

I. Une définition problématique

Si cette première partie présente le bonheur comme un problème pour la philosophie et non simplement comme un problème philosophique, cela vient de ce que la difficulté qu'il pose est en un certain sens double. En premier lieu, le bonheur est un problème pour la philosophie dans la mesure où sa définition est difficile à établir. Se situe-t-il dans le plaisir, dans la vertu ou la perfection humaine ? Comme nous le verrons, de nombreuses écoles s'opposent sur ce sujet et il n'est guère facile de trancher entre les différentes conceptions du bonheur qui traversent l'histoire de la pensée. Néanmoins, cette question de la définition n'est pas la seule qui fasse problème pour la philosophie lorsqu'il s'agit du bonheur, elle reste un problème philosophique comme un autre. En effet, cette question de la définition se pose au sujet de toutes les notions que la philosophie peut aborder. Néanmoins, la question ne se pose pas pour toute notion de savoir si la philosophie peut rendre réel ce qu'elle signifie. C'est pourquoi, en second lieu, le bonheur est un problème pour la philosophie, car celle-ci se présente parfois comme la discipline qui vise le bonheur. La philosophie aurait pour but de nous conduire sur la voie du bonheur. Or, c'est là que le bonheur devient un problème pour la philosophie. Dans la mesure où, comme nous l'aborderons dans le second chapitre, la philosophie se définit, au moins étymologiquement, comme amour de la sagesse, elle est la manifestation d'un manque qui semble difficilement compatible avec la notion même de bonheur.

Les ressources de l'étymologie

☞ Le bonheur comme accord

À l'origine du terme même de bonheur, il y a l'idée de rencontre, d'adéquation entre le sujet et son existence, entre son état intérieur et les circonstances extérieures. Derrière le terme de bon-heur, il y a l'idée d'une rencontre favorable. Le mot «heur», inusité de nos jours, et qui a la même origine latine que le terme d'«augure», désignant la chance, le hasard ou la fortune, est au cœur même de sa signification. Comme le fait remarquer Suzanne Simha :

Jusqu'au XVII^e siècle l'expression «bon oür» signifiait encore heureuse fatalité (chez Molière ou Corneille); et si le mot pris en ce sens, est aujourd'hui quasi abandonné, tous ses dérivés sont bien vivants. Est dit heureux celui qui bénéficie d'un destin ou sort favorable (heureux mortel, avoir la main heureuse, les heureux de ce monde)¹.

Ainsi, le bonheur désigne la bonne fortune, tandis que le malheur évoque ces moments durant lesquels rien ne va, au sens où rien ne s'agence comme on le souhaiterait. Lorsque nous sommes malheureux, le monde semble aller contre tous nos désirs. Dans le malheur, nous menons une existence qui ne nous va pas. Ainsi, de même que l'on peut dire d'un costume qu'il ne nous va pas, parce qu'il est trop grand ou trop petit, parce que sa couleur ne s'accorde pas à notre teint ou à la couleur de nos cheveux ou parce que sa coupe ne s'accorde pas à notre corpulence et à l'allure de notre corps, nous pouvons dire, lorsque nous sommes malheureux, que notre vie ne nous va pas. Elle est trop vide ou trop pesante, elle nous fait souffrir parce que dans cette vie qui est pourtant la nôtre nous avons du mal à trouver notre place. Elle peut d'ailleurs tellement ne point nous aller, cette vie, que nous pouvons parfois désirer en vivre une autre, voire l'abandonner, comme on se débarrasserait d'un vêtement trop petit ou de chaussures qui nous blesseraient les pieds. Nous recherchons tous le bonheur et fuyons le malheur au point que comme l'affirme Pascal, même celui qui court pour se pendre le fait dans le but d'être heureux :

Tous les hommes recherchent d'être heureux, cela est sans exception. C'est le motif de toutes les actions des hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre².

1. André et Suzanne Simha, *Le bonheur*, Armand-Colin, coll. «Vocation philosophique», 2005, p. 3.
2. Blaise Pascal, *Pensées*, 425 (édition Brunschvicg), 148 (édition Lafuma).

