

Le bonheur dans les philosophies de l'Antiquité

I

La question socratique et l'eudémonisme

Hegel affirmait que la philosophie avait apporté la conscience aux Grecs. Cette prétention apparemment exorbitante veut dire en fait que la philosophie, mouvement intellectuel et discipline de la pensée intimement associés à l'esprit grec, a ouvert pour les Grecs l'espace d'une mise en question des deux aspects majeurs de leur tradition : la **tradition religieuse-mythique** issue d'Homère et d'Hésiode, et la **tradition politique**, qui à Athènes prit la forme de la grande tradition démocratique, issue des réformes de Clisthène à la fin du VI^e siècle, et accomplie au V^e siècle par Périclès. L'action au milieu des autres pour le bien de la cité, la mythologie olympienne, et le culte des héros : ce conglomérat de valeurs héritées et inquestionnables formaient le cadre normatif de la vie grecque. Or, dans un passage fameux de l'*Apologie de Socrate* (38a), Socrate déclare devant les juges du tribunal populaire qu'« une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue ». Cela revient à dire que la tradition religieuse et politique ne suffit pas à définir ce qui donne à la vie humaine une valeur. De nombreux facteurs expliquent l'affaiblissement de la tradition, dans ses deux aspects : la défaite d'Athènes dans la guerre du Péloponnèse contre Sparte, et la fin de l'empire maritime athénien (404 av. J.-C.) ; le développement de la rationalité mathématique et argumentative ; la naissance et l'essor de la sophistique, mouvement intellectuel qu'on peut comparer aux lumières, notamment par sa critique de la tradition. En plaçant au cœur de la philosophie la question « qu'est-ce qu'une vie bonne ? Comment faut-il vivre ? » (ce qu'on appelle la **question socratique**), Socrate manifeste et parachève cet ébranlement de la tradition.

Dans les dialogues de Platon, la réponse à cette question socratique ne peut pas être dissociée de la perspective d'une **vie satisfaisante** pour celui qui la mène. Cela semble peut-être aller de soi, mais cette perspective sera pourtant estompée, voire effacée dans une grande théorie moderne de la morale comme celle de Kant. La différence, c'est que chez Platon, la question « comment faut-il vivre ? » n'est pas tout de suite rabattue sur la question du devoir et du comment agir. Au fil des dialogues, Socrate examine tous les aspects de l'« excellence » – ce que les

Grecs nomment *arète*, qu'on traduit souvent par « vertu », mais qui désigne plutôt la vie humaine accomplie. L'*arète*, c'est aussi, très simplement, ce qui fait d'un homme quelqu'un de bien. Or, le savoir, la tempérance (la maîtrise du désir), la justice, le courage – tous les aspects de l'*arète* renvoient à la perspective de la satisfaction du sujet. C'est ce qui apparaît dans la figure de Socrate. Elle a inspiré des portraits très différents. Nietzsche notamment a insisté sur la contradiction interne qui ronge Socrate, sur sa défiance maladroite à l'égard de ses propres pulsions, qui semble une décadence par rapport à la manière dont les héros d'Homère laissent leur caractère se déployer noblement dans l'apparence. Dans ce portrait de Socrate en décadent, Nietzsche a plutôt raté la légèreté de Socrate, son aisance dans le dialogue, qui naît de l'union paradoxale de l'ironie et de l'accord avec soi-même. Ses interlocuteurs passent de l'assurance ou de la vantardise à l'agressivité, puis à la déconfiture. Ils sont à la peine, ils geignent, protestent, se plaignent ou s'énervent, tandis que Platon montre un Socrate qui pense comme il respire, conduisant la réflexion avec beaucoup d'agilité et de confiance. Socrate exhibe le plaisir de la pensée, il se meut dans la pensée comme dans son élément, car tout en exerçant son ironie il s'adosse à une cohérence profonde qui unit sa pensée à elle-même, à ses discours et à sa vie. C'est cette cohérence qui fonde la satisfaction, la tranquillité, la légèreté socratiques.

C'est au nom de cette cohérence que dans le *Criton* Socrate, injustement condamné à mort par la cité d'Athènes (le mode exécutoire de la sentence étant l'absorption de la ciguë), refuse les projets d'évasion fomentés par ses amis – et là encore, ce sont eux qui sont inquiets, pas lui, il doit les rassurer et les apaiser. S'il faut être fidèle à sa manière de vivre jusque dans sa manière de mourir, c'est que **la question du bonheur doit être envisagée à l'échelle de la totalité de la vie**. Une vie incohérente n'est pas seulement disharmonieuse : elle ne peut pas avoir de sens, puisqu'elle se contredit sans cesse. Une vie heureuse doit être sensée. Mais il faut aller plus loin, et dire aussi qu'une vie sensée est nécessairement heureuse. C'est sur le fond de l'équivalence entre ces deux propositions, « une vie heureuse doit être sensée » et « une vie sensée doit être heureuse », que les éthiques philosophiques grecques sont toutes des **eudémonismes**. Ce terme signifie doctrine du bonheur. Bonheur se dit en grec *eudaimonia*, mot qui à la lettre désigne le fait d'avoir un bon destin, mais aussi une heureuse nature et un bon génie. On peut en effet distinguer l'*eudaimonia* de l'*eutuchia*, qui se rapporte plutôt aux succès dus à la fortune, au hasard, au sort. Dans l'*Apologie*, Socrate parle de son petit *daimôn*, qui lui tape sur l'épaule pour l'empêcher de faire des bêtises. Le *daimôn* est alors l'ange gardien ou le bon génie qui veille sur l'âme de Socrate et sur sa cohérence secrète.

