

La quête du bonheur

Philippe Fontaine

"Quand l'expérience m'eut appris que tous les événements ordinaires de la vie sont vains et futiles, voyant que tout ce qui était pour moi cause ou objet de crainte ne contenait rien de bon ni de mauvais en soi, mais dans la seule mesure où l'âme en était émue, je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable et qui pût se communiquer, quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procureraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante."

Spinoza : Préface au *Traité de la réforme de l'entendement* (1661)

Plan analytique

I) *Le paradoxe constitutif de la quête du bonheur* : une contradiction à l'origine de la réflexion philosophique ; l'homme veut le bonheur mais ignore les moyens d'y parvenir.

II) *L'essence de la notion de bonheur ; bonheur et satisfaction.*

- a) L'analyse freudienne de la dualité d'aspiration constitutive du bonheur : ou la recherche de jouissances, ou l'évitement de la souffrance
- b) Le bonheur comme "sublimation"
- c) Le bonheur n'est pas de l'ordre de la satisfaction des désirs.

III) *Le bonheur comme complétude et durabilité :*

- a) L'indépendance du bonheur par rapport aux vicissitudes de la vie quotidienne
- b) Le plaisir n'est pas le bonheur, parce que le bonheur est souci d'unification de l'existence dans sa totalité . Bonheur et totalisation
- c) La conception kantienne du bonheur comme "agrément de la vie accompagnant sans interruption toute l'existence".
- d) La critique de la conception kantienne du bonheur
- e) Le bonheur comme totalité d'accomplissement, en rapport avec l'*ergon* humain, c'est-à-dire le projet existentiel de

l'homme considéré comme un indivisible. Le bonheur est un "tout", non une somme (P. Ricoeur).

f) Reprise de la distinction entre bonheur et plaisir, comme distinction entre deux manières de "terminer" ce que nous faisons (P. Ricoeur).

IV) *Bonheur et "totalité"* : le bonheur comme "totalité de contentement" (P. Ricoeur) exprime l'ouverture du sentiment, qui lui-même est l'expression de l'exigence de totalité animant la raison humaine.

a) Le bonheur n'est donné dans aucune expérience ; il est désigné comme conscience de direction : "je suis dirigé vers cela même que la raison exige" (P. Ricoeur).

b) La critique schelérienne de tout eudémonisme pratique, qui tend à orienter toute activité volontaire vers le pur accroissement du plaisir sensoriel.

c) Le tragique aveuglement de l'époque moderne face à la question du bonheur. L'analyse critique de Max Scheler.

d) L'être et la valeur-propre de la personne comme fondements du bonheur et du désespoir. L'analyse de Scheler et celle de Schopenhauer.

e) Le bonheur ne peut être la finalité de l'action humaine ; tel est le paradoxe de tout projet de "quête du bonheur". Le bonheur est une Idée, au sens kantien.

Conclusion : L'homme n'est pas fait pour le bonheur, qui n'est ni un plaisir, ni une somme de plaisirs, mais une visée, une espérance, une promesse. La quête du bonheur n'est autre que le bonheur de la quête.

La quête du bonheur

1) Le paradoxe constitutif de la quête du bonheur : une contradiction à l'origine de la réflexion philosophique : l'homme veut le bonheur, mais ignore les moyens d'y parvenir :

Que la poursuite du bonheur, ou des moyens de l'atteindre, constitue une fin universelle de la nature humaine, c'est ce dont, semble-t-il, on s'est avisé depuis fort longtemps. Pascal en fait l'objet d'une de ses *Pensées*, mais le bonheur est l'objet de la réflexion philosophique depuis ses origines : "Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient." De son côté, au livre III de son *De rerum Natura*, Lucrèce écrit : "l'homme est un malade qui ne connaît pas la cause de son mal". Quel est ce mal ? L'homme sait ce qu'il veut : il cherche la satisfaction, la plénitude ; en un mot, il veut être heureux. Et cependant, il est malheureux, mécontent, insatisfait. Quelle est donc l'origine de cette "misère" ? Telle est la question philosophique qui trouve sa source dans une constatation étonnante : la *contradiction* entre le spectacle de la vie déraisonnable des hommes, et la définition de l'homme comme "animal raisonnable" (Aristote). Le point de départ de la réflexion philosophique est donc fondamentalement intéressé : il y va de moi, car, ce dont il s'agit en cherchant à *élucider les causes* du mal, c'est bien de les *supprimer*, afin de produire une vie sensée. Mais quelles sont donc ces causes ?

L'homme, nous l'avons dit, sait ce qu'il veut. Mais sait-il comment réaliser ce bonheur qu'il pose comme fin suprême de son existence ? La réponse philosophique est catégoriquement négative : l'homme est mécontent parce qu'il se trompe. Son mal réside dans un quiproquo tragique : il prend pour biens des biens illusoire qui ne peuvent lui assurer ce qu'il cherche : plaisirs, richesse, etc, sont ainsi des pseudo-biens, et cela essentiellement parce qu'ils ne se suffisent pas à eux-mêmes, extérieurs qu'ils sont à notre nature spécifique. Une équation capitale s'instaure entre la vie passionnelle et la vie déraisonnable. Mais le remède se déduit de sa description même : il faut que l'âme désire ce qu'elle veut vraiment posséder. Or, ce ne peut être qu'elle-même. Le bonheur trouve donc sa source dans la possession de la raison par elle-même. La connaissance, exercice même de la raison, semble donc bien être ce Bien inaliénable, ce "souverain bien", seul susceptible de nous satisfaire. Le bonheur consiste donc, pour le philosophe, en "une activité de l'âme conforme à la raison." (Aristote : *Ethique*)

à *Nicomaque* , I). Apparaît déjà chez Aristote une idée que nous retrouverons plus tard, chez d'autres philosophes : le bonheur est la fin la plus haute qui soit assignée à l'*âme* , et pour cette raison ne saurait être rapportée à la simple *possession* d'une chose . Le bonheur est l'activité "qui est conforme à la vertu la plus parfaite, c'est-à-dire celle de la partie de l'homme la plus haute." (Aristote : *Ethique à Nicomaque* , X, VII, tr. J. Tricot).

Le philosophe tire donc sa source d'un mécontentement fondamental (c'est-à-dire de la prise de conscience de sa servitude, de son aliénation, de sa passion), et se manifeste par un choix. Le philosophe n'est pas un être raisonnable, mais un être qui se décide à le devenir. La vie raisonnable n'existe pas ; ce n'est donc pas une donnée, mais une tâche à accomplir. Ce qui fait le philosophe, c'est l'ignorance accompagnée de la conscience de l'ignorance ; c'est l'état intermédiaire entre l'ignorance qui s'ignore et le savoir réalisé. Est philosophe celui qui désire acquérir un bien dont il a conscience d'être dépourvu : le savoir.

On le voit, connaître la raison de l'insatisfaction, chercher la vie susceptible de m'apporter la satisfaction, tout cela nécessite une réflexion théorique qui consiste à déterminer la nature du "souverain bien" et les conditions de son acquisition. Le problème de la vérité est donc en fait subordonné au problème du bonheur et du Bien. Je veux connaître pour savoir ce que je dois faire. Je veux philosopher pour conduire ma vie de façon sensée. Savoir est savoir pour réaliser en l'homme l'humanité de l'homme. En quoi consiste cette vie philosophique, censée nous assurer la satisfaction ? Spinoza décrit en ces termes les conditions d'avènement du choix philosophique : "Quand l'expérience m'eut appris que tous les événements ordinaires de la vie sont vains et futiles (...) , je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable et qui pût se communiquer, quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procurerait pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante (...) Ce qui nous occupe le plus souvent dans la vie, et ce que les hommes, comme on peut le conclure de leurs actes, estiment comme le souverain bien, peut se ramener à ces trois choses : la richesse, les honneurs et les plaisirs sensuels. Or, l'esprit est tellement absorbé par ces trois choses qu'il peut à peine penser à quelque autre bien (...) Or, toutes les choses que recherche le vulgaire, non seulement ne procurent aucun remède pour la conservation de notre être, mais encore y font obstacle et causent souvent la perte de qui les possède et toujours celle de ceux qui en sont possédés (...) Ces maux me semblèrent venir de ce que toute notre félicité et notre misère dépendent de la seule qualité de l'objet auquel nous sommes attachés par amour. Car on ne dispute jamais à propos d'un objet qu'on n'aime pas. S'il fait défaut, nulle tristesse, si un autre le possède, nulle envie, nulle crainte, nulle haine et en un

mot, nulle émotion. Voilà au contraire ce qui arrive si l'on aime les choses périssables, comme le sont toutes celles dont nous venons de parler . Mais l'amour d'une chose éternelle et infinie nourrit l'âme d'une joie sans mélange et sans tristesse (...) Et le souverain bien consiste pour le sage à jouir d'une telle nature avec d'autres individus, si possible. Ce qu'est cette nature, nous le montrerons en son lieu : c'est la connaissance de l'union de l'esprit avec la nature totale. Voilà donc la fin vers laquelle je tends : acquérir cette nature supérieure et tenter que d'autres l'acquièrent avec moi." (Spinoza : Préface au *Traité de la Réforme de l'Entendement* , in : Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, "Pleiade", pp. 102 à 106).).

Un tel texte permet, indirectement, de mettre en évidence le paradoxe constitutif de la quête du bonheur : car si l'exercice de la raison est identifié par la philosophie, depuis son origine, comme la condition même de la satisfaction et de la plénitude, il reste que l'homme est cet "animal raisonnable", dont la raisonnabilité est précisément de l'ordre de la tâche, de la conquête, et non du fait, de la donnée immédiate. Nous ne sommes pas tant "raisonnables" que nous n'avons à le devenir. Si la raison est bien la voie du bonheur, et sa condition de possibilité, encore faut-il que l'homme fasse le choix de la raison, pour accéder au bonheur ; c'est dire que nulle nécessité ne s'impose ici à l'homme, exposé, du fait même de sa finitude, au malheur et à l'insatisfaction. C'est ce que remarquait Kant, qui, dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs* , écrivait : "Puisque, en effet, la raison n'est pas suffisamment capable de gouverner sûrement la volonté à l'égard de ses objets et de la satisfaction de tous nos besoins (qu'elle-même multiplie pour une part), et qu'à cette fin un instinct naturel inné l'aurait plus sûrement conduite (...) " (Kant : *Fondements de la métaphysique des moeurs* , Première section, tr. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1966, p. 93). En d'autres termes, pour ce qui concerne la réalisation du bonheur, la raison est un instrument beaucoup moins efficace que ne l'aurait été l'instinct, dont on sait à quel point le caractère de savoir-faire préformé et stéréotypé lui confère une redoutable efficacité dans la prescription infaillible de comportements utiles à l'espèce. Mais, d'un autre côté, préférer l'instinct à la raison reviendrait à faire peu de cas de ce qui est précisément la condition du bonheur : à savoir la *conscience* d'être heureux. De la raison comme moyen d'accès au bonheur, nous pouvons donc dire ici ce que Freud disait de la conscience : elle est peu de choses, mais c'est tout ce que nous avons.

Mais cet aspect ressortira d'autant plus nettement que nous aurons défini avec rigueur l'essence même de cette notion de bonheur, et montré à quel point elle ne saurait concerner, et n'avoir sens, que pour un "animal raisonnable". En quoi la quête du

bonheur ne concerne-t-elle qu'un être qui se définit par sa raisonnable ?

