

Le bonheur n'est-il qu'une question de chance ?

Dans son acception la plus générale, l'idée de bonheur désigne un état subjectif de satisfaction ou de contentement extrême, qui est susceptible de se fonder sur des éléments très divers. Le plaisir paraît être un de ces éléments, bien qu'il puisse exister des états de plaisir, même intenses, où l'on n'est pas heureux, voire dans lesquels on est malheureux. Toutefois un réel bonheur est une forme de plaisir, ou ne va pas sans un certain plaisir. Le sentiment plus ou moins réfléchi de se trouver en accord avec soi-même et avec le monde constitue un autre de ces éléments ; enfin, au même titre, l'impression d'avoir réussi dans ce que l'on a entrepris – le bonheur étant le plaisir d'avoir réussi à donner une issue favorable à cette entreprise.

Cet idéal de satisfaction, de quoi dépend-il ? Le mot français « bonheur » contient par son étymologie un début de réponse à cette question : le « bon heur », c'est la bonne fortune, où « heur » renvoie au latin « *augurium* », qui désigne les oracles statuant sur les décisions du sort ou des dieux. En tant que tel, l'idée associée à la notion de bonheur est d'emblée celle du rôle de la chance en tant que principe ou cause déterminante de la satisfaction humaine. Si l'on poursuit le jeu des étymologies, la « chance » signifie la donne des dés qui tombent (d'après le latin *cadere*). La chance est à la fois la manière favorable ou défavorable selon laquelle un événement se produit, et la puissance qui anime cette manière ; la chance est donc la possibilité produite par le hasard, aussi bien que la fortune, le sort, puissances positives de détermination du réel.

Poser la question « le bonheur est-il une question de chance ? » revient donc à affronter celle de la possibilité d'action dont l'homme dispose sur sa propre existence, voire celle de la maîtrise qu'il peut revendiquer sur la satisfaction ressentie à l'égard de son existence, ou sur la réussite de cette dernière. Cela implique que l'on se demande dans quelle mesure l'homme est susceptible d'être « cause de soi » (*causa sui*) en matière d'orientation existentielle. C'est donc la possibilité même de l'éthique – entendue comme art de la réalisation de soi par soi – qui est en jeu dans cette question. Corrélativement, la nature de la liberté doit être examinée : dans quelle mesure ce qui nous arrive advient-il par nos forces propres ? L'homme dispose-t-il d'un pouvoir d'action sur sa propre vie ? Celle-ci reçoit-elle

ses orientations fondamentales de la nature des choses et des événements, ou bien d'une certaine puissance de configuration qui émane de la volonté humaine ? Ici il apparaît nécessaire de préciser exactement ce que laissent échapper les pessimistes ou les sceptiques en matière d'éthique, lorsqu'ils affirment que l'homme ne peut rien sur ce qui lui arrive, et lorsqu'ils disent sur le même ton que ce qui nous arrive d'heureux ne nous doit rien.

Mais le problème se complique du fait qu'il importe de distinguer entre la question de principe et celle de degré : si l'on concède que, sur le principe, l'homme est capable d'agir sur son existence, si, en droit, son bonheur est *son œuvre*, à quel degré réel peut-il y parvenir ? La réalisation du bonheur ne relève-t-elle pas d'un art, d'une formule pratique, dans lesquelles les circonstances demeurent reines ? Par suite, existe-t-il une qualité ou un talent spécifiques à l'homme capable d'être heureux, une sorte de « prudence » ou un art de discerner les possibles favorables, inégalement distribués par la nature ? Quel talent faut-il pour être heureux, voire seulement pour pouvoir être heureux ? Dans le même temps, toutefois, se trouver bien avec les circonstances offertes par le réel, n'est-ce pas le reflet d'un optimisme finalement indéfendable, qui capitule devant les faits et abandonne l'exigence humaine fondamentale ? Jusqu'où est-il humainement digne d'être satisfait de la réalité ? L'insatisfaction n'est-elle pas précisément la marque de fabrique de l'animal rationnel, et paradoxalement son ultime dignité face à la réalité, tantôt insignifiante, tantôt cruelle ?

