Comment remédier à la faiblesse de la volonté ?

Philosophie pratique et politique

Dans ce cours, on abordera plus la faiblesse de la volonté comme un problème pour la théorie, dont il faudrait rendre compte, mais dans une perspective pratique. Comme le souligne avec justesse Jon Elster, nous ne disposons en fait ni de preuves empiriques, ni d’une explication psychologique convaincante de l’existence de l’akrasia *synchronique*. Celle-ci reste « problématique » en un sens kantien – elle est *seulement* *possible*.

La question ne sera plus tant de savoir s’il est *réellement* *possible* (et s’il est *possible d’expliquer*) que nous choisissions le mal tout en voyant le bien, pourtant clairement conçu et distinctement voulu.

Nous nous poserons plutôt la question de savoir comment *remédier* à la faiblesse de la volonté, définie modestement par une inversion temporaire de préférences sous l’effet d’une affection, du temps ou d’un déclencheur externe par exemple[[1]](#footnote-1). Quelles sont, premièrement, les stratégies déployées par les agents eux-mêmes pour lutter contre leur propre faiblesse de volonté, faiblesse vécue comme un échec dans la poursuite de leurs projets rationnels de vie. Quels sont, deuxièmement, les mécanismes politiques et institutionnels qu’il est possible d’envisager pour lutter contre l’acrasie individuelle ou collective ?

I. L’œuvre de Rousseau pour base de travail 5

1. Faiblesse de la volonté et déclin de la vertu 5

*Le dédoublement de soi diachronique* 6

*Faire d’un autre que soi le gardien de ses propres engagements* 8

2. Faiblesse de volonté et action collective 9

*La machine à dupliquer* 9

II. Au-delà de Rousseau : le problème du paternalisme 12

1. Un auto-paternalisme collectif ? 13

2. Peut-on lutter contre la faiblesse de volonté des citoyens sans verser dans le paternalisme ? 15

# I. L’œuvre de Rousseau pour base de travail

Le thème de la faiblesse de la volonté est au cœur de la pensée de l’un des penseurs politiques majeurs de la modernité, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Jean-Jacques Rousseau est né à Genève, où il a passé toute son enfance pétrie d’idéaux antiques (à travers ses lectures de Plutarque) et républicains[[2]](#footnote-2). Bien que ce soit en France qu’il ait acquis sa célébrité, et plus particulièrement à Paris où il écrit des articles pour l’*Encyclopédie* (non pas sur la politique, mais sur la musique[[3]](#footnote-3)) – Rousseau est longtemps resté attaché à sa ville natale, ou à l’image idéalisée qu’il lui en restait, à laquelle il dédie ses écrits politiques majeurs (*Second Discours, Lettre à d’Alembert, Contrat Social*), qu’il signe toujours (depuis le *Discours sur les sciences et les arts* qui l’a rendu célèbre – il avait près de 40 ans) « J-J. Rousseau, citoyen de Genève ». L’historiographie française a tendance à négliger ce point, mais je suis convaincu, pour ma part, que le *Contrat Social* gagne tout particulièrement à être mis en perspective avec le destin tumultueux et méconnu de la République de Genève, où citoyens et bourgeois se réunissaient en « Conseil général » pour approuver les décisions législatives les plus importantes et (plus souvent) le choix de leurs syndics[[4]](#footnote-4). Vous comprendrez bientôt pourquoi.

Rousseau n’est pas seulement un penseur politique : il inaugure dans tous les genres : l’autobiographie (les *Confessions*), le roman épistolaire (La *Nouvelle Héloïse – best seller* du xviiiè siècle) l’enquête anthropologique ou la philosophie sociale (Le *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*). Or, le thème de la faiblesse de la volonté traverse l’ensemble de ses écrits.

## Faiblesse de la volonté et déclin de la vertu

La faiblesse de la volonté constitue d’abord à ses yeux une pathologie symptomatique de la *modernité*. Les Modernes ayant perdu le goût de la vertu, ils sont livrés à leurs contradictions, oscillant sans cesse entre leurs calculs d’intérêt mesquins et les élans de leurs passions[[5]](#footnote-5). Les Romains ou les Spartiates ne se contentaient pas de savoir ce qu’est le bien, mais celui-ci (indistingué de l’honneur et du patriotisme) avait sur eux une attraction incoercible, parce qu’il participait de leur identité même : il avait le soutien indéfectible de toute leur personnalité : voyez Publius, le troisième Horace, tuant sa sœur Camille qui avait pris parti pour son époux, mais de ce fait contre Rome. À l’inverse, les Modernes font des valeurs et des repères éthiques de simples paramètres extérieurs et relatifs, qu’il convient de modifier ou d’abandonner lorsqu’on y trouve intérêt.

Quoiqu’il se fasse le porte-voix critique du patriotisme héroïque de l’antiquité, Rousseau est *lui-même* un moderne, bien loin des « prodiges de vertu » relatés par Plutarque ou Tite-Live ; il développe, pour reprendre une belle expression de Céline Spector, une « critique moderne de la modernité[[6]](#footnote-6) ». La faiblesse de la volonté n’affecte pas seulement ses contemporains. Elle est l’une de ses tares psychologiques avouées.

Dans les *Dialogues*, il se décrit à la troisième personne comme « un homme sans malice plutôt que bon, une âme saine mais faible, qui aime ardemment le bien et qui n’en fait guère[[7]](#footnote-7) » ou encore « faisant souvent le mal et aimant toujours le bien »[[8]](#footnote-8). C’est uniquement du fait de la rareté des occasions de mal faire et parce qu’il a contracté peu de vices, et non grâce à sa vertu que Rousseau échappe à la méchanceté qui lui semble caractériser ses contemporains[[9]](#footnote-9). Dans la pure tradition aristotélicienne, Rousseau s’attribue d’autant plus aisément ce vice véniel que représente la faiblesse de la volonté qu’il se sent *bon* par nature et par disposition. C’est par échec de faire le bien qu’on veut, et non par préférence pour le mal, qu’on est sujet à l’*acrasie*.

Mais le plus intéressant dans le traitement rousseauiste du thème éthique de la faiblesse de volonté, actualisé à la lumière de ses thèses sur la bonté naturelle de l’homme, réside dans les préconisations pratiques qu’il adresse à ceux qui y sont sujets. Du fait du primat, chez Rousseau, de la sensibilité sur l’idéation, rien ne lui paraît moins voué à l’échec que d’opposer à une tentation la volonté toute nue. Le remède à la faiblesse de la volonté n’est certainement pas la force du vouloir ; ce que justement Rousseau appelle la vertu, et qui lui fait défaut comme à tous les Modernes[[10]](#footnote-10). La résistance à la faiblesse de volonté n’est jamais synchronique de soi à soi, puisque c’est dans ce cas de figure que nous faisons l’expérience de notre impuissance (a-crasia). Elle suppose donc de se dissocier de soi : *diachroniquement* (par anticipation aujourd’hui de ce que je serai et ferai demain) ou *moralement* (par engagement, en confiant à un autre la charge de nous inciter à agir conformément à notre meilleur jugement).

### *Le dédoublement de soi diachronique*

Remédier à sa faiblesse de volonté implique d’agir sur la *source* des passions, plutôt que de compter sur la vertu qui rarement leur résiste une fois qu’elles ont été fomentées.

Le sophisme qui me perdit est celui de la plupart des hommes, qui se plaignent de manquer de force quand il est déjà trop tard pour en user. La vertu ne nous coûte que par notre faute ; et si nous voulions être toujours sages, rarement aurions-nous besoin d’être vertueux. Mais des penchants faciles à surmonter nous entraînent sans résistance ; nous cédons à des tentations légères dont nous méprisons le danger. Insensiblement nous tombons dans des situations périlleuses, dont nous pouvions aisément nous garantir, mais dont nous ne pouvons plus nous tirer sans des efforts héroïques qui nous effrayent ; et nous tombons enfin dans l’abîme, en disant à Dieu : Pourquoi m’as-tu fait si faible ? Mais malgré-nous il répond à nos consciences : Je t’ai fait trop faible pour sortir du gouffre, parce que je t’ai fait assez fort pour n’y pas tomber[[11]](#footnote-11).