II) *L'essence de la notion de bonheur ; bonheur et satisfaction*

Remarquons tout d'abord que le bonheur est défini communément à l'aide de la notion de *satisfaction* : le bonheur est conçu comme une satisfaction pleine et entière de tous les désirs individuels. A ce titre, il se pose non comme une fin provisoire pouvant servir ensuite de moyen à la satisfaction d'autres désirs, mais comme une fin en soi, une fin dernière. De là procède l'idée que le bonheur suprême, ou le souverain bien, consisterait dans la satisfaction de *tous* les besoins et de *tous* les désirs : un état dans lequel disparaîtrait tout ce qui porte la marque du *manque* (besoins ou désirs). Le manque, en effet, engendre la souffrance et le besoin, et il n'est pas de bonheur possible là où la souffrance se fait sentir ; il apparaît alors une première ambiguïté attachée à la notion de bonheur. Le bonheur résulte-t-il de la satisfaction (positive) de tous nos désirs (Calliclès), ou plutôt de la suppression (négative) de toute souffrance (Schopenhauer) et de tout manque ? Freud a bien noté cette dualité constitutive de l'aspiration universelle du genre humain au bonheur : "Quels sont, demande-t-il, les desseins et les objectifs vitaux trahis par la conduite des hommes, que demandent-ils à la vie, et à quoi tendent-ils ? On n'a guère de chance de se tromper en répondant : ils tendent au bonheur ; les hommes veulent être heureux et le rester. Cette aspiration a deux faces, un but négatif et un but positif : d'un côté éviter douleur et privation de joie, de l'autre rechercher de fortes jouissances. En un sens plus étroit, le terme "bonheur" signifie seulement que ce second but a été atteint." (Freud : *Malaise dans la civilisation*, tr. fr. Ch. et J. Odier, PUF, 1971, p. 20). C'est donc ce que Freud appelle le "principe de plaisir" qui gouverne l'existence de l'homme et détermine le but de la vie, en imposant dès les origines son autorité sur les opérations de l'appareil psychique. Il y a pourtant une difficulté de taille : car comme le note sobrement Freud, un tel programme (faire en sorte que toute sa vie soit gouvernée par le principe de plaisir) est "abolument irréalisable ; tout l'ordre de l'univers s'y oppose ; on serait tenté de dire qu'il n'est point entré dans le plan de la "Création" que l'homme soit heureux. Ce qu'on nomme bonheur, au sens le plus strict, résulte d'une satisfaction plutôt soudaine de besoins ayant atteint une haute tension, et n'est possible de par sa nature que sous forme de phénomène épisodique." (Ibid. p. 20). Tout ce que l'homme peut donc espérer, au mieux, se réduit, négativement, à l'absence de souffrance, et, positivement, à une satisfaction pulsionnelle éphémère et contingente ; seule l'impression de "contraste" peut donner l'illusion de vivre un moment de bonheur : "Toute

persistance d'une situation qu'a fait désirer le principe du plaisir n'engendre qu'un bien-être assez tiède ; nous sommes ainsi faits que seul le contraste est capable de nous dispenser une jouissance intense, alors que l'état lui-même ne nous en procure que très peu." (Ibid. p. 20-21). En note, Freud ajoute malicieusement : "Goethe va jusqu'à prétendre : "Rien n'est plus difficile à supporter qu'une série de beaux jours." Cela doit quand même être une exagération." (Ibid. p. 21 note 1). En fait, c'est dans la constitution de la nature humaine elle-même qu'il faut chercher les raisons de cet échec à éprouver un véritable bonheur : "Nos facultés de bonheur sont déjà limitées par notre constitution. Or, il nous est beaucoup moins difficile de faire l'expérience du malheur." ¹ La quête du bonheur se réduit donc, aux yeux de Freud, à la simple tentative pour éviter les souffrances de toutes sortes : "Ne nous étonnons point si sous la pression de ces possibilités de souffrance, l'homme s'applique d'ordinaire à réduire ses prétentions au bonheur (...) et s'il s'estime heureux déjà d'avoir échappé au malheur et surmonté la souffrance ; si d'une façon générale la tâche d'éviter la souffrance relègue à l'arrière-plan celle d'obtenir la jouissance." (Ibid. p. 21).

On mesure à quel point, selon Freud, l'homme est inévitablement amené à "en rabattre" quant à son aspiration au bonheur, et ce, pour des raisons objectives et nécessaires sur lesquelles il ne peut pratiquement pas agir ; en effet, le bonheur ne peut être, pour Freud, que de l'ordre d'une satisfaction pulsionnelle, à laquelle, la plupart du temps, le monde extérieur oppose un interdit formel. Dès lors, il est remarquable que Freud recoure à un autre type de satisfaction , qui reste certes pulsionnelle, mais qui implique qu'une profonde transformation affecte la pulsion : c'est le processus de sublimation : "Une autre technique de défense contre la souffrance recourt aux déplacements de la libido , tels que les permet notre appareil psychique et grâce auxquels il gagne tant en souplesse. Le problème consiste à transposer de telle sorte les objectifs des instincts que le monde extérieur ne puisse plus leur opposer de déni ou s'opposer à leur satisfaction. Leur sublimation est ici d'un grand secours. On obtient en ce sens le résultat le plus complet quand on s'entend à retirer du labeur intellectuel et de l'activité de l'esprit une somme suffisamment élevée de plaisir. La destinée alors ne peut plus grand chose contre vous." (Ibid. p. 24-25). Contre toute attente, Freud retrouve ici une

¹ Freud : *Malaise dans la civilisation* , op. cit. p. 21. Freud précise les raisons pour lesquelles la "constitution" même de l'homme l'expose à la souffrance : "La souffrance nous menace de trois côtés : dans notre propre corps qui, destiné à la déchéance et à la dissolution, ne peut même se passer de ces signaux d'alarme que constituent la douleur et l'angoisse ; du côté du monde extérieur, lequel dispose de forces invincibles et inexorables pour s'acharner contre nous et nous anéantir ; la troisième menace enfin provient de nos rapports avec les autres êtres humains." Ibid. p. 21.

des intuitions les plus anciennes de la philosophie concernant la question du bonheur, et le fait résider, non dans une satisfaction pulsionnelle brute, une simple décharge libidinale, mais dans une activité "plus délicate et plus élevée", celle de l'activité intellectuelle et de la réflexion. Il reste pourtant que la sublimation constitue encore un destin "pulsionnel", et qu'elle se caractérise par un certain nombre d'insuffisances : elle constitue une satisfaction moins intense "en regard de celle qu'assure l'assouvissement des désirs pulsionnels grossiers et primaires", elle n'est "pas d'un usage général, mais à la portée d'un petit nombre seulement. Elle suppose précisément des dispositions ou des dons peu répandus, en une mesure efficace au moins. Et même à ces rares élus, elle ne saurait assurer une protection parfaite contre la douleur, ni les revêtir d'une cuirasse impénétrable aux coups de la destinée ; enfin elle devient inefficace quand la source de la souffrance réside dans notre propre corps." (Ibid. p. 25). En d'autres termes, la sublimation procure certes aux "heureux élus" une certaine somme de plaisirs, mais elle est bien loin de leur garantir la jouissance d'un bonheur véritable. L'analyse freudienne est donc bien loin de nous fournir une définition suffisante du bonheur, et même de nous indiquer avec précision comment il serait possible de le réaliser empiriquement. La conclusion qu'en tire Freud est donc modeste : "Si le programme que nous impose le principe du plaisir, et qui consiste à être heureux, n'est pas réalisable, il nous est permis pourtant - non, disons plus justement : il nous est possible - de ne pas renoncer à tout effort destiné à nous rapprocher de sa réalisation. On peut, pour y parvenir, adopter des voies très différentes selon qu'on place au premier plan son aspect positif, obtenir la jouissance ; ou bien son aspect négatif, éviter la souffrance. Mais nous ne saurions réaliser tout ce que nous souhaitons par aucune de ces voies." (Ibid. p. 29). A cette relativité des conditions grâce auxquelles il serait possible d'atteindre, non pas le bonheur, mais une satisfaction minimale de l'existence s'ajoute une autre détermination : "Pris dans ce sens relatif, précise en effet Freud, le seul où il paraisse réalisable, le bonheur est un problème d'économie libidinale individuelle. Aucun conseil ici n'est valable pour tous, chacun doit chercher par lui-même la façon dont il peut devenir heureux." (Ibid. p. 29-30). De nombreux facteurs interviendront en effet dans le choix du chemin à suivre : la capacité propre à chacun de se rendre indépendant du monde extérieur, voire de le modifier au gré de ses désirs, capacité déterminée par la constitution psychique de l'individu ¹. Il reste

¹ Freud : *Malaise dans la civilisation*, op. cit. p. 30 : "L'homme au tempérament surtout érotique mettra au premier rang les relations affectives avec autrui, le narcissiste enclin à se suffire à lui-même recherchera les jouissances essentielles parmi celles qu'il retire de sa vie intérieure, l'homme d'action ne lâchera pas un monde avec lequel il est apte à se mesurer." Encore faut-il ajouter, avec Freud, que "Toute décision extrême

qu'"il y a quantité de chemins pour conduire au bonheur, tel du moins qu'il est accessible aux hommes ; mais il n'en est point qui y mène à coup sûr." (Ibid. p. 31).

Il est tentant de rapprocher le pessimisme freudien, sur cette question, de celui du philosophe qui a sans doute profondément influencé Freud : Schopenhauer. Ce dernier se prononce, lui aussi, pour le caractère illusoire de la recherche du bonheur, compte-tenu du fait que la vie comporte essentiellement douleurs, souffrances, maladies, soucis, etc ; mais il ajoute une remarque essentielle concernant l'essence même du bonheur recherché : "Une des plus grandes chimères, que nous suçons avec le lait de l'enfance et dont nous ne sommes que tardivement débarrassés, est *précisément* que la valeur *empirique* de la vie réside dans ses *plaisirs* , qu'il existe des joies et des possessions qui rendent positivement heureux : on cherche donc à les acquérir jusqu'à ce que le *desengano* (la désillusion) arrive trop tard, jusqu'à ce que lors d'une chasse au bonheur et au plaisir, qui ne sont pas du tout réellement disponibles, nous ayons trouvé ce qui est réellement disponible : douleur, souffrance, maladie, souci et mille autres choses. " (Schopenhauer : *L'art d'être heureux* , tr. fr. J.L. Schlegel , Seuil, 2001, p. 63). On le voit, Schopenhauer ne croit guère à la possibilité pour l'homme d'atteindre à un bonheur véritable, mais cet échec programmé pourrait bien tenir à la fausse équation trop souvent établie entre le bonheur et le plaisir ; s'il est illusoire de croire que la "valeur *empirique* de la vie réside dans ses *plaisirs* ", n'est-ce pas tout simplement que le bonheur ne saurait se réduire au plaisir, ni même à une simple somme de plaisirs ?

III) Le bonheur comme complétude et durabilité

Nous ne pourrions donc répondre à cette interrogation, semble-t-il, qu'en approfondissant le sens de la relation existant entre les notions de bonheur et de satisfaction de plaisirs. De nombreuses théories se fondent en effet sur le postulat selon lequel le bonheur se réduit précisément à la satisfaction illimitée de plaisirs ; mais une telle identification est-elle légitime ? Communément, l'homme heureux est considéré comme un être "comblé"¹ : et le bonheur

comportera une sanction en faisant courir au sujet les dangers inhérents à l'insuffisance de toute technique vitale exclusive. De même que le commerçant avisé évitera de placer tout son capital dans une seule affaire, de même la sagesse conseillerait peut-être de ne pas attendre toute satisfaction d'un penchant unique. Le succès n'est jamais certain ; il dépend du concours de nombreux facteurs..." Ibid. p. 30.