Bonheur et salut

Qu'une vie heureuse doive être sensée, cela paraît plausible si par bonheur on entend autre chose que la satisfaction de l'imbécile heureux. Mais qu'une vie sensée doive être heureuse, cela est plus difficile à comprendre. Pour l'admettre, il faut considérer ce qui me semble être la thèse centrale de l'eudémonisme, à savoir que **le méchant est toujours malheureux** et que c'est d'abord à lui-même que nuit celui qui agit et vit mal. On retrouve cette idée, sous une forme implicite ou explicite, dans toutes les éthiques antiques, de Platon à Marc Aurèle.

Dans la *République* de Platon, l'enquête sur la justice rebondit quand deux jeunes gens, Glaucon et Adimante, demandent à Socrate de démontrer que la vie juste est vraiment la vie bonne et que même l'assurance de l'impunité ne devrait pas conduire à mener une vie injuste et criminelle. Dans le *Gorgias*, Socrate instruit une critique fameuse de la vie du méchant comme vie misérable. Chez Platon, le type du méchant renvoie à des figures très précises : c'est l'homme injuste, le tyran, celui qui se sert de la violence pour satisfaire ses désirs en outrageant le droit d'autrui (la notion d'*hybris* ne désigne pas tant la démesure que, plus précisément, l'outrage fait à autrui). Le méchant, c'est celui qui ordonne sa vie à un fantôme de toute-puissance et qui, puisque la toute-puissance est hors de portée, doit avoir recours à la ruse, au mensonge et à la cruauté pour jouir de la domination. Comme le montrent les personnages d'Alcibiade, de Calliclès (dans le *Gorgias*), de Glaucon et d'Adimante, la méchanceté exerce une séduction sur les âmes fortes, sur les riches natures et les esprits bien doués, surtout s'ils héritent d'une position sociale élevée qui les prédestine au pouvoir et aux honneurs. La philosophie est la seule formation (*paideia*) capable de contrer cette séduction et de prévenir la corruption des bien nés et des bien doués. L'éducation traditionnelle, la *paideia* dispensée par la cité, mélange d'éducation à la vie politique, d'éducation physique et de culture des muses, en est incapable. L'Athénien moyen et démocrate n'aime pas les sophistes, ces intellectuels qui remettent en cause les traditions et corrompent la jeunesse en lui apprenant à ne plus obéir à ses pères, mais en fait c'est le peuple démocrate réuni à l'Assemblée qui est le plus grand sophiste et le plus grand corrupteur. Aux membres du Tribunal Populaire qui le soupçonnent d'être un corrupteur de la jeunesse, Socrate répond : « vous ne vous êtes pas regardés ».

Pour enrayer la séduction de la méchanceté, il faut plus qu'une simple rhétorique, toujours compromise par le mélange de la moraline et de l'hypocrisie : il faut démontrer par une argumentation philosophique cohérente que le méchant mène une vie malheureuse et misérable. Platon redéploie dans un ordre de raisons philosophiques les lieux communs de la **critique de la vie tyrannique** (le tyran n'a pas d'amis, il vit dans la peur, sa jouissance est

misérable, il est comme un loup parmi les hommes). « Les criminels dégoûtent comme des châtrés », écrivait Rimbaud. Non qu'ils manquent de courage, bien au contraire. Mais une vie et une âme de mafieux, entièrement gouvernées par le lucre et la cruauté, peuvent-elles faire envie ? Quoi de plus dégoûtant que le « monde du crime » peint par Chalamov dans les *Récits de la Kolyma* ?

On comprend alors que dans l'eudémonisme antique inauguré par Platon, la question du bonheur prend le sens d'une problématique du **salut de l'âme**. Le méchant perd sa vie et son âme. C'est la « kakodémonie » : vouer sa vie au mal, dont on est la première (mais souvent pas la seule) victime.

Deux choses rendent possible la kakodémonie, la vie complice de son propre malheur : la **vulnérabilité de l'âme**, et son ignorance. Platon était très sensible à la fragilité de l'âme, vite séduite par ce qui la corrompt, et complice de ce qui la perd. L'entreprise de la *paideia* philosophique part de cette conscience de la vulnérabilité de l'âme. Mais comme on ne peut supposer qu'un individu acquiesce délibérément à ce qui va causer son malheur, il faut admettre que **le méchant est fondamentalement un ignorant**. Un personnage comme Calliclès a exercé sur de nombreux philosophes, comme Nietzsche et Deleuze, une séduction comparable à celle qu'on prête souvent à Don Juan. Mais Socrate, lui, n'a pas l'air fasciné. Il semble plutôt considérer ce genre de personnages comme des hommes qui n'ont pas compris la vie humaine ; qui n'y connaissent rien, avec leurs airs de savoir ce qu'est la vraie vie, et de la mener ; qui ne savent tout simplement pas ce qui est bien, beau, et bon.

Rationalité et béatitude

On débouche alors sur l'autre thèse centrale de l'eudémonisme : pour être heureux, il faut un **savoir**. Par là, l'eudémonisme antique prend une dimension philosophique : il articule la question du bonheur à celle de la **sagesse**.