On se situe ici dans un cadre dramatique qui n’est pas sans rappeler la plainte de Saint Paul.

La théodicée rousseauiste est célèbre. L’homme étant naturellement bon, c’est lui-même, par le milieu humain qu’il s’est constitué, qui a engendré les conditions de l’hostilité réciproque et de la méchanceté. Dans une société de concurrence pour la satisfaction des besoins relatifs ou sociaux, on ne peut en effet satisfaire ses propres désirs qu’au détriment des autres. Comme le dira Cassirer, Rousseau invente ainsi un nouveau sujet d’imputation : la source du mal, ce n’est pas l’homme, mais la société[[12]](#footnote-12). Dans ce texte, le problème de la théodicée (c’est-à-dire de l’origine du mal, et plus précisément de la faute morale) est toutefois abordé à l’échelle d’une vie individuelle. Le sophisme serait toutefois de récriminer contre Dieu au motif que nous sommes sujets à faillir, alors même qu’il était en notre pouvoir de ne pas acquérir les dispositions auxquelles nous ne pourrons plus résister plus tard. Au prix de la confusion entre intempérance et incontinence[[13]](#footnote-13), Rousseau expose le mécanisme par lequel nous restons responsables de nos propres fautes, même lorsqu’il n’est plus en notre pouvoir de faire le bien que pourtant nous voyons et approuvons.

Agir sur sa faiblesse de volonté suppose d’agir préventivement sur soi, donc de se dissocier de soi. Le moi peut anticiper ses propres affections pour mieux les conjurer. D’abord, en évitant les situations où nos intérêts et ceux d’un autre entrent en conflit.

J’en ai tiré cette grande maxime de morale, la seule peut-être d’usage dans la pratique, d’éviter les situations qui mettent nos devoirs en opposition avec nos intérêts, et qui nous montrent notre bien dans le mal d’autrui, sûr que, dans de telles situations, quelque sincère amour de la vertu qu’on y porte, on faiblit tôt ou tard sans s’en apercevoir ; et l’on devient injuste et méchant dans le fait, sans avoir cessé d’être juste et bon dans l’âme[[14]](#footnote-14).

On le voit, Rousseau concède de façon réaliste le primat des structures sociales sur les intentions personnelles, et l’érosion de la vertu sous l’effet du conflit d’intérêt. La corruption ou l’injustice sont toujours liées, chez Rousseau, à la *position* que nous occupons, à notre « état »[[15]](#footnote-15) ; il montre ainsi que le mal n’est pas originellement lié à de mauvaises intentions, ou plus précisément qu’on peut toujours faire l’économie du mal intentionnel dans l’explication de la faute morale (ce n’est pas affirmer qu’il n’existe pas de volonté mauvaise, de méchanceté obscène et obstinée – on a simplement pas à la faire intervenir ; le procès d’intention relève du jugement divin, il n’est pas du ressort de l’homme). Se connaître, c’est se savoir faillible, dans les cas où nos intérêts entrent en tension avec la moralité. Or, ces situations sont évitables, dès lors qu’on se les représente à l’avance. C’est ce que fît Rousseau[[16]](#footnote-16), par exemple en refusant la pension que le Roi proposait de lui verser (due au succès de son opéra en un acte, le *Devin du village*) – il anticipait, dans une perspective républicaine, que cette domination sourde s’exercerait ensuite sur lui de façon insondable, jusqu’à compromettre l’authenticité de ses propres dispositions.

Cette interprétation de la corruption des meilleures intentions par l’effet des structures sociales de perception et d’appréciation de son propre intérêt peut être considérée comme « matérialiste » en un sens peu ambigu. Elle apparaît en effet comme l’un des chapitres cardinaux d’un livre laissé sur le chantier, que Rousseau aurait voulu intituler « la morale sensitive ou le matérialisme du sage », livre dont, écrit-il,

je devais l’idée à des observations faites sur moi-même ; et je me sentais d’autant plus de courage à l’entreprendre, que j’avais lieu d’espérer de faire un livre vraiment utile aux hommes, et même un des plus utiles qu’on pût leur offrir, si l’exécution répondait dignement au plan que je m’étais tracé. L’on a remarqué que la plupart des hommes sont, dans le cours de leur vie, souvent dissemblables à eux-mêmes, et semblent se transformer en des hommes tout différents. Ce n’était pas pour établir une chose aussi connue que je voulais faire un livre ; j’avais un objet plus neuf et même plus important : c’était de chercher les causes de ces variations, et de m’attacher à celles qui dépendaient de nous, pour montrer comment elles pouvaient être dirigées par nous-mêmes, pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous. Car il est, sans contredit, plus pénible à l’honnête homme de résister à des désirs déjà tout formés qu’il doit vaincre, que de prévenir, changer ou modifier ces mêmes désirs dans leur source, s’il était en état d’y remonter. Un homme tenté résiste une fois parce qu’il est fort, et succombe une autre fois parce qu’il est faible ; s’il eût été le même qu’auparavant, il n’aurait pas succombé[[17]](#footnote-17).

L’un des livres les plus importants de Rousseau aurait donc dû porter sur la manière de prévenir la faiblesse de volonté en agissant sur l’environnement extérieur qui détermine nos choix et nos actions. En définitive, on peut considérer que le principe de l’« éducation négative » éprouvé dans l’*Émile*, d’après lequel il n’y a pas un vice dans l’homme dont « on ne puisse dire par où et comment il est entré », « mille ruisseaux » grossissant les passions humaines jusqu’à les rendre méconnaissables, a puisé dans les mêmes observations.

Les préventions face à la faiblesse sont très bien analysées par J. Elster, dans son essai *Ulysse et les sirènes*, ainsi que dans le cours au collège de France qu’il a publié sous le titre *Agir contre soi*. On y trouve une classification ordonnée des stratégies susceptibles d’être mises en œuvre par les « agents sophistiqués », c’est-à-dire « conscients de leurs tendances acratiques », agissant sur le nombre d’options, leur accessibilité, en se privant de certaines connaissances ou en évitant certains déclencheurs.

### *Faire d’un autre que soi le gardien de ses propres engagements*

 Une autre façon de lutter contre sa propre faiblesse de volonté consiste à doter un autre du pouvoir d’agir sur soi, conformément à nos propres préférences éclairées. Ainsi Émile s’en remet-il éperdument au jugement de son précepteur, dont il sait qu’il est le meilleur :

Défendez-moi de tous les ennemis qui m’assiègent, et surtout de ceux que je porte avec moi, et qui me trahissent ; veillez sur votre ouvrage, afin qu’il demeure digne de vous. Je veux obéir à vos lois, je le veux toujours, c’est ma volonté constante ; si jamais je vous désobéis, ce sera malgré moi : rendez-moi libre en me protégeant contre mes passions qui me font violence ; empêchez-moi d’être leur esclave, et forcez-moi d’être mon propre maître en n’obéissant point à mes sens, mais à ma raison[[18]](#footnote-18).

