l'agent).

Les réponses philosophiques

La pensée philosophique, la raison à l'œuvre au plan individuel et collectif, se sont efforcées de soustraire la réussite de la vie humaine à l'aléatoire en instaurant un partage nouveau de l'aléatoire et du

3 *Éthique à Nicomaque*, I, 8, 1099 b 7-8.

4 *Ibid.*, I, 9, 1099 b 11-12.

5 Il y a bien le cas des seules tentatives qui sont parfois punissables en tant que telles (CPS art. 21). Mais pour le délit manqué, la peine peut être atténuée (CPS art. 22).

6 «Contingences et responsabilité», in : P. PAPERMAN et R. OGIEN (éd.), *La couleur des pensées : sentiments, émotions, intentions*, Paris, Editions de l'EHESS, 1995 (*Raisons pratiques* 6), p. 101-117 ; cf. p. 101.

7 Autant bien sûr qu'il en tienne à la justice de la favoriser ou de la contrecarrer.

bonheur. Ce partage emprunte deux voies très différentes dans notre patrimoine intellectuel et moral.

La première, tout en acceptant l'aléatoire dans l'ordre physique, entreprend de redéfinir les paramètres de la vie réussie d'une façon qui la soustraie à l'aléatoire ou autant que possible (Aristote[8]), ou totalement (Platon, le stoïcisme).

L'une des illustrations les plus puissantes de la volonté d'affranchissement à l'égard des circonstances extérieures se trouve chez Platon, dans la *République* :

> « N'ôtons rien à l'injustice du méchant, rien à la justice de l'homme de bien et supposons-les parfaits chacun dans leur genre de vie. [...] L'homme injuste doit conduire adroitement ses entreprises injustes sans se laisser découvrir, s'il veut être supérieur dans l'injustice ; s'il se laisse prendre, il faut le tenir pour un piètre artiste ; car le chef d'œuvre de l'injustice, c'est de paraître juste sans l'être. Donnons donc à l'injuste parfait l'injustice la plus parfaite, sans rien retrancher ; qu'en commettant les plus grands crimes il se ménage la plus grande réputation de justice [...]. En face d'un tel scélérat plaçons en imagination le juste, homme simple et généreux, qui veut, comme dit Eschyle, non pas paraître, mais être homme de bien. Aussi ôtons-lui cette apparence ; car s'il paraît juste, il recevra des honneurs et des récompenses à ce titre, et dès lors on ne saura pas si c'est pour la justice ou pour les récompenses ou les honneurs qu'il est juste. Dépouillons-le donc de tout, excepté de la justice, et pour que le contraste soit parfait entre cet homme et l'autre, que sans être coupable de la moindre faute il passe pour le plus scélérat des hommes, afin que sa justice mise à l'épreuve se reconnaisse à la constance qu'il aura devant la mauvaise réputation et les suites qu'elle comporte ; qu'il reste inébranlable jusqu'à la mort, toujours vertueux et toujours paraissant criminel, afin qu'arrivé tous deux au dernier terme, l'un de la justice, l'autre de l'injustice, on puisse juger lequel des deux est le plus heureux (*eudaimonesteros*). »[9]

Cette position du problème, d'une hardiesse extrême, débouche plus tard, chez les Stoïciens, sur la problématique des indifférents (*adiaphora*), trop connue pour que je m'y arrête ici. Marc-Aurèle écrit : « Vivre de la meilleure façon : l'âme en trouve en elle-même le pouvoir (*dunamis*) si elle demeure indifférente à l'égard des choses indifférentes. »[10]

8 « Attribuer au hasard (*tuche*) ce qu'il y a de plus grand et de plus beau serait trop discordant (*lian plemmeles*) » (*Éthique à Nicomaque*, I, 9, 1099 b 24-25) – contre l'*endoxon* mentionné plus haut.

9 *République,* II, 360 e-361 d.

10 *Pensées,* XI, 16.

Plus près de nous, on retrouve cette attitude dans la « morale par provision » de Descartes :

> « Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible. Et ceci seul me semblait être suffisant pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquisse, et ainsi pour me rendre content. »[11]

L'ambition de la raison s'est fixée sur un objectif à la fois proche et différent dans la philosophie de Kant, qui limite la réussite de la vie à l'exercice d'une autonomie morale qui ne s'égale pas au bonheur : elle se limite à en rendre digne. Sous cette forme particulière, toutefois, la vie réussie est complètement soustraite à l'aléatoire des conséquences[12].

