

ROBERT MISRAHI

Qu'est-ce que l'éthique ?



ARMAND COLIN

023084349

(

Qu'est-ce que l'éthique?

8

DI non

5 777

Chez le même éditeur

- ASSOUN Paul-Laurent, *Freud et les sciences sociales.*
- BARAQUIN Noëlla et al., *Dictionnaire de philosophie.*
- BARAQUIN Noëlla, LAFFITTE Jacqueline, *Dictionnaire des philosophes.*
- BLANCHÉ Robert, *Introduction à la logique contemporaine.*
- DAGOINET Francis, *L'Essor technologique et l'idée de progrès.*
- FAYE Jean Pierre, *Le Siècle des idéologies.*
- FAYE Jean Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie ?*
- GOYARD-FABRE Simone, *Éléments de philosophie politique.*
- HABERMAS Jürgen, *La Pensée post-métaphysique.*
- HUNEMAN Philippe, KULICH Estelle, *Introduction à la phénoménologie.*
- LEFRANC Jean, *L'Esprit des Lumières et leur destin.*
- MISRAHI Robert, *Les Figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance.*
- RORTY Richard, *Contingence, ironie et solidarité.*
- RUSS Jacqueline, *Abrégé de philosophie (série L).*
- RUSS Jacqueline, *Abrégé de philosophie (séries ES et S).*
- RUSS Jacqueline, *L'Aventure de la pensée européenne.*
- RUSS Jacqueline, *Les Méthodes en philosophie.*
- Sous la direction de Jacqueline RUSS, *Histoire de la philosophie (2 tomes).*

Robert Misrahi

Qu'est-ce que l'éthique ?

L'éthique et le bonheur



ARMAND COLIN



Ce logo a pour objet d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, tout particulièrement dans le domaine universitaire, le développement massif du « photocopillage ».

Cette pratique qui s'est généralisée, notamment dans les établissements d'enseignements, provoque une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc que la reproduction et la vente sans autorisation, ainsi que le recel, sont passibles de poursuites.

Les demandes d'autorisation de photocopier doivent être adressées à l'éditeur ou au Centre français d'exploitation du droit de copie : 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris. Tél. : 01.44.07.47.70.

Cet ouvrage paraît sous la direction de Jacqueline Russ.

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés réservés pour tous pays.

Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

© Armand Colin/Masson, Paris, 1997
ISBN 2-200-01643-3

Masson & Armand Colin Éditeurs, 34 bis, rue de l'Université, 75007 Paris



LE PHILOSOPHE DEVANT LES CRISES

À l'orée du XXI^e siècle, le monde semble déchiré par des crises dont la gravité ne le cède en rien à celle des crises du début du siècle. Les guerres ne sont plus « mondiales » mais elles déchirent cependant tous les continents sous des visages nouveaux, qu'il s'agisse de guerres de religions travesties en guerres nationales, ou de combats d'intérêts travestis en luttes nationales. L'effondrement des empires totalitaires engendre la haine et les conflits locaux, tandis que les progrès technologiques produisent la misère et le chômage, et cela non pas certes par eux-mêmes, mais par l'absence d'une maîtrise de l'économie libérale par la démocratie. La liberté reste ou s'avère le plus précieux des biens, mais elle ne semble pas réussir à organiser les hommes, comme elle ne semble pas réussir à administrer les choses.

Ainsi, dominés par la misère, par la violence ou par le malheur, la plus grande partie de la population mondiale semble vivre, sur le plan économique et social, dans un état de crise permanente. L'exceptionnelle croissance économique de certains pays du Sud-Est asiatique n'est pas en mesure de masquer la crise actuelle du « mondialisme ».

L'Europe, on le sait, n'est pas épargnée. Mais au lot commun de misère et de violence, de délinquance et d'injustice, de guerres et de servitudes, elle ajoute une spécificité culturelle : la crise de la philosophie.

Nous ne pensons pas seulement aux crises des idéologies, c'est-à-dire à l'effondrement des systèmes idéologiques et politiques qui, pendant la première moitié du siècle, inspiraient l'action et croyaient justifier les politiques. Si la religion inspire la politique de certains pays islamiques (qu'ils soient arabes ou non), elle n'inspire plus d'une façon sensible et directe les nations occidentales et, notamment, l'Europe. Les autres idéologies se sont effondrées sous les coups extérieurs de la guerre (comme le fascisme et le nazisme) ou par l'action interne du délabrement et de l'esclavage (comme le bolchevisme).

Derrière ces crises des idéologies, qui voient s'effondrer les systèmes de valeurs qui orientaient l'action publique, se profile une crise plus fondamentale qui affecte la source même de toute valeur et de toute signification : il s'agit de

la philosophie elle-même. L'Europe du XX^e siècle est le lieu d'une crise majeure de la philosophie qui concerne non pas seulement les contenus de la philosophie, mais l'idée même de philosophie.

La crise de la philosophie, telle qu'elle s'énonce chez Husserl par exemple, accompagne la crise des sciences, et consiste en une interrogation inquiète sur sa propre validité. La philosophie n'étant pas une croyance (ni imposée, ni choisie), elle est amenée à poser d'une façon plus radicale que ne le faisait Descartes, la question de ses fondements, et à examiner ses propres titres d'une façon plus rigoureuse que ne le faisait Kant. Car s'il appartient par essence à la philosophie de s'interroger sans cesse sur ses droits et ses pouvoirs, cette inquiétude et cette exigence sont particulièrement vives après la Seconde Guerre mondiale : nul philosophe ne pouvait éviter la question du rôle (ou de l'absence d'action) de la philosophie face au déferlement de la guerre et de la violence concentrationnaire. La question est tristement contemporaine et toujours valable. Que dit, que peut la philosophie face à la misère, au malheur et à la violence ? Si elle ne peut rien, que vaut-elle ?

Ces questions sont sérieuses. Leur pertinence est corroborée par le développement considérable des philosophies tragiques, au temps même où la philosophie se met en question. À cet égard, l'exemple de Heidegger est symptomatique : il propose de remplacer la philosophie par la « pensée » et la phénoménologie par l'« ontologie », puis il assigne comme but à cette pensée de dire l'angoisse de mourir, le souci pour l'existence et l'appel à une authenticité qui consisterait à songer à sa propre mort comme à l'affaire la plus personnelle et la plus importante qui soit.

Cette doctrine exprime peut-être les angoisses et les violences du XX^e siècle, elle n'en exprime pas les désirs les plus profonds, ces désirs de paix et de liberté qui sont au moins aussi significatifs de ce siècle que le désir de mort véhiculé par les philosophies tragiques. Outre Heidegger, ce siècle voit se développer la pensée de Sartre, elle aussi tragique en son fond. Ici, le philosophe semble démuni devant le développement de la « nécessité » sociale et historique, celle des « ensembles pratiques » et de l'économie capitaliste, comme il se sentait « de trop » lorsqu'il écrivait *La Nausée*, envahi qu'il était par ce qu'il disait être le sentiment de l'absurdité du monde et de la gratuité des choses et des hommes. Antihumaniste comme Heidegger, il désespérait aussi bien de l'homme que de la philosophie. Le fait qu'il menait des combats politiques pour la démocratie, la justice et la liberté ne trouvait aucun fondement dans son œuvre et ne faisait que souligner le divorce entre la réalité et la pensée philosophique, prisonnière de son désespoir et de son interrogation sur elle-même. Où qu'on se tournât, on croyait constater une tragique convergence entre les crises politiques et sociales et la crise fondamentale de la philosophie elle-même.

Pourtant cette apparente convergence entre violence objective et inquiétude philosophique reposait sur un malentendu ou une ignorance. Le malentendu consistait à croire que la réalité effective était la seule possible : violente et tragique ; et que la philosophie n'avait pas d'autre tâche que de décrire et d'entériner cette réalité tenue pour unique et nécessaire. Une même attitude de réception et de perception passive était adoptée à l'égard du monde en crise : tout semblait

logiquement devoir aller à sa perte parce que tout semblait effectivement en train de se perdre.

Le malentendu consistait à emprisonner la philosophie dans une tâche de consécration de la crise réelle, et à définir la philosophie comme critique de la société et non pas simplement comme critique transcendantale de la connaissance. La crise où se mouvait la philosophie se retournait contre la philosophie dans et par le mouvement où elle s'identifiait à une sociologie déguisée ou à une anthropologie structuraliste. La philosophie en oubliait sa tâche créatrice, ainsi que la dimension inventive et positive de sa contestation.

C'est que le malentendu reposait sur une ignorance, et sur la plus grave des ignorances : l'aveuglement sur soi. La philosophie européenne, enfermée dans la pensée tragique et l'anthropologie déterministe, semblait ignorer toute la part solaire et dynamique de son histoire. Elle semblait ignorer qu'elle avait le plus souvent lié sa tâche critique à une tâche constructrice. Le doute chez Montaigne s'accompagne d'une recherche de la volupté de vivre ; les philosophes du XVIII^e siècle critiquent le despotisme et les connaissances sans fondements, mais ils souhaitent construire une société démocratique et un bonheur concret pour tous. Certaines version de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen se font l'écho de cette recherche fondamentale du bonheur. Le XIX^e siècle découvre l'existence et approfondit la connaissance du sujet, mais sa démarche critique souhaite déboucher sur une plénitude et sur une signification. Si, dès lors, Schopenhauer, Nietzsche et Heidegger ne sont pas le tout de la philosophie, s'ils n'épuisent pas le champ philosophique, il devient urgent de mieux comprendre les tâches de la philosophie qui furent occultées par la pensée tragique. Il devient urgent de combler notre ignorance sur le développement de la philosophie afin de mieux comprendre son statut et ses tâches véritables.