Cette solution a l’avantage d’éviter le désastre de la négociation avec soi-même. Les paris privés (« quand je termine ma thèse, je m’offre un voyage au Mexique ») ont toujours quelque chose de dérisoire – repensons à la prière d’Augustin (« donnez-moi la chasteté et la continence, mais pas tout de suite »). Étant donné qu’ils sont passés de soi à soi et en secret, ils n’ont aucune dimension contraignante. Il suffit que je change temporairement de préférences pour les révoquer et détruire l’incitation à les tenir. C’est pourquoi on a tendance à leur préférer les paris publics (comme le général de Gaulles, qui annonce à son entourage sa volonté d’arrêter de fumer pour se dissuader lui-même de récidiver). On peut aussi se savoir particulièrement prédisposé à céder à l’émotion ou à l’appétit. Sénèque écrit que « ceux qui portent mal le vin et qui craignent la pétulance et la témérité où l’ivresse les jette, recommandent à leurs gens de les emporter de la salle du festin. Les personnes qui ont éprouvé qu’elles se maitrisent peu dans la maladie défendent qu’on leur obéisse dans cet état ». Montaigne cite le roi Cotys qui « paya libéralement la belle et riche vaisselle qu’on lui avait présentée : parce qu’elle estait singulierement fragile, il la cassa incontinent luy-mesme ; pour s’oster de bonne heure une si aisée matiere de courroux contre ses serviteurs »

 Si l’évocation de la possibilité qu’un autre puisse me permettre d’agir selon mon meilleur jugement est si importante, c’est surtout du fait de l’analogie entre ce passage de l’*Émile* et la fameuse formule du *Contrat Social*: « on le forcera d’être libre ». Dans les deux cas en effet, c’est par une *contrainte extérieure* consentie (ou légitime) que la personne concernée accède à l’autonomie, ou à la liberté positive, conçue comme maîtrise de ses propres passions et déroulement conséquent des implications de ses propres décisions.

## Faiblesse de volonté et action collective

Il semble que chez Rousseau, la véritable obéissance à soi-même passe nécessairement par la médiation d’un autre que soi - qu’il s’agisse du précepteur de l’Émile, ou du gouvernement garant des engagements qu’il reçoit en dépôt. La faiblesse de la volonté est, on l’a vu, ce qui caractérise les Modernes, que la perte du goût de la vertu semble livrer à leurs contradictions. Lorsque, dans le *Contrat Social*, Rousseau prétend tout de go prendre les « hommes tels qu’ils sont », c’est précisément en tant qu’êtres faillibles, travaillés par les passions inévitables que leur raison fomente bien plus qu’elle ne retient.

Dans cette partie, je voudrais exposer de façon un peu plus précise les fondements de la faillibilité subjective qui rend nécessaire l’intervention du gouvernement. En fait, Rousseau part de l’observation qu’il est *tragiquement rationnel*, pour les sujets (i.e. les destinataires de la loi), de tâcher de se délier de leurs obligations à l’égard du souverain (eu égard, donc, aux engagements dont ils ont considéré qu’ils étaient d’utilité commune en tant que citoyens, en tant que concepteurs de la loi). La raison en est qu’on trouve toujours un profit supérieur à s’exempter des normes dont on tire bénéfice à ce que les autres les respectent. Il est « faux, écrit Rousseau, que dans l’état d’indépendance [i.e. en l’absence d’autorité politique reconnue] la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt : loin que l’intérêt particulier s’allie au bien général, ils s’excluent l’un l’autre dans l’ordre naturel des choses, et les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s’en charger lui-même[[19]](#footnote-19) ».

C’est le problème du resquilleur, ou *free rider*, classique en théorie politique.

### *La machine à dupliquer*

Jane Mansbridge, dans un bel article, introduit l’expérience de pensée suivante pour faire prendre la mesure de l’importance d’une telle difficulté[[20]](#footnote-20).

Imaginons que vous soyez en classe (40 élèves) et que je vous donne (vraiment) à tous 100 euros. Quant à moi, je suis une machine à dupliquer. Je duplique tout ce que je reçois et je redistribue le double de ce que je reçois de façon parfaitement égalitaire.

Vous avez deux options (pour les besoins de la démonstration, pas plus) : me rendre 100 ou 0 euros. Si vous rendez tous les 100 euros que je vous ai donnés, vous obtiendrez tous une part strictement égale de ce que tout le monde m’aura donné *multiplié par 2* (autrement dit, vous aurez gagné 200 euros). Mais si vous choisissez de donner 0 euros, vous obtiendrez une part égale multipliée par 2 de ce que tout le monde aura donné, *plus* les 100 euros que vous avez conservés pour vous. Vous aurez nécessairement 100 euros de plus que tous ceux qui auront contribué. Autrement dit, il y a un *bénéfice* pour vous (par rapport aux autres) à donner 0 euros. Evidemment, si vouschoisissez *tous* de donner 0 euros, vous *gaspillez* les ressources de la machine à dupliquer (vous gagnez 100 euros au lieu de 200). Si au moins la moitié d’entre vous donne 100 euros, vous êtes sûrs de garder plus de 100 euros pour vous.

*Que choisiriez-vous de faire ?*

Notez que même si chaque individu a intérêt à ce que les autres donnent sans donner lui-même (et a *toujours* intérêt à ne pas donner, puisqu’il gagne toujours 100 euros de plus que les autres s’il ne contribue pas) il existe des résistances endogènes au resquillage, liées à la moralité ou à la solidarité… D’expérience, entre 60 et 70% des élèves donnent la première fois. Plus on réitère l’expérience toutefois, plus les *resquilleurs* sont nombreux, jusqu’à devenir majoritaires, c’est-à-dire jusqu’à ce qu’il n’existe plus aucune incitation à donner. Cela s’explique par le fait que *moins les agents sont sûrs que les autres vont coopérer, moins ils sont eux-mêmes enclins à coopérer* (même s’ils y auraient collectivement intérêt). Autrement dit, la défiance s’accroît (et le lien social se dissout) en l’absence de garanties de réciprocité. Exactement ce que Rousseau constatait.

Cette expérimentation illustre le « paradoxe de l’action collective » dont on fait remonter la première formulation au sociologue Mancur Olson: si des individus ont un intérêt en commun, mais demeurent inorganisés, il peut arriver qu'ils ne fassent rien pour le promouvoir, et cela *même* s’il existe un consensus sur les moyens d’action ; or *plus le groupe est grand, plus grande est la tentation, pour l'individu, de resquiller* – ce qu’on peut sans doute imputer au manque de solidarité ou de lien moral entre eux, qui les replie sur un calcul avantage/coût individuel.

Le problème est que l’argent restitué par la machine à dupliquer est un **bien en libre-accès**; autrement dit, vous en profitez même lorsque vous n’avez pas contribué à le produire. L’existence de tels biens (et ils sont nombreux : pensez à la tranquillité d’esprit liée à la sécurité, aux droits subjectifs, à l’absence de pollution ou à l’existence d’infrastructures publiques dont tous peuvent faire usage etc.) pose le problème du *free riding*. Les individus ont tous intérêt à ce que les autres s’acquittent de leurs obligations (par exemple en matière fiscale), mais ils continuent de tirer bénéfice des biens en libres-accès générés par l’existence d’un État même lorsqu’ils fraudent.

On peut repartir de cette intuition pour expliquer le célèbre passage du *Contrat Social* sur les droits du souverain à l’égard des citoyens.

Le souverain n’étant formé que des particuliers qui le composent n’a ni ne peut avoir d’intérêt contraire au leur; par conséquent la puissance souveraine n’a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu’il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et nous verrons ci-après qu’il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu’il est, est toujours tout ce qu’il doit être.

Mais il n’en est pas ainsi des sujets envers le souverain, auquel malgré l’intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements s’il ne trouvait des moyens de s’assurer de leur fidélité.

En effet 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 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 paiement n’en est onéreux pour lui,** et regardant la personne morale qui constitue l’État 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.

Afin donc que le contrat social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que **quiconque refusera d’obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre** ; car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle.

J-J. Rousseau, *Du contrat Social*, I, VII.