Pour débiter, il paraît impossible de ne pas se donner une idée plus précise de la notion de bonheur – mais il ne paraît pas davantage possible de parvenir à un concept de bonheur, si l'on entend par là un composé mental d'expériences possibles capable d'en synthétiser tous les caractères essentiels, par suite de permettre de décider des questions théoriques dans lesquelles le bonheur est impliqué, et d'agir dans les situations pratiques qui le concernent. Cela vient sans doute de ce que remarque Kant dans la Première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « tous les hommes ont déjà d'eux-mêmes la plus puissante et la plus intime inclination au bonheur, parce que c'est précisément dans cette idée que toutes les inclinations parviennent à se réunir en une somme »¹. Constituant la somme de toutes les inclinations particulières de l'homme, le bonheur est une totalité idéale dont aucun individu ne peut dire qu'il n'est pas attiré par lui, mais dont aucun ne peut dire non plus en

¹ Kant *Métaphysique des mœurs*, *Fondation*, Première section, traduction Alain Renaut, Paris, Flammarion, « GF », 1994, p. 67.

quoi consiste son concept. Nul, en effet, ne peut distinctement énoncer en une proposition unique la somme des aspirations vagues ou précises qui le concerne – et encore moins le peut-il en ce qui concerne tous ses congénères.

« Le malheur est que le concept du bonheur soit un concept tellement indéterminé que, même si tout homme désire d'être heureux, nul ne peut jamais dire pourtant avec précision et en restant cohérent avec soi-même ce que vraiment il souhaite et veut. La cause en est que tous les éléments qui appartiennent au concept du bonheur sont globalement empiriques, c'est-à-dire doivent nécessairement être empruntés à l'expérience, et que pourtant se trouve requis pour l'idée du bonheur un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état actuel et dans tout état qui pourrait être le mien à l'avenir. Or, il est impossible que l'être fini, quand bien même il serait l'esprit le plus pénétrant et en même temps le plus puissant de tous, se fasse un concept déterminé de ce qu'ici il veut véritablement ». ²

La question de savoir si le bonheur est affaire de chance paraît de ce fait ne pas pouvoir être examinée de manière rigoureuse. A moins de repartir sur la base d'une caractérisation empirique simple de la notion : il reste loisible de qualifier d'heureux tous les faits qu'une subjectivité reconnaît consciemment ou intuitivement comme fondamentaux pour sa propre réalisation au moment où elle les vit, et bonheur l'état provoqué par le fait d'évoluer au milieu de ces faits. Ainsi le bonheur se trouve-t-il au moins distingué à la fois du plaisir (qui, simplement formulé, concerne la satisfaction sensorielle) et de la joie (mouvement qui part de l'intérieur de l'individu, tandis que le bonheur semble impliquer la rencontre d'une série d'épisodes extérieurs au sujet et d'une disposition interne).

Bien entendu, de tels faits et un tel état existent. Pourtant, en regard de nos aspirations, la réalité est souvent fade, mais aussi parfois cruelle. Il est extrêmement aisé d'être malheureux, et le malheur est une expérience d'une effrayante banalité. Mais il s'agit bien d'une *expérience* : ce qui nous arrive de l'extérieur nous affecte au point de constituer la matrice de notre humeur. Nul ne peut nier qu'il existe de grands malheurs, et qu'il se produit des événements *objectivement* attristants ou atroces, tandis que c'est à la *subjectivité* qu'il échoit de les percevoir tels. Parallèlement, les satisfactions que procure parfois l'existence

² *Ibidem*, Deuxième section, trad. citée, p. 93.

sont le fruit des bonnes rencontres que le sort a rendues possibles : untel est heureux d'avoir rencontré et parce qu'il a rencontré son meilleur ami ou sa compagne (or, rien de plus facile que de *ne pas* rencontrer la personne qui va changer notre vie), tel autre est heureux parce qu'aujourd'hui épanoui professionnellement, ayant eu la bonne fortune d'être élevé dans un milieu qui a favorisé le développement de ses talents naturels. Par où l'on voit que non seulement la chance fournit le matériau de la vie heureuse ou malheureuse, mais aussi qu'elle engendre profondément la disposition heureuse ou malheureuse qui constitue ou du moins caractérise notre qualité de vie. Concernant notre capacité à nous réjouir ou à nous désespérer, c'est-à-dire aussi à propos du jugement subjectif que nous portons sur notre propre existence, chacun doit reconnaître que sa vie est en quelque sorte la création d'événements sur lesquels il n'a nulle prise.

