

## La critique philosophique de l'eudémonisme et la dévalorisation morale de l'idée de bonheur

Dans l'Antiquité, le désir humain du bonheur est philosophiquement élaboré comme une préoccupation éthique fondamentale. Par exemple, dans le stoïcisme, la recherche du bonheur prend une signification éthique, parce qu'elle conduit à choisir une manière de vivre, caractérisée par sa *cohérence* (unité de la vie considérée dans sa globalité) et sa *rationalité* intégrale : le bonheur requiert une vie raisonnable. La vie heureuse, comme vie raisonnable, est conditionnée par une santé de l'âme : une bonne disposition de l'âme (chez Aristote, l'*èthos*, objet de l'éthique, désigne le caractère, soit un ensemble cohérent et harmonieux de dispositions acquises et rationnellement valables). La vie heureuse dépend donc d'un souci de soi et d'une formation de soi.

On voit que dans l'Antiquité, le désir du bonheur engage dans une réponse rationnelle à la question socratique : comment faut-il vivre ? C'est pourquoi les éthiques antiques se présentent toujours comme des eudémonismes.

La signification éthique du bonheur avait donc pour les philosophies antiques une évidence, qui a été progressivement mise en question dans l'histoire de la philosophie morale occidentale. La recherche du bonheur a pris le sens d'une visée *égoïste*, alors que la détermination moderne de l'éthique est beaucoup moins l'excellence individuelle que l'*altruisme*. Dans cette grammaire morale, le bonheur est une visée pas nécessairement absurde ou illégitime, mais dénuée de valeur morale. Cela apparaît nettement si on la compare au devoir ou à la justice. La première cause de cette dévalorisation morale du bonheur est le christianisme. L'appellation de philosophie antique ne désigne pas seulement une délimitation chronologique, mais plus fondamentalement un ensemble de conceptions théologiques et éthiques qui précèdent le christianisme (et qu'il est d'ailleurs très difficile de traduire dans la rhétorique du christianisme : opérer la synthèse de l'héritage antique et de la théologie chrétienne a été le travail de pères de l'Église comme Augustin et Thomas d'Aquin). Avec le christianisme, l'histoire spirituelle de l'Occident se rapporte à une double origine : Athènes, mais aussi Jérusalem, la tradition juive, qui est avant tout une tradition éthique, et très différente dans ses accents de la tradition antique. Dans l'interprétation qu'en donne Lévinas, cette différence tient essentiellement à la prééminence, dans le judaïsme, du rapport à autrui.

Quelle que soit la place que la rhétorique chrétienne accorde à la joie, le christianisme n'est pas un eudémonisme, car il prononce la condamnation radicale :

- de l'égoïsme : c'est l'amour comme charité qui doit régler le rapport aux autres ;
- du bonheur terrestre : après la Chute, la vie dans la nature infra-lapsaire est assimilée à la traversée d'une vallée de larmes ;
- de l'orgueil du sage, qui prétend faire seul son salut, ici-bas, et par le seul déploiement de la rationalité (ce thème a une fonction centrale dans les *Pensées* de Pascal, par exemple).

Dans la philosophie antique, la question de l'instance qui doit gouverner l'âme (qui elle-même doit gouverner le corps) revient sans cesse, et se conclut toujours par la reconnaissance de la souveraineté de la raison. Le christianisme n'a pas entièrement substitué la foi à la raison comme « gouverne », car sa théologie se donne toujours comme une alliance de la foi et de la raison. Mais en tant que règle générale de vie, il a nettement subordonné la seconde à la première. Il a aussi radicalement transformé la signification du bien (pris désormais dans le sens d'un altruisme sacrificiel et rédempteur) et surtout du *mal* : la notion de péché n'a pas de sens dans la philosophie antique, et il n'existe pas de mot grec pour dire « le mal » ; les Grecs ne connaissent que les maux, les choses mauvaises. En conséquence de ces deux transformations décisives, le christianisme ne formule plus du tout la visée du salut de l'âme dans les termes de l'eudémonisme. Certes, il a maintenu une exigence de souci de soi, de connaissance de soi, une obligation de vérité dans le rapport à soi, comme Foucault l'a bien rappelé. Mais l'herméneutique de soi chrétienne a pour enjeu la conscience du péché (et de son irréductibilité, sous les avatars les plus divers). Le déchiffrement inlassable de l'intimité n'a plus pour perspective l'*eudaimonia*, i. e. l'expérience apaisée de la souveraineté, mais la purification et la pénitence.