Une fois la société instituée, le danger est qu’une partie de ses membres cherchent à en tirer profit en s’exceptant des coûts dont ils préfèrent charger les autres. Cette « psychologie du déraisonnable » est encore explicitée au chapitre I du livre IV : « chacun, détachant son intérêt de l’intérêt commun, voit bien qu’il ne peut l’en séparer tout à fait, mais sa part du mal public ne lui paraît rien auprès du bien exclusif qu’il prétend s’approprier »[[21]](#footnote-21). Notons que le calcul est à toute épreuve : il est *vrai* que l’absence de ma contribution sera insensible au groupe, tandis qu’elle m’est très couteuse. Il est *possible* qu’étant seul resquilleur, je tire le *maximum* de profit de ma vie en société sans nuire à qui que ce soit. Toutefois, généralisée (et étant généralisée la présomption que les autres feront le même raisonnement), cette attitude sape la confiance sociale qui conditionne toute coopération possible. La contrainte légale n’est donc pas une nécessité fonctionnelle servant à établir l’autorité du gouvernement et des lois, elle est la condition même à laquelle est seulement possible la société, comme effet de la volonté de chacun de ses membres d’en tirer un profit commun.

Il faut toutefois comprendre en quel sens précis la volonté générale déclarée dans la loi peut être chez Rousseau l’égide de mon « propre intérêt bien entendu ». On a souvent dénoncé le proto-totalitarisme de Rousseau. Celui-ci consisterait dans le fait que le collectif sache au fond mieux que les individus eux-mêmes ce qu’ils veulent. Pour Isaiah Berlin, la conception positive de la liberté, dont Rousseau figure parmi les plus illustres représentants, s’enracine ainsi dans l’intuition qu’être libre consiste à être son propre maître (en se libérant des passions, des opinions, de tout ce qui n’est pas vraiment nous). Constituée en projet politique, cette intuition conduirait à la « monstrueuse supercherie, qui consiste à assimiler ce que Untel choisirait s'il était ce qu'il n'est pas, ou du moins pas encore, avec ce qu'en réalité il recherche et choisit (…). C'est une chose de dire qu'on a le droit de me contraindre pour mon propre bien que je ne suis pas capable de percevoir : cela peut parfois être dans mon intérêt et même étendre ma liberté. C'en est une autre de dire que, puisqu'il s'agit de mon bien, je ne subis aucune contrainte, car je l'ai voulu, sciemment ou non, et suis donc libre[[22]](#footnote-22) ». On reconnaît bien là le projet de Rousseau : la volonté générale constituant ma propre volonté *en droit* – la volonté que j’aurais si j’étais cohérent et convenablement éclairé – lorsque l’État me force à embrasser le bien que je veux sans le voir il ne fait prétendument que me libérer de mes propres résistances à la liberté.

En fait, l’opposition n’est pas celle du collectif et de l’individu, mais celle du *citoyen* et du *sujet*, dans le contexte de décisions collectives portant sur des principes généraux et abstraits (typiquement de niveau constitutionnel) dans l’horizon de l’intérêt commun. Permettez-moi de proposer une illustration actuelle du type de conflit intérieur (moi-même comme sujet / moi-même comme citoyen) en jeu. Assemblés en Conseil général législatif, les citoyens de la ville de Lyon (dont je fais partie) approuvent une loi visant à réduire le taux de pollution aux particules fines. Cette réduction constitue un *bien en libre accès*. Le rôle du gouvernement est de lutter contre la faiblesse de volonté des *sujets*par un ensemble de mesures concrètes, préventives, incitatives ou coercitives, de sorte que l’objectif fixé collectivement puisse être atteint. Le gouvernement pourra par exemple faire respecter certaines limitations de vitessepour réduire le niveau de pollution. Lorsqu’en voiture je suis *pressé de rentrer chez moi*, ma volonté en tant que sujet (destinataire de la loi) entre en tension avec ma volonté comme citoyen (co-auteur de la loi). Lorsque je suis contraint de payer une amende (qui va contre mon intérêt particulier), j’obéis pourtant à ma *propre* volonté (à ma volonté *conséquente*), dans la mesure où j’admets que sans contrainte, les engagements collectifs auxquels je tiens ne pourraient pas être tenus.

Le gouvernement aide donc les sujets à tenir leurs propres engagements libres, les engagements « tout bien considérés » qui étaient les leurs en tant que citoyens. En approuvant la loi, les citoyens savaient qu’ils s’exposaient à une limitation de vitesse supplémentaire ; cela n’empêchera toutefois pas les particuliers, en l’absence de contrainte, de céder à la tentation de s’exempter de leurs obligations. Si c’était le cas toutefois, les autres voyant qu’il existe des exemptions, l’objectif de réduction de pollution ne pourrait être atteint. Lorsqu’ils ont voté, les citoyens ont soupesé dans leur for intérieur les coûts (individuels) comme les bénéfices (collectifs) de la décision : ce pourquoi Rousseau écrit que le Souverain (le peuple ne corps) « ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté : il ne peut pas même le vouloir ; car, sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature[[23]](#footnote-23) ». On voit donc que « ces mots de sujet et de souverain sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de citoyen[[24]](#footnote-24) ». Être citoyen, c’est être à la fois Souverain et sujet, co-auteur et destinataire de la loi, et d’autant plus prudent politiquement qu’on est soi-même assujetti (comme particulier) à ses propres engagements à l’égard des autres. La loi (ou la raison publique) « apprend [à chacun] à se conduire selon les maximes de son propre jugement et à n’être pas sans cesse contradiction avec lui-même[[25]](#footnote-25) ». Le gouvernement, lui, n’est que ce « corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique[[26]](#footnote-26) ». Soumis au Souverain, il n’est là que pour faire respecter ses volontés générales par les particuliers.

# II. Au-delà de Rousseau : le problème du paternalisme

Si les lois et le gouvernement m’aident à faire ma propre volonté, c’est toutefois sous caution que la volonté de la majorité soit de façon fiable réputée la mienne, c’est-à-dire que la majorité sache mieux que moi-même ce que je veux véritablement. Bien entendu, il est toujours possible de comprendre par-là que l’obéissance de la minorité à la majorité est une nécessité *fonctionnelle* pour le corps politique, que la première volonté des citoyens est que « l’État ne périsse pas », et que dès lors chaque citoyen « consent à toutes les lois, même celles qui passent contre son avis[[27]](#footnote-27) ». Il reste que la philosophie politique de Rousseau exige une déférence intolérable à l’égard des décisions majoritaires. Elle est parfaitement adaptée au contexte de Républiques municipales aux mœurs homogènes et de médiocre étendue, où le peuple puisse s’assembler et recouvrer, dès que le gouvernement en abuse, l’autorité politique qui lui revient. Dès lors qu’on tâche de l’appliquer au contexte de sociétés pluralistes, où les visions du monde entrent en contradiction les unes avec les autres, les critiques d’I. Berlin reprennent toute leur force. Le risque, bien connu, est celui du paternalisme[[28]](#footnote-28) : sous couvert de les protéger d’eux-mêmes, l’État pourrait se permettre de contraindre les citoyens en leur imposant une conception du bien. On ne saurait tolérer qu’une autorité politique (fût-elle démocratique) détermine à ma place ce qui est bon pour moi. Le principe de non-nuisance introduit par J-S. Mill dans *De la liberté* est devenu un point de repère incontournable dans l’appréciation de la légitimité de l’action du gouvernement[[29]](#footnote-29). Selon Mill, le seul motif qui puisse légitimement permettre à une autorité politique de contraindre (non d’exhorter) un individu, c’est-à-dire de limiter ses options de choix par la menace d’une sanction, est qu’il cause du tort *à un autre*. On ne saurait l’empêcher de se faire du tort à lui-même, car nous pouvons toujours nous tromper à ce sujet et qu’il est meilleur juge de ce qu’il veut et fait. Autrement dit, on ne saurait empêcher un individu d’agir au prétexte qu’il agit à l’encontre de *son* meilleur intérêt tel que nous nous le représentons, ou à l’encontre de ce que *nous* considérons comme répréhensible. Ce serait exercer sur sa vie, sur ses propres capacités de jugement et sur sa souveraineté individuelle une forme intolérable et paternaliste de tutelle.

