

## LE BONHEUR

---

Le bonheur est souvent conçu comme étant une *fin ultime* de la vie humaine (c'est ce qu'on appelle *eudémonisme*). Il se distingue des fins partielles, c'est-à-dire des fins qui à leur tour deviennent des *moyens* en vue de fins plus élevées (par exemple la richesse). Le bonheur est la fin la plus haute, une fin que l'on recherche pour elle-même, une fin en soi. Cependant, une fois cela reconnu, nous n'avons encore rien affirmé de la nature du bonheur. Si l'on se fie au sens commun, on pourra alors penser que le bonheur consiste dans l'assouvissement *intégral* des besoins et désirs. Le bonheur est ce qui nous *comble*. Si nous acceptons une telle définition, n'allons-nous pas être condamné à ne jamais être heureux ? En effet, **la satisfaction complète des désirs semble impossible dans la mesure d'une part où l'assouvissement d'un désir est très souvent l'origine d'un nouveau désir de telle manière que la quête du bonheur serait sans fin**, et que, d'autre part, tout choix d'un projet de vie semble impliquer qu'un privilège soit donné à certaines aspirations, au détriment d'autres. De plus, **le fait que le bonheur soit communément conçu comme un état stable et permanent, comme une « paix intérieure », montre bien qu'il ne saurait être la simple conséquence de la satisfaction des désirs car ceux-ci sont justement ce qui ne cesse de venir perturber tout « repos » dans un état déterminé**. En ce sens, le bonheur est-il bien plutôt la conséquence d'une maîtrise des inclinations, d'une faculté (souvent dite morale) de supprimer les désirs qui viendraient troubler cette « paix ». Cependant, **cette conception pose des difficultés équivalentes à la précédente car la possibilité d'exercer un empire sur tous nos désirs ne semble pas moins hors de portée que celle de tous les satisfaire**. Nous allons voir dans ce cours que la problématique du bonheur se situe au croisement de deux autres problématiques, difficilement conciliables, celles du *plaisir* et celle de la *moralité*. Or, c'est justement cette position « inconfortable » qui confère à la question du bonheur son statut éminent.

Selon Pascal, la conscience de notre condition est une faculté proprement humaine mais qui n'en demeure pas moins misérable et donc particulièrement inconfortable. En effet, en plus de notre conscience de la mort s'ajoute celle de notre petitesse par rapport à l'infinité de ce qui existe. Face à l'espace et au temps, l'homme n'est qu'un point infime dans l'immensité. En tant que citoyen, la conscience des injustices et des déterminismes divers pesant sur nous n'incite pas au bonheur. Mais prendre conscience des déterminismes n'est-il pas un moyen de s'en libérer et donc de les subjuguier ? **Sans conscience, le bonheur et la liberté ne seraient ni vécus, ni ressentis vraiment**. En matière morale, la conscience donne un idéal à respecter, mais que l'on ne peut jamais parfaitement atteindre. Peut-on être heureux tout en étant conscient de ces déterminismes, de ces petitesse qu'évoque Pascal ?

Le bonheur, c'est cet État de plénitude et de satisfaction durable, par opposition au plaisir éphémère. La philosophie antique en fait le souverain bien, c'est-à-dire la fin suprême de la vie humaine, indissociable de la vertu. Kant critiquera cette position et montrera que ce à quoi l'homme est destiné, ce n'est pas tant le bonheur que la moralité, qui seule le rend digne d'être heureux. Le bonheur, ce n'est pas simplement être heureux : comme l'écrivait **Aristote**, « Une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour ». Cette phrase, devenue proverbiale, signifie que le bonheur n'est pas l'affaire d'un instant ; il doit, s'il est véritable, s'inscrire dans la **durée**.

## Le bonheur selon Kant

Selon **Kant**, nous sommes dans l'impossibilité de définir le bonheur par lui-même : on dit qu'il est l'état maximal de satisfaction ; mais comment savoir si ma satisfaction est bien maximale ? Et comme le bonheur est un « **idéal de l'imagination** » que je ne peux définir, mon entendement est incapable de déterminer les moyens qu'il faudrait employer pour être effectivement heureux.

Pour Kant, la **raison** nous dit comment éviter d'être à coup sûr malheureux, mais non comment être heureux ; aussi les conseils des différentes philosophies antiques sont-ils seulement négatifs. Mais éviter le malheur, ce n'est pas encore être heureux ; il s'agit alors plutôt de savoir si la recherche du bonheur doit être la suprême motivation de l'homme dans son existence.

Comme l'a montré Kant, celui qui fait son devoir par **intérêt**, et non par pur **respect** pour ce que la morale commande, n'a que l'**apparence de la moralité** : c'est la distinction qu'il fait entre les actions accomplies véritablement *par* devoir, et les actions qui sont seulement accomplies *conformément au* devoir. L'homme véritablement moral doit faire la sourde oreille à son penchant naturel à vouloir satisfaire ses désirs : **si agir par intérêt est contraire à la moralité, la conduite véritablement morale doit aller à l'encontre de tous nos intérêts sensibles, y compris la recherche du bonheur. Selon Kant, on ne peut donc pas, comme le croyaient les différentes philosophies antiques, à la fois faire son devoir et rechercher le bonheur, parce que le devoir, c'est précisément faire passer l'impératif de la moralité avant la recherche du bonheur. Faut-il pour autant renoncer à être heureux pour être moral ?**

Une telle morale serait inhumaine, parce qu'il est dans la nature même de l'homme de chercher à être heureux. Kant définit le bonheur comme « **la satisfaction de toutes nos inclinations tant en extension, c'est-à-dire en multiplicité, qu'en intensité, c'est-à-dire en degré, et en protension, c'est-à-dire en durée** ». Un tel bonheur, selon lui, est un idéal de l'imagination en ce que la satisfaction complète ne peut être réalisée. Mais il n'en demeure pas moins que c'est la raison pratique elle-même qui est conduite à postuler la possibilité d'un tel bonheur ; nous ne pouvons y renoncer. Kant précise qu'il ne faut pas confondre, comme le font toutes les théories eudémonistes, le souverain bien et le bonheur. **Le bonheur dépend de la satisfaction de nos penchants, pour la plupart égoïste ; il est déterminé par des motifs empiriques et est réfractaire à toute universalisation. Au contraire, le souverain bien relève de la conduite morale qui est déterminée par la loi purement rationnelle (non sensible) et qui satisfait le principe d'universalisation de la maxime (règle) de l'action.** La conduite morale relève de l'impératif catégorique, la recherche du bonheur de l'impératif pragmatique. Le souverain bien n'est pas quelque chose que l'on possède ou dont on fait l'expérience (ce qui serait le signe de son empiricité) ; ce n'est pas un état mental. Si le bonheur ne saurait être conçu comme une récompense, il y a néanmoins une relation entre la vertu et le bonheur. **La vertu ne produit pas « matériellement » le bonheur mais en fait une conséquence mérité ; la vertu nous apprend à « nous rendre dignes du bonheur ».** Nous pouvons donc accéder au bonheur à condition de ne pas le rechercher pour lui-même et d'obéir bien plutôt à la loi universelle de la raison.

Une autre façon de rapprocher morale et bonheur c'est de montrer que le bien c'est en fait le bon et que derrière les préceptes moraux il y a une sagesse, c'est-à-dire des préceptes de bonheur. Ce rapprochement est tout à fait possible car on voit bien que le bonheur est un plaisir digne, riche de valeurs.

*« Le concept du bonheur est un concept si indéterminé, que, malgré le désir qu'à tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept de bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience ; et que cependant pour l'idée de bonheur un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire. »* Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs.

## Le bonheur – entre plaisir et vertu

*« Un plaisir pourrait s'identifier avec le plus grand bien, même en admettant que la plupart des plaisirs se trouvent être absolument mauvais. Pour cette raison, tout le monde estime que la vie heureuse est agréable, attendu qu'on unit la notion de plaisir à celle de bonheur, et l'on a parfaitement raison. Aucune activité, en effet, n'est complète quand elle est contrariée, et le bonheur présente le caractère d'être complet. Ainsi l'homme heureux a-t-il besoin que les biens corporels, les biens extérieurs et ceux de la fortune se trouvent réalisés pour lui sans difficultés »* Aristote, Éthique à Nicomaque.