L'autre manière d'approcher les rapports entre le hasard et le bonheur fut plus technicienne : elle consista à refuser l'aléatoire qui venait briser la vie humaine (ou plus généralement les circonstances adverses), et cela en conservant les paramètres communs pour la réussite de celle-ci, la satisfaction des préférences spontanées[13]. Cette voie se présente sous deux formes très différentes.

La première consiste à transformer le monde pour le rendre plus facile à vivre (les forces naturelles sont « détournées » au profit des hommes), et à rendre l'homme plus propre à affronter le monde physique (par la médecine, etc.). Dans cet autre passage du *Discours de la méthode*, ce n'est pas le Descartes néostoïcien qui parle, mais le Descartes qui veut transformer le monde :

> « [N]ous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature [...] n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la

11 *Discours de la méthode*, III, AT VI, p. 25, l.20 sq. ; voir aussi la suite sur « le secret de ces philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec les dieux ».

12 Voir les articles bien connus de B. WILLIAMS et T. NAGEL, « Moral Luck », de 1976. Cf. D. STATMAN (éd.), *Moral Luck*, State University of New York Press, 1993.

13 On se gardera d'oublier qu'une certaine pression pour la minimisation de maux pourtant jugés indifférents existe aussi dans les philosophies anciennes, comme on l'aperçoit lorsqu'elles posent des questions de théodicée.

conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. [...] [O]n se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. »[14]

La seconde forme se situe davantage sur un plan conceptuel, moral et administratif : il s'agit de la maîtrise de l'aléatoire par les techniques probabilistes[15]. A partir du XIXe siècle, des mécanismes de compensations extrêmement diversifiés viennent amoindrir progressivement l'impact de l'aléatoire sur la vie humaine, par les assurances et par de multiples mécanismes de redistribution. François Ewald note dans *L'État providence* :

« [Je compris] qu'à travers [la] question du risque se réfléchissait une des grandes expériences morales de l'Occident, où se trouve engagé l'être entier de l'homme dans les trois registres du *temps* – avenir, hasard, fortune, providence, fatalité –, de l'*ordre* et du désordre dans la nature, le monde et la société, et de l'existence du *mal*, de son origine, des responsabilités qu'il implique et des combats qu'il impose. »[16]

Avec le contrôle probabiliste de l'aléatoire, la notion de responsabilité change : à la responsabilité fondée sur la faute se substitue dans un certain nombre de contextes la responsabilité fondée sur le risque[17]. Cela permet de régler de façon complètement nouvelle les exigences de compensation nées dans le contexte d'une société moderne fortement organisée et administrée.

Cette forme de contrôle de l'aléatoire va de pair avec une politique de mise en commun des risques, de redistribution, etc.

Le conflit des voies

La première voie est plus « austère », plus « traditionaliste » (quoique proche aussi d'une certain moralité populaire qui dit que l'argent

14 *Ibid.*, VI, AT VI, p. 62.
15 Cf. Ian HACKING, *The Taming of Chance*, Cambridge, CUP, 1990.
16 *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 10.
17 Cf. L. HUSSON, *Les transformations de la responsabilité : étude sur la pensée juridique*, Paris, PUF, 1947.

ne fait pas le bonheur), la seconde moins exigeante pour l'individu, plus « progressiste ». La première a pour principe une revanche « morale » sur le sort, la seconde une revanche « physique ». La première constitue la revanche des « Anciens », la seconde la revanche des « Modernes ». En effet, l'Antiquité et le moyen âge ont favorisé la première voie au détriment de la seconde[18], l'époque moderne a favorisé la seconde qui a pénétré tous les aspects de notre vie collective. Il n'y a pas sous ce point de vue de postmodernité, et il est frappant que bien des conflits sociaux d'aujourd'hui concernent les mécanismes d'assurance. Ils tournent autour du second type de maîtrise « physique » et organisationelle de dimensions aléatoires comme la durée de la vie après la retraite.

Imaginons une sorte de dialogue de ces deux voies, de ces deux réponses à l'aléatoire qui menace la vie humaine. Que se disent-elles ?

Ce dialogue permet d'analyser d'une certaine façon notre situation : il a l'avantage sur d'autres bilans de nature morale de ne pas se réduire à un conflit entre l'égoïsme et la morale altruiste, mais de confronter deux formes de « souci de soi ».