Mais, pour le moment, notre analyse ne dépasse guère la simple tautologie, cette forme de définition qui repose sur le principe d'identité et qui ne dit rien de plus que: $A = A$. Nous n'avons, jusqu'à présent, guère été plus loin que Woody Allen, que cite André Comte-Sponville¹, lorsqu'il s'exclame « qu'est-ce que je serais heureux, si j'étais heureux! ». Il nous faut donc nous efforcer d'aller plus loin que d'affirmer que le bonheur consiste en une existence dans laquelle tout va bien, ce qui n'est guère différent que de soutenir que le bonheur réside dans le fait d'être heureux.

☞ Du mot à la chose

Mais, précisément, s'il est difficile de dépasser la simple tautologie, cela vient de ce que lorsque l'on veut aller plus loin, on se trouve confronté à l'impossibilité d'un autre dépassement, celui de l'opinion. En effet, le bonheur semble n'être qu'une affaire d'opinions dès que l'on veut dépasser sa simple définition nominale, c'est-à-dire dès que l'on veut aller au-delà de la simple signification du mot et que l'on ne se contente pas d'une simple équivalence entre des termes. Dès que l'on veut saisir ce qu'est la chose et pas simplement le mot qui la désigne, on a parfois le sentiment de ne plus trop savoir de quoi l'on parle. L'un considérera, en effet, que le bonheur réside dans l'accumulation des plaisirs, tel autre dans la réussite sociale, tel autre encore dans une vie sentimentale harmonieuse. Alors que certains, tel Thoreau², trouveront le bonheur dans la vie simple et proche de la nature, d'autres ne se sentiront heureux qu'au milieu de la civilisation, dont ils jouiront de tout le luxe et de tous les artifices qu'elle propose.

Cette diversité dans les manières de se représenter et de vivre le bonheur tient en ce que le bonheur est aussi et surtout affaire de désir. Aussi, si nous ne parvenons pas à trouver une définition satisfaisante du bonheur, peut-être est-ce parce que nous n'y voyons pas toujours bien clair en nos désirs.

Bonheur et désir

Plus que l'objet de nos désirs, le bonheur répond au désir de voir satisfaits tous nos désirs, de voir se réaliser les objets de tous nos désirs. Néanmoins, cette représentation du bonheur est peut-être trompeuse, car il n'est pas certain que nous soyons nécessairement heureux lorsque tous nos désirs se réalisent, car trop souvent nous passons d'un désir à un autre et notre situation rappelle trop souvent

1. André Comte-Sponville, *Le bonheur désespérément*, Éditions 84 – Libro, Paris, 2003, p. 28.

2. Henry-David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*, traduction Louis Fabulet, Gallimard, Paris, 1990.

le mythe du tonneau des danaïdes, ce tonneau percé que quarante-neuf des filles du tyran Danaos furent condamnées à remplir éternellement en punition de leurs crimes. C'est à cette image que se réfère Platon dans le *Gorgias* pour illustrer le caractère insatiable de nos désirs :

C'est ce dont un homme ingénieux, un sicilien peut-être ou bien un italique, a fait dit-on une fable, dans laquelle donnant au mot un croc-en-jambe, il a appelé « un tonneau, pithos », cette partie de l'âme à cause de sa disposition à se laisser persuader, pithanon, de sa crédulité, et les gens déraisonnable, des hommes incapables de garder le secret ; appelant d'autre part « tonneau troué » cette partie de leur âme à laquelle appartiennent les désirs, la comparant, en raison de l'insatiabilité de leur désir, à ce qu'il y a de disloqué dans le tonneau et à son incapacité de ne pas laisser fuir ce qu'on y met¹.