Pour Platon, le principe de l'erreur et du malheur, du malheur comme erreur, est le **désir** - sur ce point, Nietzsche ne s'est pas trompé dans sa lecture. Le désir ne *sait* pas ce qui est bien. Tout ce qu'il recherche, c'est sa satisfaction, et il la recherche avec assez d'énergie pour l'imposer, au moyen de la **confusion entre le bien et le plaisir**. Si le plaisir était le bien, si le désir savait ce qui est bon, la philosophie serait inutile. Mais le plaisir n'est qu'une contrefaçon, un simulacre du bien. Le principe de plaisir conduit à la ruine les individus comme les cités (on reviendra plus bas sur le cas d'Épicure, qui lui a soutenu l'équivalence du bien et du plaisir). La pensée du bonheur selon Platon doit énormément se méfier du désir et du plaisir.

Plus précisément, donc, le problème n'est pas tant l'existence du désir que le fait de le prendre pour principe et pour guide (vivre selon son bon plaisir).

L'affirmation que **ce n'est pas le désir, mais la raison qui doit gouverner la vie humaine**, et donc l'âme et le corps, se retrouve chez tous les philosophes de l'Antiquité (et pas seulement chez eux, d'ailleurs), et elle joue un rôle décisif dans leurs conceptions du bonheur. Le bonheur doit se penser à l'échelle de la vie, et **une vie heureuse est une vie entièrement rationnelle**. C'est cette rationalité intégrale qui assure la cohérence d'une vie, la fidélité à soi, l'harmonie de soi avec soi.

Cette fidélité à soi peut être présentée comme une fidélité à sa propre nature, et en ce sens l'*eudaimonia* accomplit la nature humaine. Car ce n'est pas le désir, qui spécifie l'homme, puisque les bêtes le connaissent aussi, mais la raison, sous ses deux aspects : la raison discursive, le *logos*, qui permet aux hommes dans les cités de discuter de la justice et de mener une vie humaine en mettant en commun le sens du monde ; et la raison intuitive, le *noûs*, qui saisit les premiers principes et s'actualise dans la contemplation de l'ordre immanent à toute chose.

Cette exigence de rationalité, assez antipathique au sentiment moderne de la valeur ou de la puissance du désir, ne devrait pas être comprise comme une pure sécheresse, une réduction de la vie de l'esprit, et de la vie en général, à l'exercice du contrôle intellectuel. Chez Platon et Aristote, la vie rationnelle accueille des expériences comme l'*eros* du beau, que Platon décrit comme une sorte de délire, de transport mêlé d'effroi, ou comme la *katharsis*, plaisir que l'esprit éprouve à jouer avec ses propres passions, à s'y abandonner puis à les dominer, plaisir d'une vie pathétique de l'esprit que la raison ne doit pas étouffer et que le théâtre suscite.

Mais il est sûr que cette conception rationnelle de l'*eudaimonia* épure le thème du bonheur de tout ce qui le rattache à des conceptions mythiques, à une appréhension imaginaire de la félicité, et aussi à la promesse de l'au-delà. Les philosophies grecques conservent toutes la référence au divin, et même aux dieux de l'Olympe. Mais soit il s'agit de construire une théologie philosophique qui tourne le dos à la religion populaire. Le dieu est alors saisi comme le principe rationnel du monde, une pensée se pensant elle-même, image de la plénitude et de l'autosuffisance (Aristote). Soit la référence au monde olympien est un jeu complexe avec la tradition, à quoi la philosophie peut emprunter des mythes (Platon) ou des images, mais sur un mode non traditionnel. Les dieux d'Épicure sont les dieux d'Homère, moins les passions. Ils fournissent une image idéale de la sérénité et de l'indifférence, donc de la béatitude que le sage doit approcher dans cette vie. Il y a une très grande différence avec les conceptions d'Homère et des tragiques. Dans le monde d'Homère, la détermination essentielle de l'humanité est la mortalité. La différence entre les hommes et les dieux est avant tout la différence entre les mortels et les immortels. De plus, la vie humaine est sans cesse soumise à l'action omniprésente des dieux. Dans un tel monde, la

force de l'épopée n'est pas d'énoncer les conditions du bonheur, mais de chanter la gloire, l'immortalité mémorielle acquise par l'action héroïque et transmise par le poète. Chez les tragiques, l'*eudaimonia* reste livrée à la contingence, parce qu'elle dépend de deux puissances sur quoi l'homme est au fond sans maîtrise : le destin et le désir.

La conception philosophique du bonheur a donc dû s'arracher aux conceptions épique et tragique de la mort, du destin, des dieux, du désir (thèmes qui reviennent sans cesse chez Platon, chez Épicure). L'eudémonisme philosophique n'est cohérent qu'à la condition d'affranchir la finalité qu'il propose (la vie heureuse) de la contingence. On ne peut à la fois dire aux hommes que la philosophie permet d'accéder au bonheur, et que celui-ci dépend de circonstances indépendantes de la volonté humaine. Les philosophes grecs ont donc développé des conceptions du bonheur qui ne laissent aucune place à l'**heur**, soit les circonstances, le sort, ce qui arrive indépendamment de la volonté. À tout le moins faut-il réduire l'heur à la portion congrue. C'est pourquoi la notion philosophique de l'*eudaimonia* désigne beaucoup moins le « bonheur » qu'une **béatitude indépendante de l'heur**.

