● Chaque jour écrivains, essayistes et photographes répondent: qu'en est-il aujourd'hui du bonheur?

«Si je veux»

PAR JEAN-LUC MARION*

Bonheur –*beatitudo, eudaimonia*– la philosophie devrait en savoir quelque chose, qui, depuis les Grecs jusqu'à la seconde scolastique, en a fait son affaire privilégiée. Avec des questions aujourd'hui un peu désuètes: le bonheur consiste-t-il dans le plaisir ou dans la vertu? Dans la vie de la cité ou dans la vie contemplative? Dans une fin naturelle ou dans une finalité surnaturelle? Mais ce sont pourtant ces questions, autant que la célèbre «question de l'être», qui ont engendré la philosophie. Depuis, la philosophie n'a cessé de revendiquer le titre de science et de science rigoureuse: elle l'a obtenu (du moins, elle le croit parfois). Mais elle en paie le prix: la philosophie n'est rigoureusement plus qu'une science –donc n'a rien d'une sagesse. D'ailleurs qui, aujourd'hui, qui songerait sérieusement à demander à un philosophe de lui apprendre comment vivre heureux? Il y a beau temps que la philosophie a renoncé non seulement à enseigner, mais à viser le bonheur, encore plus à l'atteindre. Pour le bonheur, il y a des moralistes improvisés, de toutes tendances, mais les philosophes n'en savent plus rien, ils auraient même un peu honte de s'en être préoccupés, il y a si longtemps.

Mais, précisément, que disent les moralistes improvisés? Que le bonheur, comme la guerre, est un art simple, tout d'exécution: le désir d'être heureux étant acquis, la difficulté tient uniquement dans la conquête des moyens de l'atteindre. D'où les définitions habituelles du malheur par le manque de ces moyens – manque la femme ou l'homme, manque l'argent, manque le pouvoir, etc. Bref, l'essence du bonheur va de soi, seule son existence reste problématique. Ainsi parlent les publicitaires, nos tenanciers du désir. L'étonnant dans cette philosophie sauvage, c'est qu'elle recouvre, paradoxalement, le discours métaphysique le plus classique: il y va de soi que tout étant persévère dans son essence (c'est le *conatus* de Hobbes et Spinoza), il y va de soi que le premier amour réside dans l'amour de soi, qu'on le critique (Augustin) ou qu'on le légitime (Malebranche), il y va de soi que la volonté s'affirme elle-même (Kant, Fichte, voire Blondel). Sans doute manquent parfois, souvent, les moyens, mais l'intention de «vivre bien», du bonheur, ne se discute pas. Voilà l'évidence admise: dans le bonheur, ce sont les moyens qui manquent, jamais l'intention.

Mais la question du bonheur ne se pose sérieusement qu'à partir du moment où l'on met en doute cette évidence supposée. L'argument pour en douter s'énonce ainsi: le bonheur prend la figure de l'autonomie morale (Kant), du «contentement de soi» (Descartes, Spinoza), parce qu'il réside en «ce qui dépend de nous» et rend indifférent à «ce qui ne dépend pas de nous» (stoïcisme). Or ce qui contredit le bonheur ne se produit pas toujours dans l'hétéronomie, dans «ce qui ne dépend pas de nous». Il arrive, au contraire, que ce soit précisément ce qui dépend le plus de nous, ce qui est moi, ma volonté même qui s'oppose à mon propre bonheur. C'est en moi que s'exerce ce qui ne dépend pas de moi – l'affection, la peine, la joie, le désir. C'est donc aussi en moi que s'exerce – parfois, souvent – ce qui nie le bonheur, la volonté de malheur.