Platon pousse d'ailleurs plus loin la comparaison. Pour illustrer deux conceptions opposées du bonheur et du désir, celle de Socrate, qui préconise la mesure et la tempérance, et celle de Calliclès, pour qui le bonheur consiste dans la satisfaction immodérée de tous nos désirs, il reprend l'image du tonneau. En effet, l'homme réglé, celui qui sait modérer ses désirs, est comparé à un homme possédant des tonneaux en bon état dont certains contiendraient des liquides rares. Du fait de la qualité de ses tonneaux, cet homme vivrait sereinement, car ses fûts conserveraient efficacement les liquides qu'ils contiennent sans présenter aucun risque de fuite :

...celui-là donc, une fois ses tonneaux remplis, n'aurait plus rien à y verser, il ne s'en occuperait plus, mais il aurait à leur sujet pleine tranquillité².

À l'inverse, l'homme intempérant, celui qui refuse de modérer ses désirs ou qui ne parvient pas à résister aux tentations, celui-là est comparé à un homme possédant des tonneaux percés et défectueux. Par conséquent, du fait de leur fragilité, ce dernier vivrait toujours dans l'inquiétude et serait continuellement dans l'obligation de remplir ses tonneaux :

Le second, de son côté, aurait, tout comme le premier, des liquides qu'il est possible de se procurer, quoique avec difficulté ; mais ses récipients étant troués et pourris, il serait nuit et jour, sans cesse forcé de les remplir ; autrement, il aurait les pires souffrances à souffrir !³

1. Platon, *Gorgias*, 493a-493b, in *Œuvres complètes*, Tome I, Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1950, p. 440.

2. *Ibid.*, 493e, p. 441.

3. *Ibid.*, 493e-494a, p. 441.

☞ Bonheur en repos et bonheur en mouvement

Cette comparaison permet de présenter deux points de vue opposés au sujet du bonheur, deux visions qui reposent sur deux conceptions distinctes du désir. Socrate semble appréhender le bonheur comme un état de repos, de stabilité, tandis que Calliclès ne voit, quant à lui, dans une telle existence qu'ennui et mort :

Tu ne me convaincs pas Socrate ! Pour celui en effet qui a fait son plein, il n'y a plus aucun plaisir. C'est tout au contraire ce que j'appelais tout à l'heure vivre comme une pierre, ne connaissant désormais, une fois qu'il aurait rempli ses tonneaux, ni joie ni peine. Ce en quoi réside au contraire l'agrément de la vie, c'est l'afflux le plus abondant possible¹.

À ces deux conceptions du bonheur, on peut d'ailleurs relier deux aspects apparemment contradictoires du désir sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir, le désir comme manque et le désir comme puissance. Il y a, en effet, une certaine ambivalence du désir qui est d'ailleurs soulignée par Platon dans le *Banquet* lorsque pour préciser la nature d'*Éros*, il le présente comme fils d'Expédient (*Poros*) et de pauvreté (*Pénia*). Ainsi, il est toujours riche de ce qu'il n'a pas encore atteint et se manifeste donc toujours sous la forme du manque, on ne désire que ce que l'on ne possède pas. Néanmoins, ce manque est en un certain sens l'aiguillon qui nous fait agir, il nous stimule et est le moteur même de tout ce que nous entreprenons. En conséquence, on peut dégager de cette double nature du désir deux conceptions du bonheur, soit le bonheur tient dans la satisfaction pleine et entière du désir, mais n'est-ce pas alors la fin du désir ? Ne risque-t-on pas alors de tomber dans l'apathie, l'absence de toute forme d'impulsion pour l'action, ce qui consisterait à vivre « comme une pierre », pour reprendre les mots de Calliclès ? Mais l'insatisfaction permanente de celui qui n'en a jamais assez ne nous expose-t-elle pas au danger de glisser vers ce que les Grecs désignaient par le terme d'*hubris*, c'est-à-dire une certaine forme d'excès et de démesure ? L'idéal serait donc de parvenir à un juste équilibre, mais cela ne semble être accessible qu'à une minorité d'hommes susceptibles d'atteindre la sagesse.