Le but de la philosophie ne saurait consister à se faire le miroir passif des crises sociales. Sa propre crise, sa propre recherche sur son sens et sur sa validité doit être autonome et créatrice. C'est seulement à partir d'une véritable compréhension de soi, c'est-à-dire de son propre sens et de sa démarche propre qu'elle aura quelque chance d'assumer une responsabilité à l'égard du monde et de se présenter non comme un miroir passif et répétitif d'un monde déjà fait mais comme lumière créatrice d'un monde à construire.

On le voit, le malentendu et l'ignorance proviennent ici de la méconnaissance d'un fait fondamental : le but de la philosophie, sa raison d'être et sa signification résident dans l'effort réflexif pour comprendre et résoudre les crises objectives en commençant par comprendre et résoudre sa propre crise. Ce qu'il convient maintenant de voir est que l'interrogation critique sur elle-même comporte, en ce qui concerne la philosophie, une signification éthique.

Quand elle s'interroge sur sa propre validité, la philosophie pose que sa valeur de vérité comporte des conséquences si graves dans l'ordre de la vie et de l'action, qu'il importe en effet que ses méthodes et ses critères soient l'objet d'une critique rigoureuse. Elle ne souhaite pas se détruire pour se désespérer, mais se critiquer pour se renforcer. Et sa force de pensée, elle souhaite la mettre au service d'une existence plus riche et plus pacifiée, plus significative et plus harmonieuse. On le voit : l'essence et la vocation de la philosophie ne résident pas dans la critique, mais dans l'examen critique des conditions et des voies d'une existence meilleure.

La philosophie est donc éthique par vocation. Les crises qu'elle connaît tout au long de son histoire sont les interrogations légitimes sur la validité des connaissances et des valeurs qui devront permettre une vie meilleure pour le plus grand nombre. L'examen critique n'est donc pas sa propre fin, mais le moyen d'établir d'une façon ferme et assurée des voies nouvelles pour l'existence et pour l'action, lorsque les critères anciens deviennent incertains ou insuffisants, lorsque l'exigence s'accroît avec le Désir.

En d'autres termes, la tâche de la philosophie est de proposer et même d'instaurer des commencements neufs pour l'existence. Et c'est à partir d'une réflexion sur l'irrationalité de la violence objective et sur l'obscurité ou l'incertitude de la conscience de soi que la philosophie se constitue comme ce commencement et ce recommencement de l'existence. Elle ne se borne pas à constater des crises hors d'elle-même et en elle-même, elle part de cette double inquiétude pour construire une vision du monde, un système de valeurs, une orientation qui ouvrent des voies pour l'existence et qui permettent de mieux vivre.

Ces remarques nous conduisent à une question. La philosophie ne serait-elle pas en réalité identifiable à l'éthique elle-même, et celle-ci ne serait-elle pas nécessairement une éthique du bonheur ? Pour préciser cette double question et pour tenter d'y répondre, nous organiserons notre réflexion en quatre temps. Nous suivrons d'abord le mouvement de la pensée classique, de Platon à Spinoza, mouvement par lequel se délimite, se définit et se constitue le domaine de l'éthique comme véritable signification de la philosophie et comme système des doctrines du bonheur. Nous pourrons alors mieux comprendre les doctrines contemporaines du bonheur, ainsi que leur occultation par la pensée tragique : ce sera le deuxième moment de notre recherche. Le troisième moment, disposant alors d'une information et d'une vision suffisantes, pourra se consacrer à l'examen plus approfondi de l'éthique et de son rapport à l'idée nouvelle d'existence. C'est dans le quatrième moment que nous serons en mesure de proposer enfin une éthique existentielle de la joie, éthique qui s'efforcera d'être à la fois conceptuellement rigoureuse et qualitativement substantielle.

Première partie

La délimitation du domaine de l'éthique et le mouvement vers le bonheur

L'ÉTHIQUE ET LE SOUVERAIN BIEN

1. Le Souverain bien : transcendance, connaissance et amour (Platon, 427-347 av. J.-C.)

Historiquement, la philosophie apparaît dans la Grèce antique avec Socrate et cette apparition est comme la fulguration d'un « miracle ». Le « miracle grec » n'est pas seulement l'explosion culturelle d'une civilisation qui, au V^e siècle avant J.-C., produit des œuvres parfaites en tous les domaines de l'art et de la pensée, il est aussi et surtout l'apparition brusque d'une discipline, la philosophie, qui sait d'entrée de jeu que sa propre essence est de se constituer comme le savoir de l'homme par lui-même. En effet, avec Socrate (assassiné en 399 au terme d'un procès politique inique), la philosophie commence, et elle est déjà en possession de sa propre perfection première, puisqu'elle sait, et dit au péril de sa vie, que la sagesse commence à soi. Avec Socrate, tel que Platon nous en retrace l'image dans ses Dialogues, la philosophie se constitue dès l'origine comme interrogation sur l'homme et ses actions, interrogation conduite par soi, c'est-à-dire ici par Socrate incitant ses interlocuteurs à un retour critique sur eux-mêmes, et l'homme en général à un retour réflexif sur soi. La philosophie, comme « amour de la sagesse », se démarque dès l'origine des cosmogonies et des théogonies antérieures des « présocratiques » (Thalès, Anaxagore, Parménide, Zénon d'Élée, Empédocle, Héraclite) pour se poser comme l'interrogation subversive de l'esprit sur lui-même, lorsqu'il est en quête de ce nouveau savoir qu'est la sagesse. Le sage, *Sophos*, est à la fois le sage et le savant.

Dès son origine, la philosophie commence par la réflexion sur soi, puisque toute l'œuvre écrite de Platon est inspirée de la parole et de l'interrogation socratiques. Mais cette recherche est si neuve et sincère qu'elle ne sait pas d'abord avec précision quel est son objet. Socrate sait seulement que le nouveau savoir, la nouvelle connaissance qu'il préconise concernera l'homme et non pas les étoiles, et qu'elle commencera par l'homme lui-même et non par les objets du monde.

L'homme ici considéré sera certes concret, il s'agira de paysans et d'artisans, d'artistes et de penseurs, de militaires et de magistrats, de femmes et de prêtresses aussi. Mais cette vaste enquête sur l'humanité concrète veut d'abord se constituer comme un savoir conceptuel, et s'oppose aux fantaisies des poètes ou aux dogmes des mythologues. En sa démarche première la recherche de la sagesse, c'est-à-dire la philosophie, semble n'être qu'une nouvelle modalité de la connaissance, modalité dans laquelle la connaissance intellectuelle traditionnelle définirait simplement un nouvel objet à explorer : l'homme et non plus seulement les choses ou le ciel.

Pourtant, si l'on considère à la fois le contexte historique où surgit l'aventure socratique et le contenu de l'œuvre entière de Platon (seul lieu d'existence de la pensée de Socrate pour nous) on est amené à préciser et à modifier l'image de cette philosophie qui se présente au premier abord comme un simple système de connaissances dont seul l'objet serait nouveau.

C'est au milieu des guerres du Péloponnèse (qui s'achèvent par la défaite d'Athènes devant Sparte en 404) que se déploie l'action de Socrate, et c'est après la tyrannie des Trente que la réaction « démocratique » intente un procès à Socrate et le condamne à la mort par empoisonnement en 399. L'œuvre de Platon est tout entière une prise de position face à la violence politique, à l'arbitraire et à l'injustice.

La recherche de la connaissance vraie, c'est-à-dire de la vérité comme voie vers la sagesse, prend dès lors une signification nouvelle. La crise objective ne se réfléchit pas passivement dans la pensée philosophique, mais elle incite le philosophe à engager une réflexion radicalement neuve qui permettrait non seulement de comprendre et de résoudre les crises ponctuelles mais encore de répondre à l'interrogation générale sur l'action humaine. L'une des finalités fondamentales de la philosophie est désormais (comme le montre *La République*) de fonder une politique juste.

Non que la philosophie platonicienne soit au service du politique : Socrate (Platon) s'oppose aux sophistes tels Calliclès ou Gorgias qui prétendent soumettre la démarche philosophique à la recherche du pouvoir, et qui font de l'homme le critère de la vérité, et de l'homme fort le modèle du gouvernant. Contre le cynisme et la rhétorique des sophistes, Platon tente de créer une nouvelle politique, fondée à la fois sur des critères objectifs de vérité et sur des vertus intérieures de justice et de tempérance. C'est dire que la destination de la philosophie est politique et morale : la sagesse n'est pas un savoir désintéressé, mais un savoir au service de la vie pratique des individus et de la vie politique des habitants de la Cité.

Si le platonisme n'est pas une science du monde matériel mais une philosophie de la conscience, il convient donc d'insister sur le fait que cette philosophie se préoccupe d'emblée de la question du meilleur gouvernement et de la question du rapport entre les vertus et les diverses constitutions politiques. Pourtant, l'idée d'une politique fondée sur une morale n'épuise pas, loin s'en faut, la signification et la portée de la philosophie platonicienne. Si, par exemple, le meilleur et le plus juste des gouvernements est une aristocratie réalisant un harmonieux équilibre entre les trois classes (laboureurs et commerçants, militaires « gardiens » de la Constitution, et enfin magistrats, c'est-à-dire Philosophes-Rois) c'est qu'il s'appuie non seulement sur les vertus (la justice intérieure étant l'équilibre des

trois vertus de tempérance, de courage et de sagesse intellectuelle) mais encore sur un système métaphysique du monde.

En effet, la politique morale, chez Platon, n'est pas fondée sur la seule révolte devant la violence et l'arbitraire, ni sur la seule référence à des vertus traditionnelles et à des choix politiques dus aux circonstances ou au milieu. L'ambition de Platon ne vise ni le pouvoir pour lui-même et les philosophes, ni seulement l'éveil des Athéniens à la conscience morale et à l'esprit de justice. D'une manière beaucoup plus exigeante et fondamentale, Platon souhaite fonder radicalement sa morale et sa politique sur une réalité certaine et non hypothétique (*l'anhypotheton*), c'est-à-dire sur un socle, un fondement premier qui ait une valeur de réalité ultime, indiscutable et indestructible. Un tel fondement, pour Platon, ne saurait être que l'absolu lui-même.

