

Pour une lecture critique de l'idée du bonheur¹ en *Utopia*²

Rodolphe MESSIA, Université Omar Bongo, CERLIM

messiar8@gmail.com

Résumé

Quel rapport peut-on établir entre l'idée du bonheur et la « bonne gouvernance » de la cité ? En quoi la pratique du bonheur peut-elle être considérée à la fois comme un « acte politique » et un « acte juridique » ? Telles sont les deux questions fondamentales auxquelles tente de répondre cet article. Parce que dans la « *cité du bonheur* » (Utopia), le bonheur étant une attente entre les gouvernants et ceux qui sont gouvernés, celui-ci doit toujours donner lieu à l'établissement d'un « contrat » ou d'un « pacte », expression symbolique de ce que Rousseau nomme le *corps politique*.

Mots-clés : Bonheur, Contrat, Gouvernance, Paradis perdu, Utopie.

Abstract

What connection can we establish between happiness and good governance? How the principle of happiness can it be considered both as a "political act" and "judicial act"? These are the fundamental questions that this article aims at answering. Because in the "city of happiness" (utopia), happiness is an expectation between the governing body and citizens, it always gives place to the establishment of an "agreement" or "treaty", a symbolic expression of what Rousseau calls the "political body".

Keywords: Happiness, Agreement, Governance, Lost paradise, Utopia.

¹ En optant pour l'idée du bonheur, nous prenons le parti de présenter le bonheur, non pas déjà comme un état, mais bien tension vers...ce qui *n'est pas encore*, vers ce qui *peut être*, et finalement tension vers ce *doit être*. Considérée sous cet ordre, l'idée de bonheur doit s'entendre ici sous l'angle de la perception. Dans l'optique de questionner ce qui est perçu et de comprendre comment cela est perçu. A partir de cet instant, nous posons le bonheur comme « objet », alors que l'idée sera entendue comme la perception mentale, intellectuelle et spirituelle que l'on construit autour/à partir de cet objet.

² « Néologisme gréco-latin construit autour de deux vocables « *ou* » non et « *topos* » lieu, qui signifie en latin *musquama* « *pays de nulle part* ». Mais comme More est encore insatisfait de ce titre, une édition ultérieure, celle de Bâle en 1518, opère une inversion à l'intérieur du titre pour mieux montrer l'enjeu de l'auteur. Avec cette édition, en ajoutant à « *topos* » un autre vocable « *eu* » qui signifie « *bon* », le mot « *Eutopie* » est revêtu d'une autre signification comme « *pays de bonheur* ». Ainsi, en chancelant entre l'irréalité « *ou* » et l'idéalité « *eu* » de ce *topos*, le mot « *utopie* » acquiert sa première signification comme pays de bonheur qui n'existe nulle part ». Cf. L. K. Ibrahim (2016, p. 308). Dans la perspective qui nous intéresse, il s'agit de considérer à la fois le statut genrologique du texte et le lieu auquel elle réfère *in texto*. De même qu'il peut tout simplement signifier « la cité du bonheur », acceptée ici comme motif générique.

Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes (Rousseau, 2011 [1762], p. 72).

Introduction

La question du bonheur³ n'est pas du tout une préoccupation nouvelle dans le cadre de la littérature. Il faut rappeler que l'idée du bonheur est déjà une préoccupation fort ancienne que l'on peut faire remonter à la tradition philosophique antique ; idée amplement développée par Aristote et Platon⁴. Dans la tradition religieuse, l'idée du bonheur se rapporte indubitablement à ce rapport entre l'Homme et Dieu. Position qui sera défendue par les penseurs chrétiens, à l'exemple de saint Augustin, saint Thomas d'Aquin ou de Blaise Pascal. Héritier à la fois de la tradition philosophique et chrétienne, T. More, écrivain humaniste de la Renaissance, revient sur cette idée du bonheur à travers son texte majeur, *Utopia* (1516). Et la thèse centrale défendue dans ce livre est que l'homme ne peut être heureux que s'il se met à philosopher et que s'il supprime le principe de la propriété privée, afin d'instaurer une répartition équitable des richesses. Il s'agit alors pour T. More de démontrer comment et pourquoi l'idée du bonheur est la fois liée à la possession et à la spiritualité, et pourquoi, *in fine*, cette idée conditionne tout principe de « bonne gouvernance »⁵. Écrit dans un contexte de crise sociale et politique dans

³ Le terme n'est pas toujours aisé à définir de nos jours, eu égard à sa forte banalisation et sa perception souvent complexe. Parce que, selon les individus et les cultures, le bonheur sera défini différemment. Nous pouvons néanmoins retenir ici deux définitions qui permettent de cerner relativement l'idée du bonheur. Au sens large et à la forme absolue, le bonheur est un état moral atteint par l'homme lorsqu'il a obtenu tout ce que lui paraît bon et qu'il a pu satisfaire pleinement ses désirs, accomplir totalement ses diverses aspirations, trouver l'équilibre dans l'épanouissement harmonieux de sa personnalité (cf. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), « Bonheur », [en ligne] : www.cnrtl.fr/defintion/bonheur, consulté, le 11 novembre 2017). Le bonheur est un état de satisfaction complète caractérisé par sa stabilité et sa durabilité. Il ne suffit pas de ressentir un bref contentement pour être heureux. La joie intense n'est pas le bonheur. Un plaisir éphémère non plus. Le bonheur est un état global. L'homme heureux est comblé. Il vit une forme de plénitude. Sa situation est stable : elle présente un équilibre et seul un élément extérieur pourrait le modifier. Être heureux est une expérience individuelle et humaine (cf. « Bonheur », *Dicophilo*, [en ligne] : <https://dicophilo.fr/defintion/bonheur>, consulté le 11 novembre 2017 ; voir aussi ce qu'en dit Frédéric Lenoir pour qui la question du bonheur se pose moins dans sa définition que dans le ressenti que chacun peut en avoir. Cf. *Du bonheur : un voyage philosophique*, 2013). Les deux définitions présentent respectivement le bonheur comme un état, c'est-à-dire comme quelque chose qui est déjà manifeste et non pas une *tension vers...* quelque chose.