☞ Changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde

La difficulté se trouve, de plus, accentuée, si l'on considère que nombre de nos désirs sont impossibles à satisfaire. Le monde n'est pas fait pour nous faire plaisir et il nous arrive aussi parfois, pour ne pas dire souvent, de désirer l'impossible.

1. *Ibid.*, 494a-494b, p. 441.

C'est pourquoi Descartes, s'inspirant des stoïciens, recommande de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde, ce qui supposerait que nous puissions être maîtres de nos désirs, ce qui ne va pas de soi :

Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible¹.

Descartes considère, en effet, que l'homme est une exception dans la création et que sa volonté lui permet de résister aux impulsions que la nature suscite en l'âme humaine. Comme il l'affirme dans son *Traité sur les passions de l'âme* :

Il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions².

Néanmoins, la position cartésienne s'appuie sur un dualisme qui n'a rien d'évident et qui sera d'ailleurs contesté par Spinoza. Pour ce dernier, l'homme n'est pas dans la nature « comme un empire dans un empire³ » — ou plus exactement « comme un État dans l'État » — c'est-à-dire n'est pas soumis à d'autres lois que celles de la nature. L'homme ne possède pas, pour Spinoza, une âme de nature spirituelle distincte du corps. Tandis que pour Descartes, l'âme bien que distincte du corps lui est unie au point de pouvoir exercer sur ce dernier une action. À l'opposé, Spinoza définit l'esprit comme l'idée du corps, ce qui signifie, au bout du compte, qu'il ne s'agit que d'une seule et même chose obéissant à des lois naturelles identiques à celles qui régissent toutes les autres choses. Par conséquent, le désir, qui est l'essence de l'homme, n'est autre que l'expression de ces mêmes lois qui génèrent le *conatus*, l'effort par lequel toute chose singulière tend à persévérer dans son être et à affirmer sa puissance d'agir. Ce *conatus*, en raison de la complexion singulière de l'homme se manifeste et s'exprime en lui de manière consciente sous la forme du désir. La volonté n'est donc pas une force d'âme radicalement différente du désir, elle n'est que son expression consciente et réfléchie. C'est pourquoi Spinoza en vient à considérer que :

La volonté et l'entendement sont une seule et même chose⁴.

-
1. Descartes, *Discours de la méthode*, troisième partie, in *Œuvres complètes*, texte présenté par André Bridoux, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, p. 142-143.
 2. Descartes, *Traité sur les passions de l'âme*, première partie, Article 50, *op. cit.*, p. 721.
 3. Spinoza, *Éthique*, troisième partie, Préface, *op. cit.*, p. 133.
 4. Spinoza, *Éthique*, deuxième partie, Corollaire de la Proposition XLIX, *op. cit.*, p. 125.

Et comme une idée n'est pas « quelque chose de muet comme une peinture sur un panneau¹ », c'est-à-dire n'est pas sans effet sur ce que nous ressentons, dès que nous produisons une idée claire et distincte d'un désir vécu passivement, ce dernier s'en trouve modifié et de passion se transforme en action :

Un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte².

Mais faut-il encore pour que nous devenions actifs que quelque chose ait pu susciter en nous le sursaut réflexif nécessaire, car si cette condition n'est pas remplie, nous continuons de vivre dans l'état de servitude qui consiste en une soumission le plus souvent inconsciente à la fortune :

J'appelle Servitude l'impuissance de l'homme à gouverner et réduire ses affects; soumis aux affects, en effet, l'homme ne relève pas de lui-même, mais de la fortune, dont le pouvoir est tel sur lui que souvent il est contraint, voyant le meilleur de faire le pire³.