Ces circonstances favorables, souvent l'heureux ne s'en vante pas, soit parce qu'il craint superstitieusement de les voir disparaître, soit parce qu'il se vante de s'attribuer à lui seul la force d'avoir produit les conditions de sa bonne fortune. Dans les deux cas, mû par l'humilité ou par l'orgueil, il reconnaît implicitement qu'elles sont une sorte de miracle : ou bien il estime que, dans leur fragilité constitutive, elles risquent de changer tout à coup, ou bien qu'elles sont si prestigieuses qu'il est valorisant de s'en attribuer l'absolue paternité. Ce poids considérable des choses concerne pareillement le malheureux, puisqu'il lui est facilement permis de le reconnaître et de l'accepter en espérant remédier autant que faire se peut à la cruauté du réel et par là d'apaiser ses souffrances. Tel est le registre classique dans lequel évoluent les thérapies psychologiques, ainsi que le fait la psychanalyse : il s'agit de faire revenir la conscience sur les événements négatifs qui l'ont malheureusement disposée, et l'ont vouée à souffrir. L'objectivation des facteurs ayant provoqué le malheur a manifestement une vertu consolante.

Loin d'accepter un tel poids des choses, mais tout en le reconnaissant initialement, une décision philosophique légitime consiste à imputer à l'homme la responsabilité d'être le principal agent de son malheur. Telle est la position défendue par les écoles de sagesse hellénistique, au premier rang desquelles l'épicurienne et la stoïcienne. Le fait de subordonner étroitement les désirs qu'il est légitime de vouloir satisfaire aux seuls besoins (car tels sont les « désirs naturels et nécessaires » que la *Lettre à Ménécée* d'Epicure considère comme seuls acceptables), revient, pour employer une métaphore issue du registre nautique familier à ces écoles, à « réduire la voile » en matière d'attente ou d'espérance envers la réalité. Le fait de se dire que ce qui arrive, s'il n'arrive pas « par nous » (*kat'éph'èmin*), arrive par le destin – ainsi que le font les Stoïciens, à commencer par Epictète dans ses *Entretiens* – n'est pas différent

dans son principe. Selon cette décision philosophique, l'homme qui souffre le veut bien : il s'expose inconsidérément à la réalité, laquelle semble avoir comme caractéristique fondamentale d'apporter des démentis à ses aspirations. La seule manière de ne pas trop souffrir, c'est d'aspirer moins, ou de désirer mieux. Et compte tenu de notre exposition naturelle aux circonstances, qui n'aspire à rien ne souffre pas, ou souffre moins. L'ataraxie du sage selon l'épicurisme (*ataraxia*), cette insensibilité face à toute sollicitation du réel, n'est même pas un motif de satisfaction ; elle est la négation de toute satisfaction (ou insatisfaction) possible, une conquête ultime vis-à-vis de la fragilité humaine, et elle se manifeste dans la capacité de se suffire à soi-même (*autarkeia*).

Une autre possibilité philosophique, mais convergente, revient à affirmer que le bonheur n'est pas un idéal susceptible d'être poursuivi par l'homme intelligent. Telle est l'option choisie par Kant, soucieux de déterminer le but que doit poursuivre l'homme dans sa vie morale, c'est-à-dire en ce qui concerne les motifs qui déterminent sa volonté, ainsi qu'il l'explique dans la *Critique de la raison pratique* : « Le principe du bonheur peut, certes, fournir des maximes, mais jamais de celles qui pourraient servir de lois à la volonté, même si l'on prenait pour objet le bonheur universel » (Première partie, Livre I, chapitre 1, § 8, scolie 2)³. Parce que le bonheur repose sur l'expérience sensible de chacun, on ne peut en tirer de règles universelles susceptibles de guider l'action pratique de la subjectivité. La position kantienne est parfaitement cohérente avec le fait que le bonheur consiste en la somme des affections par lesquelles la chance – tout ce sur quoi l'homme n'a pas de prise – affecte la personnalité et de ce fait détermine la volonté. Le bonheur, ainsi entendu, semble même renvoyer à l'état dans lequel l'homme se trouve lorsque les forces du monde extérieur dominant entièrement sa volonté. Livré à l'état de satisfaction intense et générale que promet le bonheur, il ne semble plus capable de s'imposer aux phénomènes. De ce point de vue, pour le philosophe allemand, le bonheur n'est pas davantage recommandable que le malheur.