⁴ Il n'est peut-être pas très utile de revenir distinctement sur chacune des thèses. Il suffit de relire *L'Utopie* pour se rendre compte des abondantes références théoriques se rapportant aux deux philosophes.

⁵ Le terme n'est pas proprement employé par T. More. Ce dernier utilise plutôt « Le traité de la meilleure forme de gouvernement », formule rattachée au titre. Voir édition de 1987. C'est donc dans un usage contemporain que nous mettons en avant ce terme qui peut se définir comme « la capacité des sociétés humaines à se doter des systèmes de représentations, d'institutions, de procédures, de moyens de mesure, de processus, de corps sociaux capables de gérer les interdépendances de manière pacifique. La bonne

l'Angleterre du XVI^e siècle, *Utopia*, en tant que projet imaginaire d'une société autre, propose donc une *réévaluation* de l'idée du bonheur, à partir des événements conflictuels qui minent la société anglaise⁶. Aussi, à travers une série de déclinaisons conceptuelles, *Utopia*, tout en se portant comme un véritable hymne au bonheur, reste-t-elle une voix/voie de la conscience critique, conscience critique dont la postérité saura ou pas en saisir le sens⁷ et les codes. Si donc en *Utopia*, l'idée du bonheur est consubstantielle à une pratique manifeste de la « bonne gouvernance », la question est dès lors de savoir, d'une part, comment cette idée s'y conçoit, s'y construit et, d'autre part, de nous interroger sur le sens critique d'un tel modèle éthique qui, par ailleurs, résonne en écho dans le texte d'A. Huxley (Plon, 1932)⁸. Il s'agit, dès lors, pour nous, de montrer, à travers une perspective rousseauiste, en quoi la lecture critique de l'idée du bonheur en «Utopia» infère de manière significative le schéma du « pacte social⁹ ».

gouvernance ne sert pas seulement à maintenir le "cap", mais aussi un instrument d'aide au changement », « Mais qu'est-ce que la bonne gouvernance ? », [en ligne] sur <http://base.d-p-h.info/fr/fiches/dph/fiche/>, consulté le 11 novembre 2017. En rajoutant l'inflexion rousseauiste, « la bonne gouvernance » est le système dont l'association politique favorise la conservation et la prospérité de ses membres (J.-J. Rousseau, 2011, p. 157).

⁶ On peut lire à cet effet le commentaire de S. Goyard-Fabre : « Contre l'*hybris* politique » (More, 1987, p. 47).

⁷ S. Goyard-Fabre (1987, p. 51) fait remarquer : « De *L'Utopie*, sont nées de nombreuses *utopies*. [...] Seulement, dans cette prolifération généreuse, filiation est loin d'être nécessairement fidélité. Sous le pouvoir de la fascination qu'exerce cette moderne descendance, les contresens à l'égard de l'œuvre de More se sont multipliés si bien qu'aujourd'hui le concept d'«utopie» est malaisé à définir. Devenu un nom générique, il a vu son contenu sémantique s'étendre et se diversifier, mais perdre en précision ».

⁸ Le choix de cet auteur peut notamment se justifier par la possibilité de l'inscrire dans les trois niveaux de *corpus* évoqués par D. Maingueneau, à savoir le *corpus maximal*, le *corpus délimité*, le *corpus élaboré*. Le *corpus maximal* dépend en effet de l'invariant qui permet de grouper tous les énoncés qui relèvent d'un genre de discours déterminé ou qui sont produits à partir de telle ou telle position idéologique. La plupart du temps ce corpus maximal n'est pas circonscriptible. Quant au *corpus délimité*, il s'établit à partir d'un corpus maximal dont l'analyste circonscrit un ensemble d'énoncés en fonction de l'objectif de sa recherche. S'agissant enfin du *corpus élaboré*, il se construit sur la base des hypothèses de travail. A cet effet, le chercheur définit un programme d'analyse et doit extraire du corpus délimité un ou plusieurs corpus élaborés (certains épisodes narratifs, des énoncés de telle structure syntaxique, etc.). Cf. (D. Maingueneau, 1991, p. 15).

⁹ Considérons en effet ce que Rousseau énonce dans le chapitre VI de *Du contrat social ou Principes du droit politique* (2011 [1762]) : « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par la résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de le faire agir de concert. Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs ; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il ans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté ramenée à mon sujet peut s'énoncer en ces termes : trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant... » (*ibid.*, p. 78-79).