Nos désirs nous mènent donc plus que nous les contrôlons et nous avons beau nous efforcer de parfois leur résister, lorsque nous estimons que leur satisfaction nous serait néfaste, leur puissance est souvent plus forte que notre volonté qui, si l'on prend ce terme dans son sens le plus courant, n'est peut-être qu'une illusion, dans la mesure où, lorsque nous croyons parvenir à vaincre un désir, ce que nous appelons volonté n'est autre qu'un désir plus puissant que celui auquel nous nous opposons. Le fumeur qui parvient à arrêter la consommation du tabac le fait peut-être plus parce que son désir de vivre et la peur de la maladie le motive que par un pur effort de volonté. Il semblerait donc que le bonheur, même lorsque nous le définissons comme satisfaction de tous nos désirs, ne dépendent pas totalement de nous et soit plutôt la conséquence d'un concours de circonstances, d'une alchimie dont la maîtrise nous échappe et qui relève plus du hasard et de la fortune que de notre capacité à le construire. Si nous revenons à l'étymologie du mot, nous retrouvons d'ailleurs des signes de cette difficulté à définir et à réaliser la chose elle-même. Il apparaît donc que la définition du bonheur est un problème pour la philosophie, non seulement parce que tant le mot que la chose même semble difficile à cerner, mais également parce que cette difficulté nous procure le sentiment que le bonheur est inaccessible. Il est l'objet de tous nos désirs, mais nous ne savons pas en quoi il consiste et par conséquent, lorsque nous nous interrogeons sur sa signification, nous avons le sentiment de ne pas savoir ce que nous désirons vraiment.

1. *Ibid.*, p. 117.

2. *Ibid.*, cinquième partie, Proposition III, p. 307.

3. *Ibid.*, quatrième partie, Préface, p. 217.

☞ Le bonheur comme idéal de l'imagination

Cette difficulté a conduit Kant à présenter le bonheur comme une notion en un certain sens indéfinissable, puisque, selon lui, il ne peut y avoir de concept déterminé du bonheur dans la mesure où il ne s'agit que d'un idéal de l'imagination :

Il suit de là que les impératifs de la prudence, à parler exactement, ne peuvent commander en rien, c'est-à-dire représenter des actions de manière objective comme pratiquement nécessaires, qu'il faut les tenir plutôt pour des conseils (consilia) que pour des commandements (praecepta) de la raison : le problème qui consiste à déterminer de façon sûre et générale quelle action peut favoriser le bonheur d'un être raisonnable est un problème tout à fait insoluble ; il n'y a donc pas à cet égard d'impératif qui puisse commander, au sens strict du mot, de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur est un idéal non de la raison mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie¹.

En effet, pour que l'on puisse produire un concept déterminé du bonheur, il faudrait que l'on puisse déduire rationnellement et de manière *a priori* toutes les caractéristiques de la vie heureuse pour tout sujet, quel qu'il soit. Or, il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible de déterminer objectivement ce qui fait le bonheur, dans la mesure où, comme cela a été souligné plus haut, ce qui fait le bonheur des uns ne fait pas le bonheur des autres. Le bonheur apparaît donc comme une notion, non seulement subjective, mais également comme ce qui peut considérablement varier d'un individu à l'autre. Il y a donc dans la notion de bonheur une dimension particulière qui semble indépassable. Il faudrait pour que le bonheur puisse faire l'objet d'un concept déterminé que sa définition repose sur des principes certains et que chacun puisse connaître véritablement ce qui est en mesure de le rendre heureux. Or, le bonheur est plutôt affaire de croyance que de connaissance. Les objectifs que l'on poursuit en vue du bonheur nourrissent nos espoirs, ainsi que nos craintes, non seulement parce que nous ne sommes jamais sûrs de pouvoir les obtenir, mais également parce que nous ne sommes jamais totalement assurés que leur possession nous rendra réellement heureux. La représentation que l'on se fait du bonheur ne repose donc pas sur des données empruntées à une quelconque réalité avérée, mais procède plutôt de projections idéalisées de ce dont on espère une satisfaction susceptible de nous procurer un contentement absolu. Personne n'est donc en mesure d'affirmer de manière indubitable que ce qu'il espère le rendra heureux et de prouver par un

1. Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs* (1785), II^e section, traduction V. Delbos, éd. Delagrave, 1997, p. 131-132.