

## Le bonheur

Le rigorisme n'est pas philosophique. Spinoza écrit dans le scolie de la proposition 45 du quatrième livre de *l'Ethique* : « Ce n'est certes qu'une sauvage et triste superstition qui interdit de prendre du plaisir. User des choses, dit plus loin Spinoza, et y prendre plaisir autant qu'il se peut (non certes jusqu'au dégoût, car ce n'est plus y prendre plaisir) est d'un homme sage. » Aucune philosophie n'a jamais condamné le bonheur, interdit sa recherche, puisque le bonheur n'est rien d'autre que la satisfaction des désirs à laquelle aspire tout être vivant en vertu même de la nécessité de sa nature. En ce sens le bonheur se présente comme un absolu pour une volonté. Commandement pour, non commandement de... Il est, si elle veut, ce qu'elle ne peut pas ne pas vouloir. En sorte que nier le bonheur serait encore une façon de l'affirmer. Ce serait encore pour notre bonheur que nous déciderions de nous passer du bonheur. De la privation de tout bien - le bonheur, c'est pour un être de réaliser son bien - de cette privation nous attendrions encore un bien. Ce que Pascal exprime en disant que l'homme qui va se pendre, il court encore à son bonheur. C'est pourquoi le suicide, comme l'expose Schopenhauer, loin d'être la négation du vouloir-vivre, en est une affirmation passionnée. Celui qui se donne la mort voudrait vivre ; « Il n'est, dit Schopenhauer, mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue. C'est précisément parce qu'il ne peut cesser de vouloir qu'il décide de cesser de vivre. Par suite, en se détruisant, ce n'est pas au vouloir-vivre, c'est simplement à la vie qu'il renonce. » Entendons que cet homme renonce à une vie qui n'en est pas véritablement une, à une vie où ne sont pas satisfaites les exigences qu'il a de la vie, à une vie qui n'est donc pas la vie. La vie heureuse, et heureux est un qualificatif qui ne peut désigner qu'une vie, c'est ainsi la vraie vie, la vie tout court, la vie qui se veut comme telle, la vie du désir dont nous avons le désir de la vie. Le bonheur se réfère de la sorte à une perfection, à une excellence. Être heureux, c'est être pleinement ce que l'on est. Aussi refuser le bonheur serait-il, pour un être, aussi absurde que de refuser son être. Le texte de Spinoza que nous avons au début cité fait partie d'une proposition qui a pour titre : « La haine ne peut jamais être bonne ». Spinoza écrit, dans le scolie : « Aucune divinité, ni personne d'autre que l'envieux ne prend plaisir à mon impuissance et à ma peine

et ne nous tient pour vertu les larmes, les sanglots, la crainte, etc... qui sont signes d'une âme impuissante. » Expliquons cela : toute haine procède d'une impuissance. On hait en proportion de sa faiblesse. Haïr, c'est prendre acte de sa faiblesse, c'est contradictoirement l'accepter. En effet, haïr revient à être attristé par la considération de quelque chose ou de quelqu'un. Or la tristesse est toujours un mal, puisque signe toujours d'une imperfection. Il en résulte que si, en haïssant quelqu'un d'autre, je témoigne de mon impuissance par rapport à lui - je ne peux rien que le haïr, je le hais parce que je ne peux rien sur lui. Se haïr soi-même, c'est estimer que l'on est impuissant par rapport à soi, impuissant quant à soi-même, que l'on n'a donc aucune puissance, aucun pouvoir. Mais c'est impossible. Car dès qu'il y a un degré de vie, il y a un degré de puissance. Cette puissance, c'est le *conatus*, l'effort par lequel un être persévère dans son être, effort qui n'a rien de surajouté, de mystérieux, qui n'est rien d'autre que l'expression même de son être. On voit donc bien que celui qui dit haïr le bonheur ne sait pas ce qu'il dit. C'est comme s'il disait « Je ne veux pas être », alors qu'il est et qu'être, c'est précisément vouloir être. Il s'ensuit que désirer être heureux n'est rien d'autre qu'être, pour désirer quoi que ce soit, il faut désirer d'être. L'être est à la fois l'objet et le sujet de tout désir.