¹ La plupart des définitions du bonheur insistent sur ce caractère de complétude et d'"être comblé" ; ainsi, R. Misrahi peut-il le définir en ces termes : le bonheur, saisi dans son acception générale "est la forme et la signification d'ensemble d'une vie qui se considère réflexivement elle-même comme comblée et comme signifiante, et qui s'éprouve elle-même comme telle. Le bonheur est le sentiment vécu de la conscience lorsqu'elle se dépasse actuellement vers une partie plus ou moins longue de sa vie, et

implique l'assouvissement sans réserve de tous les désirs. Encore convient-il pourtant de constater que le bonheur n'est pas réductible à la satisfaction de tel ou tel besoin ou désir particulier ; satisfaire ponctuellement un besoin n'est pas encore être heureux. Le bonheur n'est pas seulement la satisfaction limitée d'un besoin limité ; c'est pourquoi il ne suffit pas de manger à sa faim, ou de boire selon sa soif, pour connaître le bonheur. On ne saurait méconnaître ici la dimension de durée, de "durabilité", si l'on peut dire, qui s'attache à l'idée même du bonheur ; le caractère de "complétude" implique directement celui de durabilité : ce qui explique d'ailleurs que le bonheur ne puisse se réduire à une satisfaction limitée dans le temps. Comme le note Max Scheler : "C'est ainsi qu'il appartient par essence à la "béatitude" et à son opposé le "désespoir", quel que soit le temps pendant lequel ils se conservent *objectivement* , de *persister* et de *durer* à travers la vicissitude des "heurs" et des "malheurs" ; au "bonheur" et au "malheur", il appartient par essence de persister et de durer à travers la vicissitude des "joies" et des "peines", à une "joie" et à une "peine" de persister et de durer à travers la vicissitude, par exemple, d'états de "bien-être" et de "malaise" (d'ordre vital) ; au "bien-être" et au "malaise" de persister et de durer à travers la vicissitude d'états de "plaisir" et de "douleur" d'ordre sensoriel. Ici, la "qualité" des expériences-vécues de caractère affectif contient aussi la *durabilité* en vertu d'une nécessité d'essence." (Max Scheler : *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* , tr. fr. p. 113). L'état de bonheur, par définition, n'est pas la conséquence immédiate et actuelle d'une satisfaction ponctuelle d'un besoin ou d'un désir, mais il la transcende ; loin de dépendre de telle satisfaction particulière, le bonheur en est indépendant, parce qu'il constitue la coloration subjective de l'existence *dans sa totalité* .

En effet, si le bonheur enveloppe l'alternance des vicissitudes de la vie extérieure, c'est qu'il ne s'y réduit pas ¹ , sauf à confondre

qu'elle saisit tout ou partie du temps qu'elle a vécu et qu'elle est en train de vivre. Le bonheur est donc à la fois une appréhension réflexive de la vie de l'individu dans sa durée, par l'individu existant dans son actualité présente, et un sentiment qualitatif de plénitude et de satisfaction concernant ce Tout de l'existence, saisi par la conscience actuelle." R. Misrahi : *Le bonheur. Essai sur la joie* , Hatier, 1994, p. 52.

¹ Ce caractère d'indépendance du bonheur par rapport aux événements de la vie quotidienne se trouve affirmé par la philosophie grecque ; on en trouve un bel exemple chez Plotin, pour qui le bonheur est la conséquence de la "vie complète" : "Si donc l'homme est capable de posséder la vie complète, il est également capable d'être heureux (...) Puisque nous affirmons que le bonheur existe aussi chez les hommes, il faut rechercher de quelle manière il existe. De la manière suivante : l'homme a la vie complète, quand il possède non seulement la vie des sens, mais la faculté de raisonner et l'intelligence véritable. (...) Mais est-ce qu'il possède cette vie comme on possède une chose différente de soi-même ? Non pas, puisqu'il n'est pas d'homme qui ne la possède ou bien en puissance ou bien en acte (s'il la possède en acte, nous le disons heureux). Disons-nous que cette forme de vie, cette vie complète, est en lui comme une partie de

l'affectivité animale et l'affectivité proprement humaine. Le bonheur n'a de sens que comme projet, ou visée existentielle proprement humaine ; n'est-ce pas reconnaître qu'il ne saurait s'identifier à la simple satisfaction du besoin, même répétée ? C'est par là que le plaisir n'est pas le bonheur, et que l'homme se distingue de l'animal : "L'animal, lui, vit dans un monde environnant fini ; il est borné à la satisfaction régulière de ses instincts et aux valeurs qui correspondent à cette satisfaction (...) La vie animale est toujours déjà achevée et c'est pourquoi l'effort pour être une personne n'appartient qu'à l'homme comme acte d'achèvement de l'inachevé (...) Le sujet fait preuve d'un autre souci par lequel il s'arrache aux simples valeurs relatives d'une subjectivité actuelle et donne à sa vie l'unité d'une vie polarisée vers des valeurs toujours plus hautes. En surmontant les valeurs du plaisir pour accéder aux véritables valeurs objectives, universelles, le sujet prend conscience de valeurs qui exigent qu'il se décide absolument pour elles. " (E. Housset : *Personne et sujet selon Husserl* , p. 236-237). Le bonheur est indissociable d'un souci d'unification de l'existence considérée comme un *tout* ; c'est cet aspect de *totalisation* du bonheur que certains philosophes, dans la tradition, ont mis en avant, et que P. Ricoeur explicite en ces termes : " Ce que nous visons, par le terme de bonheur, ce n'est pas une forme particulière de transgression ou de transcendance humaine, mais la visée totale de tous les aspects de transgression : "Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix, déclare Aristote, tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi

lui-même ? Distinguons : les autres hommes la possèdent bien comme une partie d'eux-mêmes, parce qu'ils la possèdent seulement en puissance ; mais l'homme heureux est celui qui, désormais, est en acte cette vie elle-même, celui qui est passé en elle jusqu'à s'identifier avec elle ; désormais les autres choses ne font que l'environner, sans qu'on puisse dire que ce sont des parties de lui-même, puisqu'il cesse de les vouloir et qu'elles ne sauraient adhérer à lui que par l'effet de sa volonté. Qu'est-ce que le bien pour cet homme ? Il est son bien à lui-même, grâce à la vie parfaite qu'il possède." (Plotin : *Première Ennéade* , I, 4, tr. E. Brehier, Belles Lettres, 1997, p. 81). Rien d'extérieur ne peut plus atteindre le sage, sauf s'il en décide lui-même par décret de sa volonté ; mais il est le bien pour lui-même, et, à ce titre, se suffit à lui-même, en sorte que "dans cet état, il ne cherche plus rien." "L'homme sage n'a besoin que de lui-même pour être heureux et acquérir le bien ; il n'est de bien qu'il ne possède." Les choses qu'il peut éventuellement rechercher ne lui sont pas indispensables, à lui, mais seulement "aux choses qui lui appartiennent", comme le corps, par exemple : "L'homme connaît ces biens du corps et il les lui donne sans rien entamer de sa propre vie à lui." L'essentiel, en effet, est qu'aucun événement extérieur n'ait de véritable pouvoir sur lui : "Dans la chance adverse, son bonheur n'est pas amoindri : il est immuable, comme la vie qu'il possède ; quand ses proches ou ses amis meurent, il sait ce qu'est la mort, et ceux qui la subissent le savent aussi, s'ils sont des sages ; la perte de ses proches et de ses parents n'émeut en lui que la partie irrationnelle dont les peines ne l'atteignent pas." (Ibid. p. 83). Bref, le sage est inaccessible et indifférent aux revers de la fortune : " Son activité n'est nullement entravée par la fortune ; elle change seulement, lorsque change son sort ; mais elle est toujours belle, et elle est peut-être d'autant plus belle que les circonstances lui sont moins favorables." (Ibid. *Première Ennéade*, 13, op. cit. p. 99).

toutes choses tendent." (*Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a, 1-4 ; tr. Tricot). Mais alors, c'est l'acte de l'homme dans son indivision et sa totalité qu'il faut interroger. Or, cet "acte de l'homme", je ne peux le saisir d'emblée ; il me faut le composer progressivement à partir du concept théorétique de sens ; sinon ce que je désignerai sous le nom de bonheur ne sera pas le souverain bien, c'est-à-dire "ce en vue de quoi on fait tout le reste" ; mais le bonheur sera seulement le rêve vague d'un "agrément de la vie accompagnant sans interruption toute l'existence" (Kant). " (P. Ricoeur : *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité ; L'homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 81).

P. Ricoeur se montre ici très critique à l'égard de la conception kantienne du bonheur ; dans la *Critique de la raison pratique*, en effet, Kant définit le bonheur de la façon suivante : "La conscience qu'a un être raisonnable de l'agrément de la vie (*von der Annehmlichkeit des Lebens*) accompagnant sans interruption toute son existence est le *bonheur* ..." (Kant : *Critique de la raison pratique*, 1^{ère} partie, théorème II ; tr. fr. F. Picavet, Paris, PUF, 1971, p. 20). Or, aux yeux de Kant, le bonheur, ainsi défini, n'est pas le motif moral ni le critère de la moralité, car il n'est pas propre à fournir le principe d'une législation¹. La volonté morale doit être déterminée indépendamment de tout but ou mobile "eudémonique" (*eudemonia* : le bonheur), dans la mesure même où l'action morale doit être désintéressée (elle doit être effectuée par "pur respect pour la loi morale"). Le bonheur est certes une fin que l'on peut supposer être effectivement poursuivie par tous les êtres raisonnables², mais il ne saurait être, pour autant, élevé à la dignité d'un principe suprême de la moralité, car il souffre de particularité et de contingence ; comme le note Kant, s'il était aussi facile de donner un concept déterminé du bonheur, la cause serait entendue depuis longtemps, "car ici comme là l'on pourrait dire que qui veut la fin veut aussi (nécessairement selon la raison) les moyens indispensables d'y arriver qui sont en son pouvoir. Mais, par malheur, le concept de bonheur est un concept si indéterminé que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux,

¹ Dans la mesure même où la quête du bonheur est un *fait* universel, il n'y a pas de sens à en faire l'objet d'un commandement de la raison, c'est-à-dire d'un devoir : "Le *bonheur personnel*, en effet, est une fin propre à tous les hommes (en raison de l'inclination de leur nature), mais cette fin ne peut jamais être regardée comme un devoir, sans que l'on se contredise. Ce que chacun inévitablement veut déjà de soi-même ne peut appartenir au concept du *devoir* ; en effet, le devoir est une *contrainte* en vue d'une fin qui n'est pas voulue de bon gré. C'est donc se contredire que de dire qu'on est *obligé* de réaliser de toutes ses forces son propre bonheur." (Kant : *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, Introduction, IV, tr. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 56.)

² Kant : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2^{ème} section : "Il y a cependant une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables (...) , par conséquent un but qui n'est pas pour eux une simple *possibilité*, mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent *effectivement* en vertu d'une nécessité naturelle, et ce but est le *bonheur* ." Tr. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1966, p. 127.

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 du bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que cependant pour l'idée du bonheur un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement. Veut-il la richesse ? Que de soucis, que d'envie, que de pièges ne peut-il pas par là attirer sur sa tête ! Veut-il beaucoup de connaissances et de lumières ? Peut-être cela ne fera-t-il que lui donner un regard plus pénétrant pour lui représenter d'une manière d'autant plus terrible les maux qui jusqu'à présent se dérobent encore à sa vue et qui sont pourtant inévitables, ou bien que charger de plus de besoins encore ses désirs qu'il a déjà bien assez de peine à satisfaire. Veut-il une longue vie ? Qui lui répond que ce ne serait pas une longue souffrance ? Veut-il du moins la santé ? Que de fois l'indisposition du corps a détourné d'excès où aurait fait tomber une santé parfaite, etc ! Bref, il est incapable de déterminer avec une entière certitude d'après quelque principe ce qui le rendrait véritablement heureux : pour cela il lui faudrait l'omniscience." (Kant : *Fondements de la métaphysique des moeurs* , op. cit. 2^{ème} section, p. 131-132). ¹ C'est pourquoi le principe du bonheur personnel ne peut être connu qu'empiriquement, et constitue un motif déterminant de la faculté de désirer ; à ce titre, il ne saurait commander absolument dans l'ordre moral. Ce en quoi chacun doit placer son bonheur dépend du sentiment particulier de plaisir et de peine qu'il éprouve ; la particularité et la contingence irréductibles de cette détermination subjective du bonheur ne peuvent donc prétendre à s'ériger en loi universelle et nécessaire de l'action morale.