Toutefois, soutenir que le bonheur n'est qu'une question de chance reviendrait à soutenir que l'homme, en ce qui concerne la satisfaction qu'il retire de son existence, et son rapport même à cette existence, dépend entièrement des bonnes ou des mauvaises rencontres qu'il fait. Cela suppose que l'on se fasse une piètre représentation des forces humaines, et de

³ Traduction Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985, « Folio Essais », p. 61.

la capacité de l'homme à agir sur la réalité. A vrai dire, on ne peut que reculer devant une telle perspective, et la refuser catégoriquement. Cela revient en effet à brader la puissance humaine d'agir et, dans le même geste, à sacrifier la possibilité de la liberté. L'une et l'autre ne sont certes pas capables de s'opposer *toujours* et *avec succès* à la force contraignante de la réalité, mais on reconnaît précisément l'homme aux efforts qu'il fait pour agir sur et dans les choses. S'il est sans doute impossible d'évaluer objectivement les ressources de la puissance humaine d'action, et plus encore impossible de prouver l'existence de la liberté d'un point de vue théorique, celle-ci ne se constate-t-elle pas comme un fait (ainsi que l'affirme Kant dans la *Critique de la raison pratique* en l'admettant comme un « fait de la raison »), et celle-là n'est-elle pas régulièrement susceptible de renverser l'adversité d'une manière dont on ne la croyait pas capable ?

Par suite, il est nécessaire de dépister la trace de la volonté et de l'activité humaine là où on ne les attend pas, par exemple au sein même de la disposition heureuse. On n'est pas heureux par hasard. La possibilité du bonheur dépend de la faculté subjective de transformer les occasions qu'offre la réalité, assez souvent neutres en elles-mêmes, en matériau pour la vie heureuse. Sur ce point, il existe sans doute un déséquilibre entre le bonheur et le malheur : ce dernier relève probablement de circonstances plus nettes, ou plus déclarées en tant que telles, tandis que le bonheur est toujours à construire. Il y a des circonstances objectivement désastreuses pour l'existence humaine, car véritablement pénibles à vivre et humiliantes, tandis que les circonstances du bonheur semblent plus labiles. Tandis que l'on peut être écrasé par le malheur, il paraît aisé d'être de manquer l'occasion d'être heureux. Sans doute, de surcroît, tous les hommes ne sont-ils pas égaux devant le bonheur, mais non pas tant parce que les occasions en sont inégalement réparties, plutôt parce que cette faculté subjective paraît accordée par la nature à certains mieux qu'à d'autres. La simple « bonne humeur », ou la gaieté naturelle, dispositions innées, sont en réalité de puissants ressorts pour convertir des conditions de vie passables en circonstances de vie heureuses ; d'ailleurs, elles agissent souvent sur l'entourage, de manière subtile mais réelle, comme des leviers qui provoquent autour d'elles une transformation des autres lesquels, initialement moroses, ont tout à coup l'impression qu'on leur a ôté un fardeau. Certainement de telles dispositions sont-elles comme des dons accordés à certains par la muse préposée au bonheur. Malgré tout, pour l'ensemble des hommes, naturellement enjoués ou non, et en dépit de l'apparente contradiction qu'une telle proposition semble manifester, sans doute faut-il *vouloir être heureux* pour pouvoir l'être réellement.