La vie morale (et donc immorale) ne cesse de suggérer un principe autrement étrange et inquiétant que l'évidence de l'amour de soi: il est possible de *ne pas* se vouloir du bien, mais du mal, de *ne pas* s'aimer, mais de se haïr soi-même, de *ne pas* vouloir persévérer dans son être, mais de vouloir l'annihiler. Freud et Nietzsche ont, entre autres, remis en lumière ce que l'on dissimulait depuis saint Augustin: le bonheur n'a rien d'un désir *naturel*, inévitable, automatique pour l'homme. Pour l'homme, au contraire des autres vivants, «vivre bien» ne s'impose pas par le simple naturel – il faut le vouloir. «Le bonheur, si je veux»: slogan fort peu innocent, parce que parfaitement juste. Nous vivons ces temps nihilistes et familiers, où, pour ne fût-ce que désirer le bonheur, il faut le vouloir, et le vouloir plus fortement que le désir de mort ne le rejette.

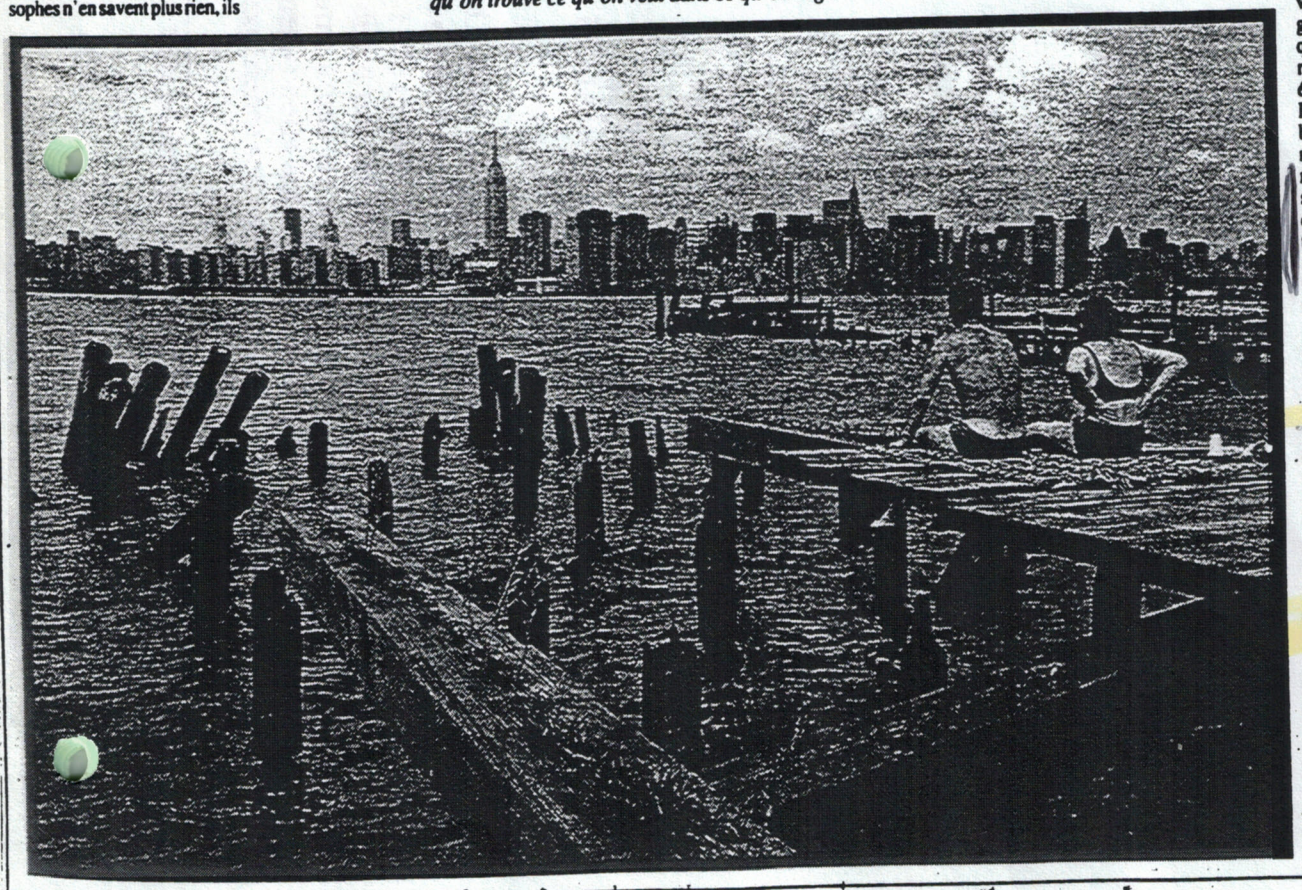
Vouloir le bonheur – encore faut-il pouvoir le vouloir. Car si le bonheur se joue avec la volonté de malheur en nous, il faut donc exercer une volonté contre une autre. Deux volontés, sans tiers arbitre. Le bien et le mal, éventuellement – mais d'abord les miens. Comment m'aimer assez pour me souhaiter vraiment tout le bonheur possible (donc aussi tout le bonheur impossible, le seul qui importe)? Comment m'aimer assez pour ne pas répandre alentour la haine de moi qui me submerge? Comment n'avoir pas à choisir entre me condamner moi-même ou me venger sur les plus proches? Car, s'il est juste que *«mieux vaut vouloir le rien que de ne rien vouloir!»* (Nietzsche), alors la volonté du rien devient l'adversaire impitoyable de tout bonheur. Et aussi la forme suicidaire de l'idéal de l'autonomie.