Mais là n'est pas l'essentiel pour notre propos ; car nous pouvons remarquer que la définition du bonheur retenue par Kant insiste sur son caractère de somme de plaisirs, comme l'atteste la

¹ L'indétermination de la définition du bonheur quant au contenu est sans doute l'une des déterminations les plus récurrentes, depuis l'antiquité, concernant cette notion ; un auteur contemporain résume bien cette polysémie originaires : " Rien de plus vague que l'idée de bonheur, ce vieux mot prostitué, frelaté, tellement empoisonné qu'on voudrait le bannir de la langue. Depuis l'Antiquité, il n'est rien d'autre que l'histoire de ses sens contradictoires et successifs : déjà saint Augustin en son temps dénombrerait pas moins de 289 opinions diverses sur le sujet, le XVIII^{ème} siècle lui consacra près de cinquante traités et nous ne cessons de projeter sur les époques anciennes ou sur d'autres cultures une conception et une obsession qui n'appartiennent qu'à la nôtre. Il est dans la nature de cette notion d'être une énigme, une source de disputes permanentes, une eau qui peut épouser toutes les formes mais qu'aucune forme n'épuise. Il est un bonheur de l'action comme de la contemplation, de l'âme comme des sens, de la prospérité comme du dénuement, de la vertu comme du crime. " P. Bruckner : *L'Euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur* , Grasset-Livre de Poche, 2000, p. 15.

référence à la faculté de désirer. Mais, encore une fois, le bonheur n'est-il pas tout autre chose ? Tout se passe comme si Kant n'avait pas vu que *le bonheur est totalité de sens et de contentement*, et pas seulement somme de plaisirs ou principe matériel de la faculté de désirer. Comme l'explique P. Ricoeur : " Il y a donc une première idée naïve du bonheur qui doit être *réduite* pour qu'apparaisse son sens plénier. Cette idée naïve, c'est celle qui procède d'une analyse immédiate des actes humains considérés isolément ; ces actes tendent vers une conscience de résultat - satisfaction ou suppression de peine - , où l'action trouve un repos provisoire. L'imagination errante prolonge *indéfiniment* ce point de repos ; croyant l'éterniser, elle l'étire et le perpétue ; elle reste dans la perspective indéfiniment finie de la dilection de soi-même. Le bonheur est tout autre chose ; ce n'est pas un terme fini ; il doit être à l'ensemble des visées humaines ce qu'est le monde à l'égard des visées de perception ; de même que le monde est l'horizon de la *chose* , le bonheur est l'horizon à tous égards. Le monde n'est pas l'horizon à tous égards ; il n'est que la contrepartie d'un genre de finitude et d'un genre d'attitude : ma finitude et mon attitude pour la chose ; l'idée de monde n'est totale que dans une dimension ; c'est seulement un infini dans un genre, l'infini dans le genre de la chose ; mais la "chose" est une abstraction de la réalité intégrale. Aussi faut-il dépasser l'idée de monde vers une idée telle que nous ne saurions la concevoir plus étendue, plus ample que nous ne l'expérimentons, comme Descartes le disait de la volonté." (P. Ricoeur : *L'homme faillible* , p. 81).

Mais il apparaît bientôt que la référence au seul désir est impuissante à rendre compte du sens de la quête du bonheur, parce que quelque chose dépasse, en l'homme, l'aspiration à la satisfaction du désir , qui est le mouvement même de la réflexion : "C'est ici qu'une analyse immédiate de la désirabilité humaine qui ferait l'économie de l'étape transcendantale de la réflexion, tourne court. Elle n'a pas de quoi distinguer cette totalité d'achèvement à quoi vise l'"acte de l'homme", du sentiment, imaginativement prolongé, d'avoir atteint un résultat, rempli un programme, triomphé d'une difficulté. On le voit bien avec l'analyse aristotélicienne du bonheur : le Stagirite se borne à discerner le bonheur de la visée de fait du désir humain : "le principe en cette matière est le fait", dit-il ; mais la réflexion psychologique directe ne peut distinguer la totalité d'accomplissement d'une simple somme d'agrément : le "préféré suprême", l'"unique désirable", reste mêlé au "bien-vivre". C'est pourquoi il était nécessaire que Kant commençât par exclure le bonheur de la recherche du "principe" de la moralité en le repérant du côté de la puissance de désirer et en l'identifiant à l'amour-propre : "la conscience qu'a un être raisonnable de l'agrément de la vie accompagnant sans interruption toute son existence est le bonheur et le principe de

prendre le bonheur pour principe suprême de détermination du libre choix est le principe de l'amour de soi." (Kant : *Critique de la raison pratique* , op. cit. p. 20-21). (...) Mais cette époque du bonheur, compris dans l'agrément durable de la vie, restitue le problème authentique du bonheur, en tant que totalité d'accomplissement. Ce n'est pas en effet la "faculté de désirer" qu'il faudrait pouvoir interroger, mais ce qu'Aristote appelait l'*ergon* humain, c'est-à-dire le projet existentiel de l'homme considéré comme un indivisible ; l'investigation de l'agir humain et de sa visée la plus vaste et la plus ultime révélerait que le bonheur est une terminaison de destinée et non une terminaison de désirs singuliers ; c'est en ce sens qu'il est un *tout* , et non une *somme* ; c'est sur son horizon que se détachent les visées partielles, les désirs égrenés de notre vie ." (P. Ricoeur : *L'homme faillible* , p. 81)

Cette distinction entre deux types de "terminaison", c'est-à-dire deux manières de "terminer" ce que nous faisons est essentielle à la compréhension du phénomène du bonheur : "Il existe, écrit P. Ricoeur, deux manières de "terminer" : l'une achève et parachève des opérations isolées, partielles ; c'est le plaisir ; à l'autre, il appartient de *parfaire* ce que Aristote appelait l'*ergon* , l'oeuvre de l'homme, ce que Kant appelle la *Stimmung* , la destination de l'homme, et ce que les modernes appellent la destinée ou le projet existentiel de l'homme : c'est le Bonheur ou la Béatitude. Le plaisir est un achèvement fini, parfait dans la limitation, comme Aristote l'a admirablement montré. Quant au bonheur, il ne peut être compris par extension du plaisir ; car sa manière de terminer n'est pas réductible à une simple somme, à une addition d'agréments sans cesse renouvelés et que la mort interromprait ; le Bonheur n'est pas une *somme* , mais un *tout* . C'est ce que Kant n'a pas considéré , lorsqu'il a critiqué l'idée du bonheur ("l'agrément de la vie accompagnant sans interruption toute l'existence" , *Critique de la raison pratique*) ; sa conception est celle d'une addition, d'une somme de simples "consciencés de résultats" (Scheler)" (P. Ricoeur: *A l'école de la phénoménologie* , p. 257-258).

IV) *Bonheur et "totalité" ; le bonheur comme "totalité de contentement" (P. Ricoeur) et son rapport à l'exigence de totalité constitutive de la raison humaine :*

Le bonheur ne saurait donc se résumer à une simple totalité additive, où les plaisirs s'ajouteraient les uns aux autres ; mais la question se pose alors de savoir comment l'homme peut avoir accès à cette idée de "tout" requise par l'essence même du bonheur. Il faut donc demander, avec P. Ricoeur : "Mais comment passerai-je de l'idée de somme à celle de tout ? L'oeuvre de l'homme , en tant que distincte de la somme de ses intentions

partielles, m'échapperait si je ne pouvais en relier le mouvement d'ensemble au projet même de la raison qui est en moi ce qui expose la totalité . C'est l'exigence de la totalité ou raison (*Critique de la raison pratique* , p. 115 ¹) qui me permet de discerner le bonheur comme souverain bien du bonheur comme addition de désirs saturés. Car la totalité que la raison "demande", c'est aussi celle que l'acte humain "poursuit" ; le *verlangen* kantien (demande, exigence, requête) est le révélateur transcendantal du sens de l' *éphiestai* aristotélicien (poursuite, tendance, quête). Cette "demande", dit Kant, se perd dans l'illusion mais le ressort de cette illusion même , c'est une "perspective (*Aussicht*) sur un ordre de choses plus élevé et immuable dans lequel nous sommes déjà maintenant et dans lequel nous sommes capables, par des préceptes déterminés, de continuer notre existence, conformément à la destination suprême de la raison " (p. 116). Ce texte dense et admirable - cette "vue qui ébauche", cet "ordre dans lequel nous sommes déjà", cette continuation de notre existence conformément à la destination, à l'assignation de la raison - n'est-ce pas cette totalité de *contentement* que nous cherchons sous le nom de bonheur, mais filtrée en quelque sorte par l'exigence de totalité de sens qui est la raison ? " (P. Ricoeur : *L'homme faillible* , p. 83-84). Il y a donc une corrélation étroite entre l'exigence de totalité constitutive de la raison et l'aspiration au bonheur comme volonté d'accomplissement dans l'ordre du sens : " Il est aisé de montrer que cette idée du bonheur ou de la béatitude est un sentiment de même amplitude que la raison. Nous sommes capables de bonheur comme nous exigeons la totalité." (P. Ricoeur : *A l'école de la phénoménologie* , op. cit. p. 258). L'aspiration au bonheur exprime l'*ouverture* du sentiment : "c'est donc la raison en tant qu'ouverture sur la totalité qui engendre le sentiment en tant qu'ouverture sur le bonheur." (Ibid. p. 259). C'est parce que la *raison* veut la *totalité* que l'homme aspire au bonheur, mais c'est cette même fascination pour le tout qui nous expose au malheur, qui nous rend sensibles à l'insatisfaction, à la souffrance, à la misère, au sentiment aigü de notre finitude ; nous souffrons de ne jamais réussir tout à fait à nous élever au désir d'infini qui nous habite et nous hante. C'est cette fascination pour le "tout" qui fait le "coeur", le *tumos* , au sens grec ; et c'est de cette dimension du coeur que nous vient l'aspiration à une forme d'infini telle qu'aucun "objet" fini ne saurait nous satisfaire : "Entre la *finitude* du plaisir qui clôt un acte déterminé et l'*infini* du Bonheur qui comblerait une destinée considérée comme un tout, le *tumos* glisse un indéfini, qui rend possible une histoire, mais qui rend

¹ Kant : *Critique de la raison pratique* , livre deuxième, chapitre premier , op. cit. : "La raison pure a toujours sa dialectique, qu'on la considère dans son usage spéculatif ou dans son usage pratique ; car elle demande la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné." Ibid. p. 115.

aussi possible un malheur d'exister ; le "coeur" est inquiet, proprement insatiable ; car quand aurai-je assez ? Quand serai-je assez puissant ? Quand serai-je assez estimé ? Le moi se cherche lui-même sans fin, entre plaisir et bonheur." (P. Ricoeur : *A l'Ecole ...*, op. cit. p. 262-263). Il est remarquable que c'est le même désir d'infini qui est à l'origine, chez l'homme, du bonheur aussi bien que du malheur ; l'homme est malheureux pour les mêmes raisons qu'il peut être profondément heureux : "Il y a en effet dans les "passions" humaines un appétit de totalité, d'infini, d'absolu, dont ne saurait rendre compte le principe du plaisir et qui ne saurait être qu'une image, un reflet, un mirage du désir de bonheur. Pour l'homme de la passion, son objet est *tout* . Or, la vie ne veut pas tout ; c'est l'esprit qui veut le tout, qui pense le tout, qui n'est en repos que dans le "tout". Pour ce tout, l'homme est capable de sacrifier même son plaisir et d'affronter la douleur : le bonheur s'est voué en douleur et en "passion"." (P. Ricoeur : *A l'Ecole ...*, op. cit. p. 263). C'est par cette aspiration à la totalité que l'affectivité humaine se distingue de l'affectivité purement animale ; si l'homme est capable de bonheur, mais aussi de passion, c'est qu'il est esprit, et que, pour cette raison, il veut le tout ; capable de sentiment, l'homme est déchiré, écartelé entre deux exigences contradictoires. C'est que le sentiment "distend le moi entre deux visées affectives fondamentales, celle de la vie organique qui s'achève dans la perspective instantanée du plaisir, celle de la vie spirituelle qui aspire à la totalité, à la perspective du bonheur." (P. Ricoeur : *A l'Ecole ...*, op. cit. p. 264).

