



COURS À DISTANCE
LEGENDRE

Le choix d'une autre scolarité

PHILOSOPHIE

Classe de Terminale

- Partie I -

76/78 rue Saint Lazare – 75009 Paris

COURS-LEGENDRE-EAD.FR

PROGRAMME DE PHILOSOPHIE

Classe de Terminale

Auteur : Marc ALPOZZO

ORGANISATION DE LA PREMIERE PARTIE

Séquences	Leçons	Devoirs à soumettre
1	Introduction à la philosophie : Qu'est-ce que la philosophie ? La méthode de la dissertation et du commentaire de texte	
2	Le bonheur : Le bonheur est-il donné ou construit ?	
3	La liberté : La liberté est-elle une réalité ou une illusion ?	Devoir n° 1
4	Le Temps : Le temps abstrait et concret	
5	La conscience : La naissance de la conscience humaine	Devoir n° 2
6	L'inconscient : Les enjeux de l'inconscient	
7	La religion : La raison et la croyance	Devoir n° 3
8	L'art : Les multiples formes de l'art	
9	Le travail : Le travail est-il aliénant ou libérateur ?	Devoir n° 4
10	L'existentialisme est un humanisme de Jean-Paul Sartre : La philosophie de la liberté	

En fin de fascicule :

- Les corrigés des exercices non à soumettre,
- Puis les énoncés des devoirs à soumettre.

SÉQUENCE 2

LE BONHEUR

La question du bonheur touche à la morale et à la politique. N'est-ce pas Saint-Just qui, à la Révolution, a employé cette formule depuis devenue célèbre : « Le bonheur est une idée neuve en Europe » ? À la même période, Kant publiait un opuscule sur les rapports entre la théorie et la pratique (1793) dont la lecture invite à en douter. Autre principe que l'on doit mettre en question est celui de la liberté contre celui du bonheur. Est-ce que l'État a pour condition de créer les conditions du bonheur ou de l'assurer ? Si l'on conçoit souvent en philosophie le bonheur comme la fin ultime de la vie, ou en d'autres termes comme la fin la plus haute, qui est une fin en soi recherchée pour elle-même, doit-on ajouter la machine politique comme moyen de la vie heureuse ? En déplaçant l'interrogation de la politique vers la morale on peut alors concevoir à la suite de Platon puis d'Aristote, que le bonheur est le Souverain bien, et qu'il répond bien à cette question kantienne : « que dois-je faire ? ». Nous trouvons au sein des hommes de nombreux avis à propos du bonheur, souvent divergents d'ailleurs. S'ils sont philosophiquement autorisés, il n'en demeure pas moins qu'ils ne sont pas des arguments en philosophie, laquelle commence avec le refus de ce qu'on appelle abusivement l'argument d'autorité. La philosophie commence en effet avec la recherche de véritables arguments susceptibles de fonder en raison et de valider nos énoncés. Par exemple, si l'on s'adresse à la *doxa*, et que l'on demande quelle est la véritable nature du bonheur, le sens commun (la *doxa*) nous répond aussitôt que le bonheur n'est autre que l'assouvissement *intégral* des besoins et désirs, ce qui revient à dire que le bonheur est ce qui nous *comble*. Et si l'on accepte cette définition, on se condamne d'emblée à ne jamais être heureux, puisqu'en affirmant que le bonheur a pour finalité la satisfaction complète des désirs, il semble alors impossible à atteindre dans la mesure où, d'une part, l'assouvissement d'un désir est très souvent l'origine d'un nouveau désir, de telle manière que la quête du bonheur serait sans fin, et que, d'autre part, tout choix d'un projet de vie semble impliquer qu'un privilège soit donné à certaines aspirations, au détriment d'autres. Voilà la question dont il faudra débattre, en interrogeant le statut moral du bonheur.

I. La moralité du bonheur et sa controverse

A. Le bonheur : la fin ultime de la vie

1. La moralité du bonheur

La superposition de la moralité et du bonheur est particulièrement caractéristique des morales de l'Antiquité. Dans le parcours ultérieur de la philosophie, l'idée d'une morale du bonheur n'a pas disparu du paysage, loin s'en faut, et on a même trouvé une philosophie morale du bonheur qui a fondé une éthique.