C'est la raison pour laquelle on peut se trouver en accord avec Descartes lorsqu'il affirme que l'irrésolution est le pire des maux : en laissant passer l'occasion du bonheur à force de ne pas vouloir assez la saisir, l'homme se condamne lui-même à la vie insignifiante ou malheureuse. Dans le même ordre d'idées, il existe sûrement une sorte de « bon moment » pour être heureux, un *kairos* de la félicité, temporalité opportune dont s'empare celui qui, avec un certain courage, se dispose à la vie heureuse. Il s'agit de s'engager dans les choses, de s'embarquer pour la traversée, résolu et confiant : épouser la femme, construire la maison, concevoir et élever les enfants. Vouloir activement la sérénité, sans défier pour autant les puissances contraires de la réalité. Aussi pourrait-on envisager une adaptation aux termes de la philosophie eudémoniste du couple notionnel constitué par la *fortuna* et la *virtù*, couple proposé par la théorie politique machiavélienne et tel qu'il est mis en œuvre dans les chapitres XXV et XXVI du *Prince*. Le bienheureux n'est pas celui qui est le mieux doté par la nature et par le sort, ce serait bien trop facile, mais celui qui trouve dans l'occasion la matière de l'exercice de son talent, et qui par l'effet de celui-ci, configure la réalité à son avantage. Le bonheur est le produit d'une activité « virtuose », qui a converti la donnée neutre ou même adverse de l'événement en ressource pour le projet humain. La *fortuna* n'est donc pas l'antonyme de la *virtù*, mais, du moins pour le « virtuose », son auxiliaire ou sa condition de possibilité. De même que Moïse n'eut d'autre occasion favorable que de trouver le peuple hébreu en servitude – situation tout à fait favorable à sa « vertu » de conducteur de peuple et de libérateur –, de même l'homme heureux sait discerner dans les situations atones ou apparemment désagréables les signes de sa future félicité. Il ne néglige pas les choses, mais en les observant en connaissance de ses capacités propres, il les envisage en fonction de ses projets, et par là commence à les convertir en moyens de satisfaction. A cet égard, on pourrait soutenir que le *kairos* du bonheur se situe toujours dans le présent ou, plus précisément, en fonction d'une attention au présent. L'homme malheureux, ainsi que l'écrit Pascal, est en tout cas celui qui cherche la satisfaction en dehors du présent, celui-ci dans le passé définitivement enfui, celui-là dans l'avenir non encore advenu :

« [...] Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé ou à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent ; et, si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et, nous disposant

toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais » (*Pensée* n°168 dans l'édition Chevalier, n°172 Brunschvicg).

La faculté subjective nécessaire au bonheur, Spinoza, on le sait, la nomme également « vertu ». L'auteur de *l'Ethique* affirme pour sa part que le bonheur *réside dans cette faculté*, qui se confond avec le pouvoir d'agir. Le bonheur consiste donc en la démarche d'un être actif, tant par le corps que par l'esprit. Et de même que le bonheur réside dans la puissance d'agir, le malheur se tient dans cette forme d'impuissance qui consiste non pas à ne pas agir, mais à subir l'action du monde extérieur, au point de ne plus rencontrer de la réalité que l'adversité :

« Comme la raison ne demande rien qui soit contre la nature, elle demande donc que chacun s'aime lui-même, cherche l'utile propre, ce qui est réellement utile pour lui, désire tout ce qui conduit réellement l'homme à une perfection plus grande et, absolument parlant, que chacun s'efforce de conserver son être, autant qu'il est en lui. [...] Ensuite, puisque la vertu ne consiste en rien d'autre qu'à agir suivant les lois de sa nature propre [...], il suit de là : (1) que le principe de la vertu est l'effort même pour conserver l'être propre, et que la félicité consiste en ce que l'homme peut conserver son être ; (2) que la vertu doit être désirée pour elle-même [...] ; (3) enfin que ceux qui se donnent la mort, ont l'âme frappée d'impuissance et sont entièrement vaincus par les causes extérieures » (*Ethique*, IV, 18, scolie⁴).