Mais en quoi, demandera-t-on, la destination de la raison implique-t-elle l'aspiration au bonheur ? En vérité, comme le montre déjà Kant, tout en étant perspective finie, accoutumance et inertie, je suis pourtant capable de former l'idée du "vouloir parfait d'un être raisonnable", qui aurait en même temps la toute-puissance ; en d'autres termes, je suis porteur de la "destination suprême de la raison", en conformité avec laquelle je puis "continuer mon existence". Dès lors, comme l'écrit encore P. Ricoeur : "Cette idée du vouloir parfait et cette destination de la raison creusent dans mon désir une profondeur infinie et en font le désir du bonheur et non pas seulement le désir du plaisir. L'idée de la totalité n'est donc pas seulement une règle pour la pensée théorique ; elle habite le vouloir humain ; elle devient ainsi l'origine de la "disproportion" la plus extrême : celle qui travaille l'*agir* humain et le distend entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur." (P. Ricoeur : *L'homme faillible* , op. cit. p. 84-85)

Mais comment l'aspiration au bonheur, qui se caractérise par son caractère d'infinité, peut-elle s'inscrire comme telle au sein de la finitude de mon expérience ? "De même que je recueille des indices de mon étroitesse de perception - ne serait-ce que par la

contestation d'autrui - je recueille des signes de ma destination au bonheur. Ce sont des expériences privilégiées, des instants précieux, où je reçois l'assurance d'être dans la bonne direction ; soudain l'horizon est dégagé, des possibilités illimitées s'ouvrent devant moi ; le sentiment de l'"immense" répond alors dialectiquement au sentiment de l'"étroit". " (P. Ricoeur : *L'homme faillible* .., op. cit. p. 85) En vérité, la définition même du bonheur que nous venons de dégager interdit qu'on le trouve dans aucune expérience particulière, du fait même de sa limitation intrinsèque : "le champ total de motivation est un champ *orienté* ; le caractère est l'origine zéro de cette orientation de champ, le bonheur est le terme infini de cette orientation . Cette image fait comprendre que le bonheur n'est donné dans aucune expérience ; il est seulement désigné dans une conscience de direction. Nul acte ne donne le bonheur ; mais les rencontres de notre vie les plus dignes d'être appelées des "événements" indiquent la direction du bonheur ; "il n'y a d'événement que sensé, rappelle Thévenaz : c'est parce qu'il est un sens, et un sens reconnu, qu'il est événement." Les événements qui parlent de bonheur sont ceux qui lèvent des obstacles, découvrent un vaste paysage d'existence ; l'excès de sens, le trop, l'immense, voilà le signe que nous sommes "dirigés-vers" le bonheur." (P. Ricoeur : *L'homme faillible* , op. cit. p. 85-86). Mais cette sensibilité à l'événement, dans son caractère d'excès, de surplus de signification, ne se comprend elle-même qu'en référence à cette aspiration à la totalité que nous avons évoquée précédemment : "Je ne discernerais pas ces signes, je ne les déchiffrerais pas comme des "anticipations transcendantes" du bonheur, si la raison n'était en moi l'exigence de la totalité. La raison exige la totalité, mais l'instinct du bonheur, en tant que sentiment, qui anticipe l'accomplissement plutôt qu'il ne le donne, m'assure que je suis *dirigé* vers cela même que la raison *exige* . C'est la raison qui ouvre la dimension de la totalité , mais c'est la conscience de direction, éprouvée dans le sentiment du bonheur qui m'assure que cette raison ne m'est pas étrangère, qu'elle coïncide avec ma destination, qu'elle lui est intérieure et, si l'on peut dire, co-originaire." (P. Ricoeur : *L'homme faillible* , op. cit. p. 86).

Cette analyse du bonheur, en rapport avec l'exigence de la totalité propre à l'homme dans sa destination spirituelle, nous permet de comprendre pourquoi nous sommes, la plupart du temps, victimes d'un quiproquo désastreux. En effet, si le bonheur n'est pas de l'ordre du plaisir, il ne saurait se voir poursuivi, et encore moins atteint, au moyen d'une expérience particulière, quelle qu'elle soit. A cet égard, la "quête du bonheur" ne saurait faire l'objet d'une sorte de "stratégie", de nature à nous en procurer la jouissance de manière réglée et anticipée. Comme le remarque Max Scheler : "La volonté enfin est entièrement

impuissante en face des sentiments qui jaillissent *spontanément* du tréfonds de notre personne elle-même et qui par conséquent présentent au minimum le caractère de sentiments de "réaction" : la *béatitude* et le *désespoir de la personne elle-même* (...) se donnent, si j'ose dire, comme "pure grâce", et si importants soient-ils à titre de source de tous nos comportements, sans excepter la volonté, il n'en est pas moins impossible de les viser intentionnellement ou de s'assigner comme "but" leur présence ou leur absence." (M. Scheler : *Le formalisme en éthique ...*, op. cit. p. 344-345). Si le bonheur renvoie à l'acte de l'homme *dans son indivision et sa totalité, en tant que totalité de sens*, comment songerait-on à le produire comme effet d'un acte particulier ? Cette impossibilité de lier le bonheur à tel ou tel acte, telle ou telle conduite particulière, pris séparément et pour eux-mêmes, condamne l'eudémonisme pratique, c'est-à-dire cette attitude éthique qui fait des sentiments de plaisir des *fins* et des buts ou des tendances du vouloir ; mais il se pourrait bien que cette condamnation de tout eudémonisme pratique ne concerne pas seulement la plus haute antiquité, et qu'elle possède encore quelque sens pour nous autres, "tard venus" ... C'est en tout cas ce que note Max Scheler, qui constate que l'eudémonisme, tout eudémonisme pratique, tend "*nécessairement* à orienter toute activité-volontaire vers le pur accroissement du *plaisir sensoriel* , c'est-à-dire à se transformer en pur *hédonisme* . La raison n'en est pas, ajoute-t-il, qu'il n'y aurait de plaisirs que sensoriels ou encore que *tout* plaisir serait un produit évolutif des "plaisirs sensoriels", mais bien qu'on ne peut agir pratiquement et immédiatement pour les orienter que sur les *causes du plaisir sensoriel* , et, sur le plan social, par exemple, en première ligne sur les rapports économiques concernant la possession des biens. " (M. Scheler : *Le formalisme en éthique ...*, op. cit. p. 344-345).

Il se pourrait donc qu'une époque comme la nôtre, tout entière orientée vers la poursuite et la possession de biens matériels, obnubilée, obsessionnellement, par un fantasme d'appropriation au moyen duquel elle tente, désespérément, d'exorciser l'angoisse qui l'étreint à la gorge, soit, moins qu'aucune autre, en mesure de nous apporter le bonheur, ni même d'en produire la moindre approximation asymptotique. ¹ Le tragique malentendu de

¹ Il se pourrait en effet que le bonheur relève précisément de ce qui, d'aucune façon, ne saurait s'acheter ; comme le relève un auteur contemporain : "Le luxe aujourd'hui réside dans tout ce qui se fait rare : la communion avec la nature, le silence, la méditation, la lenteur retrouvée, le plaisir de vivre à contretemps, l'oisiveté studieuse, la jouissance des oeuvres majeures de l'esprit, autant de privilèges qui ne s'achètent pas parce qu'ils sont littéralement hors de prix. Alors à une pauvreté subie on peut opposer un appauvrissement choisi (ou plutôt une autorestriction volontaire) qui n'est nullement l'option de l'indigence mais la redéfinition de ses priorités personnelles. Se dépouiller peut-être, préférer sa liberté au confort, à un statut social arbitraire mais pour une vie plus vaste, pour retourner à l'essentiel au lieu d'accumuler argent et objets comme un

l'époque tient à l'idée que l'accroissement des plaisirs sensoriels serait de nature à produire, en quelque sorte par surcroît, le moindre sentiment de bonheur ; peut-on être aveugle au point de ne pas voir que c'est tout le contraire qui est vrai ? ¹ En vérité, il semble que plus un sentiment dépend du vouloir et peut être provoqué pour ainsi dire mécaniquement, plus il engendre un pur plaisir sensoriel, c'est-à-dire quelque chose qui, dans son caractère ponctuel et sensuel, n'a rien à voir avec ce que nous tentons de définir comme étant l'essence même du bonheur ; et le drame est que la société moderne s'efforce pourtant, obsessionnellement, de multiplier ce type de plaisirs sensoriels liés à des biens particuliers ; toute l'"économie" moderne semble devoir être interprétée, et comprise, à l'aune de cette quête d'"euphorie perpétuelle". Il vaut sans doute la peine de restituer ici, dans son exhaustivité, l'analyse remarquable que fait Max Scheler de cet étrange aveuglement, propre aux sociétés modernes, dans leur course au bonheur : "Ce qui importe davantage au problème éthique, écrit en effet le phénoménologue allemand, c'est le fait que plus la présence et l'absence des sentiments dépendent du *vouloir* et du *non-vouloir* (et par conséquent aussi de la possibilité de les effectuer pratiquement), plus ces sentiments sont proches du niveau correspondant à l'état-affectif sensoriel." (M. Scheler , op. cit. p. 344). Une société parvenue à un haut niveau de technicité peut bien croire en la possibilité de produire de tels sentiments d'une manière quasi-"scientifique" : " "En faisant intervenir l'excitant convenable, on peut provoquer toutes les formes de plaisir sensoriel." (Id). Mais le procédé a tout de même ses limites : car le type de plaisir produit ressemble d'autant moins au bonheur véritable qu'il est plus facile à provoquer : "Déjà au contraire les sentiments d'euphorie et de malaise, le sentiment d'être frais ou terne, en bonne ou en mauvaise santé, de vivre d'une vie croissante ou décroissante, etc., ne peuvent être voulus ou provoqués de la même façon. Ils dépendent par exemple du mode-de-vie pris dans son ensemble et davantage des dispositions-individuelles et ethniques ; on ne peut les modifier que dans d'étroites limites par des moyens pratiques quelconques." (Ibid). Mais la difficulté s'accroît encore du fait que ce qui pourrait s'apparenter au bonheur échappe décidément à la détermination technique : " Quant aux sentiments "de l'âme", à mesure qu'ils sont plus purs et sans mélange d'états vitaux, ils s'attachent si intimement à la constellation *entière* des contenus de conscience de l'individu

barrage dérisoire contre l'angoisse et la mort. Le vrai luxe en définitive, "mais tout ce qui est précieux est aussi difficile que rare" (Spinoza), c'est l'invention de sa propre vie, c'est la maîtrise de sa destinée." P. Bruckner : *L'Euphorie perpétuelle.*, op. cit. p. 208.