1. Le bonheur en tant que projet/objet en Utopia chez Thomas More

Le bonheur, en tant que projet, porte en lui la conscience de la réforme. Cette réforme est fondée sur une espérance humaniste qui doit aboutir au développement de la cité¹⁰. Car, la réforme est un changement radical apporté à quelque chose, en particulier à une institution, et visant à améliorer son fonctionnement. Et chez T. More, cette institution peut s'apparenter au bonheur, dont la structure s'élabore autour d'une architecture intellectuelle, politique et spirituelle, et dont le matériau critique et théorique repose sur l'humanisme évangélique, sur le stoïcisme, l'épicurisme, les textes sacrés et les Pères de l'Eglise, sur la sagesse antique, notamment celle de Platon. Il s'agit là d'une perspective systémique ou d'une alchimie des théories qui doit favoriser la mise en place de solides fondements, pouvant ainsi servir d'*invariants* dans la structure de toutes les cités qui chercheraient à établir l'idée du bonheur comme principe primordial et originel de « bonne gouvernance ». Il est maintenant admis que le bonheur est un état moral intrinsèquement lié à l'homme. L'idée du bonheur est le moteur qui motive toutes les actions de cet homme, qu'elles soient individuelles ou collectives. C'est pour cette raison que la réflexion sur le bonheur est donc d'abord une réflexion sur l'Homme au sens que lui donne l'Humanisme. T. More, en tant qu'humaniste, croit fondamentalement au progrès de l'Homme ; en cela, il est fondamentalement optimiste. Il médite sur la littérature antique pour y découvrir les valeurs morales et intellectuelles anciennes, pour les adapter au monde nouveau dont il souhaite l'avènement. Car, il est engagé dans le monde et veut agir sur lui. « Sous son regard aigu, il lui est apparu que les hommes ne sont ni ce qu'ils pourraient être ni ce qu'ils devraient être. *L'Utopie* est un essai prodigieux pour rendre à l'homme sa véritable nature : elle remodèle la vie extérieure des hommes, elle les fait renaître à la vie intérieure » (T. More, 1987 [1516], p. 52). Et cette « véritable nature » est irrémédiablement liée au bonheur.

1. 1. Le cadre heuristique du bonheur

Dans son évaluation de l'idée du bonheur, T. More énonce deux hypothèses majeures, relatives à la fois à la « bonne gouvernance » et à la mise en perspective de ce bonheur dans la cité. Dans la première hypothèse, empruntée au philosophe grec Platon, Thomas More indique que « les Etats n'ont de chance d'être heureux que si les philosophes sont rois ou si les rois se mettent à philosopher » (*ibid.*, p. 116). Quant à la deuxième hypothèse, il souligne que « là où existent les propriétés privées, là où tout le monde mesure toutes choses par rapport à l'argent, il est à peine possible d'établir dans les affaires publiques un régime qui soit à la fois juste et prospère [...]. Car les ressources ne peuvent être réparties également et justement, que les affaires des hommes ne peuvent être

¹⁰ Acceptée en tant que « personne publique », la cité est le lieu où « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout » (*ibid.*, p. 80).

heureusement gérées si l'on ne supprime la propriété privée »¹¹ (*ibid.*, p. 128-130). L'aspiration au bonheur suppose chez T. More des préalables : l'établissement d'un *modus spirituel* et d'un *modus moral*. Ces deux *modus* sont conditions *sine qua non*, parce que le bonheur, bien évidemment, dépend des dispositions intellectuelles de l'homme, et parce qu'aussi l'idée qui le conditionne se construit à partir d'une sorte de « discours de la méthode ». Ce qui donne lieu pour les Utopiens, à la délimitation d'un *cadre* à partir duquel s'oriente et se conforme l'idée de bonheur :

Seulement le bonheur pour eux ne réside pas dans n'importe quel plaisir, mais dans le plaisir droit et honnête vers lequel notre nature est entraînée, comme vers son bien suprême [...] Car ils définissent la vertu comme une vie conforme à la nature, Dieu nous y ayant destinés. Celui-là vit conformément à la nature qui obéit à la raison lorsqu'elle lui conseille de désirer certaines choses et d'en éviter d'autres. La nature d'abord remplit les mortels d'un grand amour, d'une ardente vénération pour la majesté divine à laquelle nous devons, et notre être lui-même, et la possibilité d'atteindre au bonheur. Elle nous incite ensuite à mener une vie aussi exempte de tourments, aussi pleine de joie que possible, et à aider tous les autres, en vertu de la solidarité qui nous lie, à en obtenir autant (*ibid.*, p. 173 et 174).

En Utopia, le bonheur se construit effectivement autour d'une logique de conformité aux lois ; conformité vis-à-vis des lois de la nature¹² et vis-à-vis des lois de la cité. Cette conformité est une garantie, dans la mesure où elle assure convenablement à l'Utopien l'accomplissement de ses droits et de ses devoirs. En dehors de ce cadre préalablement défini, toute idée du bonheur ou de sa réalisation devient donc illégitime. Inscrite à la fois autour d'un cadre *naturel* et sociétal, l'idée du bonheur se construit au travers d'un consensus communautaire, parce que cette idée du bonheur n'est réalisable que dans une relation d'interdépendance à l'Autre et de souveraineté par rapport à soi-même¹³. Il s'agit de se conformer aux lois, tout en étant libre de profiter aisément de sa

¹¹ Elle est fondée sur ce que Rousseau qualifie « d'inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes » (J.-J. Rousseau, 2008 [1755], p. 64).