Ce lien entre la politique et la morale, d'une part, et la métaphysique d'autre part éclairera d'une façon neuve la signification de la sagesse « morale » et de la politique platonicienne, et par conséquent, la signification entière de cette sagesse qui, ne l'oublions pas, ne cesse jamais de se référer à la conscience de soi et au « connais-toi toi-même » de l'oracle de Delphes.

Pour comprendre ce nouveau sens de la sagesse platonicienne, nous devons rappeler les résultats de sa recherche métaphysique. Nous verrons s'y déployer une véritable conception de l'existence et nous dirons en quoi cette conception est aussi une éthique et non plus seulement une morale, et nous essaierons d'en préciser le contenu.

La vertu morale de justice comme harmonie intérieure et la vertu civique de justice comme harmonie dans la Cité se fondent chez Platon sur une exigence de certitude et de validité absolues : c'est cette exigence qui entraîne la construction du système métaphysique de l'idéalisme platonicien. Pour être constantes et assurées, la morale et la politique doivent s'appuyer, selon Platon, sur un absolu, et cet absolu ne saurait être, à ses yeux, que transcendant. « Être juste c'est imiter Dieu. » Mais ce Dieu n'est pas une personne : il désigne l'ensemble du monde transcendant qui est situé bien au-delà et au-dessus de notre monde sensible. Celui-ci est un monde relatif, c'est-à-dire apparent (comme une simple copie), éphémère et destructible, tandis que le monde transcendant est éternel, indestructible et intelligible. Le monde empirique est irrationnel et obscur, tandis que le monde absolu, transcendant, est ordonné, rationnel et susceptible d'être compris : il est intelligible.

C'est que, pour Platon, cet absolu est constitué par un système bien hiérarchisé de Formes, ou Idées, organiquement liées entre elles selon une belle proportion : les Idées métaphysique (Être, Non-être, Mouvement, Repos) et les Idées mathématiques (qui sont, dans l'absolu, le reflet inférieur des précédentes). Ce monde transcendant est le Modèle de notre monde sensible, simple copie. Et, dans ce monde empirique, les reflets trompeurs dans l'eau ou les ombres, sont à leur modèle empirique comme les Idées mathématiques et les Idées des choses sont, dans l'absolu, aux Idées métaphysiques.

C'est ce jeu de modèles et de copies, de proportions harmonieuses et de mouvements ascendants ou descendants qui permet la connaissance de la transcendance, la connaissance par l'âme des paradigmes (modèles exemplaires) des choses et de leurs structures. La connaissance de l'absolu est possible d'une part

parce qu'il est lui-même constitué par des Idées, intelligibles par définition, et d'autre part parce que l'âme, en sa partie intellectuelle (le *Noûs*, l'esprit) est « de la même étoffe » que les Idées transcendentes.

L'homme appartient au monde par son corps, et à l'absolu par son âme, et celle-ci est tripartite : concupiscence (désir), courage (volonté), esprit (raison connaissante) constituent l'âme qui peut ainsi voyager entre les mondes et comparer le monde empirique et son modèle absolu, éclairer le sensible par l'intelligible, et fonder à la fois une connaissance certaine et une action valable. Être juste et sage c'est imiter l'absolu, intégrer l'absolu à la vision, à la maîtrise et à la transformation du monde empirique.

Nous voyons déjà que nous sommes plus en présence d'une métaphysique de l'action que d'une morale au sens traditionnel du terme.

Cette métaphysique de l'action semble reposer sur la simple connaissance de l'absolu et sur sa répétition au sein du monde sensible : s'il en était ainsi, nous aurions quitté le domaine de la morale, mais nous resterions limités à un domaine intellectuel. L'action ne serait que l'imitation fidèle d'un contenu intellectuel transcendant, une sorte de mise en œuvre sensible de proportions intellectuelles. L'action morale et politique serait certaine et fondée parce qu'elle serait vraie, absolument vraie, mais elle ne serait à ce titre qu'une connaissance rationnelle actualisée et objectivée.

Or l'ambition de Platon est tout autre et nous devons, pour en rendre compte, approfondir la nature et le rôle du Modèle. Pas plus qu'il ne se satisfait de la multiplicité et de la diversité des choses sensibles, Platon ne se satisfait de la multiplicité des Idées. Par une dialectique à la fois ascendante et synthétisante il procède à l'unification de toutes les Idées, à leur rassemblement dans une réalité ultime dont elles émergent toutes en s'en distinguant progressivement, mais en s'y référant sans cesse. Cette réalité ultime, ce paradigme de tous les paradigmes est le Souverain-Bien. Il est l'unité absolue et absolument transcendante. À ce titre, il est l'Un-Bien. Mais l'on est dans un domaine plus exigeant et plus riche que celui de la simple morale : le Bien absolu, modèle de toutes les valeurs, est en même temps le Vrai absolu et le Beau absolu. L'Un, paradigme totalisant de tous les modèles intelligibles, est simultanément et indissolublement Bon, Vrai et Beau. C'est dans cet Un-Bien, dans cette unité transcendante et dense, à la fois belle, bonne et vraie, que l'homme grec veut trouver son modèle et son inspiration, à travers l'idéal concret du *kaloskagathon*, l'homme beau et « bon », c'est-à-dire juste et sage.

Qu'est-ce donc qui est visé par Platon lui-même, à travers cette description du Souverain-Bien ? C'est en répondant à cette question que nous allons voir se déployer une conception nouvelle de l'existence qui unira le désir de l'absolu et la recherche éthique. Ce désir de l'absolu se définira en effet peu à peu comme recherche éthique et existentielle d'une modalité de vie qui soit digne de l'Être lui-même.

La connaissance rigoureuse dans l'ordre des choses sensibles et dans l'ordre de l'absolu n'est pas sa propre fin, même si, comme le montre le *Philèbe*, la sagesse est un équilibre dans lequel la connaissance a sa part puisqu'elle produit des plaisirs épurés et positifs qui ne découlent pas d'un manque ; et même si cette connaissance fondée doit rendre possibles une morale et une politique rationnelles.

La connaissance est en réalité le moyen d'une autre fin, de même que la morale de la justice et la politique de l'harmonie sont les moyens d'une autre fin.

Quelle est cette fin ? C'est dans le deuxième discours de Socrate, dans le *Phèdre*, que nous trouverons un commencement de réponse. Il s'agit certes d'un dialogue sur la beauté et la poésie, et le mythe platonicien de l'âme y occupe une place prépondérante. Mais à travers la poésie mystique et allégorique, à travers des évocations et des inventions, Platon exprime ici son intention la plus radicale et la plus constante.

En rendant d'abord hommage à la Sibylle et à sa « divination inspirée », Platon rend hommage à tous ceux qui ont proposé une « droite direction en vue de [l'] avenir » des individus. Ce qui importe est déjà la question de l'orientation de l'existence, et cette orientation se présente d'abord sous le signe de l'inspiration et de « l'enthousiasme ». Mais cette inspiration sera nouvelle chez Platon : elle ne découlera pas d'une tradition ou d'un rite religieux passionnel, mais d'une vision de l'absolu. Et c'est ici qu'intervient le mythe de l'âme, cet attelage ailé composé d'un pilote (la raison), et de deux chevaux, l'un blanc (courage et force maîtrisable) et l'autre noir (passion fougueuse et désordonnée). Ce mythe n'esquisse pas seulement une structure métaphorique de l'âme, il décrit surtout le but du voyage de l'âme dans le monde absolu : c'est précisément ce but qui définira avec le plus de force la motivation de la philosophie platonicienne.

Mais la contemplation comme connaissance de l'absolu n'est pas un acte intellectuel de pure mise en formes et en relations. Lorsque l'âme immortelle et délivrée du corps parcourt les espaces célestes, elle parvient au sommet et contemple alors les réalités « extérieures au ciel », les réalités situées « par-delà l'essence ». La contemplation est cette vision de l'absolu par les yeux de l'âme, c'est-à-dire par une appréhension intuitive qui ne saisit plus ni des données sensibles et matérielles, ni des essences logiques et formelles, mais une réalité absolue et totalisatrice. De plus, et surtout, l'acte effectué par l'âme qui contemple cette réalité absolue est un acte qualitatif : « grande est la béatitude dont l'intérieur du ciel est le théâtre ». Nous comprenons enfin que le rapport de l'âme à l'absolu, comme principe d'orientation de la vie, n'est pas un rapport de froide connaissance objective, mais un rapport spirituel sans données sensibles ni logiques, ce rapport spirituel produisant une « béatitude ».

On peut donc le dire : c'est la jouissance spirituelle qui, chez Platon, couronne et justifie toute la démarche métaphysique de la connaissance. Ainsi « la pensée de tout âme à qui il importe de recevoir ce qui lui convient [...] se réjouit » de la vision du réel « lorsque, avec le temps » elle est parvenue à cette vision. « La contemplation du vrai la nourrit et lui apporte le bien être » (*Phèdre*, 247 d). Lorsque l'âme est en présence de réalités qui sont réellement des réalités et non des illusions sensibles, alors elle s'en « régale », elle en jouit et s'en réjouit. L'exigence de l'absolu est l'exigence d'une jouissance absolue, et cette quête justifie et éclaire la recherche de la Vérité, c'est-à-dire de la Réalité elle-même : les choses relatives et éphémères ne donnent que des plaisirs pauvres et fragiles, tandis que les êtres réels, c'est-à-dire authentiquement réels et absolus, sont seuls en mesure de nourrir et de satisfaire « ce qu'il y a de plus parfait en l'âme ». Platon le dit explicitement : « le motif de ce zèle sans borne pour voir où est la Plaine

de Vérité » est le fait qu'en cette prairie se trouve la « pâture » qui convient à cette partie de l'âme la plus parfaite, l'intelligence.