Cette béatitude, qui est en quelque sorte la promesse que la philosophie fait à la vie rationnelle, se déploie dans deux dimensions complémentaires qui recouvrent la totalité de la vie humaine : le **rapport à soi** et l'**être au monde** (dans quoi il faut inclure le monde humain, les autres et la cité). Le souci du bonheur naît justement de la conscience de sa précarité, de sa fragilité. Celles-ci tiennent d'une part à la **vulnérabilité du sujet humain**, en qui le désir est un principe de folie et de destruction ; d'autre part à la **négativité potentielle du monde**, qui n'a pas été créé pour satisfaire nos désirs et qui soumet la vie humaine aux puissances conjuguées de la nature (la maladie, la mort, pour nous et pour ceux que nous aimons) et de l'Histoire (qui est comme un fleuve qui emporte les destinées individuelles sans leur donner de prise). Il ne peut y avoir aucune philosophie convaincante du bonheur sans **une conscience très aiguë du négatif**. Et une telle conscience était très forte dans la tradition grecque que la philosophie a recueillie pour l'affronter. Que l'on songe à la place que prend la **plainte** chez Homère et Sophocle, ou à l'accablement que l'on peut ressentir au spectacle d'une tragédie grecque.

Mais si la philosophie grecque puise à la même source que l'épopée et la tragédie, c'est pour leur répondre. La philosophie pose la **possibilité de la béatitude comme souveraineté du sage**. Cette souveraineté est le contraire de la toute-puissance, elle se construit à partir de la conscience de tout ce qui échappe à la puissance de l'homme et de ce qui menace sa maîtrise. L'enjeu de la philosophie est d'assurer une souveraineté individuelle, sur soi-même (contre la vulnérabilité du sujet) et à l'égard du monde (par la combinaison de

l'indépendance de l'esprit et de l'acquiescement à la nécessité du cosmos). Il s'agit de construire une âme bien armée contre les faiblesses humaines et les coups de la fortune, et d'instaurer par là un rapport positif à soi et au monde. Cette entreprise promeut une image de l'homme, opposée à la figure du tyran, et assez différente des héros homériques. Selon les philosophies grecques, la nature de l'homme s'accomplit dans la rationalité et la modération.

II

Toutes les philosophies grecques partent de cette image de l'homme accompli, mais elles vont la développer dans des directions différentes, et qui aboutiront parfois à s'écarter notablement de l'inspiration initiale. Il n'est peut-être pas évident de voir dans les cyniques ou les stoïciens des exemples de la modération – dont ils proposent une version bien particulière.

Platon

Il n'est pas si facile de se représenter ce qu'est la vie heureuse selon Platon. On peut penser à la figure du philosophe-roi, ce qui signifierait que la vie humaine accomplie est celle d'une élite intellectuelle exerçant la souveraineté politique. Mais ni Socrate ni Platon n'ont mené cette vie ; et Platon dans sa *Lettre VII* décrit sans ambiguïté ses expériences malheureuses comme conseiller du tyran Denys de Syracuse. Pour se faire une idée de la vie bonne selon Platon, il faut plutôt partir de ce qui semble motiver son entreprise philosophique ; à savoir qu'il y a dans l'âme une aspiration que ne peut pas satisfaire la jouissance de la richesse, du pouvoir et des honneurs. Il ne s'agit pas seulement de la version première de la critique, traditionnelle en philosophie, de la trilogie des biens terrestres. De manière plus précise, Platon dit qu'il y a dans l'âme une aspiration au bien, à la vérité, à la justice, au beau, que les formes de vie proposées et valorisées par la cité ne peuvent pas combler. L'âme est alors confrontée à une alternative : soit recouvrir cette aspiration sous les discours trompeurs de la cité, des sophistes, des rhéteurs et des poètes, et s'engager dans les carrières que la cité lui ouvre (donc essentiellement la carrière d'homme politique, qui assure en effet pouvoir, honneurs et richesse) ; soit rester à l'écoute de cette aspiration, ne pas oublier le bien, le beau et le vrai (c'est le thème de la réminiscence). Cette fidélité à l'aspiration la plus profonde de l'âme est difficile à certains égards. Elle engage dans la vie philosophique. Ainsi Platon, jeune homme issu d'une grande famille, destinée à une carrière politique, et écrivant des pièces de théâtre, brûla dit-on ses écrits et abandonna cette voie tracée d'avance, parce qu'il avait rencontré

Socrate (c'est-à-dire la philosophie) et décidé de le suivre. **Seule la vie philosophique est une vie vraiment heureuse.** Ce bonheur qu'il y a à philosopher, à se soucier de son âme et de celle d'autrui, requiert, on l'a vu, une très grande méfiance à l'égard du désir. Platon ne croit pas à l'innocence du désir, pas plus qu'à la possibilité de parvenir à une forme de vie accomplie en suivant son désir et en laissant l'ensemble des pulsions s'organiser en une cohérence secrète, un style. Sur ce point, Platon et Nietzsche proposent deux versions rivales du souci aristocratique de perfectionnement de soi. Pour le premier, le désir doit être maîtrisé, domestiqué par la raison.