« N'est-il vrai que, nous autres hommes, désirons tous être heureux ». Ces paroles sont de **Platon**. Le bonheur, conçu comme ce qui oriente et détermine les actions humaines, doit faire l'objet de profondes réflexions. Il s'agit tout d'abord pour Platon de s'opposer aux **sophistes** dont il résume les positions dans plusieurs de ses dialogues. Pour eux, le bonheur dépend de la *fortune* (au double sens du hasard et de la possession des biens matériels). Notons que l'étymologie du mot français « bonheur » n'est pas étrangère à cette signification :

« bonheur » vient du latin *bonum augurium* qui signifie « bon présage ». Les sophistes, comme en témoigne Calliclès dans le *Gorgias*, affirment que le bonheur est tributaire de ce que la nature a conféré à chaque homme ; **est heureux celui chez qui, par nature, existe un équilibre entre les désirs et les facultés. En effet, le bonheur ne se goûte qu'à condition que les désirs n'aillent pas au-delà des possibilités de leur satisfaction.** Selon cette optique, sera le plus heureux celui qui aura les désirs les plus grands et le plus de moyens de les assouvir (un tyran par exemple). **Le bonheur est donc inséparable du plaisir** (c'est ce qu'on appelle l'*hédonisme*) et, plus encore, se mesure à l'intensité de ce plaisir. Socrate cherche à faire entendre à Calliclès que les désirs ont quelque chose d'incontrôlable et qu'ils tiennent en leur pouvoir celui qui s'adonne à la jouissance sans limites, le « débauché ». Dans le *Philèbe*, Socrate se livre à une critique d'une plus grande portée. Le plaisir, dit-il, appartient au genre de l'*illimité*, ce qui implique qu'il ne possède pas une *nature propre* et ne peut par conséquent pas être un *bien* en lui-même. En effet, jouir ne va pas sans le sentiment de la jouissance, anticiper ou se remémorer un plaisir ne va pas sans la pensée de ce plaisir, etc. La « vie de plaisir » est marquée du sceau de l'incomplétude. Dans d'autres textes néanmoins, notamment le *Protagoras*, Socrate esquisse une autre compréhension du *plaisir*. **Un plaisir peut être bon lorsqu'il contribue au bonheur de l'individu ; il est mauvais lorsqu'au contraire il met en danger ce bonheur tout en paraissant le servir.** Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'un rétablissement dans ses droits du plaisir des sophistes; ce qui est en question ici c'est un plaisir *rationnel*. Il n'en reste pas moins que pour Platon (se séparant en cela de Socrate), le bonheur ne dépendra aucunement du plaisir mais seulement de la présence en l'âme du bien qui lui est propre, la justice : « L'homme le plus heureux est celui dont l'âme est exempte de l'âme.

Selon Aristote, la recherche du bonheur est recherche du *souverain bien*, c'est-à-dire du bien qui n'est recherché que pour lui-même et que rien d'extérieur ne rend plus désirable qu'il n'est par lui-même. Aristote prend soin de préciser que ce bonheur est propre à l'homme ; en ce sens, il consiste nécessairement en des actions qui expriment l'essence de l'homme. Le bonheur repose par conséquent sur la conformité à la raison et la vertu. Les actions vertueuses dépendent d'une rationalité pratique baptisée *prudence* (*phronèsis*). Ajoutons que le bonheur en tant qu'il se manifeste dans les actions, ou plutôt en tant qu'il est l'activité elle-même, ne se mesure qu'à l'aune d'une vie entière ; ce n'est qu'au terme de la vie d'un homme qu'on peut savoir s'il a été heureux. **Pour Aristote, le bonheur est donc profondément lié à la rationalité**

(à cette rationalité spécifique qui s'exerce dans le domaine des actions) ; mais cela ne signifie pas pour autant que le plaisir en soit exclu ; au contraire, Aristote affirme d'une part que la vertu ne suffit pas au bonheur et d'autre part que le bonheur exige un corps en bonne santé, des biens extérieurs, en résumé de la fortune (de la « chance »). L'infortune, les maux, sont incompatibles avec le bonheur ; le plaisir ne l'est pas bien qu'il puisse le devenir lorsqu'il excède toute mesure.

## Le stoïcisme

Comme il a déjà été vu durant le cours sur le désir, le stoïcisme et l'épicurisme nous invitent à une discipline des désirs pour atteindre le bonheur, pour atteindre l'ataraxie, c'est-à-dire cet état de tranquillité de l'âme qui définit le bonheur et ainsi, le but à atteindre pour les sagesse antiques (épicurisme et stoïcisme). Rappelons seulement la *La tripartition des désirs selon Épicure* Il y a des désirs de trois sortes : les désirs naturels et nécessaires (boire quand on a soif, manger quand on a faim, par exemple) ; les désirs naturels mais non nécessaires (manger des mets délicats et savoureux ou satisfaire ce qu'Épicure nomme « les désirs du ventre ») et enfin les désirs non naturels et non nécessaires (comme désirer la fortune ou les honneurs). Les premiers désirs sont faciles à satisfaire et procurent un plaisir parfait, parce que le plaisir est une qualité insusceptible de degré. Les deuxièmes sont plaisants à satisfaire, mais peuvent générer des habitudes qui nous font dépendre des caprices du hasard : celui qui s'accoutume au luxe risque de souffrir, si les circonstances le privent de sa fortune. Les derniers désirs enfin sont illimités : celui qui veut la richesse n'en aura jamais assez et connaîtra une insatisfaction perpétuelle. Qui recherche le plaisir véritable devra donc s'en tenir à la seule satisfaction des désirs naturels et nécessaires : il connaîtra alors un bonheur réel et durable.

Aristote aussi bien que les Épicuriens ou les Stoïciens s'accordent sur ce point : seule une **vie juste et droite** peut nous faire accéder au bonheur véritable, c'est-à-dire durable.

- Pour les **Épicuriens**, si le plaisir est essentiel au bonheur, certains désirs amènent plus de troubles que de réjouissances : il faudra les écarter, et se contenter des désirs naturels et nécessaires, parce qu'ils sont source de plaisir et faciles à satisfaire.
- Pour les **Stoïciens**, le bonheur ne saurait être durable s'il dépend des circonstances extérieures : je dois discipliner ma volonté pour apprendre à ne dépendre que de moi, parce que mon bonheur ne peut être laissé aux caprices de la fortune.

*« Ajoutez encore que le plaisir s'arrange de l'existence la plus honteuse mais que la vertu ne consent pas à une vie mauvaise ; il y a des malheureux à qui le plaisir ne fait pas défaut, et même dont le plaisir cause le malheur, ce qui n'arriverait pas si le plaisir était mélangé à la vertu, mais la vertu existe souvent sans le plaisir et n'a jamais besoin de lui. Pourquoi rapprocher des choses si dissemblables et même si opposées ? La vertu est chose élevée,*

*sublime, royale, invincible, inépuisable ; le plaisir est chose basse, servile, faible, fragile qui s'établit et séjourne dans les mauvais lieux et cabarets. » Sénèque, De la vie heureuse.*

Les **stoïciens** refusent l'idée selon laquelle les hommes seraient originellement mus par la recherche du plaisir. Ils affirment au contraire que **les impulsions premières découlent de l'appropriation à lui-même de tout être en vertu de laquelle il accomplit les actions qui conviennent à sa nature.** Ainsi, un enfant qui s'exerce à marcher et qui ne cesse de chuter, de se faire mal, n'est pas guidé par le plaisir mais par l'impulsion à exprimer sa propre nature. **Sénèque** affirme par ailleurs qu'il est impossible de confondre bonheur et plaisir, le premier étant un état durable, le second un sentiment éphémère : « le plaisir arrivé à son plus haut point s'évanouit ». Le bonheur, identifié au souverain bien ou encore à la vertu, est « immortel, il ne sait point s'en aller, il ne connaît ni satiété ni regret ». Le plaisir ne lui est par conséquent aucunement nécessaire. **Il y a même une opposition de la vertu et du plaisir. C'est pourquoi la première, pour conduire à la maîtrise de soi, doit supprimer les passions.** Les passions affaiblissent l'âme : celle-ci les subit, en pâtit (passion vient de *pathos*). Une passion n'est rien d'autre qu'un faux jugement, qu'une impulsion non rationnelle. En cela, elle s'oppose à la volonté qui vise le bien. Il ne s'agit donc pas pour les stoïciens de détruire les impulsions mais de les redresser, de les faire participer à la recherche d'une vie conforme à la nature (qui n'est que le prolongement de cette appropriation première des êtres à leur nature propre). Ajoutons que cette conformité exige une *connaissance* de l'ordre naturel par laquelle l'homme comprend la place qu'il occupe dans le monde, comprend qu'il est lui-même une partie de ce tout, que sa raison est un fragment de la raison divine gouvernant le monde. Le bonheur pour les stoïciens consiste dans l'absence de troubles de l'âme (*ataraxia*). Précisons enfin que les stoïciens n'ont pas ignoré la nécessité de la vie sociale pour le bonheur. Le sage, qui seul est véritablement heureux, ne néglige pas les devoirs sociaux ; il les accomplit au contraire tous, comme les autres hommes, à cette différence près que lui seul les accomplit vertueusement (l'action vertueuse ne se distingue pas par ses résultats, mais par sa manière : rendre un dépôt est un devoir, rendre un dépôt parce que c'est juste est une action vertueuse).