La connaissance métaphysique se révèle donc comme investie d'une double signification, d'une double mission : d'une part, fonder valablement la connaissance du monde ainsi que l'action morale et politique et, d'autre part, ouvrir l'accès à la béatitude intérieure. Mais ces deux missions n'en forment qu'une : la philosophie est l'effort pour fonder si valablement et absolument la vie et l'action qu'il en résulte, pour l'âme connaissante et fondatrice, une jouissance extrême. La cohérence intellectuelle et la rationalité dans l'ordre moral et politique sont en réalité destinées à conduire l'âme, par-delà la connaissance proprement dite, vers une jouissance et une béatitude qui résultent de son contact intuitif avec l'Être.

Car ces réalités « au-delà de l'essence » et au-delà du Ciel sont l'Être même dans sa plénitude synthétique. Et cet Être est le Souverain-Bien lui-même, comme Un-Bien, c'est-à-dire comme Vérité, Beauté et Bonté, indissolublement liées.

Cette jouissance métaphysique n'est pas une fuite hors du monde. L'âme revient vers son existence terrestre. Elle voyage. Son rapport à l'Être devient un principe qui éclaire et oriente l'action, et tout ce système met en place une véritable éthique. En examinant quelques idées du *Banquet*, nous pourrions en préciser les contenus et les significations : l'éthique s'acheminera vers un eudémonisme.

Reprenant (ou plutôt : annonçant) l'expression du dialogue *Phèdre*, l'un des interlocuteurs du *Banquet*, Phèdre précisément, montre que l'amour est la véritable réponse à la question éthique : c'est lui qui « doit être pour l'homme un principe directeur de la vie entière quand il veut vivre une belle vie » (*Le Banquet*, 178 c). Le but recherché par l'amour, de même que le but recherché par la connaissance métaphysique est de fournir une réponse à la question de l'orientation de la vie, étant bien entendu qu'il s'agit d'accéder à une « belle vie ». L'originalité de la pensée de Platon consiste à établir que les buts de l'amour et ceux de la métaphysique sont les mêmes : il s'agit pour l'âme d'accéder à une jouissance suprême qui soit une béatitude ou un bonheur.

Dans la perspective de la question de l'amour, le discours de Diotime met en évidence le même désir de plénitude absolue que nous avons vue que l'âme éprouve par la contemplation de la Plaine de Vérité, au-delà des essences. Par un audacieux paradoxe, à travers la prêtresse Diotime (à la fois enthousiaste et sage), Platon établit d'entrée de jeu (*ibid.*, 203 d) l'identité entre l'Amour, fils d'Expédient et de Pauvreté, et la Philosophie, à la recherche incessante de la vérité et, comme l'Amour, à la recherche incessante des « choses belles et bonnes ». Amour et Philosophie ont partie liée. Ils sont tous deux en quête d'une vie belle et bonne, et d'une réalité satisfaisante, réjouissante et vraie.

Mais il faut aller plus loin. Platon analyse avec précision, et pourtant avec les termes simples du langage courant, le contenu de cette recherche qu'effectue l'Amour : les gens poursuivent les choses belles et bonnes parce que « c'est par la possession des choses bonnes que les gens sont heureux » (205 a). Platon insiste : « D'une façon générale, tout ce qui est désir des choses bonnes et du bonheur, c'est cela qu'est Amour » (205 d).

Que devient en cela la philosophie ? Elle est non seulement cette réflexion sur l'amour que Socrate inspire et que conduit Platon, mais encore la signification profonde et existentielle de la quête représentée par l'Amour. En effet, Platon ne

se borne pas à nommer et à lier amour et bonheur, il analyse les formes de l'amour qui sont seules en mesure de conduire les amants vers un authentique bonheur.

La recherche du véritable objet d'amour se fait par une « dialectique ascendante » : l'amour de l'aimé, ou de la réalité belle et bonne, se fait progressivement par une sorte d'itinéraire ascendant par lequel l'amant passe de l'amour singulier d'un beau corps à l'amour général des beaux corps et, ensuite, de cet amour empirique des beautés incarnées, à l'amour des âmes belles puis des activités supérieures et des Sciences, belles et bonnes, pratiquées par ces âmes. L'amour se spiritualise progressivement, à la mesure de son exigence. Souhaitant un bonheur permanent, l'âme se tourne vers un objet d'amour permanent, indestructible et absolument valable. Ainsi, à travers le mouvement de l'amour s'exprime un désir extrême : le désir du bonheur est un désir d'immortalité.

Mais l'immortalité et sa joie ne sont atteintes par l'âme amoureuse que dans la contemplation de la « sublime beauté », dans la contemplation de la beauté absolue. Non pas la contemplation d'un corps ou d'un savoir (un « discours », logos) mais, délivrée de toute matérialité et de toute empiricité, la contemplation de la beauté absolue elle-même : « elle se montrera à lui en elle-même et par elle-même, éternellement unie à elle-même dans l'unicité de sa nature formelle » (211 b). On accède alors « à la soudaine vision d'une beauté dont la nature est merveilleuse » (210 e).

Ce qui est atteint par l'amour spiritualisé, qui n'a pas craint de passer par les corps et par les savoirs, est donc à la fois le sentiment d'une permanence immortelle et la jouissance d'un bonheur extrême. Comme le dit également le dialogue *Phèdre*, la Beauté, ici, est resplendissante et, dans une « pure lumière » et une « bienheureuse vision », elle confère la « félicité » même.

Ainsi, le mouvement de l'Amour est le même que celui de la Philosophie. Ils conduisent tous les deux vers l'Absolu, ils ne réalisent leur essence et leur vocation que dans un rapport à l'Absolu. Toute la métaphysique platonicienne des Idées est présente dans sa philosophie de l'amour, mais inversement l'Amour seul peut valablement éclairer cette métaphysique.

Amour et Philosophie constituent donc, par leurs contenus et leurs visées communes et indissociables, une doctrine du bonheur, un eudémonisme. Mais cette doctrine de l'Éros et du Sophos n'est pas une fuite hors du monde : elle ne semble le quitter que pour y revenir et le transmuter, le fonder et s'en réjouir. « C'est à ce point de l'existence, mon cher Socrate, dit l'étrangère de Mantinée, que, plus que partout ailleurs, la vie pour un homme vaut d'être vécue quand il contemple le Beau en lui-même » (211 d). La Métaphysique est destinée non seulement à fonder la morale et la politique, mais à inspirer et nourrir la conduite de l'existence. Elle est une éthique. Et cette éthique véritable consiste très exactement à définir les voies et les moyens qui permettront d'orienter l'existence concrète et de lui donner un sens en la conduisant vers la félicité. Amour et Philosophie sont les moyens éthiques de cette félicité.

Et celle-ci, dans un eudémonisme exigeant, se suffit à elle-même : « Il n'y a plus lieu à demander en outre : en vue de quoi souhaite-t-il d'être heureux, celui qui le souhaite ? Tout au contraire, c'est à un terme ultime que semble toucher la réponse en question » (205 a).

*
**

C'est précisément la question de ce terme ultime qui va entraîner les plus sérieuses difficultés.

Que l'on parle de la crise politique et morale dans la société athénienne du V^e siècle av. J.-C., ou du mouvement de l'enthousiasme amoureux chez l'âme exigeante, on aboutit toujours à fonder la recherche des critères de la vie heureuse et parfaite sur l'accès au Souverain-Bien et sur l'imitation de cet Un-Bien dans l'existence « digne d'être vécue ».

Mais la description même de ce Souverain-Bien par Platon empêche en réalité qu'on puisse le saisir aussi pleinement qu'il le pense. « Au-delà de l'essence », l'Un-Bien est difficilement connaissable, puisqu'il est situé au-delà de tout concept. Décrit comme monde intelligible, le monde des Formes absolues est pourtant difficilement intelligible en sa synthèse la plus haute, puisque celle-ci, l'Un-Bien, est riche de toutes les Idées possibles, mais inexprimables par aucun concept particulier, ni par aucune Forme. L'inspiration existentielle du platonisme libère l'âme du carcan de la raison abstraite, mais elle l'empêche en même temps d'exprimer le contenu de cette connaissance absolue du Souverain-Bien. D'ailleurs il s'agit plus d'une vision que d'un savoir et la puissance resplendissante de la Beauté et de la Vérité ne parvient pas à s'intégrer à un discours communicable. En fait, le Souverain-Bien est situé dans une transcendance si parfaite et dans un absolu si pur, qu'on ne voit pas comment il pourrait s'incarner dans le monde sensible sans perdre sa pureté, sa splendeur et sa perfection. On ne voit pas non plus comment le monde sensible, toujours constitué par des sensations corporelles (fussent-elles organisées par des Formes) pourrait connaître le monde intelligible radicalement étranger aux sensations et à la matière.

La vérité est que, dans un système dualiste comme l'idéalisme platonicien, la communication des deux mondes reste une difficulté majeure. Les solutions proposées par Platon ne sont guère satisfaisantes. Si la communication se fait par la vision intuitive de l'Un-Bien, on ne comprend pas comment une intuition mystique peut s'exprimer en concepts ou inspirer une action humaine, nécessairement finie et donc incommensurable avec l'infini et l'éternité. Si la communication se fait par la dialectique ascendante et la dialectique descendante, on ne comprend pas comment l'âme peut à la fois être délivrée de toute matière, et intervenir dans le monde matériel et dans l'existence pour y être heureuse et juste.