Comment, par conséquent, la philosophie ne ferait-elle pas droit au désir du bonheur, puisque tout entière elle naît, elle est issue de ce désir ? C'est bien parce que la vie immédiate, la vie irréfléchie, ne le satisfait pas qu'un homme peut se tourner vers la philosophie pour en obtenir une vraie vie, un bonheur qui ne soit plus décevant. Le bonheur est pour notre nature une fin dont elle ne possède pas les moyens (problème de la fin et des moyens = problème du bonheur). La philosophie a ainsi pour origine une expérience malheureuse, mais c'est l'expérience d'un malheur étrange, d'un malheur étrangement ressenti ; d'un malheur paradoxal et inexplicable. C'est le malheur, en effet, que l'on éprouve au lieu ou au milieu même de ce que l'on croyait être le bonheur. C'est le malheur même d'un certain bonheur. Tout se révèle manquer à celui qui croyait ne manquer de rien.

**La philosophie commence quand un humain découvre qu'il y a un certain bonheur qui ne rend pas heureux.** Spinoza, au début du *De emendatione* qui est comme son *Discours de la Méthode*, comme l'histoire de ses idées à lui, puisque « Histoire de mes idées », tel

avait été le projet de titre du Discours cartésien, Spinoza y relate parfaitement cette expérience. « Quand l'expérience m'eut appris que tout ce qui arrive d'habitude dans la vie courante est vain et futile, je me décidai finalement à chercher s'il n'y avait pas un bien véritable, auquel on puisse participer, qui à lui seul puisse combler l'âme ; en un mot quelque chose qui, si je le découvrais, me donnerait pour l'éternité une joie suprême et continuelle. » « Je dis, ajoute Spinoza, je me décidai finalement. En effet, à première vue, il semblait déraisonnable de renoncer à quelque chose de certain pour quelque chose d'encore incertain ; je voyais bien les avantages que nous procurent honneurs et richesses et qu'il me fallait en abandonner la poursuite si je voulais donner toutes mes forces à cette chose encore inconnue et différente des autres. » Si, en effet, le bonheur ne réside que dans les biens auxquels la philosophie nous engage à ne plus nous lier, le philosophe sera définitivement privé du bonheur. Mais inversement, si l'on renonce à la philosophie pour s'attacher à ces biens et si le bonheur ne s'y trouve pas, on se trouve tout autant privé du bonheur. Par suite, en cet état de suspens, d'oscillation, il semble que rien ne puisse éclairer l'hésitant. Comment savoir d'avance si l'on a fait un bon choix ? Il semble qu'à ce seuil de la philosophie, dans cet entre-deux entre la vie que l'on n'a pas encore quittée et la philosophie que l'on n'a pas encore gagnée, l'on soit aux prises avec un problème insoluble. Et pourtant Spinoza ajoute : « une méditation assidue, (il faut surligner ces termes), me fit voir que pourvu que je parvienne à m'engager à fond, je quittais des maux certains pour un bien certain. Je voyais ceci : tant que mon esprit se consacrait à ces pensées, il se détournait des vieilles séductions et méditait sur son nouveau projet. Cela me fut d'une grande consolation. Car je voyais que ces maux ne sont pas d'une nature telle qu'ils soient sans remède. Et bien que, au début, ces moments de méditation fussent rares et très brefs, cependant, après que le vrai bien me fut de plus en plus connu, ils devinrent plus fréquents et plus longs. » Quel est le sens de ce texte ? Il signifie qu'en fait, parvenir à poser le problème, c'est le résoudre. Il suffit de concentrer son attention sur la difficulté pour la faire évanouir. Pourquoi Spinoza se tournait-il vers la philosophie, parce que les biens qu'il avait jusqu'à présent identifiés au bonheur l'avaient déçu quoiqu'il ne fût pas encore certain de gagner réellement au change. Mais pourquoi ces biens - amour, richesse, honneur - l'avaient-ils

déçu ? Parce qu'il avait cru qu'ils procuraient le bonheur alors qu'ils n'en dispensaient que le semblant, l'apparence. Ils simulaient un bonheur qu'ils n'étaient pas. Seulement, ces faux biens ne nous trompaient que parce que nous nous trompons nous-mêmes sur le vrai bien. Bref on ne peut pas bénéficier de vrais bonheurs tant qu'on ne sait pas quelle est la vérité du bonheur, tant qu'on ne sait pas ce qu'est le bonheur, c'est-à-dire tant qu'on n'a pas entrepris de philosopher. Car, observez-le, Spinoza ne dit pas dans ce texte que l'amour, l'argent, la gloire ne sont pas des biens, qu'il faut s'en déprendre absolument – « Ils ne nous nuisent, précise-t-il, que lorsqu'on les recherche pour eux-mêmes, et non comme moyens. » Autrement dit, il n'y a pas de biens faux ou vrais en soi, cela ne veut rien dire, ce qui peut être vrai ou faux, c'est l'idée que nous nous faisons de ces biens. Quand on a une idée inexacte du bien, aucun bien quel qu'il soit ne peut rendre heureux. Le philosophe ne reproche donc pas aux hommes de chercher le bonheur, ce serait leur reprocher de vivre, il leur reproche de ne point en voir le concept, de le manquer. Et s'ils le manquent, c'est qu'ils ne savent pas où le chercher, ils le cherchent du côté où il ne se trouve pas. Le chercher, pour eux, c'est le chercher hors d'eux-mêmes, en autre chose qu'en eux-mêmes, c'est-à-dire vivre dans l'aliénation, puisque l'aliénation est le fait pour un être d'avoir sa vérité ailleurs que dans soi.

