

INTRODUCTION :

DE L'OPTION ANTIQUE À L'OPTION MODERNE SUR LE BONHEUR SELON L. FERRY : VIE « BONNE » OU VIE « RÉUSSIE » ?

Partant d'une approche historico-sociologique de la question du bonheur, Luc Ferry, dans un ouvrage intitulé *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, veut montrer pourquoi la question de la *vie réussie* a remplacé aujourd'hui la question de la *vie bonne* qui était au cœur notamment des sagesse de l'Antiquité. Cette éclipse de la question de la « vie bonne » au profit de la « vie réussie » a selon lui une raison qui est essentiellement liée au monde gouverné par la technique, qui est le nôtre.

En effet, pendant des siècles, au moins depuis la naissance de la philosophie, poser la question de la « vie bonne », « *c'était d'abord*, souligne L. Ferry, *s'engager à rechercher un principe transcendant, un principe extérieur et supérieur à l'humanité elle-même, par lequel on pouvait apprécier la valeur d'une existence. Dans les sagesse antiques comme dans les sagesse médiévales, la réussite ou l'échec d'une vie humaine se mesurait par rapport à un idéal, à une unité de mesure qui restait extérieure à l'homme* ». Cette unité de mesure était variée : cela pouvait être le *cosmos* chez les Grecs

puisque pour les stoïciens, la « vie bonne » consistait à vivre en harmonie avec la nature, l'ordre de la nature apparaissant alors comme normatif pour l'homme – d'où l'injonction stoïcienne à suivre la nature ; dans le christianisme, l'unité de mesure à partir de laquelle on évaluait la valeur d'une vie était un Dieu bienveillant et providentiel, qui assignait à chaque homme sa juste place, lui-même se situant au sommet de la hiérarchie des êtres. Autrement dit, pendant longtemps, la *valeur d'une vie* s'est référée à des valeurs ou des finalités transcendantes, qui étaient plus imposantes que la seule recherche de la performance ou de l'efficacité qui caractérise nos sociétés technicisées.

Paradoxalement, on peut aussi retrouver cette référence à un principe extérieur et transcendant dans des perspectives plus modernes, et qui se veulent pourtant strictement matérialistes. « *Les idéologies révolutionnaires*, remarque L. Ferry, *conservent peut-être en fin de compte l'essentiel de la foi religieuse, dans la quête d'immortalité qui est la leur : il s'agit, en effet, de conformer sa vie à un idéal, et d'être prêt à sacrifier celle-là pour cet idéal, comme si ce sacrifice nous permettait d'être sauvés et d'accéder à une certaine forme d'éternité* ». Mais l'Europe contemporaine est entrée, ajoute L. Ferry, dans une ère nouvelle – l'ère de la laïcité achevée ou encore du matérialisme radical. Cette ère nouvelle se caractérise par ce que l'on pourrait appeler *l'éclipse de toutes les valeurs transcendantes* : non seulement l'éclipse de la transcendance du *cosmos*, mais aussi l'éclipse de Dieu ou encore l'éclipse de la « patrie » et de la « révolution ». Ce qui caractérise ainsi l'époque contemporaine serait donc la conviction « *que la "réussite" ou "l'échec" d'une vie ne peut plus se mesurer par rapport à une quelconque transcendance, capable de donner du sens à l'existence humaine. Par conséquent, c'est dans l'immanence même de la vie concrète, sans sortir de la sphère de l'humanité réelle, sans se réfugier dans des idéaux abstraits, que nous décrétons qu'une existence peut être plus ou moins "réussie", plus ou moins enviable, plus ou moins riche et intense, bref plus ou moins digne d'être vécue* ».