Cependant, il ne s'agit pas de tirer de soi seul les conditions du bonheur, en supposant que l'esprit possède les ressources pour se détourner intégralement de la réalité. La philosophie de Spinoza n'incite pas du tout à se couper du monde, ni à ne plus fréquenter les occasions extérieures d'être heureux. Par suite, quelles que puissent être les désillusions engendrées par l'insignifiance ressentie de notre existence, voire par la cruauté de la réalité à notre rencontre, il n'est nullement question de se résigner, et de se comporter à la manière du Stoïcien qui n'attend plus rien des rencontres extérieures : « Il suit, poursuit Spinoza,...qu'il nous est toujours impossible de faire que nous n'ayons besoin d'aucune chose extérieure à

⁴ Traduction Ch. Appuhn légèrement modifiée, Paris, Garnier, 1965, « GF », p. 236-237.

nous pour conserver notre être, et vivions sans commerce avec les choses extérieures » (*Ibidem*).

Un être actif tend d'ailleurs naturellement à rencontrer autrui afin de multiplier ses moyens d'agir, et d'amplifier sa propre action par cette rencontre. C'est ce qu'explique la suite du même scolie de la proposition 18 du livre IV de *l'Ethique* : « Si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun séparément. Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme... »⁵. L'individu résolu à être heureux se méfie de l'idéal autarcique du sage antique aussi bien que de son indifférence à l'égard d'autrui, et il se dispose à la rencontre, se met en quête de ces relations qui augmentent sa puissance d'agir. Il ne fréquente pas autrui pour avoir de la compagnie et par peur de la solitude, mais il s'emploie à conspirer à une plénitude plus grande, possible seulement par les convergences qu'offrent les situations humaines de la passion, du travail et de jeu.

Dans son *Traité du bonheur* de forte inspiration spinoziste, Robert Misrahi achève de caractériser cette position, en mettant en relation le désir et la tendance humaine à l'action. La question est de savoir quel type d'action concrétise le désir pleinement exprimé. Son enquête philosophique qualifie cette action de « splendeur », et révèle que :

« L'essence du désir est en réalité le mouvement vers la splendeur. Alors sont atteintes les richesses et la densité extrême de la satisfaction, en même temps que le redoublement de cette satisfaction par la jouissance de désirer et d'accéder à son désir. La joie est cet extrême. Elle intègre dans le mouvement du temps l'éclat intemporel du présent, et dans la plénitude de la présence l'ouverture de l'avenir. Plénitude de la jouissance en ses extrêmes, retour rythmé de cette jouissance dans un mouvement de spirale ascendante et rythmée, redoublement périodique de la jouissance du désir par la satisfaction de désirer toujours et d'être ainsi toujours vivant, actif et joyeux, tels sont quelques-uns des principaux contenus de la splendeur »⁶.

⁵ *Ibidem*, p. 237.

⁶ *Traité du bonheur*, tome 2 : *Ethique, politique et bonheur*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 200-2003.

Le bonheur est donc le résultat vécu d'une disposition volontaire et de circonstances qu'il était possible de transformer en occasion d'augmenter notre puissance d'agir. On ne peut pas être heureux si on n'agit pas. Or, à cet égard, le réel fournit à l'action humaine son moteur, précisément lorsqu'il se fait désagréable ou discordant. Nous ne pouvons être heureux que si nous sommes initialement insatisfaits ou relativement insatisfaits. Comme l'écrit Alain dans ses *Propos sur le bonheur* : « Il est bon d'avoir un peu de mal à vivre et de ne pas suivre une route tout unie. Je plains les rois s'ils n'ont qu'à désirer ; et les dieux, s'il y en a quelque part, doivent être un peu neurasthéniques...Le bonheur suppose sans doute toujours quelque inquiétude, quelque passion, une pointe de douleur qui nous éveille à nous même »⁷. La possibilité du bonheur repose sur la rencontre de certaines difficultés à vaincre. Un homme heureux est souvent le vainqueur de certaines batailles qu'il sait intimement avoir dû livrer : il sait qu'il est et de quoi il est sorti victorieux.