Nous attendons, en effet, le bonheur des circonstances, de l'extérieur, de ce qui ne dépend pas de nous. Nous nous livrons au sort, à la conjoncture. Et telle est bien l'étymologie du terme : *bonum augurium*, le bon présage. Ce bonheur qui vient du dehors s'appelle la félicité. Le Felix, c'est l'homme qui a de la chance, c'est celui qui est assisté par les Dieux. Il a leur faveur. Mais une faveur est quelque chose que l'on peut demander mais que l'on n'a pas le droit d'exiger. Être le favori de, ainsi l'athlète et son public, c'est se mettre à la merci de... Ce que le sort a apporté, le sort peut l'enlever. La félicité est donc un bonheur qu'on ne mérite jamais entièrement, aussi faut-il savoir, pour ne pas s'exposer à l'inconvenance, sur quel sujet il convient de féliciter ou non quelqu'un. Féliciter quelqu'un d'avoir été reçu à un examen, c'est sous-entendre qu'il n'a eu ce succès qu'au prix de beaucoup de veine. Mais il ne sera pas désobligeant en revanche de féliciter quelqu'un pour avoir gagné à une loterie. Pour la même raison, on pourra féliciter un jeune marié. Un bonheur qu'on ne mérite

pas entièrement, c'est un bonheur qu'on n'a pas fait sien, qui ne résulte pas de soi. C'est donc un bonheur instable par nature et non pas selon le cas. Même s'il dure, même si on l'a, on ne l'a pas entièrement, et c'est pourquoi on peut le perdre. On ne peut perdre que ce qu'on a déjà perdu, on ne peut perdre que ce qu'on n'a jamais eu. En termes spinozistes, nous dirons que s'attacher à de tels bonheurs, c'est être passionné, c'est pâtir. Passionné est l'homme qui ne vit que de la connaissance du premier genre, c'est-à-dire dont les pensées ne sont pas autre chose que les modifications de son corps. Le bonheur pour cet homme vient donc de ce qu'est augmentée la puissance de son corps, et il souffre en revanche quand cette puissance se trouve diminuée. Mais cette puissance ou cette impuissance ont pour origine l'effet des autres corps sur le mien, elle dépend d'événements qui à leur tour dépendent d'autres événements, qui sont à renvoyer tous à l'ensemble de l'univers dont par mon corps je ne suis qu'une partie. A ce niveau, le bonheur comme le malheur ne sont donc que des idées inadéquates, dans la mesure où est inadéquate toute idée qui n'est pas explicable par ma nature seule, toute idée qui ne procède pas uniquement du seul développement - autonome - de la pensée. Dans son ouvrage sur Spinoza, Alain commente ainsi cette analyse essentielle au spinozisme. « Par exemple, si je veux du bien à mon voisin parce qu'en fait il a agi de telle manière, parce qu'il a été bon lui-même, mon voisin, comme événement, fait partie de la cause de mon action, et mon âme pâtit. Mais si, au contraire, je lui veux du bien conformément aux lois nécessaires de toute société, déduites de l'idée de Dieu et de la nature humaine, l'existence de mon voisin n'est alors pour rien dans la formation de cette idée. Mon âme agit, car elle veut en vertu d'une idée nécessaire, indépendante de tout événement, supérieure à tout événement et dont elle est la cause suffisante. » Il y a donc - c'est sur ce point qu'il convient d'insister - un bonheur qui n'est pas en nature différent du malheur, et c'est pourquoi nous éprouvions que ce bonheur était contradictoire, qu'il ne nous rendait pas pleinement heureux, il y a un bonheur qui comme le malheur n'est qu'une passion.