XXVI. — Bonheur de l'homme : faire ce qui est le propre de l'homme. Et ce qui est le propre de l'homme, c'est d'être bienveillant envers ses pareils, de mépriser les mouvements des

sens, de discerner les idées qui méritent créance, de contempler la nature universelle et tout ce qui arrive conformément à sa loi.

Marc Aurèle\_Pensées pour moi-même

XIII. — De même que l'on peut se faire une représentation de ce que sont les mets et les autres aliments de ce genre, en se disant : ceci est le cadavre d'un poisson ; cela, le cadavre d'un oiseau ou d'un porc ; et encore, en disant du Falerne, qu'il est le jus d'un grappillon ; de la robe prétexte, qu'elle est du poil de brebis trempé dans le sang d'un coquillage ; de l'accouplement, qu'il est le frottement d'un boyau et l'éjaculation, avec un certain spasme, d'un peu de morve. De la même façon que ces représentations atteignent leurs objets, les pénètrent et font voir ce qu'ils sont, de même faut-il faire durant toute ta vie ; et, toutes les fois que les choses te semblent trop dignes de confiance, mets-les à nu, rends-toi compte de leur peu de valeur et dépouille-les de cette fiction qui les rend vénérables. C'est un redoutable sophiste que cette fumée d'estime ; et, lorsque tu crois t'occuper le mieux à de sérieuses choses, c'est alors qu'elle vient t'ensorceler le mieux. Vois donc ce que Cratès a dit de Xénocrate lui-même

Marc Aurèle\_Pensées pour moi-même

XVI. — Ce n'est pas de transpirer comme les plantes qui est chose estimable, ni de souffler comme les troupeaux et les animaux sauvages, ni d'être impressionné par l'imagination, ni d'être mu comme une marionnette par ses impulsions, ni de s'attrouper, ni de se nourrir, car tout cela est du même ordre que l'excrétion des résidus de la nourriture. Qu'y a-t-il donc de digne d'estime ? Etre applaudi par des battements de mains ? Non. Ce n'est donc pas non plus le fait d'être applaudi par des battements de langues, car les félicitations de la foule ne sont que battements de langues. Tu as donc aussi répudié la gloriole. Que reste-t-il alors de digne d'estime ? Il me semble que c'est de régler son activité et son repos selon sa propre constitution, but où tendent aussi les études et les arts. Tout art, en effet, tend à ceci, à ce que toute constitution soit convenablement appropriée à l'œuvre pour laquelle elle fut constituée. Le vigneron qui cultive la vigne, le dompteur de chevaux et le dresseur de chiens cherchent ce résultat. Les méthodes d'éducation et d'enseignement à quoi s'efforcent-elles ? Voilà donc ce qui est digne d'estime. Et, si tu parviens heureusement à l'acquérir, tu ne te réserveras pour aucune autre chose.

Ne cesseras-tu pas d'estimer aussi beaucoup d'autres choses ? Tu ne seras donc jamais libre, ni capable de te suffire, ni sans passion. Il est fatal, en effet, que tu en viennes à envier, à jalouser, à soupçonner ceux qui peuvent t'enlever ce que tu estimes, et à dresser des embûches contre ceux qui le possèdent. Bref, il est fatal que celui qui est privé de ce qu'il juge estimable soit troublé, et qu'en outre il adresse mille reproches aux Dieux. Mais le respect et l'estime de ta propre pensée feront de toi un homme qui se plaît à lui-même, en harmonie avec les membres de la communauté, et en accord avec les Dieux, c'est-à-dire un homme qui approuve avec acquiescement les lots et les rangs qu'ils ont attribués.

## L'épicurisme

*« Partant, quand nous disons que le plaisir est le but de la vie, il ne s'agit pas des plaisirs déréglés ni des jouissances luxurieuses ainsi que le prétendent encore ceux qui ne nous connaissent pas, nous comprennent mal ou s'opposent à nous. Par plaisir, c'est bien l'absence de douleur dans le corps et de trouble dans l'âme qu'il faut entendre. Car la vie de plaisir ne se trouve point dans d'incessants banquets et fêtes, ni dans la fréquentation de jeunes garçons et de femmes, ni dans la saveur des poissons et des autres plats qui ornent les tables magnifiques, elle est dans la tempérance, lorsqu'on poursuit avec vigilance un raisonnement, cherchant les causes pour le choix et le refus, délaissant l'opinion, qui avant tout fait le désordre de l'âme. »* Épicure, Lettre à Ménécée.

Dans la partie précédente, nous avons vu que, quand bien même on tâchait de définir le bonheur indépendamment du plaisir, il était très délicat de dénier à celui-ci toute contribution à la recherche du bonheur. Certes, le plaisir sans frein des sophistes devait être condamné, mais il semblait qu'un plaisir sous contrôle rationnel pouvait participer au bonheur et peut-être même en être un élément essentiel. Cette hypothèse est pleinement développée par **Épicure**. À ce titre, il n'est pas inutile de rappeler, contre une conception malheureusement répandue, qu'Épicure ne défend en rien une recherche immodérée du plaisir, une soumission totale aux impulsions. Si la vie de plaisir est pour lui la seule qui peut conduire au bonheur, c'est seulement parce que c'est conduire à un état de tranquillité, de paix de l'âme,

d'indépendance à l'égard des sollicitations intérieures et extérieures. Les désirs étant la conséquence des croyances, il demeure possible de les adapter rationnellement. Épicure distingue plusieurs formes de plaisirs. Il sépare notamment les plaisirs qui viennent combler un manque organique ou psychique et les désirs qui proviennent au contraire d'un état de satiété. Les premiers sont dits *cinétiques* : ce sont des *mouvements*. Les seconds sont dits *catastématique* : ils sont constitutifs des êtres, propres à leur constitution physique, ou encore *connaturels*. Selon Épicure, le bonheur consiste en ces désirs catastématiques caractérisés tout à la fois par leur grande intensité et par le fait qu'ils ne perturbent pas l'équilibre de celui qui l'éprouve. Cela ne signifie pas pour autant que tous les plaisirs cinétiques doivent être condamnés car certains d'entre eux peuvent également contribuer à l'équilibre. Il n'en reste pas moins que le bonheur évoqué par Épicure se définit avant tout comme absence de douleur du corps (*anomia*) et absence de troubles de l'âme (*ataraxia*). Le bonheur, c'est donc l'absence de peine ; c'est pourquoi la recherche du plaisir peut, paradoxalement, devenir un ascétisme (Épicure dit notamment que le sage peut être heureux sous la torture car il a appris à surmonter l'absence de plaisirs corporels). Cette réduction du bonheur à l'absence de douleur peut sembler tout à fait insuffisante ; tout au mieux aurait-t-on tendance à penser que cette absence n'est qu'une condition minimale du bonheur.

## L'utilitarisme

*« On peut dire d'une action qu'elle est conforme au principe d'utilité ou plus simplement qu'elle est utile (relativement à la société en général) lorsque sa tendance à accroître le bonheur de la société est supérieure à ce qui la diminue. On dira d'une action gouvernementale (qui n'est qu'un cas d'action accomplie par une ou plusieurs personnes) qu'elle est conforme ou commandée par le principe d'utilité, lorsque de la même façon, sa tendance à augmenter le bonheur de la société est supérieure à tout ce qui le diminue »* Bentham, Principes de morale et de législation.