¹² « La nature est Cosmos, c'est-à-dire belle harmonie, bon arrangement des choses et des êtres. C'est pourquoi elle est le lieu de toutes les valeurs. Percevoir la nature comme Cosmos, c'est faire de celle-ci le point de référence de toutes choses, et en particulier de l'action humaine, l'homme étant lui-même une partie de cette nature... la nature est ordre et harmonie et l'homme ne pourra trouver le bonheur et vivre en harmonie avec lui-même et les autres qu'il reconstitue à son niveau cet ordre et cette harmonie. La cité humaine doit être une copie, un reflet de cet ordre du monde. Elle sera juste si elle reconstitue à son niveau l'ordre de la nature qui est un ordre hiérarchique. Chaque chose a une vertu propre, un fin propre, et comprendre une chose c'est comprendre ce en vue de quoi elle est faite. La nature est donc toute entière finalité. (...) La nature est donc la valeur suprême », [en ligne] : <http://www.archivue.net/lectures/textes/utopiehist>, consulté le 12 novembre 2017.

¹³ En effet, nous fait remarquer J.-J. Rousseau, « chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun ; son existence absolue et naturellement indépendante

vie. D'autant plus que « *la nature invite donc tous les mortels à se donner une aide réciproque en vue d'une vie plus riante* » et « *personne n'étant si au-dessus du sort commun que la nature doive s'occuper de lui seul, elle qui veut le même bien à tous les êtres qu'elle a réunis à une forme commune. Cette même nature t'enjoint par conséquent de renoncer à t'assurer des profits qui se solderaient par des pertes pour autrui* » (T. More, 1987 [1516], p. 175).

La délimitation du cadre révèle qu'en Utopia, l'idée du bonheur est profondément déterminée par la prise en compte de ses propres attentes qui sont par ailleurs rattachées aux attentes d'autrui. Et T. More de rajouter que l'idée du bonheur ne peut être effective que si elle est consolidée par le principe de justice arc-bouté sur une conscience critique de la réciprocité à partir de laquelle les Utopiens « *estiment qu'il faut respecter les accords entre les particuliers, ainsi que les lois de l'Etat, en vue d'une bonne répartition des biens de la vie, qui sont la substance même du plaisir, soit qu'un bon prince les ait légalement promulguées, soit qu'un peuple libre de toute tyrannie et de toute sournoise influence les ait sanctionnées d'un commun accord* »¹⁴ (Id.). Ce souci permanent de l'équilibre, de l'équité, évince naturellement chez l'Utopien tout sentiment d'égoïsme, parce qu'il est nécessaire de « *veiller à son avantage personnel sans offenser les lois, c'est la sagesse ; travailler en plus à l'avantage de la communauté, c'est la piété* » (Id.). Empli de cette piété, l'Utopien doit comprendre *in fine* : « *voler son plaisir à autrui en poursuivant le tien, cela vraiment est une injustice, tandis que te priver de quelque chose en faveur d'autrui est vraiment un acte humain et généreux* » (Id.).

L'idée du bonheur et sa réalisation sont soumises ici à deux relations, à savoir que la première est d'ordre vertical, tandis que la deuxième est de nature horizontale. La première rappelle ce rapport implicite qui lie l'homme à sa transcendance, une conviction qui n'échappe pas au regard lucide de l'écrivain :

Thomas More, dans sa ferveur chrétienne, ne peut qu'admirer et vénérer l'œuvre du Dieu-Créateur [...]. Dans son souci réformateur, il unit un christianisme moral et une politique de l'ordre. Aussi, la sagesse des Utopiens répond-elle, en définitive, à l'optimisme métaphysique qui fonde sa générosité : elle restitue les hommes à leur nature originaire, voulu d'un Dieu-Père infiniment bon, et que seuls, le péché et la passion des hommes mêmes ont dénaturée. Les lois et la réglementation qui règnent dans l'Île, en forçant au

peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet, injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique » (2011 [1762], p. 83).

¹⁴ « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refuse d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre, car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus » (Id.).

silence les vices délétères d'une humanité qui s'est laissé corrompre, restaurant la rectitude et la pureté que Dieu lui avait données¹⁵ (T. More, 1987 [1516], p. 53).

En revenant sur le mythe du paradis perdu, More indexe l'insuffisance ontologique d'une existence sans Dieu. Il apparaît alors que l'idée du bonheur traverse le principe de la faillibilité : l'homme doit reconnaître ses limites pour espérer réaliser concrètement ses projets. Et, il ne peut être heureux que s'il est faillible. Le bonheur de l'homme ne découle pas d'abord de ce qu'il *fait*, mais davantage de ce qu'il *est*. Cette essentialité de l'idée de bonheur, puisqu'elle s'inscrit dans une intériorité manifeste, permet de dire que le bonheur se définit dans le fait de savoir ce que l'on *est*. Certitude qui s'accompagne aussi du bonheur de savoir d'où l'on *vient*.