Reprise : nous avons vu, dans un premier moment de l'analyse, que ce que la philosophie reproche à l'homme, ce n'est pas de chercher le bonheur, c'est de le manquer, et cela précisément parce qu'il le

recherche hors de lui, dans une sorte de bon vouloir des circonstances alors que le bonheur ne peut consister que dans l'adéquation d'un être à ce qu'il est. C'est en ce sens que Spinoza dit que l'homme n'a pas besoin de la perfection du cheval, pas plus que le cheval du reste n'a besoin de la perfection de l'homme. Être heureux comme un homme, ce n'est pas un bonheur de cheval, cela ne veut rien dire, n'a aucun sens pour un cheval. Nous pouvons donc éprouver du bonheur quand nous sommes actifs, quand nous développons notre nature, tandis que lorsque nous nous déterminons à cause d'autre chose que nous, nous sommes passifs, contraints et forcément malheureux.

Au sens philosophique, au sens spinoziste de ces termes, l'agir et le pâtir diffèrent profondément de ce que nous appelons, dans la connaissance du premier genre, l'action et la passion. Souvent nous croyons agir, ainsi l'ambitieux tout affairé à ses buts, alors que nous ne faisons que pâtir. Nous ne pâtissons pas seulement lorsque nous subissons l'effet d'une chose extérieure, nous pâtissons lors même que nous avons évité de la subir, lors même qu'il nous semble la dominer, si c'est l'idée de cette chose, et non pas notre seule nature, qui détermine notre comportement. Inversement, nous agissons lorsque se trouve en nous l'unique cause de ce que nous faisons. Par exemple, nous agissons réellement lorsque de l'idée du cercle nous déduisons toutes ses propriétés, car cette déduction ne dépend en rien de quelque circonstance extérieure, de quelque rencontre. Il n'est pas besoin en effet qu'il y ait ou non des cercles dans la nature pour que nous puissions avoir l'idée du cercle et en démontrer ses propriétés. Comme la nature de notre âme est de penser, nous agissons donc, nous sommes la cause adéquate de ce qui nous arrive, de ce qui a lieu en nous, quand nous exerçons notre pensée, quand ce que nous faisons découle de la nature même de notre pensée et non pas de la présence ou de l'absence d'une cause extérieure.

Il s'ensuit que le sentiment qui est lié à l'exercice de la Raison par quoi se développe notre nature ne peut être que de la joie et est indépendant de tout objet, puisque quoique nous comprenions, quelque nécessité que nous concevions, c'est une joie pour nous que de la comprendre, tandis que celui qui s'en remet à des causes extérieures est en proie forcément à la tristesse. Qui n'exerce pas sa raison, qui ignore ce qu'est la vérité ne peut donc posséder aucun

véritable bien puisqu'il ne sait pas ce que c'est qu'un vrai bien, ce qui fait la vérité de tout bien. Inversement, qui connaît parfaitement ce qu'est le bien ne peut pas ne pas le posséder puisqu'il sait que ce bien réside précisément dans la connaissance. Par là se trouve dénouée l'aporie que Spinoza exposait au début du *De emendatione*. L'homme ne se demande si la philosophie lui apporta le bonheur que tant qu'il ne sait pas ce qu'est la philosophie, tant qu'il ignore ce qu'il désire réellement. Plus il comprend - c'est la méditation assidue dont parle Spinoza - qu'il ne saurait y avoir de bonheur pour qui est en deçà du savoir, plus c'est dans le savoir même qu'il comprend que réside le bonheur. Comment ne choisirait-il pas la philosophie, puisqu'il découvre que seule la philosophie, l'exercice de la raison, lui apprend à choisir, lui fournit les critères de son choix ? Comment n'apprécierait-il pas plus que tout ce qui lui assure de tout apprécier ? Ainsi la philosophie n'est pas quelque chose - à la différence des autres biens - dont pourrait résulter le bonheur, qui le cas échéant procurera un bonheur qu'on juge encore incertain, elle est le bonheur, elle ne fait qu'un avec lui. Nous nous demandions : comment nous engager fermement dans la vérité avant de savoir si elle est le vrai bien ? Mais nous ne pouvons justement nous y engager avec fermeté que parce qu'elle est le vrai bien. C'est pourquoi, comme le dit un commentateur de Spinoza, si l'occasion de la philosophie est dans la tristesse, le regret, l'insatisfaction, le malheur, son origine ne peut-être que dans la vérité.