En réalité, c'est par une dialectique différente que, chez Platon, l'Intelligible et le Sensible communiquent : mais cette dialectique, qui est celle de l'imitation des mondes, met en évidence une tout autre signification, un tout autre processus que ceux que Platon voulait mettre en œuvre.

Le Souverain-Bien, qui est le Modèle absolu de Beauté et de Vérité que l'homme doit imiter et dont il doit s'inspirer s'il veut que sa vie mérite d'être vécue, ce Paradigme resplendissant dont l'âme se nourrit quand elle le connaît comme Vrai, et qu'elle possède dans le bonheur quand elle le connaît comme Beau, ce Paradigme qui la comble harmonieusement quand elle le saisit comme

Juste, cet Un-Bien transcendant et source de toute existence valable quant elle décide de l'imiter, n'est en réalité qu'une Copie présentée comme un Modèle. C'est en réalité dans ce monde-ci que le philosophe puise le Modèle véritable de l'action humaine, ce Modèle constitué par une utopique société juste et par une expérience somptueuse de l'amour intelligent et sage. C'est ce Modèle, puisé dans l'immanence, c'est-à-dire dans le monde sensible et surtout dans l'observation, l'expérience et la réflexion du philosophe, c'est ce Modèle qui est projeté dans un monde absolu antérieur, hypothétique et qui, en tant que réalité vivante et réflexion immanente, est appelé Copie, Image, Imitation. Ce que ne voit peut-être pas Platon, c'est que l'Un-Bien comme Paradigme et comme Modèle exemplaire, n'est en réalité que la Copie, certes épurée et retravaillée, d'un modèle véritable qui est l'expérience humaine vécue et réfléchie par le philosophe. La référence à l'Absolu montre l'ampleur de la tâche à accomplir et qui consiste en la transformation d'un monde chaotique superficiel et violent en un monde resplendissant d'harmonie, de bonheur et d'amour.

Quoi qu'il en soit de l'efficacité ou de la pertinence des solutions et des voies proposées par Platon, il reste que c'est bien une démarche radicalement neuve qu'il a définie et dont il a rendu possible la fécondité : cette démarche est celle de l'éthique, et sa visée, en même temps que son contenu, est le bonheur même.

2. Le Souverain bien et l'éthique : la perfection, l'activité et le bonheur (Aristote, 305-322 av. J.-C.)

Cette clarté du lien entre philosophie et éthique apparaît pleinement dans l'œuvre d'Aristote. Certes, Aristote présente une critique rigoureuse de la doctrine platonicienne des Idées. S'il faut, selon Platon, pour percevoir et connaître un objet, une idée, les rapporter à leur Modèle transcendant, il faudra, dit Aristote, pour percevoir ce Modèle le rapporter à un Modèle antérieur et plus transcendant : mais l'on sera pris dans une régression à l'infini, et la transcendance de l'intelligible n'éclaire pas vraiment le monde sensible et immanent. Au terme de cette critique (dite du troisième homme), Aristote s'efforce de montrer que la connaissance procède par concepts construits par l'intelligence humaine elle-même. C'est ce qu'il établit notamment dans une vaste réflexion sur la logique et les structures formelles du discours (dans l'*Organon*). De cette réserve à l'égard de la transcendance platonicienne, résultera une œuvre immense tournée aussi bien vers la connaissance du monde physique et animal, que vers la connaissance de l'âme humaine, de l'Être en tant qu'être (dans la *Métaphysique*) et des exigences de l'éthique et de la politique.

Il peut alors sembler que la philosophie soit le déploiement d'une immense connaissance systématique du monde, de l'homme et de l'Être absolu, et que l'éthique n'en soit qu'une infime partie. Mais c'est là une image trompeuse, une illusion perspectiviste due à l'ampleur quantitative du discours aristotélicien concernant chaque élément de la réalité. Au contraire, si l'on considère de près l'œuvre intitulée *Éthique à* (ou *de*) *Nicomaque*, c'est-à-dire l'éthique proposée à

ou éditée par Nicomaque (qui est le fils d'Aristote), on peut apercevoir une autre mise en place des idées. Tout se passe comme si l'éthique était la réflexion ultime sur le sens et la destination de l'existence humaine, et que l'œuvre de pure connaissance n'était que la préparation ou le moyen de cette réflexion sur l'action. L'*Éthique à Nicomaque* intègre et suppose connues toutes les analyses de l'âme, de la raison, de la vie et de l'Être qu'Aristote a développées ailleurs. De plus, c'est seulement dans la perspective éthique, qui est celle de l'interrogation sur la meilleure forme de la vie et de l'action humaines, que ces connaissances rationnelles trouvent leur place et leur sens.

C'est le texte même de l'*Éthique à Nicomaque* qui nous convainc de la signification de l'éthique comme but et achèvement de la philosophie. Pour Aristote, en effet, « le bonheur est la fin des actions humaines » (X, VI) et tout l'ouvrage est une réflexion sur la vertu et le bonheur, passant par une étude du plaisir, de l'amitié, de l'action politique et de la contemplation théorique et métaphysique. C'est donc à une description de l'action la meilleure qu'est finalement destiné tout le système de la connaissance philosophique. Même lorsque cette connaissance est une contemplation métaphysique de l'Être en tant qu'être, elle s'intègre à l'éthique comme moyen ultime de la réalisation du bonheur. La philosophie produit le bonheur le plus précieux et le plus élevé, mais cette idée est le contenu même de l'éthique. Le bonheur est le but poursuivi par l'éthique, la philosophie elle-même permettant l'accès final et parfait au bonheur même. À la limite, il n'y a plus de différence notable entre l'éthique et la philosophie : celle-ci, pour Aristote, doit être pratique et concrète, c'est-à-dire permettre la meilleure des vies, qui est le bonheur même. Or l'éthique est précisément cette réflexion sur le bonheur, ses contenus et les voies qui y conduisent. Disons que la philosophie, comme connaissance systématique du monde, est le moyen d'accéder aux buts ultimes de l'existence humaine, ces buts et ces moyens étant définis par une philosophie de l'action. Cette philosophie de l'action est l'éthique elle-même ; et l'éthique véritable est exclusivement une éthique du bonheur, un eudémonisme.

Quel est, maintenant, le contenu de cette éthique du bonheur comme expression et couronnement de la philosophie ?

Selon la tradition, Aristote assigne d'abord à sa recherche la définition du « souverain bien de notre activité » (*ibid.*, I, IV, 1). Mais, fidèle à sa propre inspiration réaliste et à sa critique des Idées transcendentes, il montre que « le bien ne saurait être quelque caractère commun, général et unique » (I, VI, 3). D'abord, il serait alors abstrait et vide. Ensuite « si l'on affirme du bien qu'il est commun à tout, ou qu'il existe séparé et subsistant par lui-même, il est évident qu'il serait irréalisable pour l'homme et impossible à acquérir. En fait c'est juste le contraire que nous recherchons ici » (I, VI, 13).

Il s'agit donc pour Aristote de définir un souverain bien humain, un souverain bien que l'homme puisse acquérir. Mais il doit s'agir d'un bien qui soit effectivement souverain, c'est-à-dire suprême, et non pas simplement d'un bien quelconque, poursuivi parce qu'accessible. Or ce qui caractérise « le bien parfait, est ce [fait qu'il] doit toujours être possédé pour soi et non pour une autre raison » (I, VII, 4). Un bien est supérieur à un autre s'il est plus recherché pour lui-même que pour atteindre un autre but. Et le bien suprême est celui qui est recherché

exclusivement pour lui-même et non une fin extérieure. « Ce paraît être, au premier chef, le bonheur » (I, VII, 7).

Ainsi, le souverain bien étant le bien suprême parce qu'il est une fin en soi et non le moyen d'une autre fin, ce souverain bien ne saurait être que le bonheur.

La doctrine est considérable, dans sa force et sa simplicité. Le souverain bien est certes l'objet traditionnel de la recherche philosophique et éthique, mais il ne présuppose désormais aucune démarche mystique ou métaphysique qui conduirait l'âme humaine vers une transcendance intelligible.

Ce ne sont là, pour Aristote, que des abstractions qui unissent le vide des notions à l'irréalisme de la pratique. Aristote souhaite définir un souverain bien qui soit à la fois pensable par la raison, et réalisable dans la vie. Cette exigence (que nous appellerions volontiers humaniste) n'atténue en rien l'exigence éthique : tout en le voulant réalisable et concret, Aristote souhaite que le Bien poursuivi soit effectivement suprême et souverain. Ce bien doit donc être parfait. Mais la perfection du Bien, son statut de Bien suprême, sa prégnance et son privilège par rapport à tout autre bien ne résultent plus, comme chez Platon, d'une structure éternelle et intelligible, ni d'une situation de transcendance par rapport à un monde sensible et déchu. La perfection du Bien, et l'essence de son caractère suprême, vont consister, pour Aristote, en une réalité à la fois concrète et neuve, générale et singulière : il s'agit de l'autonomie.

Le souverain bien est en effet le but qui, recherché comme un bien, n'est pas recherché pour atteindre un autre but, un autre bien, mais seulement (et enfin) pour lui-même. L'individu qui recherche le souverain bien est lui-même autonome et libre s'il poursuit un bien qui se suffit à lui-même et qui soit autonome. Or, et c'est ici l'affirmation centrale et la nouveauté radicale de cette éthique philosophique, seul le bonheur est une fin qui ne renvoie qu'à elle-même et qui ne se constitue pas comme le moyen d'une autre fin.

En effet, Aristote a raison de poser en principe « que ce qui se suffit à soi-même est ce qui, par soi seul, rend la vie souhaitable et complète » (I, VII, 7). Or c'est là le bonheur lui-même, dans sa définition la plus concrète et la plus générale. Aristote ajoute cependant un caractère qui complète le précédent : c'est le fait « d'être souhaité de préférence à tout, et sans que d'autres éléments viennent s'y ajouter » (I, VII, 8).