Comment penser, dans un cadre libéral (tolérant l’antagonisme irréductible des conceptions du bien), le déploiement de politiques anti-acratiques, incitant ou contraignant les citoyens à agir conformément à leur meilleur jugement ?

À première vue, le caractère pluraliste des sociétés modernes pourrait sembler faire perdre toute pertinence à une politique se présentant comme le remède à la faiblesse de la volonté des citoyens. Bien sûr, la menace de sanction reste le moyen privilégier d’éviter l’extension du resquillage et le désengagement subséquent des citoyens à l’égard de leurs obligations mutuelles au sein des États modernes. Mais les citoyens en conflit sur les valeurs fondamentales ne peuvent plus être dits autonomes au sens où l’entendait Rousseau. Ils ne sont pas tenus d’approuver les lois qui passent contre leur avis, au motif que leur appartenance à la communauté a pour condition leur adhésion aux valeurs qu’elle promeut, dont dépend l’esprit social ; et sans doute sont-ils légitimes à s’opposer par des actions de désobéissance civiles à des lois reflétant une vision du bien au détriment des autres. C’est ce que Rawls appelle le « principe libéral de légitimité »[[30]](#footnote-30). Mais ce que les perfectionnistes libéraux, au premier rang desquels Joseph Raz vont indiquer, est qu’il reste alors possible et nécessaire de permettre aux citoyens de mener la vie la plus autonome possible, et de les aider, en ce sens, à surmonter l’hétéronomie de leurs passions ou de l’influence de leurs groupes de pairs.

## Un auto-paternalisme collectif ?

Rousseau considérait, à l’instar de Hobbes, qu’il serait absurde, d’avance nul et non avenu que le Souverain se donne des chaînes à lui-même, compte tenu du fait qu’il a toujours le pouvoir de révoquer demain les décisions qu’il prend aujourd’hui.

Elster insiste pourtant sur le fait que les collectifs tâchent souvent de se protéger contre leur propre impétuosité, pratiquant ce qu’on pourrait appeler une forme d’auto-paternalisme collectif. Un premier exemple est celui des constitutions, édifiées selon le célèbre mot de Hayek par Pierre sobre pour le bénéfice de Pierre ivre[[31]](#footnote-31). Les constitutions doivent en principe représenter le bien commun sur le long terme ; leur rôle est principalement de contrecarrer les tendances impulsives des assemblées politiques. Elster note toutefois que la métaphore d’Ulysse n’est pas parfaitement adéquate pour décrire ces formes d’autocontraintes collectives : ne s’agit-il pas d’une contrainte imposée à la minorité par la majorité, ou aux générations futures par la génération présente ? De plus, Ulysse devrait parfois garder les moyens de se délier du mât face à un danger urgent. Comme l’écrit un éminent juriste américain, Robert Jackson, la constitution n’est pas un accord de suicide collectif, « a suicide pact[[32]](#footnote-32) ».

La conviction que la constitution jouait le rôle de garde-fou collectif contre la faiblesse collective de la volonté a cependant été partagée par certains des « Pères Fondateurs » américains. Citons Madison :

Les communautés démocratiques peuvent être instables, et amenées à agir selon l’impulsion du moment. Comme les individus, il arrive qu’elles soient conscientes de leur propre faiblesse et qu’elles demandent à des amis de les contenir et de les retenir afin de les protéger de la turbulence et de la violence des passions déréglées[[33]](#footnote-33).

Madison trace clairement ici une analogie entre les mécanismes extra-psychiques individuels employés par les agents sophistiqués pour remédier à leur faiblesse de volonté (demander à un.e ami.e de nous rappeler à nos engagements ou à la raison en présence de tentations ou d’émotions) et le problème du gouvernement à la majorité. Comme le note Elster cependant, le point faible de la comparaison tient à ce que l’histoire n’offre aucun exemple d’assemblée populaire s’étant de sa propre initiative soumise au contrôle d’une instance externe.

C’est plutôt à l’occasion des débats autour du bi-caméralisme que l’horizon d’une politique anti-acratique se dessine le plus éloquemment. L’avantage du bi-caméralisme (tels que vantés, notamment, par G. Washington) est que les émotions ayant une brève demi-vie, la nécessité de traiter tout projet de loi à deux reprises réduit le risque que les décisions de l’assemblée soient prises sous l’influence d’émotions passagères.

Pour reprendre à nouveau Madison,

La chambre haute sert premièrement à protéger le peuple de ses dirigeants ; deuxièmement, à protéger le peuple des opinions éphémères dans lesquelles il risque lui-même d’être entraîné.

Un peuple qui délibère dans la sérénité, et en s’appuyant sur l’expérience des autres nations qui l’ont précédé, au sujet du système le plus susceptible de garantir son bonheur, commencera par se rendre compte que ceux qui ont la charge de ce bonheur peuvent trahir leur mission. Une précaution évidente contre ce risque serait de répartir cette mission entre différents organes qui pourraient se surveiller et se freiner mutuellement.

Un tel peuple songerait ensuite que, par manque d’information sur son véritable intérêt, il peut lui-même commettre des erreurs passagères et que des hommes élus pour une courte période risquent de se tromper pour la même raison. Une autre réflexion, également digne d’un peuple en pareille occasion, serait que la versatilité et la passion peuvent l’induire lui-même en erreur, au même titre qu’un corps de représentants tout entier. Enfin, il devrait apparaître à tout peuple qui délibère sur le gouvernement qu’il lui faut, que, étant donné les différents intérêts qui naissent nécessairement de la liberté qu’il cherche à garantir, les intérêts majoritaires risquent peut-être, par une impulsion soudaine, d’être tentés de faire subir des injustices à la minorité[[34]](#footnote-34).

L’argumentation est ici purement hypothétique. Elle annonce en un sens le principe rawlsien d’un raisonnement « sous un voile d’ignorance ». Quelque parti que je prenne, que je fasse partie de la majorité ou de la minorité, je peux (par principe, indépendamment de ce que je crois subjectivement) m’attendre à ce que 1° mes représentants ne soient pas pleinement dignes de ma confiance 2° mes représentants se trompent 3° la majorité opprime une minorité (dont je pourrais faire partie). Dans tous ces cas, une seconde chambre joue le rôle d’un filtre face à des emportements ou des certitudes dogmatiques temporaires, qu’il vaudrait mieux avoir l’occasion de réviser de façon réflexive.

Pour relativiser toutefois l’influence des modèles normatifs sur les processus politiques réels, Elster fait enfin la série de remarques suivante :

1. L’histoire montre que les constitutions sont tout aussi souvent élaborées par Pierre ivre pour le bénéfice de Pierre sobre. Les constituants français par exemple ont souvent été emportés par la passion, pour le meilleur au moins aussi souvent que du pire (pensons à la nuit du 4 août 1789). Il reste que, contrairement aux systèmes bicaméraux, les assemblées uniques semblent incapables de tenir les contraintes procédurales qu’elles s’imposent à elles-mêmes, qu’elles révoquent effectivement à loisir. Pour reprendre le même exemple, un règlement adopté le 29 juillet 1789 précisait ainsi que « toute motion relative à la constitution ou à la législation sera portée trois fois à la discussion, à des jours différents ». Quand, six jours plus tard, l’Assemblée adopta les décrets de la nuit du 4 août, elle viola sans ambages cette contrainte.
2. C’est beaucoup plus souvent pour lier les mains à leurs adversaires, et non à elles-mêmes, que les majorités prennent des décisions contraignantes pour l’avenir (par exemple V. Giscard d’Estaing renforçant le pouvoir du Conseil constitutionnel avant de quitter le pouvoir afin de limiter F. Mitterrand)
3. Même s’il existe de *bonnes raisons* (d’un point de vue normatif), pour les collectifs, de s’auto-contraindre dans l’anticipation de dérives ou d’emportements passagers, c’est souvent pour d’autres raisons (pragmatiques) que cette autocontrainte est effectivement actée. Par exemple il y aurait eu un avantage certain à inscrire l’indépendance des banques centrales dans la Constitution dans un moment de lucidité pour éviter que les majorités en place soient tentées de s’en servir à des fins partisanes juste avant les élections, par exemple en donnant un coup de pouce à la consommation, avec des effets à long terme globalement négatifs (inflation). Mais c’est pour une autre raison que cette indépendance fut actée, parce qu’elle permettait d’éviter une surenchère contre-productive entre les syndicats et le gouvernement sur le taux d’inflation acceptable.