Cependant, si on envisage l'histoire des doctrines morales, on constate que l'eudémonisme philosophique a résisté très longtemps au triomphe du christianisme. Les grandes éthiques philosophiques de l'âge classique, celles de Descartes et de Spinoza, sont des doctrines de la béatitude et de la vie sage sous la conduite de la raison. Elles restent dans un rapport de parenté (plutôt que de filiation) avec les grandes doctrines antiques. Donc, fondamentalement, ce ne sont pas des éthiques chrétiennes. C'est frappant, si on compare *Les Passions de l'âme* de Descartes avec les livres des moralistes français du XVII<sup>e</sup> siècle, La Rochefoucauld et La Bruyère.

La véritable destruction de l'éthique eudémoniste a été achevée par la théorie kantienne de la morale, qui a une importance historique décisive. Elle constitue en effet une reformulation philosophique complète (et complexe) du christianisme, et en même temps ou à ce titre elle propose une théorie morale standard pour les temps modernes : une théorie entièrement déontologique des règles de l'action et des intentions, qui ne subordonne la vertu à la possession d'aucun savoir. La vertu se ramène à l'exercice d'une bonne volonté obéissant respectueusement à la Loi morale univoque dans sa formulation et uniforme dans ses applications. La perfection morale ne fait donc pas acception d'un genre de vie ou d'une manière de vivre, elle est également à la portée du savetier et du financier. La moralité est déliée de son antique rapport à la sagesse.

Après Kant, la quête du bonheur, perdant toute signification morale, devra être assumée comme aventure privée et comme égotisme : ce qu'on voit chez Stendhal. La thèse explicite de Kant est que le bonheur est une fin à la fois trop *naturelle* et trop *imaginaire* pour avoir une signification éthique.

Tout d'abord, c'est parce que le désir du bonheur est naturel qu'il ne peut pas prendre le sens d'un devoir ou d'une obligation. La valeur morale ne peut logiquement pas couronner la nécessité ou la pente naturelles, et l'existence humaine a une signification morale précisément pour autant que nous nous reconnaissons d'autres motifs que les principes naturels d'action – qui se réduisent tous à la recherche de la satisfaction personnelle, ce que Kant appelle « bonheur personnel » ou « amour de soi ». Dans cette dévalorisation éthique de la nature, s'accomplit la reprise philosophique de la critique chrétienne de l'égoïsme et de la nature infra-lapsaire.

Les sagesse antiques voyaient aussi dans la recherche du bonheur un désir naturel. Mais d'une part, elles procédaient à la valorisation éthique de la nature. On peut parler à leur propos de naturalisme éthique, car la nature y a le sens d'un modèle et d'une norme. « Naturel » y signifie universel, accordé au cosmos, dans la norme. De ce point de vue, la « kakodémonie », le fait de chercher consciemment son propre malheur, apparaît comme une aberration contre-nature. D'autre part, si la nature est le principe du désir de bonheur, ce désir naturel est insuffisant à la connaissance de son objet propre. Il ne suffit donc pas de suivre son désir pour faire son bonheur. Cet écart entre ce qui est effectivement désiré et ce qui est rationnellement désirable est un thème éthique central, qui engage dans une distinction entre les vrais biens et les biens illusoire. La recherche du bonheur se présente alors comme l'objet d'un savoir, d'une connaissance, qui tient à distance aussi bien l'expression spontanée des désirs que leur formulation et leur validation dans l'opinion. C'est par cette idée

d'un écart entre le désir et le savoir, et d'un savoir possible du bonheur, que celui-ci devient l'enjeu de la sagesse, et son privilège.