Il ne faut pas oublier cependant que cette domestication du désir dans la vie philosophique est incarnée par Socrate, qui restera pour l'éternité la figure accomplie du philosophe. Et Socrate est une figure ironique. Il dit que sans le savoir, sans la connaissance authentique, un homme ne peut atteindre l'*arété*, l'excellence de la vie humaine ; et il rappelle sans cesse que lui ne dispose pas du savoir, qu'il n'enseigne rien parce que fondamentalement il ne sait pas. Cette ironie est énigmatique, et depuis des siècles on en propose des interprétations. Elle signifie en tout cas certainement que Socrate ne se propose pas en modèle idéal du sage. Ne dit-il pas que s'il vit comme il le fait, c'est à cause de son *daimôn*, son petit génie personnel ? Nous devons donc écouter Socrate, mais nous ne pouvons vivre à son imitation. L'ironie de Socrate signifie aussi, sans doute, que la recherche d'une cohérence doit s'accompagner d'un questionnement perpétuel, même s'il est tentant de l'apaiser dans une fixation doctrinale dogmatique. Il n'est pas sûr que le stoïcisme ait retenu cette leçon. En Socrate, Platon montre l'image d'un homme qui est parvenu à réunir l'inquiétude et l'apaisement, l'éros et la tempérance. Il a donné à la vie philosophique une figure souriante, comme le rappelait Montaigne (qui s'y connaissait en mélancolie).

Aristote

Même si, par sa mort, Socrate a attesté sa fidélité à la cité d'Athènes, on peut penser que Platon présente la philosophie comme un geste de rupture à l'égard de la cité, de l'opinion commune, de la vie ordinaire. Platon est dissensuel, comme on dit maintenant, et nombreux sont ceux qui aujourd'hui encore identifient la philosophie (mais aussi l'art, la littérature, tout le monde s'y met) au dissensus. Or pour Aristote, élève mais non disciple de Platon, la philosophie est plutôt une manière d'appartenir à la cité telle qu'elle est, sans pour autant mener une vie politique. Aristote distingue quatre genres de vie. À la vie laborieuse vouée à la production de biens en vue de satisfaire les besoins et désirs humains, vie sans valeur parce que sans liberté, et réservée aux esclaves, il oppose les trois formes de vie libre : la vie de l'homme de plaisir (sans valeur elle

non plus), la vie politique, consacrée à l'action au service de la cité, et la vie théorique, vouée à la connaissance. Le style philosophique d'Aristote est pluraliste, et il a le sens des nuances. Aristote reconnaît donc la valeur de la vie politique, et certains agréments de la vie de l'homme de plaisir. Mais il accorde la suprématie à la vie théorique. Dans l'eudémonisme aristotélien, le bonheur s'éprouve dans la réalité du plaisir : **l'eudémonisme ne peut pas être dissocié d'une dimension d'hédonisme**, parce que le bonheur est un état dont on doit faire l'expérience, il doit avoir la teneur d'une certaine jouissance d'être soi et d'être au monde – autrement il n'est qu'un mot. Or c'est la vie théorique qui assure le plaisir le plus constant et le plus élevé : le plaisir que l'âme éprouve dans la contemplation, dans l'activité intellectuelle, est le plus indépendant du sort et des ressources extérieures ; et il a une qualité propre, dont les autres plaisirs ne donnent pas l'équivalent, ni même l'idée. L'homme absorbé dans la contemplation s'égale, pendant la durée de cette absorption, au *noûs* (intellect) divin.

Cette description du plaisir de penser et de connaître est propre à persuader les intellectuels qu'ils ont fait le bon choix, et qu'ils mènent la vie la plus heureuse. Il faut aussi en conclure que la forme souveraine du bonheur ne peut se rejoindre que dans la solitude. Cette idée n'a pas la signification résignée que lui donnera plus tard Rousseau. Tout simplement, l'activité de la pensée et de la connaissance suppose une forme de solitude, au sens où on doit bien penser soi-même, car nul ne peut penser et connaître pour nous. Une vie toute entière vouée à l'extériorité, si tant est que ce soit possible, ne peut pas atteindre le plaisir de la contemplation. Aristote donne à ce plaisir le sens de l'autosuffisance, de l'autarcie, qui précisément nous rapproche du divin, et on pourrait contester ce point. Car dès qu'on parle, même si c'est à soi-même, on n'est plus vraiment seul, toute parole est traversée par la parole des autres. D'ailleurs Aristote commence toujours par rappeler toutes les opinions connues sur le sujet qu'il traite. Quoi qu'il en soit, l'activité intellectuelle est indissociable d'une certaine forme de solitude.

Mais cette solitude ne peut durer toujours. Là est la différence entre l'homme et le dieu, pure intelligence toujours en acte et qui se suffit à elle-même. Le philosophe, lui, fatigué, il doit s'arrêter, quitter son bureau, aller manger, sortir, voir des amis, etc. Bref, il n'est pas toujours philosophe en acte, intellect pur, solitude du connaître et du penser. Et c'est justement pourquoi, à la différence du dieu, l'homme est un animal politique : un être vivant qui vit avec les autres (et pas seulement au milieu d'eux comme une vache paissant au pré), et qui doit organiser cette vie avec les autres dans le cadre d'une cité. Animal politique : ce n'est pas un constat, c'est une norme. L'homme *doit* vivre dans des cités et être citoyen (alors qu'il *peut* vivre dans des empires et être sujet), parce que la cité est

le cadre où il peut mener une vie humaine, *i. e.* libre avec les autres. La vie heureuse est vouée à la contemplation, mais on ne peut consacrer toute sa vie à la contemplation. Le philosophe doit donc être aussi une sorte de *gentleman* : un homme qui prend part à la vie sociale en y déployant certaines vertus qu'elle requiert (par exemple, un certain sens de l'humour, qui ne doit pas aller jusqu'à la bouffonnerie).