Si c'est à l'intérieur de la vie humaine que se décide désormais le sens de l'existence, pourquoi, selon cette logique actuelle (qui n'est plus une

logique du *sens*) ne faudrait-il pas cultiver *le succès pour le succès*, et rechercher la performance pour la performance ? Pourquoi ne pas préférer la vie « réussie », à l'aune de ces critères purement techniques, à la vie « bonne », cette dernière étant inséparable d'un art de « bien vivre » et de l'acquisition d'une « sagesse » qui constitue la finalité de la vie morale ? Heidegger, dans *Dépassement de la métaphysique*, a essayé, nous dit Ferry, de méditer cette mutation profonde qu'est la transformation de la *vie bonne* en *vie réussie*. Il montre ainsi que le « culte de la performance », qui semble être l'apanage de la modernité, s'accompagne « *d'une liquidation de la question du sens, et notamment du sens de la vie bonne* ». Et Heidegger explique cette perte du sens de manière assez simple : pour lui, nous sommes gouvernés par la technique, qui informe notre perception du monde. Ce primat que la modernité accorde à la technique est d'abord pour lui un primat de la *raison instrumentale*, d'une raison qui cesse de poser des fins, comme l'était la raison pratique kantienne, pour se contenter de « rationaliser » les moyens. Ainsi, lorsqu'il s'agit du *pouvoir*, par exemple, la raison ne va plus le concevoir comme étant au service de finalités supérieures, mais elle sera à la recherche du pouvoir pour le pouvoir. Autrement dit, la technique, gouvernée par ce que Nietzsche appelait la volonté de puissance, c'est-à-dire par une volonté qui ne veut que son propre accroissement, se ramène alors à une quête du pouvoir pour le pouvoir, indépendamment de la considération des « fins » ou des « buts » qui pourraient légitimer cette quête de puissance.

Est-ce que néanmoins cette intensification des moyens qui caractérise, pour Heidegger, le monde de la technique, nous apporte au final *davantage de bonheur et de liberté* ? Ferry souligne « *que le monde d'aujourd'hui ressemble à un gyroscope qui tourne pour ne pas tomber. Pour notre monde comme pour le gyroscope, seul le mouvement importe, quand bien même nous n'avons plus le moyen, puisqu'il n'y a plus de finalité extérieure à ce mouvement, de vérifier si ce mouvement constitue un progrès réel* ». Voilà pourquoi nous avons l'impression aujourd'hui que le cours du monde nous échappe, non seulement à nous, mais aussi à nos représentants politiques,

à nos penseurs économiques, à nos hommes de science. Nous avons, en d'autres termes, un sentiment de dépossession. La *logique du sens*, qui était liée à l'existence de finalités supérieures, a disparu pour faire place à la seule logique économique, qui est celle de la compétition effrénée. Ainsi nos vies se développent certes à un rythme accéléré, mais en dehors de toute finalité visible. Finalement, ce qui seul compte aujourd'hui, c'est de vivre, de survivre, et donc de « réussir », car l'échec nous condamne au dépérissement. C'est pourquoi la *vie bonne*, qui était une quête de sagesse authentique, cède la place à une vie qui ne peut plus être, comme le dit Luc Ferry, que « réussie » ou « ratée ». L'échec de cette vie « *consiste alors en l'incapacité de s'adapter au monde de la technique, à ce mouvement généralisé. Et la principale menace qui pèse alors sur notre existence, c'est l'insignifiance, la banalité ou l'ennui* ». Dans le monde moderne et désenchanté de la technique, la souffrance cesse ainsi d'avoir la valeur rédemptrice que le christianisme lui avait un temps attribuée : ayant perdu la dimension expiatoire que lui conférait le péché originel, le malheur renvoie désormais à l'échec, ou encore à la peur de *rater sa vie*. Du coup, nous *envions* les autres, ceux qui ont « réussi », et cette *envie*, conséquence de l'égalisation démocratique des conditions et de la disparition des hiérarchies, va se porter sur les aspects les plus basement matériels de l'existence, car nous *envions* chez eux les *signes extérieurs* de cette réussite sociale et matérielle qu'ils peuvent parfois manifester.