Le propos d'Aristote est donc clair : montrer que le souverain bien comme réalité humaine et concrète ne saurait être qu'une fin accessible et parfaite cependant, et démontrer qu'une telle fin parfaite ne saurait être que le bonheur lui-même, puisque seul le bonheur est désirable pour lui-même, et que seul le bonheur est préféré à tout autre fin. Désirabilité, autonomie et préférabilité absolues sont les caractères concrets d'une perfection humaine et réalisable.

Cependant, « tout en convenant que le bonheur est le souverain bien », on dési-rera sans doute « quelques précisions supplémentaires » (I, VII, 9). Simplement désireux d'apporter ces précisions, Aristote va en fait souligner cette conception de la philosophie comme éthique, conception que nous voyons se former dans l'Antiquité. En effet, pour mieux définir le bonheur, il s'interroge sur ce qu'est « l'acte propre de l'homme » (I, VII, 10). Or c'est là, semble-t-il, la question philosophique par excellence (aussi bien pour Aristote que pour ses successeurs) : la question sur l'essence et la nature de l'homme est plus précisément la question

sur l'essence de l'acte qui le constitue précisément comme homme et non comme chose ou animal. L'homme comme tel est d'abord un certain acte, mais cet acte est une certaine forme d'activité. L'interrogation philosophique (qu'est-ce que l'homme ?) conduit nécessairement à l'interrogation éthique (qu'est-ce que l'activité proprement humaine qui pourrait constituer une fin en soi, une fin autonome ?). La question « qu'est-ce que l'homme ? » conduit donc à la question « qu'est-ce que l'acte propre et autonome qui définit l'homme, qu'est-ce que le bonheur ? » En se déployant, la philosophie se découvre et se réalise comme étant l'éthique elle-même. Et la philosophie, c'est-à-dire l'éthique, est en son fond une doctrine du bonheur.

Poursuivons l'analyse de cet acte spécifique de l'humanité, acte par lequel se définira le bonheur. Il s'agira d'une « vie active propre à l'être doué de raison », et cette « activité épanouie » qui seule sera sa propre fin en même temps que la marque même de l'humain, sera « l'activité de l'âme, en accord complet ou partiel avec la raison » (I, VII, 14). Finalement, on aperçoit que cette activité qui exprime au mieux l'essence de l'homme est la vertu elle-même : « le bien propre à l'homme est l'activité de l'âme en conformité avec la vertu » (I, VII, 15). Cette activité essentielle est en même temps le bonheur, puisqu'elle est parfaite, c'est-à-dire complète et satisfaite par elle-même, à la condition toutefois qu'elle occupe la vie entière. « Car une hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'une seule journée de soleil ; de même ce n'est ni un seul jour, ni un court intervalle de temps qui font la félicité et le bonheur » (I, VII, 16).

Il y a donc chez Aristote une identification entre tous ces termes : bien préférable en soi (par lui-même), essence de l'homme (acte propre), bonheur (désirable ultime et préférable) et enfin vertu (activité raisonnable). Humanité par excellence, bonheur et vertu sont réciproquement liés et interchangeable. Si donc on veut comprendre pleinement la conception du bonheur chez Aristote, on doit préciser les contenus et la signification de la vertu. Celle-ci n'est nullement austère et ascétique comme elle le deviendra chez les stoïciens, ni simplement hédoniste comme elle le deviendra chez les épicuriens. Au contraire, la vertu aristotélicienne implique tout à la fois la prudence de la raison avec sa recherche du juste milieu, et la plénitude du plaisir avec sa perfection.

Examinons mieux ce dernier point. Comment et pourquoi une éthique du bonheur qui en appelle à l'activité vertueuse peut-elle en même temps préconiser la poursuite du plaisir ? En quoi l'eudémonisme aristotélicien n'est-il pas un simple hédonisme de la volupté, tout en intégrant le plaisir comme un élément valable du souverain bien ?

La culture grecque était sans rapport direct ni perceptible avec le judaïsme religieux (qui ne fut pour elle que la religion d'une province de l'Empire d'Alexandre, puis des Séleucides), sans rapport de filiation avec le christianisme qui était postérieur évidemment aux siècles qui virent la naissance et l'épanouissement de la civilisation grecque. C'est cette extériorité de l'hellénisme au judaïsme et au christianisme qui lui permet d'échapper au préjugé spiritualiste : le plaisir et la chair ne sont pas des péchés pour la pensée grecque.

Le problème du rapport entre le sage, poursuivant le bonheur, et le plaisir, effectivement poursuivi par le plus grand nombre, pouvait donc être posé en termes clairs, libérés de toute hypothèque.

Déjà chez Platon la question du plaisir était posée puisque le *Philèbe* définissait la vie sage comme une vie mixte comportant intelligence et plaisirs, pourvu que ceux-ci ne soient pas issus d'un manque et soient donc d'origine spirituelle.

Mais c'est avec Aristote que l'éthique consacre au plaisir une place et une dignité considérables, aussi bien dans la méditation éthique que dans la pratique de la vie. Pour Aristote, le plaisir est un bien puisqu'il est toujours recherché pour lui-même et qu'on « admet que le bien est quelque chose d'achevé » (X, III, 4). Il reste qu'il convient de nuancer les affirmations d'Eudoxe (disciple dissident de Platon et fondateur de l'hédonisme) selon lesquelles tous les plaisirs sont bons, et il y a lieu de rechercher quels sont les plaisirs dignes d'être poursuivis dans une éthique du bonheur. Cette discussion sera reprise par Épicure dans sa classification des plaisirs en nécessaires, utiles et indifférents. Mais cette distinction ne saurait avoir de sens qu'à partir d'une connaissance du plaisir en tant que tel. Aristote ne se borne pas à évoquer le plaisir, à le préconiser ou à le sélectionner, il en propose d'abord une description interne et rigoureuse.

Pour mettre en évidence la nature et le caractère du plaisir, Aristote prend un exemple, « l'acte de la vue ». C'est un acte « complet à chaque moment de sa durée, car il ne lui manque aucun élément qui, venant le compléter, parachèverait son caractère spécifique » (X, IV, 1). Il en va de même pour le plaisir : il forme un tout, et il est ce tout durant sa durée entière. Le plaisir, en son essence, ne résulte pas d'un manque, il comporte en lui-même sa propre plénitude. Pour Aristote, le plaisir n'est certainement pas un mouvement ou un devenir, comme on le dit souvent, mais une plénitude et une actualité. Il nomme perfection cette réalité du plaisir. Plus précisément, tout sens est un acte et le déploiement d'une activité. Le plaisir est le couronnement de l'acte parfait, l'expression même de la perfection de l'acte : or, « l'activité la meilleure [...] est celle du sens le mieux disposé, eu égard au meilleur des objets susceptibles de l'affecter. Cette activité sera la meilleure et la plus agréable » (X, IV, 5). Ainsi le plaisir est à la fois le couronnement et l'expression de l'activité parfaite (la meilleure qui soit pour chacun des sens), et un sentiment lui-même parachevé de plénitude et de complétude. « Le plaisir parachève l'activité qui se déploie [...] à la manière d'un ornement qui s'ajouterait de surcroît, comme la beauté pour ceux qui sont dans la fleur de la jeunesse » (X, IV, 8). La seule condition à ce déploiement agréable c'est que « agent » et « patient » se trouvent dans les mêmes conditions et entretiennent entre eux les mêmes rapports. Il existe également une réciprocité entre les activités et leurs plaisirs respectifs. Le plaisir accroît l'activité, et le perfectionnement de celle-ci accroît le plaisir correspondant.

Aristote insiste aussi sur la spécificité et l'originalité de chaque forme de plaisir, eu égard au sens concerné et aussi, pour l'espèce humaine, à l'individu concerné.

Disposant d'une analyse du plaisir, il est possible, après avoir montré qu'il est par lui-même plénitude et achèvement, de s'interroger sur le choix des plaisirs dignes de s'intégrer au bonheur. Spécifiques, ils n'ont pas tous la même perfection, la même richesse, la même positivité. Mais pour opérer ce choix il convient de pousser plus loin l'analyse du bonheur lui-même.

On se souvient que le bonheur est le bien souverain, suprême, préférable à tout autre bien parce qu'il est poursuivi pour lui-même et non en vue d'une autre fin.

Ce privilège lui vient du fait qu'« il n'a besoin de rien pour être complet et [qu'] il se suffit entièrement à lui-même » (X, VI, 2). Il convient donc de trouver l'activité qui, par elle-même, pourrait être complète et suffisante, pour qu'elle soit précisément celle qui constitue le bonheur. Cette activité est celle qui est conforme à la raison et à la vertu, et c'est elle qui procurera à la fois plaisir et bonheur.

Et la plus parfaite des activités heureuses sera celle qui est conforme à la vertu la plus parfaite et la plus expressive de ce qu'il y a de meilleur en l'homme. Le bonheur proviendra donc de l'activité qui exprime l'acte de l'homme par excellence, acte qui le distingue de toute autre espèce vivante : cet acte est la contemplation. Le bonheur implique la contemplation, en tant qu'elle est l'acte de connaissance théorique qui ne manque de rien pour être parfait et complet, en même temps qu'il exprime l'essence de l'homme et la meilleure part de lui-même. Le bonheur parfait découle de l'activité de la meilleure part de nous-même ou de ce qu'il y a pour ainsi dire de divin en l'homme (X, VII, 1).

Ce bonheur, cette vie heureuse et quasi divine par la contemplation, c'est-à-dire la connaissance totalisatrice, n'est pas une simple activité intellectuelle, abstraite et froide. Elle est au contraire agréable et constitue par elle-même un plaisir ou, comme nous dirions aujourd'hui, une jouissance.