On retrouve dans la philosophie moderne une conception quelque peu similaire à celle d'Épicure bien que centrée, à la différence de cette dernière, sur la vie sociale. Cette conception a été développée dans la pensée utilitariste de **Bentham** et **Mill**. **Pour Bentham, le**

**critère premier des actions humaines est leur utilité, celle-ci étant définie comme une capacité à produire le bonheur conçu comme plaisir et absence de peine.** Mill prolonge cette définition en affirmant qu'**il n'y a dans la vie humaine que deux finalités, le plaisir et la libération de la peine.** Le plaisir n'est pas un moyen de parvenir au bonheur, il en est une partie. Mill ajoute que les plaisirs ne sont pas donnés une fois pour toutes car l'homme est un être qui progresse : par l'éducation notamment, de nouveaux objets deviennent sources de plaisirs. Il existe également des plaisirs qui ne sont pas immédiats mais naissent de l'association de plaisirs plus élémentaires : c'est à cette catégorie qu'appartiennent les plaisirs liés à l'exercice de la vertu. Comment à présent peuvent être déterminées les actions conduisant au bonheur ? Avant de répondre à cette question, il est nécessaire de rappeler que, pour **les utilitaristes, si le bonheur individuel est la seule fin en soi, il n'en demeure pas moins que le bonheur d'autrui sert de moyen pour atteindre cette fin. Le bonheur individuel ne peut être qu'éphémère s'il ne prend pas place dans une société qui garantit la sécurité des biens.** C'est pourquoi **Mill peut écrire que l'intérêt fondamental n'est « le plus grand bonheur de l'agent lui-même, mais la plus grande somme de bonheur totalisé ».** L'action qui sera source du plus grand bonheur sera donc celle qui maximisera le bonheur pour le plus grand nombre. Le bonheur devient ainsi un *calcul de félicité*. **Ce calcul est rendu possible par le fait qu'on peut supposer que tous les hommes aspirent au bonheur et que tous ont une conception équivalente de ce bonheur, comme plaisir (ce calcul suppose donc que les différences entre individus soient négligées).** Ajoutons que Bentham a une conception quantitative du plaisir ; Mill essaiera quant à lui d'établir une hiérarchie des plaisirs : plaisirs proprement humains (liés notamment à l'intelligence et à la morale), plaisirs communs aux hommes et aux animaux.

## Le christianisme

*« Jésus s'était arrêté dans la plaine, et la foule l'entourait. Regardant alors ses disciples, Jésus dit : Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous. Heureux, vous qui avez faim maintenant, car vous serez rassasiés.(...) Mais malheur à vous, les riches ! car vous avez votre consolation. Malheur à vous, qui êtes repus maintenant ! car vous aurez faim. Malheur, vous qui riez maintenant ! car vous connaîtrez le deuil et les larmes. » Luc, 6, 20-26.*

Arrêtons-nous un instant sur la conception du bonheur prônée par le christianisme. Celui-ci pose la fragilité du bonheur terrestre, affirme que ce bonheur est en partie illusoire et que le seul bonheur parfait, la seule béatitude, est celle que promet le Royaume de Dieu. Ceux qu'on dit malheureux sur terre, les pauvres, sont en réalité heureux car le Royaume de Dieu leur est réservé. On ne peut parler de bonheur terrestre que comparativement : on est heureux lorsqu'on est moins malheureux qu'un autre, lorsqu'on est moins accablé par la misère. Or cet état n'est pas le bonheur véritable mais une simple consolation, consolation dangereuse puisqu'elle risque d'attacher celui qui y goûte à cette vie terrestre marquée du sceau de l'injustice. Cette vie est une vie faite de crainte de ce qui peut advenir dans le futur. Dans le Royaume de Dieu, cette crainte s'efface nécessairement puisque ce royaume est immuable, éternel.

Le devoir semble aller à l'encontre de notre bonheur personnel : dans ce monde, il n'est pas possible de penser le juste rapport entre bonheur et vertu. Pour que le devoir lui-même ne sombre pas dans l'absurde, il faut alors nécessairement postuler l'existence d'un Dieu juste et bon qui garantira ailleurs et plus tard la correspondance du bonheur et de la moralité. Cette « religion dans les simples limites de la raison » n'est cependant pas la religion des prêtres : pas de culte, pas de clergé, ni même de prières, c'est une pure exigence de la raison pratique qui émet le postulat que Dieu existe, même si la raison théorique ne pourra jamais le démontrer.

## Désir et ennui

*« Le désir, de sa nature, est souffrance ; la satisfaction engendre bien vite la satiété ; le but était illusoire ; la possession lui enlève son attrait ; le désir renaît sous une forme nouvelle, et avec lui le besoin ; sinon, c'est le dégoût, le vide, l'ennui, ennemis plus rudes encore que le besoin. »* Schopenhauer, Le Monde comme Volonté et comme représentation.

**Schopenhauer** refuse l'idée que la satisfaction totale des désirs s'identifie à la plénitude ou à la tranquillité car, selon lui, une telle satisfaction conduit à l'ennui, c'est-à-dire à la nostalgie du désir et par conséquent à la souffrance. Les hommes ne peuvent se satisfaire dans l'absence de désir ; au contraire, il ne cesse de remédier à cette absence en se donnant de nouvelles raisons de désirer. Cependant, **le désir lui aussi est souffrance puisqu'il est source**

**de tension et d'inquiétude. Les hommes ne cessent de passer du désir à l'ennui et de l'ennui au désir.** Dans ce mouvement sans fin, cette instabilité, le bonheur est introuvable. La seule solution est alors la *négation du vouloir-vivre*, négation de la volonté (qu'on ne confondra pas avec le suicide qui relève toujours de la volonté bien que ce soit de la volonté d'en finir). **Nietzsche** s'accorde avec Schopenhauer pour reconnaître tout ce que la réalité a de terrifiant mais rejette totalement le renoncement, la négation ; il en appelle au contraire à une grande *affirmation* qui est une manière de surmonter cette réalité, sans la nier, en l'acceptant et plus encore en l'aimant. Ajoutons que pour Nietzsche, l'intensité du plaisir qu'un homme peut ressentir est directement liée à l'intensité des souffrances qu'il peut endurer.

### Ce qu'il faut retenir

- **Socrate contre les sophistes** : Les sophistes défendent l'idée que le bonheur est un privilège naturel de certains hommes : est heureux celui chez qui existe un équilibre entre les désirs et les facultés. Le bonheur se mesure donc à force des désirs et à celle de les satisfaire ; autrement il se mesure à l'intensité du plaisir (hédonisme). Socrate rétorque que les désirs sont insatiables, incontrôlables et qu'ils tiennent en leur pouvoir celui qui les éprouve bien plus qu'il ne contribue à son bonheur. Il accorde néanmoins que certains plaisirs maîtrisés peuvent contribuer au bonheur.
- **Rationalité et plaisir**: Pour Aristote, le souverain bien propre à l'homme consiste nécessairement en des actions qui expriment la nature humaine. Les actions qui conduisent au bonheur sont par conséquent les actions conformes à la raison et à la vertu, c'est-à-dire les actions gouvernées par la rationalité pratique, par la vertu de prudence. Mais Aristote a soin de préciser que la vertu ne suffit pas au bonheur ; celui-ci exige un corps en bonne santé, la possession de certains biens extérieurs. Le plaisir n'est donc pas incompatible avec la vertu.
- **L'épicurisme** : Pour Épicure, seule la vie de plaisir peut conduire à la tranquillité de l'âme en laquelle consiste le bonheur. Pour cela, il est nécessaire de distinguer différents types de plaisirs et de ne rechercher que ceux qui contribuent véritablement au bonheur. Épicure ne défend donc aucunement une recherche effrénée de tous les plaisirs. Tout au contraire, la finalité de la recherche est l'absence de douleur dans le corps et de troubles dans l'âme. En ce sens, c'est bien plutôt à l'ascétisme que peut conduire cette doctrine.

- **L'utilitarisme** : Dans la philosophie utilitariste, le critère d'évaluation d'une action est son utilité. Or, celle-ci se définit comme capacité à produire le bonheur lui-même conçu comme plaisir et absence de peine. Le bonheur individuel, bien qu'il soit la seule fin véritable des actions, ne peut être qu'éphémère s'il ne prend pas place dans une société qui garantit la sécurité des biens. C'est pourquoi l'intérêt premier n'est pas le bonheur de l'individu lui-même mais la plus grande somme de bonheur totalisé. Le calcul de félicité vise ainsi la maximisation du bonheur pour le plus grand nombre d'hommes.

- **Le stoïcisme** : Pour les stoïciens, le plaisir ne saurait être ce qui meut originellement les hommes. L'enfant qui, malgré ses chutes, répète ses efforts pour marcher ne recherche aucunement le plaisir mais seulement à développer ce que sa nature lui permet. Le plaisir doit même être opposé au bonheur (le souverain bien) comme l'éphémère au durable. L'enjeu devient alors de chasser les passions, ces affections subies, pour faire place aux impulsions rationnelles qui seule rendent possible une vie menée selon la vertu et par conséquent une vie heureuse.