¹ R. Misrahi : *Le bonheur. Essai sur la joie* , op. cit. p. 70 : "Le plaisir limité à l'instant sombre dans l'absurde et l'angoisse."

qu'ils sont encore moins capables que les sentiments-vitaux d'être volontairement orientés." (M. Scheler, op. cit. p. 344). Il n'est possible, à vrai dire, de provoquer que des sentiments de plaisirs liés à des plaisirs sensoriels déterminés, dont la modalité affective à travers laquelle ils seront vécus sera elle-même déterminée par un sentiment premier, et beaucoup plus profond, une sorte d'orientation générale de tout l'être du sujet, sa disposition ontologico-affective fondamentale valant pour un être-au-monde déterminé. Seuls peuvent être provoqués les plaisirs sensoriels secondaires, correspondant à ce que Max Scheler appelle des "sentiments de ré-action", mais la "béatitude" (aussi bien du reste, que le sentiment de "désespoir") ne peuvent l'être ; ils sont bien plutôt le "fond" sur lequel s'enlèvent les plaisirs particuliers, misérables vicissitudes de l'existence empirique.

Il n'est certes pas étonnant que la société s'efforce d'agir sur ce qui est seulement à sa portée : aussi peut-on remarquer, avec Max Scheler, que "c'est l'effet pratique des réformes sociales qui a si souvent conduit dans l'histoire de l'éthique, soit (comme chez Bentham) à négliger, ou à minimiser, les sentiments-de-bonheur non-sensoriels, en tant que supports de valeur à réaliser, soit (comme chez Spencer) à admettre que le plaisir sensoriel serait la source évolutive de tous les autres." (Ibid. p. 345). L'utilitarisme a ainsi fondé sa tentative pour "*mesurer*" le "total des plaisirs" sur le montant des possessions accumulées par les individus ; car ces possessions, outre qu'elles sont en elles-mêmes des sources de plaisir, permettent secondairement aux autres sources de plaisirs de fonctionner ; et ce n'est pas tout : elles sont aussi (et surtout) la seule source sur laquelle on puisse agir *pratiquement* pour *l'orienter*. Mais, ajoute Max Scheler : "ni Bentham ni ses successeurs de l'école utilitariste ne sont parvenus à discerner cette vérité si importante en éthique, à savoir que la *valeur* et la signification morale des sentiments-de-bonheur en tant que *source* du vouloir moral, varient précisément en raison *inverse* de leur *aptitude-à-être-atteints* par le *vouloir* et par l'*action*. Ils n'ont pas vu que, d'entrée-de-jeu et par nécessité essentielle, seules les joies *axiologiquement les plus basses* peuvent subir l'influence pratique de toute "réforme" possible des systèmes sociaux et juridiques, et qu'à mesure que les joies (et les peines) appartiennent davantage à des *couches profondes*, elles échappent *nécessairement* à une influence de ce genre." (Max Scheler, op. cit. p. 345). C'est au contraire la grandeur et la noblesse de certaines analyses, depuis Socrate, que d'avoir su différencier ces deux types d'expérience, radicalement hétérogènes, malgré les apparences : "Il me semble, poursuit Max Scheler, que c'est au contraire parce qu'ils ont discerné ce fait (de façon plus ou moins consciente) que toute une série de moralistes, de Socrate à Tolstoï, ont toujours fait porter leur effort sur le *retour de la personne en elle-même*, réclamant

d'elle qu'elle redescende jusqu'aux couches les plus profondes de son être et de sa vie et ne voyant le "salut" moral dans aucune modification des simples "systèmes", mais dans une renaissance intérieure de la personne." (M. Scheler, op. cit. p. 345). Ce qui caractérise les sentiments spirituels les plus profonds, comme sont la béatitude ou le désespoir authentiques, c'est-à-dire, pour la béatitude, la sérénité et la paix de l'âme, c'est que ces sentiments "pénètrent" tous les contenus d'expérience vécue particuliers : "Leur originalité apparaît aussi en ce qu'ils sont des sentiments *absolus*, non des sentiments relatifs à des structures axiologiques extra-personnelles et à la force motivante de ces structures. Nous ne saurions être "désespérés" ou "bienheureux" *de quelque chose* à la façon dont nous sommes joyeux ou mécontents, heureux ou malheureux, etc, de quelque chose. Lorsqu'on emploie une formule de ce genre, on sent immédiatement qu'il s'agit d'une exagération. Précisément, on peut bien le dire, si "quelque chose" nous est donné ou susceptible de l'être, "de quoi" nous puissions être bienheureux ou désespéré, c'est à coup sûr que nous ne sommes encore ni bienheureux ni désespéré." (M. Scheler, op. cit. p. 350). La question est de savoir si ces sentiments absolus sont présents ou absents, car ils ne peuvent être "produits" par aucune expérience vécue valant pour une "chaîne de motifs"; en fait, "Dès l'instant où ils *sont* présents, ils se *séparent* de cette chaîne-de-motifs dans toute leur originalité et, à partir pour ainsi dire du noyau de la personne, ils *emplissent* la totalité de notre existence et de notre "univers"." (M. Scheler, op. cit. p. 350). On retrouve bien ici, avec l'analyse de Max Scheler, la dimension de sentiment affectant la *totalité* de sens de notre existence, totalité constitutive du bonheur, par opposition avec tout sentiment consécutif à une expérience vécue particulière, ou même une *somme* de vécus particuliers. C'est pourquoi "Ce qui fait l'essence même de ces sortes de sentiments, c'est que ou bien ils ne sont *aucunement vécus-par-expérience-vécue* ou ils s'emparent de la *totalité* de notre être." (M. Scheler, op. cit. p. 351). Les sentiments de bonheur ou de désespoir ne sont pas le résultat, ni la résultante, d'un certain nombre d'expériences vécues dont la somme additive produirait secondairement ces états subjectifs, mais ils *précèdent* absolument toute expérience vécue, qui ne peut, à son tour, se voir affectée d'une certaine coloration affective que parce qu'elle s'intègre à une totalité préexistante, et qui n'est autre que l'*être* de la personne elle-même; les sentiments absolus que sont le bonheur ou le désespoir ressortissent à un "Oui" ou à un "Non" émotionnels qui, dans leur radicalité, constituent des "corrélatifs de la personne morale propre à l'être-de-la-personne lui-même." (Ibid. p. 351). C'est pourquoi ces mêmes sentiments absolus "ne peuvent être donnés que là où nous ne nous trouvons plus référés à aucun domaine particulier (société, amis, profession, Etat, etc),

là où notre présence ni notre valeur ne sont plus données comme relatifs à la réalisation possible par nous d'un acte (de connaissance ou de volonté), mais où nous sommes simplement et pleinement "nous-mêmes". " (M. Scheler, op. cit. p. 351). Le propre du bonheur est ainsi de ne pas pouvoir être *motivé* par aucune structure réelle ou axiologique, extérieure ou intérieure, en sorte que cette plénitude du parfait bonheur ne doit, de surcroît, pas pouvoir être déterminée dans sa *durée* "par *aucun* acte possible de notre volonté, de notre conduite ou de notre mode-de-vie." (Ibid. p. 351). Nous tenons là une sorte de critère de différenciation *négative*, pour ainsi dire, permettant de repérer à quel type de sentiment (sentiment spirituel absolu, ou simple sentiment "de l'âme") nous avons affaire. Le bonheur est bien, en ce sens, ce qui ne peut aucunement être provoqué phénoménalement par quelque acte que ce soit, quelle que soit la source de cet acte.

De fait, nous l'avons dit, il n'y a pas d'acte qui ait le pouvoir de provoquer le bonheur, mais c'est bien plutôt l'être de la personne lui-même qui détermine la manière dont tel ou tel acte se trouvera repris et intégré dans l'ensemble de la personne morale prise comme un tout. ¹ C'est cette "reprise" qui, en vérité, décidera du retentissement affectif de tel phénomène, ou de tel événement, dans l'ensemble de la personne considérée comme totalité : "Car c'est bien précisément *l'être et la valeur-propre de la personne* même qui constituent le "fondement" de la béatitude et du désespoir. Inversement, il n'y a proprement désespoir que là où toutes les voies semblent *supprimées*, qui permettraient d'échapper au sentiment négatif, et où il n'est ni acte ni conduite possibles appartenant au champ d'action de notre puissance personnelle, aucun comportement possible de notre part, dont on puisse même penser qu'il soit en mesure de modifier le sentiment. Ce fait que ni les structures axiologiques extérieures à la personne, ni les actes possibles de cette personne ne sauraient *conditionner* les sentiments spirituels, est bien la preuve qu'ils s'enracinent

¹ L'action ne peut, à elle seule, assurer le bonheur, si elle n'est pas intégrée à un ensemble plus vaste constitué par l'existence du sujet tout entier ; il convient également que l'acte, ou l'action, ne soit pas "activisme" : "Pour que l'action soit ainsi source d'une joie active et, par conséquent, un des actes qui constituent le bonheur, il convient évidemment qu'elle soit accomplie dans un tout autre esprit que celui qui préside souvent à l'activité : volonté de puissance ou esprit d'aventure, poursuite utilitaire d'un intérêt limité à lui-même, fuite inauthentique dans l'étourdissement, la fatigue ou le danger (...) L'activité de la conscience ne saurait se réjouir d'elle-même que si elle transcende et dépasse l'instant et son caractère éphémère et fragile : or, le dépassement de la dispersion se fait par la création." R. Misrahi : *Le bonheur*, op. cit. p. 72-73. Et encore : "Si l'action ou la création ne comportaient aucune ligne directrice, si elles n'étaient inspirées et ordonnées, orientées par aucune valeur ni aucun projet existentiel, elles s'effondreraient dans l'absurde. Une action sans finalité devient pure agitation, aventure ou activisme, et chute dans la gratuité, c'est-à-dire au mieux dans l'aliénation et au pire dans l'angoisse." Ibid. p. 74.

exclusivement dans l'essence axiologique de la personne même, et dans son être et son être axiologique, lesquels sont surordonnés à tous ces actes. Ces sentiments sont donc les seuls dont on ne puisse même pas concevoir qu'ils soient produits ni *mérités* par notre comportement. L'une et l'autre de ces hypothèses contredit en effet à l'essence même de ces sentiments." (M. Scheler, op. cit. p. 351).

Il est remarquable que cette idée d'une préséance absolue de l'être de la personne, et de son orientation axiologique-existentielle, sur tout événement extérieur, dans la réalisation du bonheur ait déjà été aperçue et développée par Schopenhauer ; celui-ci écrit en effet : "La souffrance et le bien-être qu'on ressent ne seraient donc pas du tout déterminés de l'extérieur, mais précisément par cette mesure, par ces dispositions, qui peuvent certes subir, en fonction de l'état physique, quelques baisses ou quelques hausses à divers moments, mais qui, dans l'ensemble, resteraient identiques et ne seraient rien d'autre que ce qu'on appelle le tempérament de l'individu, ou plus exactement le degré selon lequel il serait, comme le dit Platon au livre 1 de la *République*, *eukolos* ou *dyskolos*, d'humeur légère ou d'humeur morose." (Schopenhauer : *L'art d'être heureux*, op. cit. p. 46). De fait, la nature heureuse ou morose de l'homme n'est pas déterminée par les circonstances extérieures, ni, ajoute Schopenhauer, par la richesse ou par la classe sociale ¹. "Nous rencontrons en effet autant de visages heureux parmi les pauvres que les riches ; en outre, les motifs qui provoquent le suicide sont extrêmement divers : il nous est impossible d'avancer un malheur qui serait assez grand pour simplement le provoquer avec une grande probabilité chez tous les caractères..." (Ibid. p. 47-48). La modification de notre humeur n'est pas tant dûe aux circonstances extérieures, mais au changement "des conditions intérieures, de l'état physique où l'on se trouve" (p. 48). La mesure de notre bonheur, comme de notre souffrance, est déterminée en permanence subjectivement, et non par des changements extérieurs, dont aucun ne justifie une allégresse, ou une souffrance, immodérées : "C'est pourquoi l'allégresse ou la souffrance immodérées ont toujours pour fondement une erreur et une illusion : par suite, ces deux exaltations de l'âme pourraient

¹ L'humeur, en effet, contrairement à une idée reçue tenace, n'est pas déterminée par les événements extérieurs, mais elle les précède absolument et leur donne leur sens, puisque c'est à son aune qu'ils sont évalués ; Schopenhauer le montre bien : "Quelqu'un est-il riche, jeune, beau, couvert d'honneurs ? La question se pose alors si, étant tout cela, il est de *bonne humeur*, à supposer qu'on veuille juger de son bonheur. Mais, à l'inverse, s'il est de bonne humeur, peu importe qu'il soit jeune, vieux, pauvre, riche : il est heureux. Nous devons donc ouvrir portes et fenêtres à la bonne humeur, peu importe quand elle se décide à venir." (Schopenhauer : *L'art d'être heureux*, op. cit. p. 57-58). Voilà de quoi tempérer la qualification convenue de la pensée de Schopenhauer de "pessimiste"...