1. 2. Les sources liées à l'idée du bonheur

Habité par cette certitude ontologique, l'Utopien peut désormais distinguer le *bonheur vrai* et du *bonheur illusoire*. Car il a compris que bien des choses ne contiennent par nature rien qui contribue au bonheur, mais plutôt des éléments d'amertume. Et ce bonheur illusoire se trouve dans la possession des biens matériels, comme en témoignent les lignes suivantes :

Les utopiens rangent parmi les gens qui sacrifient au plaisir falsifié, ceux [...] qui se croient meilleurs parce qu'ils ont un meilleur vêtement, en quoi ils se trompent doublement, et autant en estimant le vêtement meilleur qu'en se croyant tels eux-mêmes. En quoi, si vous considérez l'usage, une laine plus fine vaudrait-elle mieux qu'une grossière ? Ils se croient nantis d'une supériorité réelle, alors qu'elle n'est qu'illusoire, et ils relèvent la crête convaincus d'avoir ajouté quelque chose à leur valeur personnelle, se jugeant dignes, pour un habit plus somptueux, d'un respect qu'ils n'auraient pas osé espérer un jour où ils auraient été plus simplement vêtus, et ils prennent fort mal qu'on les laisse passer sans faire attention à eux (T. More, 1987 [1516], p. 177).

Dans ce passage, il apparaît que l'idée du bonheur se confond avec le fait *de posséder* quelque chose. L'*être* du bonheur n'est plus ici *naturel*, mais plutôt *artificiel*. A ce titre, l'idée du bonheur s'adjoint à la notion de valeur, notamment à la valeur accordée à la chose possédée ou à celui qui la possède. Et cette inflexion conduit à poser dès lors la

¹⁵ Rousseau fait observer à juste titre que ce « passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qu'il leur manquait auparavant [...]. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et borné » (*ibid.*, p. 83).

chose possédée comme *source*¹⁶ du bonheur. Et parce que la source du bonheur n'est plus *intérieure*, mais plutôt *extérieure*, ce bonheur devient donc illégitime. Et le reproche qui est ici formulé consolide l'idée que More se faisait du bonheur, et particulièrement de sa source. Les hommes peuvent naturellement vivre ensemble et être heureux s'ils ont effectivement *compris* qu'ils s'abreuvent à la même *source*. Pour cette raison, l'édifice architectural de l'Utopie est d'abord spirituel¹⁷ avant d'être matériel. L'idée du bonheur, particulièrement la connaissance de sa *source*, est le motif primordial qui permet d'instaurer dans la cité utopienne la justice et la paix et, sa connaissance qui peut également participer de la gouvernance. C'est d'ailleurs pour cette raison, si nous revenons sur les deux hypothèses énoncées par More, que nous nous apercevons que le problème posé se situe au niveau de la source qui donne naissance à l'idée du bonheur.

En effet, quand T. More, paraphrasant Platon, affirme d'une part que « les Etats n'ont de chance d'être heureux que si les philosophes sont rois ou si les rois *se mettent à philosopher* » (T. More, 1987 [1516], p. 116) et fait observer d'autre part que « là où tout le monde *mesure toutes choses par rapport à l'argent*, il est à peine possible d'établir dans les affaires publiques un régime qui soit à la fois juste et prospère. [...] Que les ressources ne peuvent être réparties également et justement, que les affaires des hommes ne peuvent être heureusement gérées que si l'on ne *supprime la propriété privée* » (*Id.*), ce dernier postule un véritable mouvement cognitif qui oblige à une réévaluation de la *source* liée à l'idée du bonheur. « Se mettre à philosopher » signifie ici chercher la connaissance qui mène à la *source-mère* du bonheur. Et celui seul qui connaît le chemin et qui en comprend les fondements, est apte à gouverner¹⁸. Par conséquent, il devient essentiel d'éliminer cette autre *source*, artificielle, qui est à la fois liée à la valeur et à la possession, pour que l'idée de bonheur prenne son sens véritable. En se dépouillant de l'impérialisme de la *possession* qui conditionnerait toute idée de bonheur, les Utopiens ont pris le parti de « se mettre à philosopher » Aussi, l'idée du bonheur se construit, pour eux, à travers une sorte de démarche heuristique, de positionnement ontologique qui consiste toujours à *savoir donner* et à *savoir recevoir*. Le bonheur se définit de la sorte comme la pratique de la bienveillance naturelle. Parce que « *la nature te recommande d'être pour ton prochain ; elle ne t'ordonne pas d'être cruel et impitoyable envers toi-même. La nature [...] nous prescrit une vie heureuse, c'est-à-dire le plaisir, comme la fin de toutes de nos actions* » (*ibid.*, p. 174).

¹⁶ Elle se conçoit ici comme origine, fondement ou mesure de toutes choses.

¹⁷ Entendu ici comme tout ce qui se rapporte aux œuvres de l'esprit. A ce titre, en Utopie, le bonheur doit être appréhendé comme une œuvre de l'esprit, voire la principale.

¹⁸ Pour Rousseau, il s'agit du législateur, « intelligence supérieure qui vit toutes les passions des hommes qui n'en éprouvât aucune [...]. Le législateur est tous égards un homme extraordinaire dans l'Etat. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi [...] Cet emploi qui constitue la république n'entre point dans la constitution ; c'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain ; car si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes ; autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage » (2011 [1762], p. 107).