## Peut-on lutter contre la faiblesse de volonté des citoyens sans verser dans le paternalisme ?

Il existe d’abord des mécanismes institutionnels non étatiques par lesquels les agents sophistiqués peuvent tâcher de remédier à leur propre faiblesse de volonté. C’est le cas des Christmas Saving Clubs, qui propose à leurs adhérents de s’engager à verser une somme sur un compte dont ils acceptent qu’il soit bloqué jusqu’à Noel. Ces comptes ne rapportent aucun intérêt, signe que les individus sont prêts à payer pour surmonter leur faiblesse de volonté.

La question est de savoir si l’action d’un gouvernement peut s’autoriser d’un raisonnement semblable pour orienter les agents vers la conduite qui *a* leur préférence, l’agent agissant de façon irrationnelle ou négligente à l’encontre de ses propres préférences.

### *Jusqu’où peut-on aider les individus à faire ce qu’ils veulent (vraiment) ? Le cas du perfectionisme libéral*

Ce pourrait d’abord être le rôle des sanctions pénales, qu’Elster propose de formaliser de la façon suivante :

* L’agent a des raisons r1, r2 …. Rn de faire X
* L’agent a des raisons y1, y2, … yn de faire Y
* Dans le jugement de l’agent, **les raisons en faveur de Y sont plus fortes que les raisons en faveur de X**
* En présence de ces raisons, l’agent **fait Y**
* En ajoutant une peine comme la raison rn+1, l’agent **fait X**.

Ce raisonnement, purement formel, rend bien compte du rôle que Rousseau faisait jouer aux lois. Même si j’adhère au principe de la limitation de vitesse en vue de la lutte contre la pollution, je peux être tenté de ne pas la respecter, minorant par exemple l’importance de mon engagement à un moment donné. L’exposition à une sanction joue alors un rôle régulateur dans la capacité des agents à suivre leurs propres préférences – elle confère un soutien institutionnel à la volonté qui est celle de l’agent.

Le problème majeur, ici, est de savoir comment distinguer le premier cas de celui-ci, dans lequel l’État force les citoyens à aller contre leur préférence éclairée.

* L’agent a des raisons r1, r2 …. Rn de faire X
* L’agent a des raisons y1, y2, … yn de faire Y
* Dans le jugement de l’agent, **les raisons en faveur de X sont plus fortes que les raisons en faveur de Y**
* En présence de ces raisons, l’agent fait Y
* En ajoutant une peine comme la raison rn+1, l’agent fait X.

Par exemple, lorsque l’État choisit de taxer les cigarettes, les jeux ou l’alcool (ce qui a un effet dissuasif), il agit de façon apparemment *paternaliste* en vue du bien-être des citoyens. Ce n’est manifestement pas (toujours) de la volonté *actuelle* des citoyens qu’il se réclame, mais de leur volonté « rationnelle » ou contrefactuelle, la volonté qu’ils auraient *s’ils étaient raisonnables* (nonobstant le fait que ce qui peut apparaître comme un paternalisme d’État n’est parfois qu’un sous-produit de la recherche de revenus : économies sur les coûts du traitement des maladies ou sur les problèmes sociaux liés à la consommation, recettes fiscales…). Ne transgresse-t-on pas, dans ce cas, le principe de non-nuisance ?

Certains libéraux perfectionnistes pourraient toutefois être tentés de défendre le bien-fondé de telles politiques. Pour Joseph Raz, « le but de toute action politique est de rendre les individus capables de poursuivre des conceptions du bien valables et de décourager les conceptions mauvaises ou vides[[35]](#footnote-35) ». À son sens, pourtant, le rôle de toute politique ne devrait en aucun cas être d’imposer une conception du bien à qui que ce soit, mais au contraire de rendre les agents toujours plus autonomes, c’est-à-dire de les rendre aptes à poursuivre un projet rationnel de vie riche et personnel, d’être auteurs, autant que possible, de leurs actions et décisions. Ainsi, « l’idéal de l’autonomie personnelle renvoie à l’image d’individus qui contrôlent dans une certaine mesure leur destinée et la façonnent par des décisions successives au cours de leur vie » mais « une vie autonome n’a de valeur que si elle est consacrée à la poursuite de projets et relations valables et acceptables[[36]](#footnote-36) » (p. 417 Morality/42). *Ce n’est donc pas attenter à l’autonomie d’une personne que de la priver d’option mauvaises*. Il ne suffit pas d’être formellement libre pour être autonome ; la conception de la liberté en jeu a bien une dimension positive – l’autonomie consiste à rejeter les conceptions pauvres ou vides tandis qu’on fait sienne une conception substantiellement valable. Concevoir l’autonomie comme capacité, c’est bien faire signe vers la liberté positive (celle-là même que pourfendait I. Berlin), aux yeux de Raz « intrinsèquement valable parce qu’elle est un élément essentiel et une condition nécessaire de la vie autonome[[37]](#footnote-37) ».

Il ne s’agit toutefois certainement pas d’agir ou de choisir *à la place* d’un autre. On ne peut pas rendre une autre personne autonome. Il est seulement possible d’offrir une aide qui se borne, d’une façon générale, à assurer les conditions de fond qui rendent une personne capable d’être autonome. Cette aide toutefois dépasse de loin le devoir de *ne pas* contraindre ou manipuler autrui, corrélat de la liberté négative. Elle consiste en trois « devoirs basés sur l’autonomie » :

* Aider à créer les capacités internes, tant cognitives qu’émotionnelles ou imaginatives, nécessaires à la conduite d’une vie autonome
* Favoriser les traits de caractère qui contribuent à une vie autonome tels que la stabilité, la loyauté, la capacité à nouer et à maintenir des attachements personnels
* Mettre à disposition une gamme adéquate d’options entre lesquelles choisir

On le voit, le perfectionnisme libéral suppose bien un arrière-plan pluraliste (des visions du monde opposées, jamais imposées). Loin de compromettre le projet politique visant à rendre les sujets autonomes au sens rousseauiste (soumis aux normes dont ils ont eux-mêmes décidé), le pluralisme en est un élément décisif : « l’autonomie requiert (…) la disponibilité de formes et de styles de vie incompatibles », sans quoi aucun choix entre les biens ne serait vraiment possible. D’un autre côté, la promotion du pluralisme peut être compatible avec des politiques relativement invasives visant à rendre les sujets toujours plus autonomes ou maître d’eux-mêmes, raison pour laquelle la doctrine de Raz a parfois été décrite comme un « paternalisme modéré ».

### *Au-delà de la coercition : des mécanismes procéduraux de révision des préférences ?*

La contrainte légale n’est toutefois certainement pas la seule ni la meilleure manière de parvenir à rendre les sujets plus autonomes et de prévenir leur faiblesse de volonté. Si la menace des sanctions peut éventuellement compenser la force d’une tentation, l’effet des *émotions* est à l’inverse de *raccourcir* l’horizon temporel de l’agent et donc de *réduire l’effet dissuasif* d’un châtiment qui est à la fois incertain et, surtout, futur.