Sans la pensée, il ne saurait donc y avoir de bonheur. Le bonheur cela ne se sent pas, cela se pense, on ne l'éprouve pas, on le reconnaît. (De bonheur que par la pensée, donc que dans la pensée?) Reste à savoir si la pensée et le bonheur sont entièrement identifiables, s'il n'y a de bonheur que pensé, reconnu, le bonheur de la pensée ne fait-il qu'un avec la pensée et le bonheur. Tel est un des sujets d'analyse du dialogue de Platon, le *Philèbe*. Dans le *Philèbe*, Platon distingue deux sortes de plaisirs, les plaisirs mélangés et les plaisirs purs. Mélangé, tout plaisir qui a besoin pour exister de la précession de son contraire et qui n'est donc plaisir que par rapport à quelque déplaisir. C'est pourquoi il se définit moins par ce qu'il est que par ce qu'il n'est pas, ainsi c'est parce que j'avais froid que j'ai plaisir à la chaleur, c'est parce que j'ai connu la douleur de la faim que j'éprouve du contentement à prendre de la nourriture. Caractéristiques du plaisir

mixte : il est imparfait, n'existant que par rapport à d'autres choses, il n'a pas de détermination, de juste mesure, il oscille toujours entre le plus et le moins sans pouvoir se fixer dans un optimum. Ces plaisirs sont ceux en effet que nous désirons toujours ressentir davantage, ce sont les plaisirs sensuels, plaisirs avides, violents, mais confus puisque soumis au trop, à l'excès. Le plus s'y transforme en un moins. Une trop grande satisfaction engendre le malaise, le dégoût, donc du déplaisir. Nés de l'insatisfaction d'un manque, ces désirs risquent donc toujours de se terminer dans l'insatisfaction d'une satiété. Les plaisirs purs seront à l'inverse ceux qui valent par eux-mêmes et non point par comparaison, qui ne sont ni précédés ni achevés par une quelconque souffrance. Ces plaisirs purs ne peuvent caractériser que l'unique acte de l'intellection, ce sont des plaisirs purement intellectuels. Le plaisir de la compréhension n'est en effet précédé d'aucune peine, il ne vient pas combler un manque, puisque quand on ignorait, on ne savait pas qu'on ignorait, quand on ne connaissait pas, on n'avait pas envie de connaître, et de plus, quand on connaît, on ne saurait ressentir aucune satiété, on ne s'expose à aucun regret, car la compréhension ne saurait être soumise à l'excès, trop comprendre n'a aucun sens. Le pur plaisir caractérise ainsi un acte qui trouve en lui-même sa propre distinction, qui n'est pas fait pour autre chose que lui. En grec, les vrais plaisirs relèvent du *prattein*, non du *poiein*. Le *prattein*, c'est l'action parfaite, celle qui trouve son terme en elle-même, ainsi je sais pour savoir, la compréhension est la fin de la compréhension, le *poiein*, c'est l'action qui a son résultat hors d'elle-même, son résultat n'étant pas identifiable à elle, ne lui étant pas lié analytiquement, il s'ensuit qu'on peut toujours le manquer, qu'on ne l'obtient donc qu'aléatoirement. En langage stoïcien, c'est toute la différence entre le *telos* et le *scopos*, la fin et le but. Le but est une mauvaise fin, une fin manquée, manquée en tant précisément que but, manquée dans sa nature même. Autrement dit, l'action parfaite est celle dont le résultat ne peut être raté parce qu'il ne fait qu'un avec son principe. Ce que je veux ne se distingue pas de ce qui me fait vouloir.

Cependant, pris en eux-mêmes, les plaisirs de l'intellection demeurent encore impurs par rapport à l'excellence de la connaissance dont ils ne constituent qu'un accompagnement psychologique. C'est-à-dire que le plaisir de la connaissance diffère en nature de la connaissance. Tandis, en effet, que la connaissance est éternelle