1. 3. Le prince est un élément essentiel à la réalisation de l'idée du bonheur

Dans *Utopia*, Thomas More écrit : « Car c'est du prince que ruissellent sur le peuple entier, comme d'une source intarissable, les biens et les maux » (T. More, 1987 [1516], p. 91). Cet aphorisme prononcé par Raphaël Hythlodée met en évidence la position capitale qu'occupe un prince au milieu de son peuple. More présente ici le prince comme la « source intarissable » de laquelle peuvent découler donc les biens et les maux d'un peuple. Ce « législateur », pour reprendre l'expression de Rousseau, est la source qui produit et qui abreuve. C'est ce dernier qui arrose et qui irrigue. Le prince est, dans cette perspective, celui qui peut donner naissance à la vie aussi bien que la mort. Cette hyper position qui est dévolue au prince lui vaut d'être détenteur de tous les pouvoirs ; pouvoirs qui déterminent absolument l'existence de tout un peuple. Et selon T. More, cette hyper position est loin d'être toujours avantageuse pour ce prince parce que, de quelque décision mal évaluée, de quelque vision mal négociée, les conséquences peuvent en être désastreuses. Pour éviter d'arriver à de telles situations, T. More préconise fortement que le prince soit toujours entouré par des conseillers dotés d'une « science de l'expérience » et d'une « expérience de la science » (*Id.*). Par ailleurs, le prince doit naturellement tenir compte du fait que « sa grandeur, sans même parler de sa sécurité, réside dans la richesse de son peuple plus encore que dans la sienne propre [...] ; que le roi par conséquent doit s'occuper plutôt du bonheur de son peuple que du sien propre, exactement comme le rôle du berger est de nourrir ses moutons avant de penser à lui-même, si toutefois il est un vrai pasteur » (T. More, 1987 [1516], p. 122). Et bien plus encore, le prince doit absolument avoir à l'esprit que la « dignité royale consiste à régner sur des gens prospères et heureux, non sur des mendiants » (*ibid.*, p. 123). En insistant sur la position du « législateur », Thomas More nous indique également une autre *source* liée implicitement et explicitement à l'idée du bonheur. On sait que les premières sources sont d'ordre naturel (*nature*) ou artificiel (*possession*), alors que la troisième source (*le prince*) reste d'ordre institutionnel. Et cette dernière source représente pour T. More le capital symbolique du bonheur. En tant que source légitimée et source « légitimante », et pour que l'idée du bonheur soit effectivement entendue comme un véritable lieu commun à la fois par le peuple et par le prince, il est donc interdit à ce dernier de se « trouver seul à vivre dans les plaisirs et les délices au milieu des gens qui tout autour gémissent et se plaignent, ce n'est pas être un roi, c'est être un gardien de prison » (*Id.*). Derrière l'instance légitimante que représente le prince, on peut tout aussi en induire sa fonction. Parce que, dès l'instant où l'idée du bonheur est considérée comme une *construction*, pour advenir à une Constitution, il demeure essentiel, pour Thomas More, que celui porte cette idée soit irréprochable. Aussi, en tant que *source active*, le prince reste le premier citoyen en capacité de concilier les différentes sources afin de les rendre intelligibles à tous les autres citoyens. Dès cet instant, le prince n'est plus seulement celui qui *porte* l'idée du bonheur, il devient également celui qui est absolument capable de lui donner *forme*, tout en garantissant sa légitimité et sa pérennité. Et parce que le bonheur devient un bien [immatériel] inaliénable, il doit par conséquent être garanti par « la Constitution si sage, si moralement irréprochable des

Utopiens, chez qui, avec un minimum de lois, tout est réglé pour le bien de tous, de telle sorte que le mérite soit récompensé et qu'avec une répartition dont personne n'est exclu, chacun cependant ait une large part » (*ibid.*, p. 129).

Résumons : Dans la cité utopienne, l'idée du bonheur éclaire la conscience des citoyens. Elle reste le repère absolu pour ceux qui occupent de hautes fonctions et pour ceux qui occupent les fonctions les moins nobles. Le bonheur est un lieu commun, une *praxis* de la vie quotidienne. Mais le bonheur est aussi une *attente*, attente fixée par les gouvernants et attente élaborée par ceux qui sont gouvernés. Par conséquent, l'idée du bonheur, dans la cité utopienne, reste associée à la question de *norme*, entendue ici dans une logique non pas de restriction mais plutôt de prescription. Et cette normativité est d'autant plus nécessaire qu'elle ne tolère pas le vague ou l'approximation. En liant ainsi l'idée du bonheur à une éthique de la bonne gouvernance, la « pensée de More se situe à une autre altitude et prend un sens métaphysique. En montrant que la société civile est, dès sa cellule originelle, une vaste famille, il lui assigne comme règle, dans une mutuelle affection, la cohésion et la solidarité. Par voie de conséquence, les lois, en leur généralité, doivent être, pour tous, le rempart de l'égoïsme » (*ibid.*, p. 45). C'est, semble-t-il cette forme de législation de l'idée du bonheur qui se trouve postérieurement énoncée chez A. Huxley, toutefois avec quelques nuances.