La question sur le bonheur reste superficielle tant qu'elle se dissimule, sous une difficulté apparente (comment accomplir notre désir supposé naturel de bonheur), la difficulté réelle (comment parvenir à désirer le bonheur, plutôt que le malheur). Pareille interrogation trouble, parce qu'elle ouvre un espace où la volonté domine l'entendement, sans pourtant se guider elle-même. Elle trouble aussi, parce qu'elle laisse entrevoir que, si l'amour de soi n'a décidément rien de naturel, il faut évidemment plus que la nature pour soutenir le désir du bonheur. Elle trouble enfin, parce qu'elle suggère que la quête du bonheur ne se joue pas d'abord entre le monde et moi, mais en moi, éventuellement contre moi et contre la haine que je me porte à moi-même.

Le bonheur ou – comment ne pas (trop) se haïr. Pour ne pas se haïr, peut-être conviendrait-il d'abord de ne pas haïr le bien. Car le bien, les biens, nous les voyons, mais ne les aimons guère, de crainte sans doute qu'ils ne menacent notre autonomie par le désir qu'ils éveillent, en nous sans nous. Pour ne pas haïr le bien, les biens, il faudrait donc les désirer franchement, avec l'espoir résolu de les atteindre. Mais désirer franchement, au-delà de ce que peut vouloir la volonté autarcique, crispée sur sa pauvreté, c'est ce qui nous manque le plus. En théologie, le péché ne résulte pas d'un désir, mais d'un désir trop faible, trop modeste, trop résigné, qui se résigne au fini, quand s'offre l'infini. Il faut donc apprendre à désirer trop et trop haut, comme un coureur ne désire pas tant battre son rival, que les fausses limites qu'il s'était imaginées pour franchir ne fût-ce qu'un instant les frontières irréelles de l'impossible, bref pour entrer dans la réalité qui surpasse toute attente et toute prévision. Seul ce désir pourrait transmuer la haine de soi en amour de soi, et la *«grâce des grâces* (...) *s'aimer humblement soi-même»* (Bernanos).

Mais ce désir reste la chose au monde la moins partagée.

*Professeur à l'université Paris X, Nanterre. Dernier ouvrage paru: *la Croisée du visible*. Editions La Différence, 1991.

Kenneth Jarecke

«Quand j'ai fait cette photo, j'habitais New York, et j'ai pensé que c'était une scène plutôt pathétique. Aujourd'hui, je vis dans le Montana et je regarde beaucoup le paysage; je me suis aperçu que la ligne d'horizon de cette image ressemble un peu à une chaîne de montagnes. Ces gens cherchent sans doute à avoir un sentiment d'espace en la fixant. Ils ressentent peut-être ce que j'éprouve quand je regarde le paysage chez moi. Ce qui montre qu'on trouve ce qu'on veut dans ce qu'on regarde.»