comme son objet, nous ne pouvons saisir l'immuable que dans un savoir immuable comme lui, le plaisir qu'engendre cette connaissance apparaît et disparaît, ne dure pas éternellement, est soumis à la loi de la génération, du devenir, comme tout ce qui est engendré. Le plaisir de la connaissance n'est ainsi que l'effet temporel d'un acte qui en lui-même est soustrait au temps, n'a pas de rapport avec le temps. Autrement dit, le bonheur n'est qu'un signe : il est le signe d'un bien avec lequel nous ne devons pas le confondre. Quel est le bien, demande Socrate dans le *Philèbe*, est-ce ce qui se produit en vue de quelque chose ou ce en vue de quoi se produit quelque chose ? C'est en vue des navires qu'a lieu la construction des navires, ce ne sont pas les navires qui ont lieu en vue de la construction des navires. En règle générale, c'est la génération qui est en vue de l'existence, ce n'est pas l'existence qui est en vue de la génération. Pareillement, le véritable bien est ce en vue de quoi se produit le plaisir de l'âme contemplante. La compréhension est donc supérieure en dignité au plaisir qu'elle occasionne, comme la cause vaut toujours plus que son effet, la cause finale, la fin, que les moyens subordonnés, comme la chose signifiée vaut plus que le signe qui la signifie. Si par conséquent le plaisir est un bien puisque le signifiant ne peut être incompatible avec son signifié et que le signe d'un bien ne peut être qu'un bien, le bonheur est un bien sans être le bien lui-même. De cette analyse du *Philèbe*, l'on peut tirer deux conclusions. La première serait pour nous rappeler - négativement - qu'on ne saurait loger la plénitude dans le bonheur. Le bonheur est un effet qui n'est pas adéquat à sa cause, un signe qui ne s'identifie pas à la réalité dont il est le signe. Qu'est-ce qu'un signe, en effet, c'est une réalité mais présente dans autre chose qu'elle, c'est du même mais sous la forme de l'autre. Chez Platon, ce même qui ne peut exister que sous la forme de l'autre, c'est l'âme elle-même. L'âme pour Platon a pour modèle l'idée, la perfection inaltérable, mais elle ne peut tendre à s'identifier à ce modèle que dans un mouvement lui-même toujours altérable. Cette contradiction de la copie et de son modèle s'exprime dans le désir, qui est la contradiction réalisée. Que désirons-nous sinon être comblé, que désirons-nous sinon ne plus avoir à désirer ? Le but du désir est sa propre négation. Le désir est dans la temporalité l'exigence de l'éternité. C'est pourquoi on ne désire que ce qu'on veut posséder mais ce qu'on désire on ne peut le posséder. Le désir, c'est la possession altérée, l'identité, tout désir est désir

d'identité, vécue sur le mode de l'altérité. Aussi le bonheur n'est-il jamais tout à fait le bonheur, c'est plus que le bonheur. Le bonheur par essence est incapable de s'éterniser. Le bonheur est décevant. D'aucun bonheur, nous ne pouvons dire c'est le bonheur. C'est pourquoi la conscience du bonheur n'est jamais tout à fait une conscience au présent. Du bonheur nous n'avons que le goût, l'avant-goût, le pressentiment. En même temps qu'il se donne, il se refuse, exactement comme le signe ne fait que tenir lieu de ce qu'il signifie. Comme le signe, le bonheur ne peut jamais être qu'approximatif. Parfait, le signe passe inaperçu (Plus simple expression). Si nous faisons attention au signe, il manque la perfection. Et c'est pourquoi la conscience du bonheur détruit le bonheur. Mythe d'Orphée. Dès que le bonheur n'est plus un signe, il devient insignifiant. On a conscience dans le bonheur d'un bien atteint, (pas de conscience du bonheur). Du bien le bonheur n'est qu'une imitation, exactement comme le temps n'est qu'une imitation de l'éternité, comme le discours n'est pour Platon qu'une imitation de l'intuition puisque parler, c'est dire dans le temps et dans la décomposition l'unité indécomposable de l'essence. Il en est donc du bonheur comme du langage, c'est un mixte de présence et d'absence. C'est en quoi le langage est exactement évocation, évoquer c'est rendre présent ce qui n'est pas présent, comme la nature du bonheur ne consiste jamais non plus pour nous qu'à être évoquée. Le bonheur, nous ne pouvons qu'en parler, dans un rapport qui à l'instar de tout rapport de langage n'est qu'une relation de nostalgie. Aussi bien, parce qu'il est de l'ordre de l'imitant, le bonheur est si facilement de l'ordre de l'imité, car rien n'est plus aisément copiable qu'une copie. De là tant de contrefaçons de bonheurs, de faux bonheurs, de bonheurs artificiels.