De plus, en ce qui concerne les autres plaisirs, extérieurs au pur plaisir de connaître, nous disposons maintenant d'un critère de sélection pour les admettre dans la constitution de la vie heureuse : ils doivent être parfaits et achevés, comme doit l'être le bonheur lui-même. Si l'on songe aux biens extérieurs qui sont nécessaires, ou si l'on se réfère aux loisirs et au repos, on apercevra que la sagesse eudémoniste n'exclut pas les plaisirs, mais les accepte et les intègre à sa propre activité essentielle. Ainsi, certains plaisirs choisis, ceux qui sont conformes aux vertus morales cardinales telles que la justice, le courage ou la tempérance, peuvent à bon droit être considérés comme des biens. C'est qu'ils couronnent une activité parfaite et bien adaptée à son objet. Parfaits eux-mêmes, ces plaisirs sont alors dignes de s'intégrer dans une vie heureuse.

Mais il est clair en même temps que, pour Aristote, les plaisirs ne sauraient à eux seuls constituer le bonheur, fussent-ils purs et positifs. Le bonheur ne saurait exister que si, outre les plaisirs de l'art ou de l'amitié par exemple, l'individu accède au plaisir de la contemplation. Là seulement réside la vie pleinement heureuse, c'est-à-dire la sagesse elle-même. En effet, l'existence contemplative (en quoi consiste la sagesse, supérieure à toutes les vertus morales) « est la seule qu'on puisse aimer pour elle-même » (X, VII, 5). Elle seule constitue donc « le bonheur parfait ». Et il semble bien que « la sagesse [...] comporte des plaisirs merveilleux autant par leur pureté que par leur solidité et il est de toute évidence que la vie pour ceux qui savent se révèle plus agréable que pour ceux qui cherchent encore à savoir » (X, VII, 5).

L'existence heureuse, c'est-à-dire la sagesse, est non seulement « agréable » et se donne comme une jouissance, elle est en outre indépendante. Certes, dit Aristote, le sage se consacrerait mieux à son activité « s'il associait d'autres personnes à sa contemplation » (X, VII, 4). Il reste qu'il est à un suprême degré « l'homme qui ne relève que de lui-même ».

C'est par l'activité de l'esprit que le sage accède à cette indépendance et à cette liberté, et seule cette activité, qu'elle soit ou non accompagnée par d'autres biens

et d'autres plaisirs, peut conduire le sage au « comble du bonheur ». Et si cette existence contemplative se prolonge tout au long de la vie, alors on pourra parler de bonheur parfait.

À ce moment « l'homme ne vit plus en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque caractère divin » (X, VII, 8). On le voit, Aristote s'oppose aux réalistes et aux hédonistes qui voudraient que l'homme ne se préoccupe que des choses humaines et matérielles. Il n'hésite pas à évoquer une part qui, en l'homme serait divine, et à préconiser un effort pour « nous rendre immortels et pour vivre conformément à la partie la plus excellente de nous-mêmes ». La raison de cette discrète référence à une sorte de transcendance de l'esprit tient au fait que, pour Aristote, c'est en agissant selon la meilleure part de nous-même, la plus élevée, que nous agissons selon notre véritable essence et en toute indépendance : « il serait absurde de régler notre choix non sur notre propre vie, mais sur celle d'un autre » (X, VII, 9).

Pourtant, malgré l'hommage rendu aux sages qui règlent leur vie sur la connaissance des choses mortelles et immortelles, Aristote marque bien sa préférence pour les choses qui concernent l'homme en tant que tel : quasi divin par son activité contemplative, il n'en reste pas moins homme et « l'esprit constitue essentiellement l'homme ». De plus, ce qui est atteint par l'activité de l'esprit n'est pas une sortie et une ascension hors de la condition humaine, mais une vie humaine : l'éthique consiste non pas à chercher des voies pour sortir de la condition, mais à reconnaître les voies qui permettent de vivre une vie humaine qui soit « parfaitement heureuse ».

Et lorsque Aristote décrit « les Dieux » comme étrangers à toute activité et à toute vertu, faisant ainsi la critique de la mythologie populaire, lorsqu'il définit ces Dieux comme étant par excellence doués d'une activité contemplative, c'est encore dans la perspective d'une sorte d'humanisme qu'il se situe, puisque sa réflexion sur les Dieux se conclut par une évocation du bonheur de l'homme lui-même : « l'existence de l'homme ne connaît ce bonheur que dans la mesure où elle présente quelque ressemblance avec une activité de ce genre » (X, VIII, 8).

Si l'activité de Dieu, « qui l'emporte par sa félicité » ne peut être que contemplative, c'est que la contemplation est devenue pour Aristote le modèle et la référence ultime de cela qui, par son autonomie et son indépendance, mérite d'être appelé un bien. Or la contemplation est l'acte propre de l'esprit humain. On peut donc dire que, pour Aristote, l'acte divin est la référence absolue pour la compréhension de la vie heureuse, mais l'on peut dire inversement que le plaisir, ainsi que la plénitude, de l'activité contemplative, en l'homme sage, est le véritable modèle qui permet de comprendre la vie divine. Aristote se situe en fait au-delà d'une quelconque tension entre le divin et l'humain, puisque ce qui lui importe au premier chef dans la constitution de la philosophie comme éthique est la détermination des moyens que possède l'homme pour accéder à sa propre essence, c'est-à-dire à une vie parfaitement heureuse.

Si la contemplation (ou philosophie) est pour le sage à la fois le but et le moyen de la vie heureuse, et si elle vaut par son achèvement et son autonomie, il existe en outre des moyens de second niveau qui permettent d'accéder au bonheur. Ces moyens ou ses médiations ne se substituent pas à la contemplation mais en facilitent l'accès.

Il s'agit d'abord de l'éducation : elle est la préparation à la vie heureuse. Cependant, en raison même de son importance, elle ne saurait être confiée à tout un chacun mais seulement au législateur qui définira par de bonnes lois la meilleure éducation pouvant conduire à la sagesse.

Ainsi, l'action politique est un moyen d'un bonheur parfait ; mais en même temps elle est un plaisir par elle-même puisqu'elle est le déploiement d'une activité, et cela au sein et pour le bien de la Cité. C'est dans son ouvrage, la *Politique*, qu'Aristote traite plus particulièrement de l'agencement de la cité, mais l'on peut déjà considérer que l'action et la réflexion politiques constituent pour Aristote des éléments importants de l'activité du sage dans l'instauration de sa propre vie comme existence heureuse.

3. L'éthique et l'immanence : la vie sans les dieux ni la mort (Épicure, 341-272 av. J.-C.)

Ce qu'exprime l'éthique d'Aristote est que le bonheur, en sa forme la plus élevée, consiste dans la vie philosophique elle-même, c'est-à-dire dans la constante activité de recherche théorétique, et dans l'acceptation de ceux des plaisirs qui impliquent affirmation et plénitude.

Un regard critique pourrait considérer qu'il y a là un élitisme. Aristote dit lui-même qu'on ne rechercherait pas le bonheur parfait pour un esclave, et que « la foule, qui de toute évidence ne se distingue en rien des esclaves, choisit une existence toute animale » (I, V, 3). Dans ces conditions, seul le philosophe serait en mesure d'exprimer ce qu'il y a de divin en l'homme et d'accéder ainsi à un bonheur parfait.

C'est cet élitisme qui sera contesté par Épicure et ses disciples. En 306, il s'installe à Athènes et y fonde une sorte de maison communautaire dans une grande propriété qui sera le Jardin d'Épicure. C'est là qu'il achève l'élaboration de son œuvre au milieu de l'amitié de ses disciples et de leurs familles.

L'œuvre considérable d'Épicure est perdue pour sa plus grande part. Il s'agissait d'une logique et d'une physique. Seules nous sont parvenues trois lettres dont la « Lettre à Ménécée » sur la morale. C'est dans ce texte court qu'on trouve l'essentiel de la doctrine morale, c'est-à-dire de l'éthique d'Épicure.

Le but de l'éthique consiste toujours, pour Épicure, comme pour ses prédécesseurs, dans la recherche des conditions du bonheur. Mais cette recherche prend désormais son fondement dans la seule expérience du plaisir, et cela à partir du fait que les deux seules affections qui caractérisent l'homme sont la douleur et le plaisir.

Or, à l'opposé d'un élitisme aristocratique ou philosophique, Épicure constate que le plaisir est un bien qui est recherché par tous, la douleur étant fuie par tous. Il convient d'organiser l'existence humaine autour de la recherche du plaisir. Mais celui-ci doit d'abord être reconnu dans sa vérité : il n'est pas un mouvement ou un processus, mais un état ; il n'est pas mêlé de douleur, mais homogène et pur.

Le plaisir vrai est donc un état, et cet état est pleinement affirmatif et non pas le véhicule d'un manque qui serait une douleur.

À partir de là, Épicure peut montrer qu'une sélection des plaisirs doit être opérée, si l'on veut effectivement parvenir au bonheur. Il distingue alors des plaisirs nécessaires (inévitables), des plaisirs simplement utiles et des plaisirs indifférents (ni nécessaires ni réellement utiles). En retenant seulement les plaisirs nécessaires et en acceptant certains plaisirs utiles et affirmatifs, on pourra accéder au bonheur puisque le plaisir est un bien en lui-même et non pas le signe d'un bien. À ce moment, « les hommes pourront vivre comme des dieux ».

Sans construire une métaphysique, Épicure se situe dans une perspective atomiste (celle de Démocrite) et matérialiste, et peut dès lors affirmer que les dieux ne se préoccupent pas des affaires des hommes. C'est aux hommes, libérés de la peur des dieux, qu'il appartient de mener ici-bas une vie divine.