Aristote a donné à la méditation sur la bonne manière de vivre le sens d'une réflexion sur le caractère. Le principal ouvrage de morale laissé par Aristote, *l'Éthique à Nicomaque*, indique par son titre (*èthica*) que son objet est *l'èthos*, le caractère (à ne pas confondre avec *l'éthos*, qui désigne l'habitude ou les mœurs). Le caractère n'est pas une donnée naturelle. C'est le fait d'avoir acquis les dispositions rationnelles nécessaires pour la vie bonne, et de les rassembler en soi dans une unité cohérente et harmonieuse. Certaines de ces dispositions acquises (ou vertus) sont intellectuelles : l'amour du savoir, la prudence. D'autres sont purement pratiques, comme le courage. Ce qui intéresse Aristote, ce n'est pas du tout de trouver une loi de la pratique, de rappeler la loi morale ; c'est la **formation du caractère éthique**, qui permet de mener une vie sociale exemplaire, de faire face aux aléas de l'existence, de gouverner sa vie avec prudence, et d'entretenir au sein de la cité une relation d'amitié avec quelques hommes qui ont eux aussi un caractère éthique satisfaisant. Donner à la pensée morale le sens d'une théorie du caractère, c'est mettre l'accent sur la formation, l'éducation. Et cette formation doit tenir compte de la destination politique de l'homme. **Il ne peut y avoir de vie humaine heureuse hors de la cité.** Cela doit s'entendre profondément : pour Aristote, le bonheur du sage ne peut être complètement indépendant de ce qui se passe dans la cité. Parce que le philosophe, tout en menant une vie théorique, prend inévitablement part à la vie politique, il est nécessairement affecté par celle-ci. Il ne peut y avoir de bonheur sans liberté. Mais pour Aristote, la liberté a d'abord un sens politique, c'est le fait de vivre librement dans une cité libre. Si l'histoire entraîne la chute de la cité, Aristote ne croit pas que la liberté du sage reste intacte, qu'il suffise de se replier sur une liberté intérieure. C'est pourquoi, si *l'eudaimonia* dépend en grande partie du caractère, donc des vertus, elle n'en dépend pas entièrement. Le bonheur est aussi soumis à une part de chance, on ne peut pas réduire complètement l'heur. Aristote aurait sans doute jugé ridicules les prétentions des doctrines épicuriennes et stoïcienne à assurer un bonheur complet dans toutes les circonstances (comme sous la torture, ou quand on est frappé par la perte d'un être très cher).

III

Platon et Aristote ont tous les deux fondé des écoles de philosophie, et après eux la philosophie grecque s'est développée historiquement dans des « écoles », consacrées d'abord à l'écoute de l'enseignement d'un maître, puis à sa transmission, enfin à son commentaire (à Rome et dans l'Antiquité tardive, quand les écoles avaient une réalité surtout doctrinale). Ces écoles ont assuré aux courants de la philosophie grecque une remarquable longévité, qui les apparente plus aux religions qu'aux philosophies des Temps modernes (qu'on se figure une école cartésienne encore active aujourd'hui !). Les principales écoles de la philosophie grecque sont l'Académie (fondée par Platon, assez rapidement elle n'eut plus que de lointains rapports avec sa pensée), le Lycée (Aristote), le Jardin (Épicure) et le Portique (stoïcisme). Il faut aussi mentionner les cyniques et les sceptiques (à quoi on peut rattacher l'Académie post-platonicienne) : ces deux courants ont été très importants, et n'ont d'ailleurs jamais été oubliés. Mais leur radicalité théorique ou pratique (qui fait aussi leur intérêt) les situe un peu en marge du courant principal. Bien que cynisme et scepticisme prétendent certainement être des manières de vivre, on a toujours beaucoup discuté pour savoir en quoi elles consistent exactement, et s'il est vraiment possible de les assumer. Cela vient aussi de ce que, pour des raisons profondes, ces deux « écoles » ne peuvent pas se constituer en doctrines : le cynisme, par mépris de la théorie, le scepticisme, par critique des dogmes. Les choses sont beaucoup plus simples avec l'épicurisme et le stoïcisme.

Épicure

Épicure était considéré comme une sorte de dieu par ses disciples, surtout les plus lointains, on lui rendait un véritable culte, l'épicurisme était un genre de secte. Cela vient peut-être de ce qu'Épicure accorde une grande importance à la figure du sage, qui se définit par opposition au commun des mortels, la masse des « insensés » qui mènent une vie dénuée de sens. Par rapport à la vie ordinaire, la vie communément menée dans les cités, le sage fait sécession. À nouveau, la philosophie propose un geste de rupture, et celui d'Épicure est plus radical que celui de Platon. Pour Épicure, la philosophie n'est pas seulement une manière de vivre, donc de prendre la vie quel que soit son contenu, elle est un genre de vie. Et ce genre de vie suppose qu'on rompe avec la vie de la cité. La cité situe la vie humaine dans un espace de conventions. Ces conventions ont une fonction incontestable, mais celui qui vit selon elles ne pourra jamais atteindre le véritable bonheur selon la nature. Le bonheur suppose qu'on substitue à la

société la communauté des amis, et au lien social l'amitié (alors que pour Aristote, l'amitié était la forme accomplie du lien politique).