(Ce qui peut paraître étonnant, paradoxal). Si l'être du bonheur est celui d'un signe, est-il surprenant que la plupart des hommes ne désirent que les signes ? Les sophistes sont pour Platon les dispensateurs de ces signes. Cf. le passage du *Gorgias* que nous avons étudié l'an dernier avec les spécialistes. Le sophiste est le rhéteur par opposition au philosophe, le cuisinier par opposition au médecin. Et les enfants, et ces enfants que sont les hommes tant qu'ils n'ont pas atteint à la science vraie, préféreront toujours le cuisinier qui leur donne des mets agréables et du bien ne leur offre que le signe, c'est-à-dire le plaisir, l'agrément, au médecin qui arrive avec ses remèdes

douloureux. Autrement dit, le bonheur est l'effet d'un bien, il ne doit pas être confondu avec le bien lui-même, qu'il ne fait qu'accompagner. Ce qu'il faut vouloir c'est le bien, non point le bonheur, c'est la réalité, ce n'est pas son simple signe. Aristote dira très profondément du plaisir qu'il vient par surcroît, il couronne l'action, il la parachève, mais il n'en est pas à proprement parler le résultat. C'est pourquoi on peut l'obtenir, mais on ne saurait le viser. Le vice, c'est toujours d'accomplir une action pour le plaisir qu'on en retirera. De même Spinoza dira que la béatitude n'est pas la récompense de la vertu, c'est la vertu elle-même. Aussi si le bonheur est une sanction naturelle, la recherche du bonheur est elle une dénaturation. Le bonheur, c'est toujours quelque chose qu'on ne saurait avoir qu'en plus, sans l'attendre ni le réclamer. Car il est clair que ceux qui n'ont pour objectif que le bonheur, ceux qui veulent la justice pour le bonheur, qui font de la justice le moyen du bonheur, outre qu'ils peuvent se tromper, car une âme soucieuse de justice risque fort de n'être jamais heureuse, ceux-là en tout cas n'aiment pas la justice mais les simples satisfactions qu'elle donne.

Que le bonheur, toujours mélangé par essence, avoir ceci, c'est se priver de cela, l'idée de bonheur dans sa cumulation indéfinie, dans sa totalisation ineffectuable n'est-elle pas constituée selon Kant d'éléments incompatibles ? Pas de bonheur par exemple sans lucidité mais il n'est pas sûr qu'un surcroît de lucidité n'apporte pas le malheur. Donc que le bonheur, mélangé par essence, soit la seule existence accessible à l'âme qui ne peut avoir rapport que dans la dénaturation du temps avec la perfection de l'éternité, le platonisme est encore capable d'en rendre compte. L'âme, en effet, est chez Platon, un mélange. Le démiurge l'a formée avec les deux ingrédients de l'indivisible et du divisible, avec la substance du même et la substance de l'autre. Il en résulte une troisième substance, mixte d'éternité et de devenir, mélange que le démiurge re-mélangea encore avec les deux substances initiales pour en produire une quatrième substance. L'âme est bien une mixture. L'intelligence, le (*nous*), c'est en l'âme la faculté du même, le désir de s'identifier à l'identité de l'idée dans l'unité de la contemplation. Mais comme l'âme n'est pas qu'intelligence, comme il y a aussi de l'autre en elle, il demeure toute une part d'elle-même qui ne saurait être satisfaite par l'exercice contemplatif. Aucun homme, le reconnaît Platon dans le *Philèbe*, ne voudrait d'une vie intellectuelle