être évitées grâce à la réflexion. Cette allégresse immodérée (*exultatio* , *insolens laetitia*) repose toujours sur la chimère d'avoir trouvé dans la vie quelque chose qu'il est tout simplement impossible d'y rencontrer, à savoir une satisfaction durable des désirs, ou des soucis, lancinants qui ne cessent de renaître. De toute chimère de ce genre il faut se déprendre sans trêve plus tard et, lorsqu'elle disparaît, la payer d'autant de souffrances amères que son avènement avait suscité de joie." (Ibid. p. 50).

Une des nombreuses conséquences de cette analyse est sans nul doute que la quête du bonheur est nécessairement vouée à l'échec, dès lors qu'elle se donne libre cours dans une société où se trouve résolument ignorée une telle dénivellation entre ce qui relève de l'"intérieurité" et ce qui relève de l'"extériorité" ; ainsi, une société comme la nôtre, où règne la confusion généralisée entre les "sentiments spirituels" (comme le bonheur ou le désespoir), et de simples "sentiments sensoriels" ; car si ces derniers sont faciles à provoquer, ils n'engendrent pas pour autant, loin s'en faut, le sentiment du bonheur. Il faut même aller plus loin : la poursuite effrénée de toutes les satisfactions sensorielles qui caractérise la modernité vaut pour un véritable symptôme, indiquant l'absence de béatitude intérieure effective chez la plupart de nos contemporains. La "dérive" des sociétés modernes, qui tient à ce qu'elles sont de plus en plus indexées sur la recherche des plaisirs sensoriels bruts, peut bien être interprétée comme l'indice d'une évolution "décadente" . Comme l'indique Max Scheler : " tout eudémonisme pratique devient nécessairement hédonisme, pour la raison que les sentiments sensoriels (les plus superficiels) sont pratiquement les plus faciles à provoquer. La source de cette attitude est l'absence de béatitude (*Unseligkeit*) au coeur même de l'homme. Chaque fois que l'homme se trouve insatisfait dans une couche *plus centrale et plus profonde* de son être, sa tendance présente aussitôt une *disposition* à remplir pour ainsi dire cet état déplaisant par une visée intentionnelle-tendancielle vers le plaisir, et vers un plaisir appartenant toujours plus à la couche la plus périphérique, c'est-à-dire en même temps à la couche des sentiments les plus faciles à provoquer. " M. Scheler, op. cit. p. 352). La quête des plaisirs les plus "superficiels" est l'expression d'un manque de bonheur véritable, au niveau le plus profond de notre être : " Cette visée intentionnelle-tendancielle vers le plaisir est déjà par elle-même un signe de l'absence de béatitude intérieure (désespoir), par conséquent de malheur ou de désolation, d'absence de joie et de tristesse intérieures, c'est-à-dire d'un sentiment vital qui indique la direction d'un "déclin de la vie". " (M. Scheler, op. cit. p. 352-353). L'homme au fond de lui-même désespéré "cherche" le bonheur en s'efforçant d'accumuler un à un les sentiments de plaisir sensoriels ; au point qu'il serait sans doute possible de suivre l'évolution de la béatitude, ou du désespoir,

collectifs, en prenant comme "marqueur" sociologique la courbe des fluctuations dans le recours aux paradis artificiels et autres plaisirs sensoriels immédiats. De fait, "il existe des périodes entières où l'accroissement continu de l'hédonisme pratique est le signe le plus certain de la décadence vitale. Oui, on peut le dire, les moyens artificiels qui sont capables de provoquer le plaisir sensoriel et de supprimer la douleur sensorielle (par exemple les narcotiques) sont généralement d'autant plus recherchés que l'absence de joie et la détermination négative du sentiment vital deviennent davantage l'*attitude-fondamentale* intérieure d'une société." (Max Scheler, op. cit. p. 353). Ce critère, la recherche systématique des moyens permettant d'accroître le sentiment de plaisir sensoriel, peut d'ailleurs être plus précisément spécifié ; par exemple, selon Max Scheler, la tendance à accumuler les biens, c'est-à-dire la tendance à l'appropriation, est un des plus sûrs critères de l'existence d'un manque de bonheur au sens le plus profond et authentique : "La courbe historiquement fluctuante de la tendance à l'appropriation considérée comme source fondamentale des joies sensorielles constitue ainsi le signe des fluctuations de la force vitale des sujets qui éprouvent cette tendance. Toute décadence vitale s'accompagne d'une augmentation de la tendance appropriatrice." (M. Scheler, op. cit. p. 353).

Le caractère "central" et profond de la joie d'exister lui confère en vérité une grande autonomie, qui le rend indépendant des vicissitudes de l'existence, considérées comme autant d'éléments extérieurs susceptibles de l'affecter ; non seulement le bonheur, ou la béatitude, ne sont pas causés ou annulés par les événements extérieurs de l'existence, mais c'est le contraire qui est vrai : les événements qui ponctuent mon existence ne prennent sens et valeur qu'à la lumière de ce qui constitue mon attitude fondamentale, ma disposition axiologique fondamentale. "De là viendrait à poindre le commencement d'une sagesse : savoir que le bonheur et le sens de toute existence ne dépendent que de nous, puisqu'elle reçoit son sens du système symbolique dans lequel nous la pensons, et que le choix de ce système ne dépend que de nous. C'est ainsi que certains voient leur existence dans le système symbolique chrétien, ou stoïcien, ou marxiste, ou stendhalien, ou mallarméen, ou proustien...Or, nous pouvons choisir le système dans lequel et par lequel nous nous représentons toute existence, mais dans le système nous n'avons pas le choix des significations qu'il impose à nos représentations." (N. Grimaldi : *Le désir et le temps*, Paris, Vrin, 1992, p. 466). Notre existence ne peut être considérée comme heureuse ou malheureuse en fonction des événements qui l'affectent, puisque la lecture et l'interprétation de ces événements ne peut se faire qu'en référence à un système de

valeurs portées par un système symbolique déterminé ¹ . L'essentiel reste bien le choix de ce système fondamental, choix lui-même dicté par ma propre disposition axiologique fondamentale ² , et décidément première. Sans doute faut-il y voir l'expression de ce que Sartre appelle le "choix originel" que chacun fait de lui-même, et dont tous ses actes découlent.

C'est la raison pour laquelle "plus les joies sont centrales, moins elles ont besoin, par là même, pour se réaliser, de combinaisons d'excitants extérieurs *particuliers* , (...) Plus le sentiment de plaisir est central et profond, moins il dépend d'entrée de jeu des *vicissitudes* possibles de la vie extérieure, et plus il s'attache par un lien indestructible à la personne elle-même. Sans être affectés par le bonheur et le malheur objectifs ni par leurs corrélats affectifs, la béatitude et le désespoir occupent alternativement le centre de la personne ; inversement, le sentiment de bonheur et le sentiment de détresse ne sont *aucunement* ébranlés lorsque se succèdent alternativement les simples joies et les simples peines dont est faite toute vie. Ils enveloppent cette alternance." (M. Scheler, op. cit. p. 353).

Encore convient-il de bien comprendre le sens de cette corrélation existant entre la couche profonde des sentiments spirituels et la couche plus superficielle des plaisirs sensoriels ; car

¹ R. Misrahi insiste également sur l'importance du choix d'un système de valeurs, au regard duquel tout événement peut être évalué ; appelant de ses vœux une "conversion du désir par la réflexion", il montre que c'est le sujet lui-même qui, comme *réflexivité* , est en mesure d'effectuer sur lui-même un travail lui permettant de se transformer profondément. La tâche, propédeutique à l'accession au bonheur, est une tâche de conversion qui, à l'occasion d'une "crise" où l'individu prend conscience de sa propre aliénation, mobilise le sujet dans son "intégralité existentielle" : "la conversion réflexive est l'inversion de la relation que le sujet instaure avec le monde : au lieu d'être le résultat des événements extérieurs (désirs, émotions et idéaux, étant pensés comme produits par la société, par l'économie ou par la nature, selon une causalité mécanique ou "dialectique"), il sait désormais qu'il est lui-même la source de leur signification (étant l'origine de l'interprétation et de l'évaluation des situations, par le choix inventif qu'il fait de ses propres valeurs et de ses propres buts). Cela vaut sur le plan intellectuel, puisque c'est le sujet qui détermine les significations et les valeurs, et cela vaut également sur le plan existentiel, puisque le sujet décide d'être lui-même la raison de sa propre existence et de sa positivité." R. Misrahi : *Le bonheur. Essai sur la joie* , Hatier, 1994, p. 43.

² Kant avait déjà vu à quel point le sentiment du bonheur est déterminé par le concept que l'on décide librement de s'en donner : "On ne peut pas être heureux sans que ce soit selon son concept du bonheur, on ne peut pas être malheureux sans que ce soit selon le concept qu'on se donne du malheur, autrement dit, le bonheur et le malheur ne sont pas ressentis, mais des états reposant sur la pure et simple réflexion." (Kant : *Lose Blätter*, D. 24 ; cité par R. Eisler : *Kant-Lexikon* , tr. fr. A.D. Balmès et P. Osmo, Gallimard, 1994, p. 91). Pour Kant, le bonheur n'est pas quelque chose de senti, mais de pensé. De plus, cette pensée ne saurait être tirée de l'expérience, "c'est plutôt elle qui rend celle-ci tout d'abord possible." (ibid. p. 90). En fait, "le bonheur consiste justement dans le bien-être, pour autant qu'il n'est pas extérieurement contingent, ni non plus empiriquement dépendant, mais qu'il repose sur notre choix personnel." (Lose Bl. 6). Tout ceci permet de comprendre pourquoi, comme les anciens l'avaient déjà indiqué, le bonheur peut être indépendant des vicissitudes de la vie quotidienne.