- **Le christianisme** : Dans la religion chrétienne, le bonheur terrestre est conçu non seulement comme fragile mais aussi comme illusoire. Il n'est rien d'autre qu'une consolation, autrement dit un moindre mal. Mais celle-ci s'avère dangereuse en ce qu'elle menace de nous attacher à la vie terrestre. En ce sens, ce sont les malheureux sur terre qui goûteront le bonheur parfait, la béatitude, dans le Royaume de Dieu.

- **Bonheur et moralité** : Kant refuse l'identification du bonheur au souverain bien. En effet, le bonheur, en tant que satisfaction de tous nos penchants est déterminé par des motifs empiriques réfractaires à l'universalisation tandis que le souverain bien n'est rien d'autre que la conduite morale, l'obéissance à la loi universelle dictée par la seule raison. Le bonheur ne saurait être une conséquence matérielle de la vertu ; celle-ci ne le produit pas comme une récompense, comme quelque chose dont on pourrait faire l'expérience ; ce que peut la vertu, c'est nous rendre digne du bonheur.

- **Désir et ennui** : Pour Schopenhauer, l'idée de satiété des désirs est une illusion. Lorsque tous nos désirs sont comblés, nous tombons dans l'ennui, dans la nostalgie du désir, dans la souffrance et recherchons de nouvelles raisons de désirer. Cependant, le désir, en raison de la tension et de l'inquiétude qu'il fait naître en nous provoque tout autant de souffrances. Nous ne cessons de passer du désir à l'ennui et de l'ennui au désir sans jamais accéder au bonheur.

## Analyse d'un texte de Rousseau

Tout sentiment de peine est inséparable du désir de s'en délivrer ; toute idée de plaisir est inséparable du désir d'en jouir ; tout désir suppose privation, et toutes les privations qu'on sent sont pénibles ; c'est donc dans la disproportion de nos désirs et de nos facultés que consiste notre misère. Un être sensible dont les facultés égalerait les désirs serait un être absolument heureux.

En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur ? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs ; car, s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos désirs s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables : mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que, toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné.

ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*.

### Introduction

Dans ce texte extrait de *l'Émile ou De l'éducation*, Rousseau prend acte de ce qui rend les hommes malheureux et déduit des causes de notre « misère » sa définition du bonheur ainsi que le moyen d'y parvenir : si le bonheur est bien cet état de satisfaction sans reste que ne peut que ressentir un être dont la puissance égale les désirs, alors, **pour être heureux, il faut et il suffit de travailler à régler nos désirs sur nos facultés**, c'est-à-dire de s'efforcer de ne désirer que ce qu'il est en notre pouvoir d'acquiescer ou d'accomplir. Alors et alors seulement, plus rien ne laissera pour nous à désirer. Car enfin, pourquoi les hommes sont-ils malheureux ? Parce qu'en tant qu'êtres sensibles, ils éprouvent nécessairement des désirs qui sont pour eux autant de souffrances aspirant à être résorbées. Or **le seul moyen de faire disparaître la douleur du manque, c'est de satisfaire le désir**. Encore faut-il cependant pouvoir le faire : si le moyen ou les capacités manquent, nous ne pouvons que nous sentir malheureux. Il suffirait alors pour être heureux de réduire à néant l'écart entre ce que nous pouvons et ce que nous voulons. **L'originalité de Rousseau consiste ici alors à souligner que non seulement nos désirs ne doivent pas passer nos capacités, mais aussi que nos capacités ne doivent pas passer nos désirs, auquel cas nous ne jouirions pas « de tout notre être »**. Or là est peut-être l'un des problèmes que pose la conception rousseauiste du chemin qui mène au bonheur : si je dois pouvoir mettre en œuvre toute ma puissance pour me sentir heureux, comment saurai-je que je l'ai atteinte ? Est-il même seulement possible à l'homme de faire le tour de tout ce qu'il peut accomplir ? Peut-être que la nature même de l'homme, ou plutôt ici son absence de nature, est incompatible avec un tel réquisit. C'est du moins ce qu'il conviendra d'examiner.

### I. Analyse détaillée du texte

#### 1. Désir et bonheur

a) L'homme est un être capable du sentiment de plaisir et de peine

Voilà le fait premier d'où part Rousseau dans le premier mouvement du texte : **l'homme (comme d'ailleurs tout animal) est un être sensible, c'est-à-dire susceptible de ressentir de la douleur comme du plaisir.** Et comme tout animal encore, il tend tout naturellement à fuir les causes de douleur et à rechercher ce qui est pour lui source de plaisir. Aussi l'homme est-il nécessairement un être de désir, du fait même de sa nature sensible : il n'y a pas de souffrance éprouvée sans désir d'en être délivré. Quiconque éprouve de la douleur aspire à sa cessation. Et il suffit de se représenter en pensée la possibilité d'un plaisir pour désirer du même coup l'éprouver. La douleur est donc un repoussoir, le plaisir une tentation, et il ne peut en aller autrement. Remarquons cependant que le parallélisme du début du texte n'est qu'apparent : c'est bien « l'idée de plaisir » et non le sentiment de plaisir qui fait écho au « sentiment de peine ». Pourquoi cette subtile dissymétrie ? Peut-être parce que **le sentiment de plaisir n'est pas tant en lui-même la source d'un désir que la satisfaction même du désir : éprouver du plaisir, ce n'est pas désirer autre chose ou un autre état, mais c'est avoir ce que l'on voulait et en jouir.** Le plaisir n'engendre donc le désir que comme appât réel ou imaginaire : c'est parce que je me figure, à tort ou à raison, que cela me sera agréable que je désire tel ou tel objet. Et du même coup, comment pourrais-je alors être content tant que l'objet manque ? « Tout désir suppose privation, et toutes les privations qu'on sent sont pénibles ». On ne désire que ce que l'on n'a pas, or le désir étant une tension consciente vers un objet qu'on juge nécessaire à notre satisfaction, tant que celui-ci se fait sentir, c'est un sentiment de manque que nous éprouvons : c'est toujours d'abord comme manque ou privation que le désir se donne.

b) Le malheur vient d'une disproportion entre nos désirs et nos facultés

Or si ce manque persiste, autrement dit, si l'objet du désir est et demeure hors de notre atteinte, et ce malgré tous nos efforts, comment alors pourrait-on être heureux ? Quand le désir est facile à satisfaire, et ce parce qu'il est immédiatement en notre pouvoir de nous approprier l'objet convoité, la sensation de manque n'a pas le temps de devenir pénible, de se changer, pourrait-on dire, en un état, c'est-à-dire une sensation d'autant plus pénible qu'elle est appelée à durer, voire à ne jamais cesser. Qu'il en aille autrement, et le manque devient malheur. Voilà donc bien en quoi « consiste notre misère » : misérables, nous le sommes quand les désirs que nous éprouvons outrepassent notre capacité à les satisfaire. Peu importe ici du reste que la limite rencontrée lors de notre quête soit due à la faiblesse de notre constitution physique, à notre insuffisante intelligence, à notre manque d'entregent ou de moyens financiers, etc. Au fond, quelle qu'en soit la cause, le fait est là : je veux quelque chose et je ne peux, quoi que je fasse, l'obtenir ; me voilà donc malheureux. Il devient alors évident que celui dont les désirs et les facultés seraient exactement proportionnés serait au contraire heureux : il ne souffrirait pas du manque parce que celui-ci serait aussitôt et aisément comblé, et du même coup le plaisir, de sensation éphémère, deviendrait un état stable et durable seul à même d'être appelé bonheur. On voit ainsi que définir le malheur comme le bonheur n'a rien de compliqué : Rousseau, dans le premier mouvement du texte, n'a énoncé que des généralités dont chacun peut éprouver en lui la vérité. Il ne reste plus qu'à déduire de ces définitions les règles de conduite que chacun devrait mettre en pratique pour, de malheureux, devenir et se sentir enfin heureux. C'est ce à quoi s'emploie le second mouvement de notre texte.