qui n'aurait plus aucun (lien, rapport) avec le plaisir. Le bonheur, c'est donc en nous la part de l'autre, comme un effet est l'autre de sa cause. Ainsi nous ne voulons pas simplement de la vérité pour la vérité mais pour les conséquences, les effets, le plaisir que nous procurera son gain intellectuel. Désirer la plénitude du bonheur, c'est désirer sous la forme de l'autre la plénitude de la compréhension. L'âme mixte est donc capable seulement d'une vie mixte, médiocre, et de ce bonheur lui-même mitigé, lui-même mitigé comme bonheur, que décrit le *Philèbe* et qui est la dernière position anthropologique du platonisme. Cela pourrait être encore exprimé autrement et dans une lecture plus positive du bonheur. Si le bonheur est un mélange, c'est qu'il est un mixte de nature et d'esprit. Le bonheur n'est pas de l'ordre de la pensée, car une idée n'est en elle-même ni heureuse ni triste et il n'est pas non plus de l'ordre de la vie, car l'immédiateté vitale est torpeur et inconscience. Le bonheur suppose une identité, tout bonheur est d'identité, identité de soi à soi, identité de ce que je désire et de ce que je suis qui est refusée à la vie, qui, comme telle, est échappement perpétuel à soi, inégalité continuelle, dissolution, fluidité absolue, comme dit Hegel, dislocation indéfinie d'un moment dans l'autre. L'expérience du bonheur est celle d'une unité, d'une totalité que la simple vie n'assure pas. Le tout de la vie est inaccessible à cet écoulement qu'est la vie. Le bonheur ne peut donc qu'être pensé, qu'être concentré dans l'unité de la pensée. Mais le bonheur pensé n'est pas un bonheur vécu. La réalité du bonheur ne peut venir que du sentiment où il s'assure. Le sentiment est bien notre ancrage dans le réel. Comme on a pu le dire, si l'on pouvait concevoir une intelligence sans affectivité, elle ne serait qu'une faculté du possible. Le bonheur est donc bien un entre-deux, un (*metaxu*) en langage platonicien, le fait d'un être qui n'est ni pensant ni vivant, mais pensant et vivant, qui est l'homme. Et si le bonheur est en un certain sens impossible, c'est au sens où (l'humain) lui-même est impossible. Mais comme le bonheur est ce rappel à la réalité que la vie représente pour la pensée, d'une idée philosophique il s'agit de savoir si elle peut se transcrire en une expérience vécue, si elle peut être ou non (la condition) pour nous d'une activité vitale et comme d'autre part la vérité de la vie ne peut lui être présente que dans le rassemblement de la pensée, le bonheur, en tant que trait d'union de la vie et de la pensée, sa réalité est dans la vie, sa vérité dans la pensée, le bonheur comme élévation de la vie

dans la pensée et accomplissement de la pensée dans la vie, constitue bien pour l'homme une tâche, constitue l'homme lui-même comme une tâche. Penser la vie, réconcilier la vie et la pensée, telle est, disait Hegel, la tâche. C'est pourquoi le bonheur doit d'abord être nié par la philosophie, puisque la philosophie est la négation de l'immédiateté, le refus des succès arrogants de la vie, du primat du résultat pratique ; dont dans le *Gorgias* Calliclès est, contre la théorie que représente Socrate, le porte-parole. C'est en ce sens que pour Platon dire oui à la philosophie, c'est dire non à la vie, aux séductions de (l'agrément), de l'utilité. Mais aussi bien, si la philosophie se coupe de la vie, si la pensée ne récupère son identité que contre la vie, son identité tirée d'une opposition lui reste encore extérieure, la pensée n'exprime plus, à ce stade, qu'une vie en ressentiment contre la vie, séparée de la vie, la pensée n'est plus elle-même qu'une vie séparée, elle intègre donc en elle-même la particularité de la vie qu'elle croyait nier. C'est pourquoi la vérité doit aussi tâcher de s'éprouver et se manifester au niveau de la vie, elle n'est vérité que si elle est vérité de la vie, vérité dans la vie, vérité vivante, vie totale, si tant est, et c'est cela que signifie le bonheur, comme fin à quoi on ne peut renoncer, que ce n'est que dans la vie qu'on peut dépasser la vie, qu'on ne s'élève au-dessus de la vie qu'en élevant la vie elle-même. Puisque le bonheur ne trouvait pas directement sa réalité dans la simple vie, c'est la vie qui indirectement doit trouver sa vérité dans le bonheur, c'est la vie qui doit s'élever au bonheur.

Dans la simple recherche du bonheur la raison s'asservit à la vie, Cf. Kant, *Critique du jugement* 84 : « La valeur de la vie pour nous si cette valeur est estimée simplement d'après ce dont on jouit est facile à déterminer. Elle tombe en-dessous de rien. » un fait de la vie, un fait pur, animal. Dans la recherche de la dignité du bonheur elle s'établit comme valeur de la vie. Bonheur : identité de l'être et du (vouloir).

Le bonheur doit donc être nié comme fin naturelle, assujettissement, esclavage à l'instinct, pour être posé comme tâche humaine, tâche d'un être dont le sort n'est pas déterminé par sa nature, dont la vie dépend de sa propre valeur. La fin est de l'ordre du réalisé, la tâche de celui du réalisant. On n'en finit pas avec une tâche, on n'a qu'une façon de la satisfaire, c'est de toujours œuvrer pour elle. C'est pourquoi Kant dit que nous n'avons pas à nous rendre heureux - le bonheur = fin naturelle (fin infinie) - mais à nous rendre dignes du bonheur. Heureux

seront-nous si dans cette dignité du bonheur nous savons trouver l'essentiel du bonheur ; si dans notre tâche elle-même nous trouvons notre joie.