De toutes les philosophies de l'Antiquité, c'est l'épicurisme qui est le plus clairement un eudémonisme, et qui insiste le plus sur **le bonheur comme visée centrale de la vie philosophique**. Épicure définit le bonheur par le **plaisir**, il constitue l'eudémonisme en hédonisme. Comme le bonheur doit s'envisager à l'échelle de toute la vie (le bonheur ne signifie rien d'autre que la vie heureuse, pour les Grecs), il faut concilier la dimension incontestablement hédoniste du bonheur avec sa permanence, et c'est pourquoi la doctrine d'Épicure énonce les conditions d'un état de satisfaction permanente du corps et de l'esprit. Le corps doit s'assurer la satisfaction minimale des désirs naturels et nécessaires, de façon à ne pas perturber le plaisir essentiel, qui est un état général de l'âme. L'eudémonisme ne peut être un hédonisme que s'il est possible de s'assurer un état de plaisir indépendant des circonstances, permanent, stable, imperturbable. La pratique de la philosophie conduit à ce plaisir, qui n'est autre que l'état constant de l'âme du sage, sa sérénité, sa tranquillité. On voit nettement ici comment la pensée du bonheur prend la forme d'une **doctrine de la béatitude**, de même que le plaisir dont jouit le sage épicurien ne doit aucunement être confondu avec les voluptés diverses, circonstanciées et toujours éphémères qui constituent les plaisirs de l'existence selon le vulgaire. Le bonheur du sage, qui est à la fois rapport positif à soi et satisfaction d'être au monde, se confond avec le sentiment de sa propre souveraineté ou invulnérabilité. Dans l'épicurisme, cette souveraineté du sage est vécue par l'âme sur le mode de la **détente**, parce que selon Épicure, ce qui fait obstacle au bonheur, c'est avant tout un ensemble de craintes infondées et de désirs aliénants. La fonction première de la philosophie est de libérer l'âme de ses peurs et de ses angoisses, elle doit évacuer la crainte des dieux et de la mort, et ramener les désirs à leur mesure naturelle. C'est à dire que la philosophie est émancipatrice, elle guide un travail de modification de l'âme qui est une libération. Cette libération est rendue possible par le savoir, car c'est l'ignorance de la nature des choses qui alimente les craintes et les vains désirs. Rien n'est plus éloigné d'Épicure que la figure mélancolique du sage ; nul n'a affirmé plus fortement qu'Épicure que le savoir rend heureux, d'abord parce qu'il libère, parce qu'il « dissipe la terreur et les ténèbres » (Lucrèce). C'est pourquoi la pensée du bonheur dépend étroitement de la constitution systématique d'une doctrine où l'éthique s'adosse à une théorie de la connaissance (qui contrôle l'objectivité des représentations) et à une physique (qui fonde la liberté sur le hasard et établit la matérialité donc la mortalité de l'âme, et le néant de la mort).

Le stoïcisme

On retrouve cette systématique doctrinale dans le stoïcisme, où l'éthique est également fondée sur une logique et une physique. Ce qui est frappant quand on lit Sénèque, par exemple, c'est que pour lui, la philosophie n'est pas une forme d'investigation théorique, mais la possession d'une doctrine complète. On a affaire à un homme pour qui le savoir est achevé ! L'autre aspect frappant de l'éthique stoïcienne est le caractère problématique de leur eudémonisme. Le stoïcisme avance une doctrine unitaire du bien, où le souverain bien, le seul bien absolu en fait, est strictement équivalent à la **vertu**. Cette thèse permet évidemment d'éliminer la question de l'heur, puisque la vertu dépend entièrement de nous et n'a rien à voir avec les circonstances. Mais comment une telle doctrine peut-elle conserver le sens d'une pensée du bonheur ? Les stoïciens formulent une double équivalence : la vertu est le souverain bien, et le souverain bien est le bonheur. La première partie de la formule pourrait, avec quelques modifications, être acceptée par Kant, et la seconde partie est clairement eudémoniste. Ce qui n'est pas évident, c'est d'articuler les deux. Le stoïcisme me paraît une doctrine morale équivoque, qui énonce dans la rhétorique eudémoniste propre aux philosophies antiques une pensée morale anti-eudémoniste. En affirmant que le souverain bien est la vertu, et seulement la vertu, les stoïciens sont conduits à évacuer de leur conception du bien tout ce qui rapporte au registre du plaisir, y compris le plaisir pur d'Épicure. La sérénité du sage, son état intérieur, sa constante joie (Sénèque oppose cette joie intérieure aux « voluptés » physiques et mondaines) ne font pas partie du bien, mais ne sont que la conséquence de la vertu : le souverain bénéfice, si l'on peut dire, qui n'est que la récompense accessoire de la vertu, et qui ne doit donc pas figurer parmi les motivations de l'aspirant à la sagesse. Dans ces conditions, peut-on encore parler d'une doctrine du bonheur ?

La **figure stoïcienne du sage** révèle elle aussi ce rapport problématique à l'eudémonisme. Le sage stoïcien a construit son intériorité comme une **citadelle intérieure** invulnérable aux contingences du monde et aux assauts des passions. Il réalise sa souveraineté absolue par la destruction de la vie affective et la neutralisation de la vie sensible (le corps tremble, mais l'âme n'éprouve pas la peur). Une telle souveraineté requiert une **tension constante de l'âme**, qui s'oppose à la détente épicurienne. On a donc un **modèle héroïque et idéalisé du sage** : la *virtus* est l'apanage du *vir*, l'homme viril et courageux, de même que l'honnêteté, l'*honestas*, a à voir avec l'*honor*. Les deux figures majeures de cette souveraineté sont le soldat (la vie est toujours comparée à une guerre) et le vieillard (parce qu'il est délivré des passions et qu'il regarde lui aussi la mort en

face). Ce qui ressemble encore à la béatitude, chez les stoïciens, serait donc une expérience non affective de l'absence d'angoisse et de la liberté comme liberté intérieure.