Un exemple de mécanisme institutionnel (purement procédural) par lequel est le « délai de refroidissement » que les États imposent aux couples désirant divorcer, par exemple, aux femmes désirant avorter. Le suicide est évidemment parmi les conduites qui se prêtent le moins à la dissuasion. En revanche certaines impulsions suicidaires peuvent être évitées en imposant un « délai de refroidissement » pour l’achat d’une arme (aux États-Unis) ou en interdisant la vente de plus de deux boites de paracétamol. On peut enfin jouer minimiser le rôle des déclencheurs visuels en interdisant l’affichage d’alcools dans les vitrines de magasins, de sorte qu’il faut savoir exactement ce que l’on veut acheter en entrant dans le magasin : typiquement, cette dernière mesure (longtemps appliquée en Norvège) semble incompatible avec le développement d’authentiques choix autonomes et entrer en contradiction avec le libéralisme, y compris dans la version perfectionniste présentée ci-dessus.

Ce dernier exemple m’amène au cas du recours (potentiellement problématique) aux *nudges* (littéralement les « coups de pouce ») pour moduler les comportements de façon non-coercitive mais inconsciente. Un exemple typique de nudge est celui de la « mouche » des urinoirs, démocratisée dans les années 90 par le responsable de l’entretien de l’aéroport de Schiphol aux Pays-Bas. Ce dernier avait constaté que l'ajout d'un dessin de mouche dans les toilettes générait une réduction des éclaboussures et une diminution de près de 70% des coûts de nettoyage.

Prenons maintenant un exemple contemporain. La lutte contre les fausses nouvelles soulève l’évident problème de l’arbitraire des censures imposées à des discours qui s’apparentent à des contre-pouvoirs et se comprennent eux-mêmes comme tels. Plutôt que d’interdire le partage de certains contenus en raison de leur inexactitude factuelle, il est possible d’envisager d’en *freiner* la propagation à partir d’un « nudge ». On pourrait par exemple faire apparaître un message qui tienne compte du temps passé sur la lecture d’un article (« vous n’avez pas lu cet article, êtes-vous sûr de vouloir le partager ? »). Nonobstant le problème de la collecte de données, une telle mesure pourrait constituer un compromis raisonnable et permettre aux agents d’agir conformément à leur préférence bien pesée, plutôt que de façon volontaire, mais non pleinement décidée.

L’attrait du recours au nudges tient à ce que, selon la définition qu’en donnent Sunstein et Thaler (2008), ils touchent à « tout aspect de l’architecture de choix qui modifie le comportement des individus dans une direction prévisible sans interdire une option ou changer significativement leurs incitations économiques[[38]](#footnote-38) ». Ainsi, le nudge ne réduit pas les options disponibles et ne représente pas en réalité ni une contrainte, ni même véritablement une incitation : les individus exposés au nudge « ne voient pas leur liberté de choix entravés et peuvent toujours décider de choisir l’option qu’ils préfèrent (et donc de ne pas suivre la ‘recommandation’ du nudge)[[39]](#footnote-39) » sans surcoût. Il pourrait s’avérer, de ce point de vue, le parfait instrument pour permettre aux gouvernants (« pouvoir implique prévoir ») d’aider les individus à agir selon leur meilleur jugement[[40]](#footnote-40). Soit l’exemple classique de la cafeteria. Mettre des légumes (l’option prudente et saine) et non des frites (l’option non prudente et mauvaise pour la santé) au niveau des yeux augmente les chances que les gens prennent des légumes. On permet de cette façon à ceux dont le meilleur jugement est qu’ils préfèrent manger des légumes d’agir conformément à celui-ci, sans pour autant *contraindre* les autres à faire le même choix. Si le recours au nudge ne supprime pas d’option de choix et n’est pas coercitif, évitant ainsi tout excès paternaliste[[41]](#footnote-41), il menace toutefois l’autonomie du jugement en sollicitant des mécanismes psychologiques inconscients.

Les *nudges*, dès lors qu’ils favorisent la réflexivité (pensons aux panneaux indicateurs de vitesse mis en place par les municipalités qui incitent à ralentir sans contraindre, ou au nudge demandant aux utilisateurs s’ils sont sûrs de vouloir partager un contenu qu’ils n’ont pas lu) pourraient trouver leur place dans la mise en œuvre de politiques anti-acratique ; mais ils pourraient tout autant favoriser les comportements irréfléchis et les concessions au conformisme social, ouvrant la porte à une [gouvernementalité](https://fr.wikipedia.org/wiki/Gouvernementalit%C3%A9) paternaliste, aiguillant les conduites vers ce qui est jugé préférable, non par l’agent mais par le concepteur, et court-circuitant la délibération rationnelle.

1. Elster dresse plus exactement la typologie suivante des facteurs conduisant à la faiblesse de volonté, comprise comme renversement temporaire de préférences :