Les deux voies donnent des injonctions opposées, qui en un sens sont incompatibles : on ne peut pas répondre à l'une et à l'autre. On peut envisager de se mettre à l'école de l'une, ou de l'autre (mais pas des deux)[19]. L'une dit : renonce à ceux de tes désirs que l'aléatoire menace ! L'autre dit : persiste ! fait valoir tes désirs ! travaille à leur satisfaction ! lorsqu'ils sont frustrés, exige des compensations !

Prenons le point de vue de la deuxième réponse à l'aléatoire qui vient menacer la vie humaine. Au yeux de celle-ci, la première – changer ses désirs menacés d'être frustrés – *paraîtra superflue*. N'inclut-elle pas une sorte d'erreur factuelle, que Descartes pourrait bien illustrer (je reprends le passage présenté plus haut sous 3.1) : celle de « croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible » ? Bien des choses – en plus de nos pensées – n'ont-elles pas rejoint le cadre de ce qui est dans notre pouvoir ? Et notre pensée – nos désirs en particulier – sont-ils en notre pouvoir ? La voie des Anciens n'a pas perçu une

18 Cf. P.-M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, 2e éd., Paris, PUF, 1969.

19 Sans doute y a-t-il des moyens de ne suivre ni l'une, ni l'autre : c'est peut-être le cas du scepticisme.

possibilité, celle de changer le monde pour que s'y réalisent nos désirs, et elle n'a pas perçu une impossibilité, celle de changer nos désirs. Cette idée même est une facette de l'irrationalité au sens des sciences économiques et sociales (comme le dit le renard, dans la fable de Jean de la Fontaine, de raisins mûrs « et couverts d'une peau vermeille » : « ils sont trop verts »)[20].

La première voie ne pourra contester à la deuxième le changement de décor qui vient d'être décrit. Elle ne pourra pas s'opposer à la politique de redistribution (associée à la seconde réponse) puisque celle-ci ne prive les hommes que de l'indifférent (au sens de la première approche) ; elle peut même, par une sorte de générosité qui ne lui est pas étrangère, y souscrire. La critique qu'elle maintiendrait pourrait s'articuler, j'imagine, de la façon suivante.

Là où la seconde voie réussit, elle affaiblit d'une certaine façon les hommes en les attachant à leur désirs ; peut-être un certain terrain d'exercice pour l'apprentissage de la vie, au sens où la voie des « Anciens » l'entend, disparaît-il.

La seconde voie, encore, rend les hommes plus dépendants les uns des autres, dans la mesure où la satisfaction de leurs désirs dépend d'une machine économique et administrative lourde ; elle transfère leur fragilité individuelle – qui est réduite à bien des égards – à un plan collectif où en revanche cette fragilité s'accentue (c'est une des facettes de notre incapacité d'agir dans certains domaines) ; elle est disposée à transférer ses problèmes sur les générations futures (car elle a les capacités techniques pour le faire).

Là où la seconde voie échoue, elle s'empêtre dans ses limites et dans ses échecs – devant la mort, la vieillesse, les nouvelles formes de l'inégalité, la frustration dans les contacts sociaux. Elle y répond par des promesses à bien des égards non tenues.

Peut-être tend-elle aussi à transformer l'homme de façon à lui cacher de tels échecs : dans l'image qu'elle donne d'elle-même, elle met en valeur ses forces (là aussi s'exerce la redistribution), et elle tait ses faiblesses.

Qu'est-ce qui donne à nos désirs cette importance, demandera-t-elle encore à la seconde voie ? Sans doute qu'ils sont les désirs des hommes. Mais la première voie revendiquera d'avoir forgé l'idée valorisée de l'homme dont la seconde dépend : la dignité particulière

20 Cf. J. ELSTER, *Sour Grapes : Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, CUP, 1987.

de l'homme ne tient-elle pas aussi à sa capacité d'affronter l'adversité, de ne pas céder lorsque la vérité ou la justice sont en jeu et exigent des sacrifices ? En ce sens, la première voie reste indispensable à la seconde voie (même si celle-ci travaille en un sens à supprimer la nécessité de celle-là).

Conclusion

Il est temps de conclure. Deux façons de répondre à l'aléatoire contribuent à donner son allure à notre vie individuelle et collective. L'une est plus récente, et oriente fortement la course de notre humanité, l'autre est plus ancienne, et elle s'est faite assez discrète – peut-être trop. Cette dernière ne peut alimenter les réponses collectives à l'adversité car elle déboucherait alors sur le cynisme. Mais elle ne peut manquer d'inspirer les réponses individuelles que chacun d'entre nous doit bien chercher.