2. La route du vrai bonheur

a) La limitation des désirs à elle seule ne rend pas heureux

Comment être heureux ? Que faut-il donc que nous fassions pour parvenir au bonheur ? « La route du vrai bonheur » est identifiée par Rousseau à « la sagesse humaine », conformément à la tradition eudémoniste de la philosophie antique : les stoïciens et les épicuriens comparaient déjà le sage à « un Dieu parmi les hommes », au sens où le sage est de tous les hommes celui qui est parvenu au plus près de la félicité des dieux, tout du moins autant qu'il est possible à un être mortel de le faire. Cependant, si la fin à viser est ici aussi bel et bien le bonheur, les moyens d'y parvenir que préconise Rousseau vont quelque peu s'écarter de chacune de ces doctrines antiques. À la lumière de ce qui a été dit précédemment sur les causes de notre malheur, on pourrait légitimement penser que pour être heureux, il suffit de « diminuer nos désirs » : le nombre de nos désirs les rendant impossibles à satisfaire tous, il suffirait d'en limiter la prolifération. Nous pourrions alors concentrer nos efforts et satisfaire le peu de désirs que nous aurions plus aisément, étant bien entendu qu'on se limiterait alors à des objets faciles à atteindre. C'est exactement ce qu'Épicure préconise : nous devons pour être heureux faire rentrer nos désirs dans les limites des « désirs naturels et nécessaires », c'est-à-dire finalement des besoins.

b) La coïncidence de nos désirs et de nos facultés est la condition du bonheur

Telle n'est pourtant pas exactement la position de Rousseau : il ne s'agit pas tant à ses yeux de diminuer nos désirs que de les faire coïncider exactement avec nos facultés. L'idée est originale. Sans aucun doute, désirer trop rend malheureux ; il n'y a pas eu un philosophe pour manquer de le souligner. Cependant, désirer trop peu est aussi source de malheur : voilà le point où Rousseau paraît novateur eu égard aux deux principales sagesse antiques. Qu'est-ce à dire ? Si le désir est trop facile à satisfaire, si sa satisfaction ne nous demande aucun effort, bref, s'il est « au-dessous de notre puissance », une partie de notre être demeurera inemployée, nous ne mettrons pas en œuvre toutes nos capacités et nous ne pourrons du même coup nous sentir pleinement satisfaits. Pour pouvoir véritablement jouir de soi, il faut être amené à donner le meilleur de soi-même : sentir sa force, exercer sa puissance. Déployer autant que faire ce peut notre pouvoir d'agir est donc nécessaire au bonheur de l'individu. Après Aristote et Spinoza, Rousseau souligne ici qu'il y a une joie à être actif, à déployer tout son potentiel, à faire passer à l'acte toute la puissance qui est la nôtre. Si je veux être heureux, il ne faut donc pas que je reste en deçà de mes possibilités, que l'usage de mes forces demeure partiel : l'effort même par lequel on déploie sa puissance est en lui-même source d'un plaisir de vivre et d'être soi qu'un désir trop facilement satisfait ne permet pas d'éprouver. Est-ce à dire pour autant qu'il faille travailler à « étendre nos facultés » afin d'essayer de les conduire à la hauteur de nos désirs ? Le conseil serait bon si les désirs ne se trouvaient pas modifiés par cet effort même, ce dont on peut douter : plus je peux, plus je veux, puisque je veux toujours au-delà de ce que j'ai. Je risque alors de tomber dans l'illimité sans trêve ni repos de désirs destinés à demeurer toujours insatisfaits par leur croissance et déplacement même d'objets en objets toujours autant éloignés de ma portée, pourtant elle-même croissante. Je ne ferais alors qu'entretenir indéfiniment mon malheur. Mieux vaut alors savoir exactement ce dont nous sommes capables, et y ajuster exactement nos désirs. Cela signifie qu'il faut bien contrer leur tendance naturelle à proliférer, autrement dit les diminuer, mais en se donnant pour limite précise et juste mesure nos « facultés » telles qu'on en fait déjà l'épreuve. Les désirs deviennent alors « volonté » dans la mesure où ils sont maîtrisés afin de s'accorder à notre « puissance » effective. Voilà la condition de ce qu'il faut bien nommer l'ataraxie telle que la comprend Rousseau : mon âme cessera d'être troublée par la souffrance que provoquent la privation et l'insatisfaction du désir, et cependant, je serai pleinement actif, aucune partie de mes forces ne demeurera « oisive ». Au dérèglement de celui qui désire sans ordre ni mesure,

vient ici s'opposer l'homme « bien ordonné », parce qu'il a su imposer à ses désirs un ordre mesuré à l'aune exacte de sa puissance. Il dépendrait alors de nous de cesser d'être malheureux : connais ce qui est en ton pouvoir, prends la mesure de tes forces tant physiques qu'intellectuelles et ordonne ni plus ni moins tes aspirations à ces dernières, telle serait « la route du vrai bonheur » pour l'homme.

## II. Intérêt philosophique

### 1. Position du problème : l'adéquation proposée par Rousseau est-elle seulement possible ?

Cependant, une telle thèse pose à tout le moins un premier problème : **si je dois résorber l'excès de mes désirs sur mes facultés, il faut nécessairement que je connaisse d'abord celles-ci. Mais comment pourrais-je savoir ce que je peux faire tant que je n'ai pas essayé de le faire ?** Or je ne passe à l'action précisément qu'à la condition d'être tendu vers un objet désiré. Ce qui nous pousse à déployer nos forces, c'est l'effort même pour satisfaire le désir, et c'est seulement dans cet effort que je prends connaissance de ce que je peux, ainsi que le souligne Hegel. C'est dans leur mise en œuvre, et dans leur mise en œuvre seulement, que mes facultés se révèlent à moi, que j'éprouve réellement mes limites et mon pouvoir, et parviens ainsi à me connaître moi-même. Nous voilà donc pris comme dans un cercle vicieux : je dois savoir ce que je peux pour régler mes désirs, mais je ne peux le savoir qu'à condition de désirer pour ainsi dire d'abord à tort et à travers. Je serais donc toujours d'abord condamné à être malheureux et à tâtonner pour parvenir au juste équilibre.

### 2. L'impossible mesure de nos facultés

Plus délicat est ce point. Rousseau semble nous donner ici une vision de l'homme que l'on pourrait qualifier de statique. Il semble présupposer que nos facultés ou notre puissance est déterminée une fois pour toutes ; la seule difficulté étant peut-être, comme nous venons de le dire, de la bien délimiter. Cependant, il faut remarquer que mon pouvoir n'est pas fixe, mais diminue ou augmente, en tout cas se modifie, non seulement avec l'âge, mais au gré de ma conduite : m'entraîner à faire quelque chose, cela me change, si tant est que faire, c'est aussi « se faire », comme le disait Valéry. Ce que nous nous croyions au départ incapables de jamais réussir, voilà qu'un exercice répété nous permet en fin de compte de le réaliser, ce qui ne laisse pas d'être source de grandes et véritables satisfactions. Nous avons augmenté notre puissance d'agir, et ce parce que nous l'avons désiré. Je découvre en moi des forces insoupçonnées dont le déploiement inespéré me comble. Or cette découverte n'a été rendue possible que parce que j'ai désiré quelque chose qui était d'abord hors de ma portée présente, mais certes pas en soi inaccessible, ce que tout d'abord je ne savais guère. On voit alors le problème : je ne pourrai jamais savoir si « toutes » mes « forces » sont bien « en action ». Faudrait-il alors préciser la pensée de Rousseau en soutenant que je dois me contenter d'harmoniser mes désirs à ce que je peux faire ici et maintenant ? Mais je m'interdis alors tout progrès, tant intellectuel que physique, et me traite alors moi-même comme une chose sans avenir ni possibles. Le prix à payer pour être heureux peut alors sembler exorbitant. Mieux, il y a là au fond une contradiction entre une telle exigence et l'être même de l'homme : si, ainsi que le demande Rousseau, je dois pouvoir jouir de tout mon être pour être heureux, reste que cet être qui m'est propre, en tant qu'être humain, n'est justement pas l'être figé une fois pour toutes d'une chose, mais un devenir qui ne peut s'accomplir que dans le dépassement toujours renouvelé de soi.

## Conclusion

Seul un désir qui vise toujours au-delà des forces présentes peut permettre l'épanouissement de soi, précisément parce que ce soi que je suis n'est pas déterminé une fois pour toutes et qu'il est riche de possibilités qu'il me revient de cultiver. « Deviens ce que tu es », disait déjà saint Augustin : celui que je suis n'est pas encore moi-même, je suis toujours en avant de moi-même et toujours jeté vers celui que je pourrais être. Telle est la structure « ekstatique » de l'existence, pour parler comme Heidegger : l'homme est un être qui a à se choisir et à se déterminer, et qui n'est jamais tout ce qu'il peut être. Ce dont nous sommes capables, nous l'ignorons avant de nous en rendre capables ; voilà du moins la conséquence de cette « perfectibilité » dont Rousseau lui-même faisait le signe distinctif de l'humanité : ce n'est qu'en prenant le risque du progrès que l'homme peut parvenir à lui-même, qui excédera toujours ce qu'à présent il est.