La question se pose néanmoins de savoir si la conception moderne du bonheur, issue de l'idéal consumériste qui ramène la « vie heureuse » à une vie « réussie » selon les critères de la seule performance technique, tient réellement ses promesses. Est-ce que la philosophie n'a pas son mot à dire, en essayant de nous apporter une *véritable sagesse* qui puisse nous permettre d'aller au-delà de cette recherche vaine du succès et de la seule réussite ? Ne faut-il pas se demander à nouveau ce qu'est une vie *réellement bonne*, une vie qui *mérite d'être vécue* ? Pour cela, nous verrons que si le bonheur a souvent été identifié au *plaisir* (I), cette identification, qui est au cœur des morales hédonistes, trouve rapidement ses « limites » au

point que l'on peut se demander si le bonheur est bien le but de la morale, voire même si le *devoir d'être heureux* ne génère pas une nouvelle forme de tyrannie (II). Peut-être faut-il alors attribuer à la sagesse philosophique le rôle de nous libérer de la souffrance et du malheur, en vue de parvenir à une *intensification de l'existence* davantage centrée sur le présent ? (III) Reste que cette libération ne va pas non plus sans ambivalence, car l'attention portée au présent se heurte à une impossibilité existentielle liée à l'équivocité foncière de la condition humaine, sans cesse projetée en avant de soi, en sorte que c'est plutôt en se tournant vers une théologie de l'*espérance* et de l'*amour en Dieu* que l'aspiration de l'homme au bonheur peut trouver son sens ultime (IV).

I. BONHEUR ET PLAISIR : DE L'HÉDONISME ÉPICURIEN À L'UTILITARISME

1. La sagesse selon Épicure : l'hédonisme et le bonheur du sage

a) Le plaisir comme souverain bien : la hiérarchie des désirs et le véritable sens de l'hédonisme épicurien

La proposition principale d'Épicure, dans la *Lettre à Ménécée*, consiste à dire que toutes nos actions sont conduites en vue d'une fin ultime, cette fin étant ce qu'il appelle le bonheur. Si Aristote dit aussi que le bonheur est la seule fin que nous choisissons pour elle-même, l'originalité d'Épicure, par rapport à Aristote, réside dans la *spécification* de ce en quoi consiste cette fin ultime qu'on appelle le bonheur : pour Épicure, c'est le *plaisir*. En ce sens, on a tout à fait raison de faire de l'épicurisme un « hédonisme », puisque l'hédonisme fait du plaisir la seule finalité de l'activité humaine.

Mais ce concept de « plaisir » demande lui-même à être clarifié par l'analyse que propose Épicure des différents types de désirs. Il y a, pour Épicure, trois types de désirs fondamentaux : les désirs qui sont naturels et nécessaires ; les désirs naturels seulement ; les désirs qui ne sont ni naturels,

ni nécessaires. « Parmi les désirs, explique-t-il, il y en a qui sont naturels et nécessaires, d'autres qui sont naturels mais non nécessaires, d'autres enfin qui ne sont ni naturels ni nécessaires, mais des produits d'une vaine opinion. » Épicure appelle les désirs *ni naturels, ni nécessaires*, des désirs *vides* ou *vains* : ils sont simplement le produit de l'opinion, c'est-à-dire qu'ils n'ont aucun fondement dans la nature des choses. De ce point de vue, on peut opposer ces désirs « ni naturels ni nécessaires » aux désirs « naturels », qui eux peuvent être nécessaires ou ne pas l'être. Les désirs non naturels sont illimités, vains et donc « vides », parce que nous sommes dans l'impossibilité de les satisfaire : on pourrait les qualifier d'*insatiables*. Ces désirs vains sont donc ceux qui passent toute mesure naturelle. Illimités, ils consistent à *vouloir toujours plus* et sont donc, par définition, au-delà de toute satisfaction possible. Parmi eux, la richesse est un désir qu'on ne peut pas satisfaire, parce qu'on peut toujours désirer plus ; les désirs de gloire, d'honneurs ou d'immortalité, font aussi partie de ces désirs « vains » que blâme Épicure.