Il est évidemment très difficile de dire s'il existe des circonstances impossibles à transformer de la sorte, ni jusqu'où il est permis de le faire. Mais ce qui ressort d'une telle analyse est que même si les circonstances sont accablantes, si l'on ne peut rien en attendre, une possibilité est toujours donnée dans la fuite – nul n'est tenu à des conditions insupportables d'existence. La position théorique généreuse qui revient à doter l'homme d'une puissance d'agir susceptible de transformer le réel lui fera aussi sans difficulté le crédit d'une telle capacité d'évasion. La possibilité du bonheur réside également dans cet effort que fait la conscience de savoir si et jusqu'où elle peut modifier les éléments à son avantage.

Il est de ce fait tentant d'affirmer que la conscience de la finitude humaine n'est pas contraire au bonheur, et même qu'elle en est une des conditions de possibilité. C'est en effet du point de vue de l'homme qui s'est employé à batailler, qui a dû œuvrer par la ruse et l'effort à contourner, à transformer et à retourner les nombreuses situations de malheur, que, en fonction de la conscience lucide d'avoir gagné ce qu'il a obtenu, les occasions de bonheur sont vécues intensément, telles des moments de paix miraculeusement offerte entre deux rudes combats.

Mais sans doute aussi cette conscience de la fragilité des choses et cette lucidité sur les limites de notre pouvoir de transformation du réel sont-elles les meilleurs antidotes contre la « pensée positive », thème répandu de nos jours qui fait de la conversion eudémoniste des épisodes désagréables de l'existence un impératif de la réussite personnelle, et de la quête du bonheur un impératif tout court. L'homme conscient de la finitude humaine et lucide sur les

⁷ *Propos sur le bonheur* n° XLVI : « Le roi s'ennuie », Paris, Gallimard, 1928, « Idées », p. 120.

limites de son pouvoir d'action sur les choses sait parfaitement que le malheur existe, et apprend à en vivre sa part. Attentif à la multiplicité des facteurs qui interagissent sur l'existence, il accepte, pour reprendre les mots d'Alain, qu'il y a « l'avenir qui se fait et l'avenir qu'on fait » et que « l'avenir réel se compose des deux ». Or, « Au sujet de l'avenir qui se fait, comme orage ou éclipse, il ne sert à rien d'espérer, il faut savoir, et observer avec des yeux secs » (*Propos sur le bonheur*, LXVIII).

Aussi bien, si la reconnaissance de l'adversité ne fait pas davantage problème que celle de la finitude humaine fondamentale vis-à-vis de la possibilité d'être heureux, c'est que le bonheur concerne quelque chose de plus fondamental que ce qui arrive d'agréable et de plaisant, même à en considérer la somme. Ce que n'a pas vu Kant, dans la définition dont nous sommes partis, c'est que le bonheur regarde le sens qu'une subjectivité accorde à son existence. Il est bien, si l'on veut, affaire de chance en ce qui concerne les occasions fournies à la conscience humaine pour être ce qu'elle est, qui lui permettent de se découvrir elle-même plus ou moins rapidement. Mais, parce qu'il renvoie à la dimension du sens, dimension à laquelle accède la conscience éveillée dans chacune de ses expériences significatives, le bonheur n'a rien à voir avec le hasard. Ou du moins, comme il n'y a pas d'expériences insignifiantes pour une telle conscience, on peut la dire heureuse car elle est capable de donner du sens à l'existence qui la porte. C'est pourquoi Pascal pouvait écrire, dans la *Pensée* que nous avons citée plus haut, qu'il importe de penser au présent. Le bonheur se trouve en effet dans une certaine qualité d'attention au présent, en un présent qui se transforme en une présence à soi, aux autres et au monde, et qui densifie les expériences vécues. On serait tenté de dire que le sage, parce qu'il habite le présent, échappe à l'affection couramment répandue qui sans coup fêrir est l'annonciatrice du malheur : l'ennui, ou expérience de l'insignifiance. À cet égard, la distinction opérée par Descartes, alors qu'il lit Sénèque à la demande de la princesse Elisabeth, est parfaitement opératoire :

« Mais il est besoin de savoir ce que c'est que *vivere beate* [vivre heureux] ; je dirais en français vivre heureusement, sinon qu'il y a de la différence entre l'heur et la béatitude, en ce que l'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux-là sont estimés plus heureux que sages, auxquels il est arrivé quelque bien qu'ils ne se sont point procuré, au lieu que la béatitude consiste, ce me semble, en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure, que n'ont pas d'ordinaire ceux qui sont le plus favorisés par la fortune, et que les sages

acquièrent sans elle. Ainsi *vivere beate*, vivre en béatitude, ce n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement conscient et satisfait »⁸.