## Analyse d'un texte de Marc Aurèle

*« Se rendre ferme comme le roc que les vagues ne cessent de battre. Il demeure immobile, et l'écume de l'onde tourbillonne à ses pieds. « Ah! quel malheur pour moi, dis-tu, que cet accident me soit arrivé! » Tu te trompes; et il faut dire: « Je suis bien heureux, malgré ce qui m'arrive, de rester à l'abri de tout chagrin, ne me sentant, ni blessé par le présent, ni anxieux de l'avenir ». Cet accident en effet pouvait arriver à tout le monde; mais tout le monde n'aurait pas reçu le coup avec la même impassibilité que toi. Pourquoi donc tel événement passe-t-il pour un malheur plutôt que tel autre pour un bonheur? »*

*Mais peux-tu réellement appeler un malheur pour l'homme ce qui ne fait point déchoir en quoi que ce soit la nature de l'homme?*

*Or, crois-tu qu'il y ait une vraie déchéance de la nature humaine, là où il n'est rien qui soit contraire au vœu de cette nature?*

*Et quoi! tu connais précisément ce qu'est ce vœu; et tu croirais que cet accident qui t'arrive peut t'empêcher d'être juste, magnanime, sage, réfléchi, circonspect, sincère, modeste, libre, et d'avoir toutes ces autres qualités qui suffisent pour que la nature de l'homme conserve tous ses caractères propres!*

*Quant au reste, souviens-toi, dans toute circonstance qui peut provoquer ta tristesse, de recourir à cette utile maxime: « Non seulement l'accident qui m'est survenu n'est point un malheur; mais de plus, c'est un bonheur véritable, si je sais le supporter avec un généreux courage ».*

Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*

### **Introduction**

Peut-on rester indifférent à son malheur? Dans ce texte, Marc Aurèle répond à cette épreuve à soi par deux arguments. D'abord le malheur est contraire à la vocation de la nature humaine qui recherche son bien. C'est donc nous qui nous trompons.

Par conséquent, cette épreuve du malheur est une expérience heureuse de la vertu de l'impassibilité.

Or cette conversion du malheur en occasion heureuse est paradoxale:

« ceux que le malheur n'abat point les instruit » enseigne un proverbe.

Or cette force formatrice du malheur peut aussi apparaître comme impossible à atteindre, voire comme une expérience absurde du bonheur.

Comment l'auteur répondra-t-il à cette objection ? L'auteur parcourt son analyse en pratiquant l'autocritique.

Dans une première partie (lignes 1 à 7), le texte suit une pédagogie toute stoïcienne ; après un aphorisme sur le thème de la citadelle intérieure que doit atteindre le sage, Marc Aurèle dialogue pour lui-même en simulant un contradicteur auquel il répond que le malheur est une méprise du jugement car il est subjectif, chacun ne l'ayant pas reçu de la même manière.

Dans une seconde partie (lignes 8 à 19), le malheur est contradictoire à la nature humaine et à sa vocation raisonnable. Au contraire est-il une occasion pour se former au courage et à la vertu et atteindre ainsi le bonheur par la vertu conforme à la nature qui nous constitue.

### **Partie n°1 Le malheur est une erreur du jugement**

a) Le texte débute dans la tradition stoïcienne par un aphorisme «Se rendre ferme comme un roc» (L 1) .

La sentence est justement bien détachée du texte afin de lui donner sa direction morale.

L'infinitif «se rendre ferme» correspond au ton impersonnel qui s'adresse à tout homme, à tout homme habitant du monde.

Pourquoi rester immobile comme un roc dans le tumulte des bruits du monde? L'impassibilité serait-elle justement la vraie vie, celle du refuge intérieur indifférent aux choses qui ne dépendent pas de moi?

Mais quel paradoxe d'être dans une vie heureuse intérieure éloignée de la vie du monde?

Le texte ne répond pas immédiatement à cette question par une analyse conceptuelle du bonheur ou du malheur par exemple.

La méthode de l'auteur est l'apostrophe. Un interlocuteur fictif dialogue au plus proche du philosophe par le tutoiement.

La raison commune voudrait que l'on dénonce le malheur et que l'on s'en plaigne. «Quel malheur que cet accident me soit arrivé (L 1-2)

Or la réponse est directe : «Tu te trompes» (L 3) toi le plaignant qui évoque un accident inévitable.

**D'où vient cette méprise? Le malheur n'existe pas en soi mais seulement dans ma manière de le concevoir, dans mon jugement. C'est moi-même qui cause mon malheur par un défaut de ma représentation.**

C'est au contraire une chance du destin que de rester impassible. La malheur est une bonne épreuve car je reste à l'abri d'un sentiment (le chagrin) et des faits présents et à venir, qui ne dépendent pas de moi.

b) Faut-il conclure avec l'auteur qu'à toute chose malheur est bon ? Un tel paradoxe n'en est plus un quand on reprend la direction pédagogique du texte. **Le malheur est l'occasion de l'indifférence, vertu première du sage et de l'homme** . En effet, dépend-il de nous que d'être heureux ?

**Il dépend de nous de ne pas être atteint par ce qui ne dépend pas de nous. C'est la simplicité de l'analyse stoïcienne que l'on peut mettre en présence le temps du bonheur qui selon l'étymologie consiste à être au présent avec soi.**

Pourquoi donc tel événement passe-t-il pour un malheur plutôt que tel autre pour un bonheur ?

C'est la subjectivité de notre jugement qui est en cause quand nous désignons le malheur.

En effet, si l'accident existait, alors des événements «extra- ordinaires» « sur-naturel » adviendraient, en dehors de l'ordre du monde. Ce qui contredirait le déterminisme évoqué dans le texte.

La subjectivité de chacun face aux événements est contredite par Marc Aurèle. **Nul ne peut dans le cosmos sortir de la nature humaine unique qui le constitue. Mon malheur est aussi bien celui de l'autre. Ce qui nous différencie, c'est le progrès dans la sagesse.** L'insensé reste en chemin et se rapproche de sa nature par nécessité. Mais pourquoi le bonheur essentiel à la vie humaine n'est-il pas une évidence ? Pourquoi est-il si difficile à définir ?

c) Il serait tentant d'aller chercher chez Aristote par exemple le paradoxe d'un bonheur comme fin unique d'une vie humaine accomplie mais dont les moyens pour y parvenir sont toujours différents. Ou avec Epictète d'analyser les erreurs du jugement.

Mais on ne résout pas un problème par compensation. Aucune doctrine sur le bonheur n'est requise.

La réponse est dans le texte : Qui est ce « tout le monde » dans le texte ? Une évocation de la nature humaine ? Une évidence de l'universalité de l'homme dans un Cosmos ? D'abord « tout le monde » est bien la référence sur laquelle on peut montrer que ce malheur est commun et non unique. Ce qui n'est pas commun c'est la manière de le recevoir.

Le malheur est à la fois un fait et l'affection de ce fait. A la fois un objet datable, situable et un rapport à cet objet, un jugement, une affection. Or si je ne peux agir sur les choses finalement commune, je peux agir sur ma manière de les recevoir. Et justement certains sont indifférents, impassibles apathiques.

**Qu'y a t-t-il de commun entre un être peu touché par son malheur et un homme affecté ? La question paradoxale démontre la subtilité de l'enseignement stoïcien : Indifférent ou non n'ajoute rien au bonheur de même qu'être malheureux n'enlève rien à la félicité du sage.**

Ainsi cette première partie du texte remet-elle en cause la plainte du malheur.

## Partie 2 La conversion du malheur en bonheur

a) Après avoir dénoncé l'erreur de jugement, l'auteur dénonce la contradiction du malheur « contraire au vœu de cette nature ». La nature humaine qui se nuit à elle-même est-elle concevable ? Tout être est incliné par la nature à mener une vie convenable et non nuisible pour lui-même. L'homme sait d'instinct prendre ce qui est utile à sa conservation et rejeter ce qui est nuisible. La nature humaine l'adapte l'homme à lui-même pour qu'il soit attaché à lui-même et à tout ce qui lui est propre.