s'il est vrai que les plaisirs sensoriels ne peuvent prétendre comme tels produire *ipso facto* un bonheur véritable, l'absence de bonheur profond, voire le désespoir, engendre par réaction la tendance à trouver une sorte de contrepartie affective dans et par le recours aux plaisirs plus superficiels : "Il reste que toute détermination négative de la couche affective plus profonde produit aussitôt une tendance accrue à l'affirmation d'un droit à une compensation positive sous forme de plaisir au niveau de la couche périphérique. C'est pourquoi l'homme "bienheureux" peut supporter avec joie la misère et le malheur, sans avoir besoin pour autant d'émousser sa sensibilité aux douleurs et aux plaisirs de la couche plus périphérique." (M. Scheler, op. cit. p. 353). Max Scheler estime à cet égard que c'est l'éthique chrétienne qui a le mieux compris le sens de cette inaccessibilité du sage, ou du saint, par rapport aux plaisirs sensoriels : "Aucun *éthos* n'a compris cette vérité plus profondément que l'*éthos* chrétien. Alors que les Stoïciens et les Sceptiques anciens considéraient comme bonne l'apathie, c'est-à-dire une réceptivité émoussée à l'égard des sentiments sensoriels, la grande nouveauté de l'enseignement chrétien a consisté à montrer une voie sur laquelle on continue à souffrir la douleur et le malheur, mais où l'on peut les souffrir dans la *béatitude* . L'éthique ancienne ne connaissait que la méthode qui consiste à émousser la douleur ou à en *changer volontairement le sens* au moyen d'un *jugement* de la "raison" (pour les Stoïciens, "la douleur n'est pas un mal"), c'est-à-dire une sorte d'*illusionnisme* et d'auto-suggestion en face des souffrances et des peines de la vie." (M. Scheler, op. cit. p. 353-354). Or, selon M. Scheler, le mérite revient à la théorie chrétienne de la douleur d'avoir rejeté ces méthodes ; refusant tout "ascétisme négatif" (qui consiste à émousser la douleur), elle appelle et considère la souffrance comme un "mal", et le plaisir un "bien". C'est que, pour elle, l'élément essentiel du bonheur, indissociable de ce qu'elle appelle le "salut de l'âme", ne saurait se réduire à l'extinction du désir, mais "consiste dans une *béatitude positive* au centre même de la personne. Pour les Chrétiens, se délivrer de la douleur et du mal, ce n'est pas, comme pour les Bouddhistes, la *béatitude* elle-même, mais simplement la *conséquence* de la *béatitude* ; et cette délivrance ne consiste pas dans une absence de la souffrance et de la peine, mais dans l'art de les "bien" supporter, c'est-à-dire de les supporter dans la *béatitude* ("porter sa croix à la façon des bienheureux")." (M. Scheler, op. cit. p. 354).

Conclusion : L'homme n'est pas fait pour le bonheur ; la quête du bonheur et le bonheur de la quête :

Nous retiendrons donc de ces analyses l'idée que le bonheur renvoie à la couche la plus profonde des sentiments spirituels qui

animent l'homme, si bien qu'il est totalement indépendant des simples plaisirs sensoriels auxquels on le réduit pourtant trop souvent. Mais cela signifie également que la quête du bonheur peut facilement prêter à une grave erreur d'évaluation, qui la voue à l'échec. C'est le mérite de Kant d'avoir montré à quel point le bonheur ne peut être produit par l'action, quelle qu'elle soit (et l'on sait que même l'action vertueuse, à ses yeux, ne produit pas "mécaniquement" le bonheur, mais ne fait qu'en rendre digne) ; la finalité de l'action humaine ne saurait être le bonheur, ce qui constitue la dimension paradoxale de tout projet de quête du bonheur. Dans cette quête, en effet, l'homme reste soumis au cycle de la vie, des besoins et de leur satisfaction, de la recherche indéfinie du plaisir ¹, alors que c'est seulement lorsqu'il transcende le monde de la vie et se réalise dans celui de la culture et de l'esprit que l'homme peut être regardé comme une fin en soi. Le paragraphe 83 de la *Critique de la faculté de juger* distingue rigoureusement ce qui, chez l'homme, constitue une fin pouvant être réalisée par sa liaison avec la nature, de cette autre sorte de "fin" que constitue l'"aptitude ou l'habileté à toutes sortes de fins" ; la première fin de la nature est le *bonheur*, la seconde la *culture* de l'homme. Mais Kant insiste bientôt sur le fait que le bonheur est une Idée : "le concept du bonheur n'est pas un concept que l'homme abstrait de ses instincts et qu'il extrait de sa propre animalité, mais c'est la simple *Idée* d'un état, à laquelle il veut rendre adéquat cet état sous de simples conditions empiriques (ce qui est impossible)." (Kant : *Critique de la faculté de juger*, § 83, op. cit. p. 240). Aucune condition empirique ne saurait en effet se rendre adéquate à une *Idée*, elle-même produit de la synthèse de l'entendement et de l'imagination ; c'est la raison pour laquelle aucun état empirique, aucune situation concrète, aucune possession, ne sont en mesure, comme nous l'avons abondamment montré précédemment, d'engendrer le sentiment du bonheur : "toutefois ce que l'homme comprend sous le nom de bonheur et qui est en fait sa fin naturelle dernière (et non pas la fin de la liberté), ne serait pas atteint par lui, parce que sa nature n'est pas telle qu'elle puisse trouver son terme et se satisfaire dans la possession et la jouissance." (Ibid. p. 240).

Si le bonheur ne peut être produit par l'action, quelle qu'elle soit, se dévoile alors le caractère dérisoire et pathétique de

¹ La critique du caractère infini de cette poursuite effrénée du plaisir et de la satisfaction de tous les désirs se trouve déjà, comme l'on sait, dans la réfutation adressée par Socrate à Calliclès, dans le *Gorgias*, mais on la retrouve régulièrement dans l'histoire de la philosophie, comme en témoigne cette remarque de Schopenhauer : "Infatigablement, nous courons de désir en désir, et même si toute satisfaction atteinte ne nous comble pas pour autant, si pleine de promesses qu'elle fût, qu'au contraire elle apparaît en général très vite comme une erreur humiliante, nous ne réalisons cependant pas que nous puisons avec le tonneau des Danaïdes : au contraire, nous nous hâtons sans fin vers de nouveaux désirs." (Schopenhauer : *L'art d'être heureux*, op. cit. p. 52).

l'acharnement avec lequel nous tentons pourtant, bien souvent, de "forcer la main" au destin, au moyen d'une véritable stratégie hédoniste ; mais qui ne voit qu'une telle quête est vouée à l'échec ?

Aussi comprenons-nous maintenant pourquoi la "quête du bonheur" constitue un projet contradictoire ¹ ; comme le note, à propos de la philosophie husserlienne, E. Housset (mais ce propos nous paraît avoir une portée universelle) : "La volonté infinie de bonheur possède une connotation trop hédonique pour présupposer la conscience de sa responsabilité absolue. L'horizon du bonheur, s'il demeure compris comme l'horizon d'un bonheur sensible infini, ouvre sur la peur de la mort et du destin. Il rend impossible la continuité du devenir soi en livrant la vie intérieure à toutes les contingences." A ce compte, c'est plutôt le malheur et l'insatisfaction qui résultent de cette recherche éperdue du bonheur sous la forme du "mauvais infini" hégélien ; en effet, "L'infinité d'un bonheur sensible rend la vie personnelle absurde en la réduisant à une progression indéfinie dans le fini", alors qu'au contraire, "le sujet ne prend donc conscience de lui-même qu'en s'ouvrant à la saisie de l'infini comme tel, en répondant à une fin authentiquement absolue qui ne soit pas la simple absolutisation abusive d'une fin relative." (E. Housset : *Personne et sujet selon Husserl*, p. 237).

Mais ce n'est pas seulement ce risque de confusion entre une fin relative et une fin absolue qui peut nous égarer, c'est aussi de croire qu'à un moment donné, il nous est donné de saisir le bonheur à pleines mains, et de le savourer pour l'éternité. Car ce bonheur là, en vérité, nous est inaccessible ; qui ne voit qu'il déroge par définition à la finitude de notre condition ? Cette finitude est d'abord liée au temps ; or le bonheur nourrit le fantasme d'une suspension du temps, c'est-à-dire d'une suppression du temps. Etre heureux, c'est vouloir que le temps du bonheur dure éternellement ; comme l'écrit N. Grimaldi : "Pour accéder au bonheur et se délivrer du désir, la conscience doit échapper au temps. Elle ne le peut qu'en se convertissant à l'éternité ou en se résumant dans l'instantanéité, c'est-à-dire ne se recueillant soit dans l'au-delà du temps, soit dans l'en-deçà du temps." (*Le désir et le temps*, op. cit. p. 469). Hélas, nous sommes condamnés au temps, qui n'est ni l'éternité ni l'instantanéité indépassable : "la pure immédiation, qui serait l'épuisement du temps, serait la suppression de toute négativité, mais du même coup l'anéantissement de toute vie et de tout esprit : ce serait plus-que-la-mort. Par conséquent, autant de temps que durera le temps, jamais ne cesseront ni le désir ni l'inquiétude, ni l'opiniâtre vitalité

¹ Il se pourrait que la contradiction loge déjà dans la simple réflexion sur le bonheur : "nous ne sommes jamais sûrs d'être vraiment heureux. Se le demander, c'est déjà ne plus l'être." P. Bruckner : *L'Euphorie perpétuelle*, op. cit. p. 16. Si le bonheur réside dans la fusion et l'immédiation, la seule réflexion sur le bonheur suffit déjà à le dissiper.

d'une secrète espérance, ni le ressac amer d'une secrète déception. Comme la téléologie kantienne en retrouvait l'intuition pascalienne, l'homme n'est pas fait pour le bonheur. Parce que vivre c'est désirer, tout bonheur nous détourne de vivre : c'est une petite mort. Tout bonheur est un nihilisme. C'est pourquoi, bien que souvent ceux qui ont vécu le foudroiement du bonheur vivent d'en espérer follement une interminable fulguration, il y a aussi une sagesse chez ces amants qui se donnent la mort dans le sentiment d'avoir épuisé tout ce que la vie pouvait promettre, révoquant un avenir qui ne pourrait être que le dessèchement du passé, et mourant ainsi pour honorer la vie. En cette audacieuse et prodigue sagesse se manifeste cependant un profond pessimisme : c'est que, si par définition le bonheur est ce qui ne peut pas durer, être heureux c'est s'interrompre de vivre, et vivre, c'est s'interrompre d'être heureux." (N. Grimaldi , op. cit. p. 468). Cette impossibilité de coïncider avec le bonheur réalisé, dans une sorte de vécu fusionnel, tient à l'irréductibilité du bonheur avec tout plaisir particulier ; comme nous avons tenté de le montrer, le bonheur n'est ni un plaisir ni une somme de plaisirs, mais une visée, une espérance, une promesse. Comme l'écrit encore P. Ricoeur : "le bonheur n'est pas un total de désirs élémentaires saturés ; car il n'existe pas d'actes qui rendent heureux. Il y a seulement des signes et des promesses de bonheur ; mais ces signes sont moins des satisfactions qui saturent des désirs limités, que des événements, des rencontres qui ouvrent des perspectives illimitées, comme par dégagement d'horizon." (P. Ricoeur : *A l'école de la phénoménologie* , p. 257-258). En ce sens, il est vrai de dire que la quête du bonheur se ramène ultimement au bonheur de la quête. En d'autres termes, " il est peut-être temps de dire que le "secret" d'une bonne vie, c'est de se moquer du bonheur : ne jamais le chercher en tant que tel, l'accueillir sans se demander s'il est mérité ou contribue à l'édification du genre humain ; ne pas le retenir, ne pas regretter sa perte ; lui laisser son caractère fantasque qui lui permet de surgir au milieu des jours ordinaires ou de se dérober dans les situations grandioses. Bref, le tenir toujours et partout pour secondaire puisqu'il n'advient jamais qu'à propos d'autre chose. Au bonheur proprement dit, on peut préférer le plaisir comme une brève extase volée au cours des choses, la gaieté, cette ivresse légère qui accompagne le déploiement de la vie, et surtout la joie qui suppose surprise et élévation. Car rien ne rivalise avec l'irruption dans notre existence d'un événement ou d'un être qui nous ravage et nous ravit. Il y a toujours trop à désirer, à découvrir, à aimer. Et nous quittons la scène sans avoir à peine goûté au festin." (P. Bruckner : *L'Euphorie perpétuelle ...*, op. cit. p. 270-271).

Philippe Fontaine