Les *désirs naturels et nécessaires* sont ceux qui permettent d'obtenir une fin légitime, et ils sont donc nécessaires *pour la vie bonne elle-même*. Il peut s'agir de désirs dont la satisfaction est vitale, comme la faim et la soif, qui répondent à un impératif biologique de simple survie. Par exemple, le désir de boire est naturel et nécessaire, et il est satisfait par un objet générique qui sera la boisson. Mais ils peuvent aussi être nécessaires au *bien-être corporel (aponie)*, comme c'est le cas du désir de protection du corps par un vêtement chaud, ou par un abri contre le froid et les intempéries. Enfin, le désir de « philosophie » et celui « d'amitié » sont aussi des désirs naturels et nécessaires, moins certes à la vie biologique elle-même (à la simple « survie ») qu'à la *vie bonne*, c'est-à-dire à la *tranquillité de l'âme (ataraxie)* en laquelle consiste tout le bonheur du sage.

Les désirs qui sont *naturels*, mais *non nécessaires*, sont des désirs dont la satisfaction introduit une « variation » dans le plaisir sans supprimer de douleur : il s'agit principalement des désirs sexuels et esthétiques. Mais mêmes certains désirs naturels et nécessaires peuvent devenir *non neces-*

saires quand ils portent sur un objet *spécifique*, et non plus sur un objet *générique*. Par exemple, le désir de manger est un désir naturel et nécessaire, qui peut être satisfait par la nourriture (objet générique), mais le désir d'un plat raffiné est plus spécifique, étant un désir *naturel* mais non nécessaire. Les désirs naturels qui ne sont pas nécessaires sont donc ceux dont l'insatisfaction est supportable, parce qu'elle n'est pas cause de douleur pour le corps ou pour l'âme.

Au même titre que certains désirs, qui sont naturels et nécessaires, peuvent tomber dans la catégorie des désirs non nécessaires, d'autres parmi eux peuvent se transformer en désirs vides, notamment lorsque l'on va au-delà de la « mesure » qu'introduit le besoin. Tout désir générique, par exemple le désir de boire, peut être spécifié par un objet particulier (l'eau ou le vin), mais dans le cas des désirs vides, cette spécification peut donner lieu à des *désirs illimités*. Épicure prend l'exemple de la musique : en un sens, on peut considérer que la musique est un désir naturel, mais ce désir peut être nécessaire ou non nécessaire, selon que la personne est plus ou moins disposée à écouter de la musique ; en outre, il peut même devenir, dans certains cas, un désir vide et vain, si le fait d'écouter de la musique devient une obsession. L'illimitation des désirs, qui fait la vanité de ceux-ci, peut donc s'introduire dans les désirs naturels, et les transformer du coup en désirs vains. C'est le cas des désirs d'une table opulente (où la glotonnerie, qui est insatiable, excède ce que réclame le désir naturel et nécessaire de satisfaire sa faim) ou des délires de la passion amoureuse, qui superposent au désir sexuel (désir naturel à l'individu et nécessaire à la survie de l'espèce) les troubles qu'introduisent en nous la jalousie. De là le rôle essentiel du *plaisir*, puisque c'est lui qui introduit la « mesure » dans nos désirs : en tant qu'il est le résultat de la satisfaction immédiate d'un désir, il nous prémunit contre cette « illimitation » de nos désirs qui ne peuvent que nous laisser dans l'insatisfaction permanente et le déplaisir. C'est donc bien *par leur rapport au plaisir* que se distinguent les désirs. Et si le plaisir peut être considéré comme le *souverain Bien*, comme « *le commencement et la fin de la vie heureuse* », c'est parce que c'est la *possibilité du plaisir*,