Aucune déchéance n'est possible. Marc Aurele emprunte deux questions exprimant au mieux la contradiction interne d'une nature humaine nuisible.

**Le malheur ne touche en rien la nature humaine, il ne l'augmente ni ne la modifie.** La seconde question est une apostrophe : crois-tu que la nature dont tu fais partie irait contre elle-même ?

**La providence de la nature (sans « p » majuscule) ne peut donner naissance à des êtres qui seraient étrangers à eux-mêmes.** Il faut donc que la nature adapte chaque être à sa nature. Tel est son « vœu », sa vocation.

b) la nature de l'homme conserve tous ses caractères propres . Au fur et à mesure de l'évolution d'un être, celui-ci sera toujours adapté à sa constitution, Il faut rechercher ce qui est bénéfique et qui est inscrit silencieusement dans notre nature. Peu probable que ce soit le malheur, qui en plus ne dépend pas de nous.

Se retrouver pour retrouver ce qui est « conservé ». **Le bonheur consiste donc à retrouver d'abord sa nature en étant indifférent aux accidents et méfiant des jugements affections trompeurs. Sortir de la nature qui nous constitue serait un motif pour commettre l'injustice .**

Or cette nature nous indique de vivre selon la vertu. L'auteur énonce les qualités de morale de l'âme raisonnable retrouvée et donc heureuse : être « juste, magnanime, sage, réfléchi, circonspect, sincère, modeste, libre » **Retrouver sa nature c'est retrouver sa fonction propre, conservée dans les premiers instincts. Elle concerne simplement le fait de vivre conformément à sa nature. La fonction propre est une activité conforme à la nature de tel ou tel être. : la plante déploie sa nature et se développe dans un sol approprié, l'animal s'adapte à sa nourriture, l'homme suit sa nature en choisissant ce qui est préférable et donc son bien qui est le Bien.**

La seule différence est que le sage est gouverné par son choix du bien qui lui assure le bonheur alors que le malheureux peut engager des actes inappropriés

c) Mais l'homme triste, touché par un faux malheur peut progresser. La malheur aguerrit la force mentale du sage qui peut vivre et donc subir plusieurs conversions. Si je sais supporter (cf l'adjectif être stoïque) je serai heureux. « fais que ton malheur ne te dépasse pas justement en le considérant comme une occasion véritable (conforme à ma nature) pour le supporter et me rendre courageux

Cette maxime ou ce précepte est le mode même de l'enseignement stoïcien. Reprenons les apostrophes de Marc Aurèle :

« Tu te trompes »

« Mais peux-tu réellement appeler un malheur pour l'homme »

« Or, crois-tu qu'il y ait une vraie déchéance »

« Et quoi ! tu connais précisément ce qu'est ce vœu »

« Quant au reste, souviens-toi »

En prenant conscience des passions, de ton jugement, en faisant appel à ta raison c'est-à-dire à ta nature tu pourras convertir ton malheur en force morale. On remarquera le terme « utile » qui accompagne la maxime.

Mais comment supporter le malheur et le rendre comme heureuse occasion ?

L'insensé peut progresser vers la vertu en effectuant cette vertu. **Insistons sur cet aspect performatif de réaliser une valeur en supportant un malheur. Et c'est le rôle de la vertu. Celle-ci suffit pour une vie adéquate à laquelle rien ne manque et quiconque est vertueux vit heureux dans la certitude de ne jamais être déçu.**

**Toutes les qualités morales évoquées par l'auteur sont enchaînées en une unique vertu « Un bonheur « véritable » se révèle donc à celui qui intérieurement est apaisé, indifférent, contemplatif.**

**Le stoïcien a compris qu'il y a des choses sur lesquelles il ne peut rien ; il y devient indifférent. Mais cette tranquillité de l'âme n'est que l'apparence extérieure d'un effort intérieur par lequel il cherche à modifier ses opinions. L'indifférence, loin de résulter d'une démission, est guidée par la prise de conscience de mes pouvoirs. Elle est tout autre chose qu'une passivité**

## **Conclusion**

La lecture de Marc Aurèle a le mérite de nous faire vivre et de nous révéler ce qu'il soutient. Les mots ne sont pas extérieurs aux pensées. Dans un premier temps, le malheur apparaît comme une erreur de jugement et puis par interrogations successives, une occasion de retrouver sa nature c'est-à-dire son bonheur.

On connaît plusieurs siècles après les critiques qui seront dirigées au stoïcisme et à Marc Aurèle qui le termine historiquement. Pascal dira avec raison du stoïcisme « qu'il a compris ce qu'on doit mais qu'il se perd dans la présomption de ce qu'on peut » La critique de Kant sur le statut des maximes morales et la confusion du bonheur et de la vertu est célèbre. Mais Marc Aurèle restera un pédagogue du bonheur qui est en nous et qu'il faut retrouver.

## Textes sur le bonheur

« Tous ces coureurs se donnent bien de la peine. Tous ces joueurs de ballon se donnent bien de la peine. Tous ces boxeurs se donnent bien de la peine. On lit partout que les hommes cherchent le plaisir ; mais cela n'est pas évident ; il semble plutôt qu'ils cherchent la peine et qu'ils aiment la peine. Le vieux Diogène disait : « Ce qu'il y a de meilleur c'est la peine. » On dira là-dessus qu'ils trouvent tous leur plaisir dans cette peine qu'ils cherchent ; mais c'est jouer sur les mots ; c'est bonheur et non plaisir qu'il faudrait dire ; et ce sont deux choses très différentes, aussi différentes que l'esclavage et la liberté. On veut agir, on ne veut pas subir. Tous ces hommes qui se donnent tant de peine n'aiment sans doute pas le travail forcé ; personne n'aime le travail forcé ; personne n'aime les maux qui tombent ; personne n'aime sentir la nécessité. Mais aussitôt que je me donne librement de la peine, me voilà content. [...] Le boxeur n'aime pas les coups qui viennent le trouver ; mais il aime ceux qu'il va chercher. Il n'est rien de si agréable qu'une victoire difficile, dès que le combat dépend de nous. Dans le fond, on n'aime que la puissance. Par les monstres qu'il cherchait et qu'il écrasait, Hercule se prouvait à lui-même sa puissance. Mais dès qu'il fut amoureux, il sentit son propre esclavage et la puissance du plaisir ; tous les hommes sont ainsi ; et c'est pourquoi le plaisir les rend tristes. L'avare se prive de beaucoup de plaisirs, et il se fait un bonheur vif, d'abord en triomphant des plaisirs, et aussi en accumulant de la puissance ; mais il veut la devoir à lui-même. Celui qui devient riche par héritage est un avare triste, s'il est avare ; car tout bonheur est poésie essentiellement, et poésie veut dire action ; l'on n'aime guère un bonheur qui vous tombe ; on veut l'avoir fait. L'enfant se moque de nos jardins, et il se fait un beau jardin, avec des tas de sable et des brins de paille. Imaginez-vous un collectionneur qui n'aurait pas fait sa collection ? »

ALAIN, *Propos sur le bonheur*, XLII, « Agir », 3 avril 1911

"Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie ; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création : plus riche est la création, plus profonde est la joie. La mère qui regarde son enfant est joyeuse, parce qu'elle a conscience de l'avoir créé, physiquement et moralement. Le commerçant qui développe ses affaires, le chef d'usine qui voit prospérer son industrie, est-il joyeux en raison de l'argent qu'il gagne et de la notoriété qu'il acquiert ? Richesse et considération entrent évidemment pour beaucoup dans la satisfaction qu'il ressent, mais elles lui apportent des plaisirs plutôt que de la joie, et ce qu'il goûte de joie vraie est le sentiment d'avoir monté une entreprise qui marche, d'avoir appelé quelque chose à la vie. Prenez des joies exceptionnelles, celle de l'artiste qui a réalisé sa pensée, celle du savant qui a découvert ou inventé. Vous entendrez dire que ces hommes travaillent pour la gloire et qu'ils tirent leurs joies les plus vives de l'admiration

qu'ils inspirent. Erreur profonde ! On tient à l'éloge et aux honneurs dans l'exacte mesure où l'on n'est pas sûr d'avoir réussi. [...] Mais celui qui est sûr, absolument sûr, d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de l'éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu'il est créateur, parce qu'il le sait, et parce que la joie qu'il éprouve est une joie divine."

(Henri Bergson, *L'Energie spirituelle*, éd. Alcan, p. 24-25)