2. De l'intransigeance du bonheur

Il est tout aussi intéressant de considérer *Le meilleur des mondes* et parce que ce texte est à la fois un prolongement de la pensée utopique de Thomas More, mais également parce qu'il indexe au sein de son économie narrative l'idée du bonheur. Même s'il est vrai que l'on aime à présenter ce roman comme s'inscrivant dans une dynamique contre-utopique, il n'en demeure pas moins qu'un motif le réconcilie avec *L'Utopie* : le bonheur. Toutefois, comment s'articule-t-il dans chez Huxley. ?

Dans *Le meilleur des mondes* en effet, l'idée du bonheur est également associée à la question de la « bonne gouvernance ». Car « les gens qui gouvernent le *Meilleur des mondes* peuvent bien ne pas être sains d'esprit [...], mais ce ne sont pas des fous, mais leur but n'est pas l'anarchie, mais la stabilité sociale. C'est afin d'assurer la stabilité qu'ils effectuent, par des moyens scientifiques, la révolution ultime, personnelle, véritablement révolutionnaire » (A. Huxley, 1932, p. 12). Par ce fait, on retrouve énoncée cette idée du bonheur dans la devise de l'Etat mondial : « *Communauté, Identité, Stabilité* » (*ibid.*, p. 21). Inscrite à l'entrée du Centre d'Incubation et de Londres Central, la devise fixe ainsi le cadre heuristique qui va orienter l'idée du bonheur. C'est en effet dans ce centre d'incubation que « nous prédestinons et conditionnons. Nous décantons nos bébés sous forme d'êtres vivants socialisés, sous formes d'Alphas ou d'Epsilons, de futurs vidangeurs ou de [...] futurs Directeurs de l'Incubation » (*ibid.*, p. 32). Cette vérité avancée par Mr. Foster dénote deux principes majeurs : le bonheur est un élément génétique, variable selon le type d'individu conçu ; l'idée du bonheur qui l'accompagne est

symétriquement adjointe une identité. Car en fondant l'idée du bonheur sur le principe de l'espérance technologique à travers notamment les techniques de conditionnement et les normes de prédestination, les administrateurs de Londres Central veulent démontrer que « c'est uniquement au moyen des sciences de la vie que la qualité de la vie pourra être modifiée radicalement » (*ibid.* p. 11). Derrière cet axiome qui articule la science comme épicentre du bonheur, la source technologique s'énonce alors comme une évidence. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'A. Huxley fait remarquer que « le thème du *Meilleur des mondes* n'est pas le progrès de la science en tant que tel ; c'est le progrès de la science en tant qu'il affecte les individus humains » (*Id.*). L'affection dont il est question dans le roman se traduit par le rapport des individus à une certaine soumission élaborée génétiquement de l'idée du bonheur. Parce que, comme l'affirme le Directeur du Centre d'incubation : « nous les conditions de telle sorte qu'ils se portent bien à la chaleur [...]. Nos collègues là-haut leur apprendront à l'aimer. — Et c'est là [...] qu'est le secret du bonheur et de la vertu, aimer ce qu'on est *obligé* de faire. Tel est le but de tout conditionnement : faire aimer aux gens la destination sociale à laquelle ils ne peuvent échapper » (*ibid.*, p. 35-36). Affection profonde qui rend donc les individus incapables d'être les artisans de leur propre bonheur. Tout est scellé d'avance. Surtout, au nom de la stabilité :

Le monde est stable, à présent. Les gens sont heureux ; ils obtiennent ce qu'ils veulent, et ils ne veulent jamais ce qu'ils ne peuvent obtenir ; ils sont à l'aise ; ils sont en sécurité ; ils ne sont jamais malades ; ils n'ont pas peur de la mort ; ils sont dans une sereine ignorance de la passion et de la vieillesse [...]. Ils sont conditionnés de telle sorte que, pratiquement, ils ne peuvent s'empêcher de se conduire comme ils doivent (A. Huxley, 1932, p. 244).

On note que pour les gouvernants de Londres Central, le bonheur doit toujours être associé à un certain conformisme moral et politique pour permettre à l'Etat de garantir sa stabilité. Par conséquent, il est essentiel pour cet Etat de construire son idée du bonheur sur la base de ce que l'on peut qualifier de « mensonge technologique », celui notamment de faire accroire que le véritable bonheur réside dans le confort. Car « il est impossible d'avoir quelque chose pour rien. Le bonheur, il faut le payer » (*ibid.*, p. 253). Ce bonheur devient, selon les termes Mustapha Menier, un outil de propagande politique qui a supplanté la vérité et la beauté. Parce que « le bonheur universel maintient les rouages en fonction bien régulier ; la vérité et la beauté en sont incapables. Et [...] chaque fois que les masses se saisissaient de la puissance politique, c'est le bonheur, plutôt que la vérité et la beauté, qui était important » (*ibid.*, p. 252). L'idée du bonheur qui soutient la gouvernance politique de Londres Central doit absolument rendre les gens dépendants à cette idée aux fins de mieux les manipuler et de mieux les tenir en bride. Une instrumentalisation du bonheur qui concourt implicitement et explicitement à établir une socialisation mécanique où « chacun appartient à tous les autres », selon le proverbe hypnopédique.