Une telle vie, faite de liberté d'esprit et de plaisirs sélectionnés, suppose que l'homme soit également libéré de la peur de la mort. Épicure est l'un des premiers penseurs à construire une éthique du bonheur qui implique un combat clair contre l'angoisse de mort. Pour lui, ni la pensée de la mort ni la mort ne devraient concerner l'individu éclairé puisque, s'il y pense, c'est « qu'elle n'est pas là », et si « elle est là », il n'a pas à y penser puisqu'il est mort et que c'est lui « qui n'est pas là ».

Libéré de cette angoisse de mort, l'individu peut alors rechercher une espèce d'immortalité au sein même de la vie, entre la naissance et la mort. Elle sera accessible à tous et non pas seulement à une élite, parce que tous peuvent rechercher des plaisirs qui ne soient que plénitude et nécessité.

Cette vie humaine ressemblera donc à celle des dieux par les sentiments des plaisirs les plus connus, mais aussi par les plaisirs plus forts de l'amitié. Épicure se fait le défenseur fidèle et enthousiaste de l'amitié, et celle-ci apparaît bien dans son œuvre comme une valeur fondamentale. Et parce que l'expérience qu'il en a se déploie au sein d'une communauté de philosophes, on peut dire que les valeurs fondamentales qui constituent le bonheur épicurien sont la philosophie, l'amitié et le plaisir mesuré qui n'asservit ni ne tourmente.

Le ton nouveau de cette éthique du bonheur est l'insistance critique sur l'immanence : c'est au sein de ce monde-ci, et à l'intérieur d'une vie d'homme, que peut s'atteindre un bonheur réel et que la vie peut mériter d'être vécue. Les ambitions métaphysiques des générations précédentes se sont évanouies, en même temps que mourrait Alexandre et que s'effondrait son empire. Non seulement les Grecs devaient se retourner sur eux-mêmes mais, au sein de la Cité, les individus eux-mêmes devaient se détourner de la politique s'ils voulaient accéder à ce nouveau bonheur de l'immanence.

4. La philosophie comme éthique : l'immanence, la réalisation de soi et la félicité (Spinoza, 1632-1677)

4. 1. Introduction : note sur la Renaissance

C'est à la Renaissance (et notamment sous l'impulsion de Marcile Ficin, 1433-1499, et de son Académie platonicienne) qu'il appartiendra de faire revivre cet esprit général de la civilisation grecque, c'est-à-dire son amour de la vie et de la sagesse en même temps que son enthousiasme pour la beauté et pour la philosophie. Cette renaissance culturelle fut à bon droit nommée humanisme puisque l'intérêt des écrivains et des philosophes pour la pensée antique était motivé par un intérêt pour l'homme et son bonheur, et cela à la sortie d'un Moyen Âge qui certes avait été plus fécond et vivant qu'on ne le dit parfois mais qui avait cependant consacré l'essentiel de son effort à l'analyse théologique des rapports de l'homme à Dieu et à la transcendance.

L'humanisme, comme critique latente du dualisme ontologique qui avait marqué tout le Moyen Âge, exprimait en même temps l'idée que la civilisation nouvelle, libérée en grande partie de la transcendance, allait pouvoir construire un monde immanent qui rendrait légitime la poursuite de la « volupté » (comme dit Thomas More en son *Utopia*), c'est-à-dire d'un nouveau plaisir et d'un nouveau bonheur de vivre.

Mais la nouvelle civilisation ne voulait pas se contenter de rêveries utopiques (sur le plan politique) et de travaux érudits (sur le plan philosophique). Elle tente de construire une ontologie de l'immanence et de l'unité avec Giordano Bruno (1548-1600) mais, jeté en prison et brûlé en place publique à Rome, le philosophe n'a pas la possibilité de tirer les conséquences éthiques de son audace métaphysique. De même, le moine calabrais Campanella, qui passe la majeure partie de sa vie dans les prisons de l'Inquisition, se borne à esquisser les grandes lignes d'une éthique de la joie par la connaissance dans un système utopique, *La Cité du Soleil*, qui ne parvient pas à se libérer ni du dogmatisme métaphysique ni de l'autoritarisme politique.

C'est en réalité à Spinoza qu'il appartiendra de construire le premier grand système philosophique se proposant, à la sortie d'une Renaissance encore déchirée idéologiquement et politiquement, de construire une vision totalisatrice et unitaire du monde, vision qui serait assez libérée des pesanteurs théologiques de la transcendance pour fonder véritablement une doctrine moderne de la liberté et de l'action.

Or cette doctrine sera très précisément un système de l'immanence réalisant l'identification entre la philosophie et l'éthique : l'ouvrage fondamental de Spinoza concentre toute sa philosophie, décrit « la vraie philosophie », et s'intitule *Éthique*.

Non seulement cet ouvrage place l'éthique au centre de la préoccupation philosophique, mais il souhaite établir une seconde identification, celle qui associe l'éthique en tant que telle et la recherche du bonheur.

On le voit, par-delà la Renaissance et le Moyen Âge, Spinoza semble le véritable continuateur de cette lignée philosophique qui, de Platon à Épicure, en passant par Aristote, s'était efforcée de montrer que le but de la philosophie ne saurait être que la préparation de l'homme non pas à sa mort, mais à sa vie et à son bonheur.

4. 2. Le spinozisme et le bonheur

Qu'on nous permette d'abord de nous citer. Nous disions en 1977 que « la raison profonde [...] de l'admiration que l'Europe manifeste à bon droit pour Spinoza quel que soit l'horizon philosophique d'où provient cette admiration [...] tient à ce fait unique : Spinoza est le seul philosophe qui réalise la synthèse entre la vigueur formelle d'un système achevé et la richesse concrète d'un vécu existentiel » (« Le système et la joie dans la philosophie de Spinoza », *Giornale della filosofia italiana*, Milan, avril 1977). Et nous remarquions, parmi d'autres conclusions, que « ... le spinozisme, comme critique des philosophies de l'angoisse, et notamment du calvinisme, ouvre la voie aux philosophies modernes du bonheur à travers tout le XVIII^e et tout le XIX^e siècle, aussi bien en France qu'en Allemagne ».

C'est bien du bonheur, en effet, qu'il s'agit dans la doctrine de Spinoza. Des interprétations traditionnelles ont parfois contesté ou occulté ce fait : d'un point de vue idéaliste, on souhaitait marquer une différence entre la visée suprême du spinozisme qu'est la béatitude (*beatitudo*) et ce qu'on entend couramment par bonheur, tandis que d'un point de vue matérialiste on réduisait la signification de « l'utile propre » à sa dimension corporelle.

Mais si l'on examine de près la doctrine et les textes, on doit se rendre à l'évidence : la béatitude est la félicité suprême, c'est-à-dire le bonheur véritable, car il y a équivalence entre le terme *felicitas* et le terme français bonheur, quel que soit le niveau existentiel considéré. Spinoza écrit : « ... outre le fait que [cette] doctrine procure une entière tranquillité d'âme, elle a l'avantage de nous enseigner en quoi consiste notre suprême félicité [*summa felicitas*], c'est-à-dire notre béatitude [*sive beatitudo*] » (*Éthique*, II, 49, Sc.¹). La béatitude comme visée ultime et contenu existentiel de la sagesse est donc bien un bonheur, puisqu'il s'agit du bonheur suprême (dont nous aurons d'ailleurs à dire le contenu ainsi que les conditions de son instauration). Lorsque l'individu humain n'a pas encore atteint cette sagesse, au terme d'un itinéraire « escarpé » et « ardu » (*ibid.*, V, 42, Sc.), le bonheur qu'il est déjà en mesure d'atteindre n'est certes pas la béatitude elle-même, mais il s'agit encore d'un bonheur, désigné par le même terme de *felicitas* : « ... le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son être, et le bonheur [*felicitas*] consiste en ce fait que l'homme peut conserver son être » (IV, 18, Sc.).

Il n'est donc pas pertinent d'opposer une sagesse spinoziste qui serait proche d'un mysticisme ou d'un élitisme, et une doctrine du bonheur qui serait seule

1. Pour l'*Éthique*, nous utiliserons les abréviations suivantes : Sc. : Scolie ; Déf. : Définitions ; Prop. : Propositions ; Dém. : Démonstrations.

Sur la base d'une analyse historique de la notion de Souverain Bien, le domaine véritable de l'éthique, plus ouvert et plus essentiel que celui de la morale classique, est délimité peu à peu. L'auteur est alors en mesure de relier le projet éthique et la recherche du bonheur, analyse confirmée par l'étude de la revendication eudémoniste au XX^e siècle.

Les tâches spécifiques et philosophiques de l'éthique (renversement des perspectives, définition d'un idéal immanent, nouvelle conception du sujet) sont définies. À partir de cette réflexion générale, s'esquisse une éthique concrète comme éthique de la joie. La reconstruction de soi et la renaissance, la réciprocité et la transmutation des relations, la jouissance esthétique et la jouissance concrète réfléchie, la création conceptuelle ou pratique, forment les constituants de la libre joie que l'éthique se propose d'instaurer.

Autre façon de manifester son caractère concret, cette éthique peut donner source à des applications dans l'ordre de la médecine (par une meilleure définition de ce qu'on appelle à tort « éthique médicale ») et celui de la politique (par une clarification des enjeux existentiels de la démocratie, toujours liés à l'idée de la vraie vie, c'est-à-dire du bonheur).

Le but ultime de cette éthique reste bien évidemment l'accès à la jouissance d'être, c'est-à-dire à la jouissance personnelle du fait même d'exister et de vivre par soi-même dans la joie, en relation avec autrui.

Robert Misrabi est professeur à l'université de Paris-I. Spécialiste de Spinoza, il a également publié des ouvrages sur le bonheur, ainsi que sur le sujet dont Les Figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance, aux éditions Armand Colin, 1996.



ISBN 2-200-01643-3



9 782200 016432

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