La théorie kantienne critique radicalement cette idée. Kant affirme qu'il n'y a aucun *concept* du bonheur, i.e. aucun savoir du contenu du bonheur, donc de ce qui objectivement pourrait nous rendre heureux. Si par nature nous désirons le bonheur, nous ne pouvons pas déterminer conceptuellement l'objet de notre désir, et donc pas en déduire une méthode ou une règle pour l'atteindre.

Cette thèse, qui défait le lien du bonheur et de la sagesse, dépend de la définition que Kant donne du bonheur, qui est très intéressante parce qu'elle synthétise les acceptions modernes du mot. Selon Kant, le bonheur est l'idée d'un tout de satisfactions relevant du registre de la sensibilité et de l'affectivité. Et cette idée est produite par l'imagination.

En tant qu'*idée*, la représentation du bonheur est profondément humaine, parce qu'elle dépasse la satisfaction actuelle d'un désir ou d'un besoin ressentis dans le présent. C'est une représentation qui élargit le caractère à la fois partiel et actuel du désir jusqu'à l'horizon de la vie entière, envisagée comme un tout. Le dépassement du désir naturel dans l'idée du bonheur est une marque de la différence entre l'homme et l'animal.

Mais cette idée est une idée de l'imagination, c'est-à-dire d'abord qu'elle n'est pas un concept, une représentation porteuse de connaissance. Elle ne fournit pas la connaissance nécessaire de ce que le bonheur peut et doit être dans l'expérience, elle ne donne aucun principe de reconnaissance ou de construction de ce qu'est le bonheur. C'est l'affirmation fameuse que « nul ne sait ici-bas ce qu'il désire vraiment ». Le bonheur n'est pas l'objet d'un savoir et d'un discours de connaissance, comme il l'était dans les philosophies antiques.

En parlant d'idée de l'imagination, Kant veut dire aussi que cette idée n'est pas produite par la raison suivant la logique de son propre exercice – comme l'idée de progrès, par exemple, qui a une valeur rationnelle. L'idée de bonheur n'obéit pas à une logique rationnelle, mais à une genèse imaginative. C'est la fonction anthropologique première de l'imagination que de dépasser l'actualité sensible et d'inscrire le désir dans le temps. Dans le cas du bonheur, l'imagination construit la représentation indéterminée d'un état total et complet, à partir de satisfactions empiriques partielles. Cette idée d'une complétude de la satisfaction, avec ce qu'elle révèle du désir d'en finir avec l'épreuve du manque, appartient à l'*imaginaire*. Indéterminable *a priori*, elle est seulement approximable : dans la représentation, par des images partielles (l'idée que chacun se fait du bonheur se ramène à une collection de satisfactions partielles, comme dans la formule personnelle du bonheur selon Stendhal : avoir la femme qu'on aime, être à

l'opéra et écouter un air de Mozart, manger des épinards) ; et dans la pratique, par des satisfactions également partielles.

Donc, dans la théorie kantienne de la morale, non seulement l'idée de bonheur n'a pas de valeur *éthique* ; mais elle n'a pas non plus de valeur *rationnelle*. Elle ne fournit ni une règle rationnelle de vie, ni une raison de vivre. Elle ne peut ni ne doit être un principe d'action – et cela vaut notamment en politique : la fin de la politique n'est pas le bonheur, mais le droit, *i. e.* la liberté et l'égalité ; l'État paternel, qui veut faire le bonheur des citoyens ou des sujets, est selon Kant le plus despotique parce qu'il prétend imposer comme norme une représentation du bonheur dénuée de valeur objective, et qu'il s'autorise de cette norme illégitime pour attenter à la liberté.