Résumons. L'idée du bonheur chez A. Huxley s'édifie dans la contrainte volontaire. De telle sorte qu'elle assigne à tout individu donné sa place convenable dans

la hiérarchie sociale et économique. Et pour donner une forme concrète à cette idée du bonheur, les administrateurs de Londres central l'ont personnifiée en dieu *soma*. Car il excite le courage, incite à l'ivresse : « Et il y a toujours le soma pour colère, pour réconcilier avec vos ennemis, pour vous rendre patient et vous aider à supporter les ennemis [...]. Le christianisme sans larmes, voilà ce qui est le soma » (*ibid.*, p. 63). A ce titre, Huxley nous présente l'industrialisation du bonheur. Bonheur produit certes par l'Homme, mais finalement produit de la science, produit de la technologie, produit de l'économie de marché. Ainsi, l'idée du bonheur reste soumise aux contingences économiques qui lui donnent corps. En produisant par ailleurs les artifices du bonheur (théâtre, cinéma, sexualité, pornophilie, soma), l'homme a rejeté certains éléments primordiaux (l'Histoire, la famille, le mariage). Par conséquent, le véritable bonheur, dans Londres central, n'est envisageable que dans une civilisation des loisirs et du divertissement. Investi sous le sceau de la banalité, selon les termes de P. Ardenne (2002, p. 75-77), le bonheur reste le « lot commun¹⁹ » de ce peuple subjugué à l'envi par un gouvernement monarchique²⁰.

Conclusion

En commettant *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, Thomas More a fait de son *Utopia* le référent archétypal qui indexe, dans une perspective universelle, l'idée du bonheur en relation d'interdépendance avec le principe de la « bonne gouvernance ». Ainsi, la « cité du bonheur' », à travers les deux formes qu'elle met en évidence, notamment chez Thomas More et chez Aldous Huxley, révèle de manière sous-jacente que la lecture critique de l'idée du bonheur peut affectivement s'entendre sous le prisme du « droit politique », et dont la conformation doit logiquement s'inscrire dans le schéma du « contrat social » énoncé par Jean-Jacques Rousseau. Et parce qu'il existe un « droit du bonheur », il doit aussi exister un droit au bonheur. Telle est la leçon magistrale que nous délivre « Utopia », en son intermède métaphorique. Mais la leçon semble s'achever sur une aporie : si l'Idée est toujours Une, la forme de celle-ci, elle, reste variable. En ce sens que si le bonheur reste admis comme un concept universel, il

¹⁹ « La banalité est de fait, puisqu'elle existe, puisqu'elle est notre lot commun (c'est le sens originel de la « banalité » : ce que le seigneur dans les sociétés féodales, met à la disposition de tous en vertu du droit de ban ; ce qui devient l'expression du lot commun et, par extension, le « lieu commun », le lieu autour de quoi l'on se retrouve). Sachant que la banalité, par surcroît, est moins une situation que l'on vit qu'une sensation réalité [...], cette sensation par laquelle je vérifie que je ne peux pas faire en continu l'expérience de l'extraordinaire, l'expérience d'une vie qui serait tout instant formidable, incomparable, arrachée à l'ordre de la médiocrité » (p. 76).

²⁰ « Ainsi la volonté du peuple et la volonté du prince, et la force particulière du gouvernement, tout répond au même mobile, tous les ressorts de la machine sont dans la même main, tout marche au même but ; il n'y a point de mouvements opposés qui s'entre-détruisent, et l'on peut imaginer aucune sorte de constitution dans laquelle un moindre effort produise une action plus considérable ». Rousseau, 2011, p. 142.

n'en demeure pas que son actualisation et sa signification dépendent, pour une grande part, de ce que Montesquieu nomme « l'esprit des lois ».

Références bibliographiques

ABEL Olivier, 1992, « Bonheur et cité chez Ricœur », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n° 35, p. 33-38.

ARDENNE Paul, 2002/1, « Non-éloge de la banalité », *Sociétés*, n° 75, p. 75-77.

HUXLEY Aldous, 1932, *Le Meilleur des mondes*, traduit par Jules Castier, Paris, Plon, coll. « Pocket ».

IBRAHIM Laith Khaled, 2016, « Qu'est-ce l'utopie » ?, *Dirasat, Human and Social Sciences*, volume 43, n°1.

LENOIR Frédéric, 2013, *Du bonheur : un voyage philosophique*, Paris, Fayard.

MAINGUENEAU Dominique, 1991, *L'Analyse du Discours*, Paris, Hachette, coll. « Linguistique ».

MORE Thomas, 1987 [1516], *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, traduction de Marie Delcourt, Paris, Flammarion.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2011 [1762], *Du contrat social*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche/Les Classiques de la philosophie ».

-----, 2008 [1755], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.

Sitographie

ASSOAL, 2012, « Mais qu'est-ce que la bonne gouvernance ? », [en ligne] : <http://base.d-p-h.info.fr/fiches/dph/fiche/>, consulté le 11/11/2017.

CNRTL), « Bonheur », [en ligne] : www.cnrtl.fr/defintion/bonheur, consulté, le 11 novembre 2017.

TRIANO Ana Maria, « L'utopie, une histoire ! », [en ligne] : <http://www.archivue.net/lectures/textes/utopiehist>, consulté le 12 novembre 2017.

« Bonheur », Dicophilo, [en ligne] : <https://dicophilo.fr/defintion/bonheur>, consulté le 10 novembre 2017.