Descartes écrit que la béatitude du sage consiste à vivre de la satisfaction que procure la conscience ; mais surtout, pour notre propos, on appellera « sage » celui qui a la possibilité, pour l'intensité des affections qu'il vit, de moins dépendre que les autres des rencontres plus ou moins nombreuses et variées que lui procure la réalité. Le sage est donc plus facilement heureux que les autres hommes. Le fondement de cette possibilité réside dans la discipline qu'il s'impose, concernant l'examen rationnel de ses propres déterminations existentielles – pour reprendre les termes de Descartes, le sage prend le parti de la lucidité contre la jouissance :

« Je me suis quelquefois proposé un doute : savoir s'il est mieux d'être gai et content, en imaginant les biens qu'on possède être plus grands et plus estimables qu'ils ne sont, et ignorant ou ne s'arrêtant pas à considérer ceux qui manquent, que d'avoir plus de considération et de savoir, pour connaître la juste valeur des uns et des autres, et qu'on devienne plus triste. [...] Mais [...] voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance. Aussi n'est-ce pas toujours lorsqu'on a le plus de gaieté, qu'on a l'esprit plus satisfait ; au contraire, les grandes joies sont ordinairement mornes et sérieuses, et il n'y a que les médiocres et passagères, qui soient accompagnées du ris »⁹.

Cependant, on pourrait dire que le problème se déplace, car d'où vient qu'un tel éveil rationnel soit possible ? Comment devient-on philosophe ? Une telle possibilité d'accéder à l'intensité réflexive des contenus empiriques, n'est-elle pas une disposition naturelle aléatoire, qui naît en quelqu'un sans que l'on puisse jamais dire pourquoi ? Et n'est-ce pas là la marque de la chance, c'est-à-dire une sorte de grâce ?

⁸ Descartes, Lettre à la princesse Elisabeth du 4 août 1645, dans *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris, Flammarion, « GF », 1989, p. 110.

⁹ Lettre à la princesse Elisabeth du 6 octobre 1645, édition citée, p. 138.

Le sujet, en nous demandant si le bonheur est une question de chance, nous contraint à réfléchir sur les relations entre l'action de la conscience et les expériences que l'existence nous offre. Il est impossible à la fois d'absolutiser les ressources de la première (car elle se nourrit de la rencontre du monde), et de la livrer tout entière aux aléas constitués par les rencontres du monde. Il reste donc une seule position tenable : celle qui revendique la puissance d'action de la conscience sur les choses, mais lucidement, c'est-à-dire sans céder sur l'insatisfaction fondamentale de l'humanité. Celle-ci apparaît paradoxalement comme un des biens les plus précieux de l'humanité, qui permet à l'homme de faire avancer les choses, de les transformer à son image et en fonction de son idéal pour le monde dans lequel il vit et dans lequel il se projette en faisant des enfants. Si nous nous battons pour transformer le monde, en effet, c'est souvent moins pour en tirer des bénéfices personnels – la plupart du temps, la subjectivité s'accommode de ses conditions d'existence – qu'en fonction de cette projection temporelle nécessitée par la venue au monde d'enfants dont nous avons la responsabilité. En leur nom, il faut refuser la tentation de l'ataraxie, c'est-à-dire la promesse de cette insensibilité qui fait accepter le monde tel qu'il est.

Or, quels que puissent être le poids des choses et leur caractère insupportable, l'insatisfaction détermine le pouvoir de dire non aux facteurs qui dans le monde altèrent la dignité humaine, et incite à s'engager lucidement pour rendre le monde humainement tolérable. Toutefois, il n'est plus question d'une quête de bonheur – mais plus fondamentalement de la volonté de rendre les choses humainement dignes. Trouver le bonheur n'est pas loin de constituer le dernier des soucis de l'homme préoccupé par la dignité humaine, c'est-à-dire pour celui qui a reçu le don d'insatisfaction.