Selon Kant, l'idée de bonheur doit plutôt être conçue comme un rapport imaginaire à notre propre existence, à nos désirs, à nos satisfactions partielles. Elle fonctionne comme horizon d'aspiration indéterminé, donc concrètement comme un principe d'*illusion*, porteur selon les moments, comme toute illusion, de *déception* (le bonheur est toujours au-delà, son idée imaginaire dévalue la vie présente et effective, ou mesure son échec) ou de *consolation* (une consolation que les personnages de Tchekhov sont souvent réduits à transporter dans l'utopie ou dans la vie *post mortem*).

La dévalorisation moderne du bonheur, du point de vue moral et rationnel, a une conséquence concrète, que les sociétés modernes ne pourront pas assumer dans sa complète radicalité : le bonheur doit être évacué du champ de nos valeurs morales (où il ne peut conserver qu'une fonction ancillaire, subordonnée et relative), et même de nos fins rationnelles : il n'est tout simplement pas raisonnable de construire sa vie comme une recherche du bonheur.

Il faudrait donc se résoudre à ce que le bonheur soit la récompense, toujours incertaine et provisoire (car on peut s'ennuyer à l'opéra, être mal avec la femme qu'on aime, ne prendre aucun plaisir aux épinards), de la recherche de satisfactions partielles et éphémères ; voire une gratification inopinée et inattendue, qu'il ne faut donc surtout pas attendre, et qui ne répond à aucun désir ni aucune idée prédéterminés. Dans tous les cas, le bonheur est un phénomène privé et contingent. L'idée de recherche du bonheur est l'illusion principale d'une vie menée « *ex ductu imaginationis* ». Un homme raisonnable se réjouit des faveurs de la fortune et cherche à éviter d'être malheureux, mais n'indexe pas sa vie à la recherche du bonheur.

C'est alors que la dévalorisation philosophique de l'idée de bonheur donne à ses austères prescriptions morales un prolongement sur le terrain de la critique sociale. En effet, on peut reconnaître le comble de l'illusion eudémoniste dans *l'image publicitaire du bonheur*, qui identifie la vie heureuse à la possession et à la consommation de marchandises. La construction de cette image publicitaire reconduit exactement, mais sur un mode cynique et artefactuel, la genèse imaginative de l'idée de bonheur à partir d'expériences partielles de satisfaction. Elle fonctionne, comme l'a noté Guy Debord, selon le principe de la partie pour le tout – qui ne vient jamais : « le consommateur réel ne peut directement toucher qu'une succession de fragments de ce bonheur marchand, fragments d'où chaque fois la qualité prêtée à l'ensemble est évidemment absente. » (*La Société du spectacle*, § 65).

La critique moderne du bonheur comme valeur a pour conséquence d'avoir invalidé, et donc anéanti, le discours philosophique, et même tout simplement rationnel, sur le bonheur. Elle a procédé à la dissolution du *nexus* entre bonheur et sagesse, qui constituait un enjeu philosophique fondamental dans l'Antiquité, et encore à l'âge classique. Corrélativement, d'ailleurs, on assiste à un assèchement du discours philosophique sur la sagesse, et donc à une rupture du lien entre philosophie et manière de vivre. La philosophie moderne élucide les conditions du savoir et de la moralité, mais ne lie plus ces deux idéaux dans la figure du sage, précisément parce qu'elle les a dissociés : parce qu'il n'est plus nécessaire d'être savant pour être moral.

De ce fait, le thème du bonheur est abandonné à des discours publicitaires ou irrationnels. Le thème du bonheur n'a plus droit de cité en philosophie que sur le mode négatif d'une critique de l'aliénation aux formes spectaculaires de l'économie et de la vie sociale.

On assiste cependant à une reprise de la question du bonheur dans la philosophie contemporaine, et cela à partir de deux foyers d'interrogation différents, quoique convergents : la redécouverte du souci de soi, et le « perfectionnisme » contemporain.