Les différences entre l'épicurisme et le stoïcisme sont bien révélées par leurs destins respectifs dans l'histoire de la culture occidentale. L'épicurisme a toujours été associé à l'athéisme, surtout à l'âge classique (on sait que Molière, qui fréquentait des cercles libertins, a traduit dans sa jeunesse des parties du poème de Lucrèce *De la Nature*). Cela s'explique par le matérialisme épicurien, et la place très importante de la critique de la religion dans cette philosophie. L'épicurisme ne pouvait guère devenir un élément de la morale publique en terre chrétienne. Il ne pouvait se vulgariser que sous une forme licencieuse ou critique. Au contraire, le stoïcisme a pu être en partie acclimaté par le christianisme, qui avait l'usage de la rhétorique stoïcienne de critique du plaisir et de promotion de la vertu. De plus, le stoïcisme pouvait devenir une morale publique, parce qu'il ne prône pas un genre de vie écarté de la cité, mais une manière de vivre monnayable en devoirs objectifs du mari, du père de famille, du bon citoyen, et assez indifférente à la question du régime politique. Le stoïcisme n'est pas séditieux. Ce qui restera contraire au christianisme, c'est ce que Pascal appellera l'orgueil des « dogmatiques » (mot qui désigne chez lui les stoïciens) : la prétention d'assurer un salut ici-bas par le seul usage de la raison.

IV

Quelles que soient les oppositions entre ces deux doctrines morales, elles ont toutes les deux construit la figure du sage, comme figure de souveraineté par le savoir et par l'ascèse (mot qui signifie « exercice » en grec). Et cette figure, c'est du moins mon avis, n'existe pas telle quelle chez Platon et Aristote. La question du bonheur dans la philosophie grecque a pris le sens de la recherche rationnelle d'une vie satisfaisante. Mais progressivement, le mouvement d'arrachement aux conceptions épique et tragique de la négativité du monde et de la vulnérabilité des individus a abouti à la fixation de la question socratique dans des doctrines dogmatiques et à la construction de la figure idéale du sage. Avec cette prétention à régler la question du bonheur par la conjonction d'un système et d'un modèle, on peut se demander si la philosophie ne fonctionne pas comme une entreprise théorique visant à conjurer l'angoisse et la conscience du négatif. La figure du sage assurerait alors cette fonction sur le plan de l'imaginaire, sur le mode d'un idéal du moi quelque peu écrasant.

Il est sûr, en tout cas, que la figure idéalisée du sage était une figure sociale : socialement validée, entretenue par les écoles. Même les polémiques contre

Cicéron et Sénèque participent à la construction sociale de cette figure. D'ailleurs, quand on lit Aristophane et même Xénophon, on voit bien que Socrate n'était pas du tout appréhendé à l'aune de cette image : l'Athénien moyen voyait en lui un sophiste un peu particulier, un sophiste original qui ne se faisait pas payer. Cette dimension sociale signifie d'abord que le sage est une figure historique, donc datée. Chez Sénèque, la doctrine de la vie bonne ne fait quasi aucune place à la conjugalité, à l'amour, à la vie de famille. Elle semble donc sans grand rapport avec les satisfactions qu'attendent les modernes ; sans rapport non plus avec la poursuite du bonheur dans la vie ordinaire.

Cela ne signifie pas forcément que les conceptions grecques du bonheur aient dépassé leur date de péremption. Car ce qui peut encore nous parler, c'est cette manière de s'opposer à la tragédie en faisant de la question du bonheur la question du salut, puis en considérant la possibilité d'un salut rationnel ici-bas : c'est là, et par elle-même, que la vie peut être sauvée. Cet enjeu du salut commande l'attitude philosophique du souci de soi. Il n'est pas tellement pertinent de disqualifier cette attitude comme égoïste et élitiste. Le souci de soi n'est pas une prédilection passionnée de soi, et les Grecs ont toujours situé la philosophie dans le rapport à autrui, sur le mode du conseil, du souci de l'âme des autres, de l'amitié. De même, il est douteux qu'Aristote ait partagé l'intuition moderne et démocratique de la commune humanité et de l'égalité morale de tous les êtres humains, et il est certain qu'elle était étrangère à Platon ; mais on ne peut se débarrasser, par l'accusation d'élitisme, de toute entreprise individuelle de désaliénation et de quête d'autonomie.

Les philosophies grecques nous suggèrent que la question de la vie satisfaisante doit être abordée du point de vue du souci de soi : si l'on veut mener une vie sensée, il s'agit d'abord de devenir quelqu'un de bien, de travailler à sa propre amélioration, de pratiquer le perfectionnisme moral. Et ce ne sont pas là des choses qu'on puisse réduire au respect de la loi (morale ou symbolique). Dans cette perspective, le bon rapport à autrui est commandé par le caractère éthique, et non par la loi, Dieu, ou autrui lui-même – soit les instances morales d'obligation émanant de la tradition biblique. Et le bien ne devrait pas être dissocié du satisfaisant – c'est ce que signifie la question laïque du salut.

Il se peut que les eudémonismes antiques aient sous-estimé le problème du mal. On pourrait de ce point de vue interroger la thèse centrale du méchant ignorant et malheureux. Sur cette question du mal, l'héritage d'Athènes se heurte à celui de Jérusalem. Mais justement, selon Leo Strauss, c'est la tension perpétuelle entre Athènes et Jérusalem qui fait la vitalité de la tradition morale occidentale.

Pierre Lauret

mars 2006