	* L’escompte hyperbolique du futur : procrastination (passer voir sa vieille tante), impatience (boire le vin trop tôt)
	* Les déclencheurs internes ou externes (perceptuels, cognitifs…) : addictions (drogue), tentations (chariot de dessert)
	* Les motivations viscérales : passion (amour de Médée), appétits (boire l’eau de mer quand on est assoiffé), émotions (les vengeances politiques qui ont suivi le 11 septembre 2001, la désertion face au danger) [↑](#footnote-ref-1)
2. [L’épitre à Parisot](https://www.rousseauonline.ch/Text/epitre-a-m-parisot.php) en est une illustration éloquente. [↑](#footnote-ref-2)
3. Lorsque Rousseau arrive à Paris, qui constitue la capitale intellectuelle d’Europe, dans les années 1740, il est surtout connu comme musicien (l’auteur des « muses galantes » 1743) ; à cette époque, lorsqu’on parle de « Rousseau », c’est de Jean-Baptiste Rousseau, le poète ; Jean-Jacques Rousseau, c’est Rousseau le musicien. [↑](#footnote-ref-3)
4. Raphael Barat, *Les élections que fait le peuple.* Genève, Droz, 2018 ; Helena Rosenblatt, *Rousseau et Genève: Du Premier discours au Contrat social, 1749-1762*, Genève, Markus Haller, 2019. [↑](#footnote-ref-4)
5. « Tout ce qui rompt l’unité sociale ne vaut rien. Toutes les institutions sociales qui mettent l’homme en contradiction avec lui-même ne valent rien », *Du Contrat Social* (abrégé CS), IV, 8. [↑](#footnote-ref-5)
6. Céline Spector, *Rousseau*, Cambridge, Polity Press, 2019. [↑](#footnote-ref-6)
7. J-J. Rousseau, Œuvres complètes (abrégées OC), I, Paris, Gallimard, p. 774 [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid*., p. 929. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid*., p. 823-824 [↑](#footnote-ref-9)
10. « Ce mot de vertu signifie force. Il n’y a point de vertu sans combat, il n’y en a point sans victoire », *Lettre à Monsieur de Franquière*, OC IV, p. 1142-1143. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Confessions*, II, OC I, p. 64. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette littératures, 2006. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cf. la distinction d’Aristote vue en cours. [↑](#footnote-ref-13)
14. OC 1, p. 56 [↑](#footnote-ref-14)
15. Par exemple cette note des *Lettres écrites de la montagne*(OC III, p. 891) : « La justice dans le peuple est une vertu d’état ; la violence et la tyrannie est de même dans les chefs un vice d’état. Si nous étions à leur place nous autres particuliers, nous deviendrions comme eux violents, usurpateurs, iniques. Quand des magistrats viennent donc nous prêcher leur intégrité, leur modération, leur justice, ils nous trompent, s’ils veulent obtenir ainsi la confiance que nous ne leur devons pas : non qu’ils ne puissent avoir personnellement les qualités dont ils se vantent ; mais alors ils ont une exception ; et ce n’est pas aux exceptions que la loi doit avoir égard ». Et plus loin : « Votre magistrat est équitable dans les choses indifférentes, je le crois même porté à l’être toujours ; ses places sont peu lucratives ; il rend la justice et ne la vend point ; il est personnellement intègre, désintéressé, et je sais que dans ce Conseil si despotique il règne encore de la droiture et des vertus » (p. 893). [↑](#footnote-ref-15)
16. La suite immédiate du texte cité ci-dessus (OC I, p. 56) : « cette maxime fortement imprimée au fond de mon cœur et mise en pratique, quoiqu’un peu tard, dans toute ma conduite, est une de celles qui m’ont donné l’air le plus bizarre et le plus fou dans le public et surtout parmi mes connaissances. On m’a imputé de vouloir être original et faire autrement que les autres. En vérité je ne songeais guère à faire ni comme les autres ni autrement qu’eux. Je désirais sincèrement de faire ce qui était bien. Je me dérobais de toute ma force à des situations qui me donnassent un intérêt contraire à l’intérêt d’un autre homme, et par conséquent un désir secret quoiqu’involontaire du mal de cet homme-là ». [↑](#footnote-ref-16)
17. *Confessions*, IX, OC I, p. 408-409. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Émile*, OC IV, p.651-652 [↑](#footnote-ref-18)
19. *Du Contrat Social, 1ère version*, OC III, p. 284. [↑](#footnote-ref-19)
20. Jane Mansbridge, « What is Political Science For ? », *Perspectives on Politics*, 1 mars 2014, vol. 12, p. 8‑17. [↑](#footnote-ref-20)
21. CS, IV, I, p. 438. [↑](#footnote-ref-21)
22. Isaiah Berlin, *Eloge de la liberté*, Paris, Calmann-Levy, 1988, p. 181-182. Voir aussi Isaiah Berlin, *La liberté et ses traîtres : six ennemis de la liberté*, Paris, Payot & Rivages, 2009, vol. 1 : « Je sais ce que recherche l’être véritable de tout homme ; car il doit rechercher ce que recherche mon propre être, toutes les fois que je sais que ce que je suis à ce moment est mon être véritable et non pas l’autre, mon être illusoire. C’est cette notion de dualité du moi qui est décisive dans la pensée de Rousseau. Lorsque j’empêche un homme de poursuivre des fins mauvaises, même lorsque je le mets en prison pour l’empêcher de causer du mal à d’autres hommes bons, et même si je l’exécute en tant que criminel endurci, je ne le fais pas pour des raisons utilitaires, dans le but de faire le bonheur d’autres hommes ; je ne le fais même pas à des fins de rétribution pour le punir du mal qu’il commet. Je le fais parce que c’est ce que son propre être intérieur, le meilleur et le plus réel, aurait fait si seulement il l’avait laissé parler. Je me pose en autorité non seulement vis-à-vis de mes actions, mais des siennes. Voilà ce que signifie le fameux mot de Rousseau sur le droit qu’a la société de forcer les hommes à être libres. Forcer un homme à être libre, c’est le forcer à se comporter de manière rationnelle. Un homme est libre s’il obtient ce qu’il veut ; et ce qu’il veut vraiment, c’est une fin rationnelle. S’il ne veut pas une fin rationnelle, il ne veut pas vraiment ; s’il ne veut pas une fin rationnelle, il ne veut pas une vraie mais une fausse liberté. Je le force à faire certaines choses qui le rendront heureux » (p. 93-94). L’erreur d’interprétation de Berlin est évidente : si vraiment la volonté générale consistait dans ce que les hommes voudraient s’ils étaient rationnels, alors la volonté générale d’un peuple serait identique à celle d’un autre, tout peuple pourrait vouloir pour les autres, et tout homme rationnel vouloir pour les peuples. Quant à l’attitude autoritaire que Berlin croit ici déceler, qui réunit « les Jacobins, Robespierre, Hitler, Mussolini, les communistes » (sic !), elle reflète surtout les interprétations dont la théorie politique de Rousseau a été la victime toute désignée dans les années d’après-guerre. [↑](#footnote-ref-22)
23. CS, II, IV. [↑](#footnote-ref-23)
24. CS, III, XIII. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Du Contrat Social (1ère version)*, I, VII. [↑](#footnote-ref-25)
26. CS, III, I. [↑](#footnote-ref-26)
27. CS, IV, II. [↑](#footnote-ref-27)
28. L’accusation de « paternalisme », comme son nom l’indique, renvoie à une analogie de structure : le rôle de l’État vis-à-vis des citoyens serait analogue à celui du Père à l’égard de ses enfants. De même que le père peut limiter de façon relativement arbitraire la liberté de ses enfants, de façon bienveillante et pour leur propre bien, l’État aurait pour rôle d’imposer aux citoyens les limites qui sont bénéfiques à leur épanouissement. [↑](#footnote-ref-28)
29. Le texte de Mill est très célèbre : « La seule raison légitime que puisse avoir une communauté civilisée d'user de la force contre un de ses membres, contre sa propre volonté, est d'empêcher que du mal ne soit fait à autrui. Le contraindre pour son propre bien, physique ou moral, ne fournit pas une justification suffisante. On ne peut pas l'obliger ni à agir ni à s'abstenir d'agir, sous prétexte que cela serait meilleur pour lui ou le rendrait plus heureux ; parce que dans l'opinion des autres il serait sage ou même juste d'agir ainsi. Ce sont là de bonnes raisons pour lui faire des remontrances ou le raisonner, ou le persuader, ou le supplier, mais ni pour le contraindre ni pour le punir au cas où il agirait autrement. La contrainte n'est justifiée que si l'on estime que la conduite dont on désire le détourner risque de nuire à quelqu'un d'autre. Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne autrui. Quant à l'aspect qui le concerne simplement lui-même son indépendance est, en droit, absolue. L'individu est souverain sur lui-même, son propre corps et son propre esprit ».J-S. Mill, *De la liberté*, Folio-Essais, trad. L. Lenglet, chapitre premier, « introduction », p. 74. [↑](#footnote-ref-29)
30. John Rawls, *Libéralisme politique*, traduit par Catherine Audard, Paris, PUF, 2001. [↑](#footnote-ref-30)
31. F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 180. [↑](#footnote-ref-31)
32. Terminello v. City of Chicago, 337 U.S. 1 (1949) cité dans Elster, J. *Agir contre soi, op. cit*., p. 145. [↑](#footnote-ref-32)
33. J. MADISON, *Discours à la Convention fédérale de Philadelphie*, 1786 [↑](#footnote-ref-33)
34. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-34)
35. Joseph Raz, « Le souci politique de la neutralité » dans Janie Pelabay et Alexandre Escudier, *Le perfectionnisme libéral: L’État peut-il nous rendre meilleur? Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2016, p. 147. [↑](#footnote-ref-35)
36. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, 1988, p. 417. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Ibid*., p. 409. [↑](#footnote-ref-37)
38. Richard H. Thaler et Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness.*, Updated édition., New York, Penguin Books, 2009, p. 25. [↑](#footnote-ref-38)
39. Malik Bozzo-Rey, « Comment justifier le recours aux Nudges ? », Working Paper (disponible en ligne). [↑](#footnote-ref-39)
40. C’est à vrai dire l’ambition avouée des promoteurs du recours au nudges. Ce qui les justifie est que le comportement réel des individus n’est pas en adéquation avec le comportement qu’ils souhaitent avoir en accord avec leur propre intérêt (et de manière à augmenter leur bien-être), *as judged by themselves*/*by their own preferences*(Thaler et Sunstein, *op. cit.*, p. 5, 10, 80) ». [↑](#footnote-ref-40)
41. À vrai dire, Thaler et Sunstein se revendiquent d’un « paternalisme libertarien », une expression délibérément oxymorique et provocatrice. Leur approche est paternaliste dans la mesure où elle est soucieuse du bien-être des individus, qu’elle peut favoriser à leur place, mais elle est libertarienne dans la mesure où elle n’entame en rien la liberté de choix individuelle. Elle ne supprime ni n’impose une option de choix ; aucune contrainte ou incitation ne promeut une option au détriment d’une autre, mais seulement l’architecture de choix, qui permet aux individus d’être aidés à agir conformément à leurs *propres* préférences. [↑](#footnote-ref-41)