D'une part, Pierre Hadot et Michel Foucault ont exhumé la problématique antique du *souci de soi*. Ces deux œuvres, tout en reconnaissant ce qu'elles se doivent réciproquement, obéissent à des préoccupations assez différentes. Pour Pierre Hadot, il s'agit d'abord de proposer une interprétation générale de ce qu'était la philosophie antique, interprétation qui commande une nouvelle lecture des textes philosophiques de l'Antiquité gréco-romaine. La posture herméneutique de Hadot, toujours très savante et érudite, est commandée par l'attention à la fonction pratique des textes, qui valent comme instruments

théoriques de la philosophie considérée comme une manière de vivre. Ils ne doivent pas être lus indépendamment de leur rapport à un sujet (celui qui écrit ou qui lit), le savoir objectif qu'ils renferment ne peut être dissocié d'une fonction de règle, de conseil ou de *memento*. Cette manière de lire s'accompagne chez Pierre Hadot du souci de retrouver la pratique de la philosophie comme manière de vivre, et de renouer le lien entre philosophie et sagesse. Une telle nostalgie semble assez étrangère à Foucault, qui s'est toujours refusé à penser les éventuels effets théoriques et pratiques de ses textes sur le mode de la prescription, et qui répugnait à croire que leur actualité puisse revêtir la simplicité du retour. Dans le cadre de son entreprise de généalogie de la morale, Foucault a placé la redécouverte du souci de soi dans la perspective de l'autonomie plutôt que dans celle de la sagesse.

Mais quelles que soient leurs différences, ces deux œuvres ont en commun de reporter l'attention philosophique vers le champ du rapport à soi. En cela, elles s'opposent à la critique kantienne de tout égo-centrage de la préoccupation éthique. Or, c'est aussi à partir d'une insatisfaction à l'égard de la conception et de la formulation kantienne de la moralité, comme théorie standard de la morale pour l'âge démocratique, que s'est développé le *perfectionnisme*, courant de la philosophie morale représenté notamment par Stanley Cavell, à la suite de Nietzsche et d'Emerson. Le perfectionnisme soutient que l'individu ne s'est pas acquitté de ses obligations morales dès lors qu'il respecte la loi morale et qu'il remplit avec conscience ses engagements politiques et sociaux. Car aucune théorie morale ne peut ignorer que l'exigence d'accomplissement authentique de soi a elle aussi une signification morale. Mais alors que Nietzsche voyait dans la démocratie une forme d'organisation sociale épargnant aux individus cette exigence et hostile à ceux qui voudraient la maintenir, Cavell s'efforce de présenter la compatibilité entre le perfectionnisme et la vie démocratique : la démocratie serait plutôt le régime qui rend possible la création de soi dans la vie ordinaire, et qui a besoin du regard perfectionniste sur ses institutions. Des préoccupations aristocratiques en matière de réalisation de soi-même peuvent-elles s'inscrire dans un cadre social démocratique, et même améliorer sa qualité démocratique ? À quelles conditions l'individu peut-il consentir au monde dans lequel il vit, et notamment aux institutions sociales qui lui demandent son concours, voire sa complicité ou sa compromission ? Telles sont les questions développées par Cavell. Il n'est guère surprenant d'en trouver plus que des échos dans l'œuvre d'Ibsen et de Tchekhov. On pourrait dire que la question du bonheur conserve toute sa dimension éthique, à partir du moment où l'on refuse de dissocier deux aspirations : être heureux *et* devenir une personne meilleure, *i. e.* plus humaine. Il semble bien que ce soit le problème principal de nombreux personnages de Tchekhov. Parvenir à satisfaire ensemble ces deux aspirations

passé certainement, dans une mesure variable, par une réconciliation avec le monde. Chez Ibsen, la tension inévitable entre la réalisation de soi et la solidarité sociale prend l'allure d'une contradiction insurmontable. Le pari du perfectionnisme démocratique est qu'on peut donner à cette tension l'allure d'une dialectique, où la critique des institutions démocratiques aille dans le sens de leur amélioration.

**Pierre Lauret**

février 2006