D'un côté, on a considéré une morale téléologique, définissant d'abord le souverain bien comme la fin de la moralité, et qui considère comme moralement justifié tout ce qui contribue à la réalisation de cette fin, donc tout ce qui maximise le bien. Dans la philosophie antique, c'est le terme d'**eudémonisme** dérivé du grec *eudaimonia*, qui signifiait le « bonheur ». L'eudémonisme est une conception de la vie morale qui considère que la vie heureuse et la vie moralement accomplie (la vie bonne) coïncident. La vie bonne, qui n'est autre que la vie conforme au bien moral, est une bonne vie, au sens de la vie qui rend le plus heureux en procurant les plus **grands plaisirs**. De ce point de vue, on ne peut les scinder en deux, car le bonheur est avant tout conçu par tous comme un état stable et permanent : une « paix intérieure ». C'est cette définition première du bonheur qui montre que la simple conséquence de la satisfaction des désirs empêche le bonheur. Surtout si l'on envisage le désir comme ce qui perturbe tout « repos » dans un état déterminé, puisqu'il ne se suffit pas à lui-même et qu'il rend inquiet. Or, la vraie question du désir est celle du bonheur. Contre le **désir tout puissant**, responsable de la **souffrance** et du **malheur** des hommes, la position épicurienne semble alors la moins paradoxale, puisqu'elle ne propose pas d'en finir avec tous les désirs, mais seulement de ne pas céder trop vite à ceux qui sont **superflus**. Et, bien plus, si les désirs sont orientés, alors ils rendent heureux. On peut même conclure en ce sens, que le bonheur est plutôt la conséquence d'une maîtrise des inclinations, d'une **faculté** (souvent dite morale) de supprimer les désirs qui viendraient troubler cette « paix », en conséquence de quoi, cette conception introduit des difficultés équivalentes à la précédente puisque la possibilité d'exercer un empire sur *tous* nos désirs ne semble pas moins hors de portée que celle de *tous* les satisfaire. C'est au croisement de cette double problématique, touchant à la fois celle du *plaisir* et celle de la *moralité*, que nous pouvons questionner le statut du bonheur, qui se tient dans cette position « inconfortable ».

Le statut de l'éthique du bonheur est questionné par **Aristote**, dans son *Éthique à Nicomaque*, lorsqu'il affirme que : « Le bien est ce vers quoi tout être tend [...] » (I,1). La recherche du bonheur n'est donc rien d'autre que la recherche du *souverain bien*, autrement dit du bien qui n'est recherché que pour lui-même et que rien d'extérieur ne rend plus désirable qu'il n'est par lui-même, mais inscrit dans la problématique morale, débordant largement le cadre **ontologique** et **cosmologique**.

Du point de vue ontologique (c'est-à-dire du point de vue de la conception même de l'être général), tout ce qui est (les vivants comme les non-vivants, les vivants humains comme ceux des autres espèces) tend vers l'**accomplissement** (la mise en acte) de ce que l'on peut estimer être son bien : le bien vers lequel il tend correspond alors à cette **actualisation** de toutes ses **potentialités** qui coïncide, pour un être donné, avec sa perfection, et nous pouvons alors dire que sa destination est ce à quoi il est destiné ou assigné au sein de l'**ordre d'un monde** où chacun a, en vertu de sa nature, sa place dans la hiérarchie des êtres.

Aristote prend garde néanmoins de préciser que ce bonheur (le souverain bien) est propre à l'homme, ce qui veut dire qu'il consiste nécessairement en des actions qui expriment l'**essence de l'homme**. Pour cela, on peut dire que le bonheur repose sur la conformité à la **raison** et la **vertu**. Les actions vertueuses dépendent d'une rationalité pratique baptisée *prudence* (*phronèsis*). Cependant, Aristote nourrit le besoin d'ajouter



que le bonheur se manifestant dans les actions, ou plutôt en tant qu'activité en elle-même, ne se mesure qu'à l'aune d'une vie entière. Ce n'est autre qu'au terme de la vie d'un homme, que l'on pourra savoir s'il a été heureux.

Ainsi une telle fondation ontologique et cosmologique de l'éthique fait apparaître le bonheur comme la valeur clé de tout l'édifice moral : conçu comme une fin parfaite ou absolue et surtout « toujours désirable en soi-même » et pas seulement « en vue d'une autre chose » (*Éthique à Nicomaque*, I, 5).

En outre, le bonheur est donc profondément lié à la **rationalité**, et précisément une rationalité s'exerçant dans le domaine des actions. Il est à noter toutefois qu'à l'inverse de son maître Platon, la position d'Aristote, qu'il faut comprendre comme polémique avec le premier, n'exclut pas le plaisir de la recherche du bonheur, et c'est même tout le contraire. Selon Aristote, d'une part la vertu ne suffit pas au bonheur, mais d'autre part le bonheur exige un **corps en bonne santé**, des **biens extérieurs**, en résumé de la **fortune** (de la « chance »). Ce qui fait que l'infortune et les maux sont incompatibles avec le bonheur ; le **plaisir** ne l'est pas, bien qu'il puisse le devenir lorsqu'il excède toute mesure.

Mais Aristote invite toutefois à hiérarchiser les vies heureuses elles-mêmes et les bonheurs eux-mêmes, en désignant au livre X de son *Éthique à Nicomaque*, la **vie contemplative** ou « théorétique », une vie qui précisément se consacre à découvrir l'ordre du monde, comme la mieux à même de conduire au « parfait bonheur » et récusant qu'une « vie de ce genre » soit « trop élevée pour la condition humaine ».

Par la vertu, autrement dit l'« excellence », l'être humain s'approche, par la sagesse qu'il acquiert du monde, d'une vie quasi divine qui lui fait entrevoir ce que pourrait être l'immortalité : le plus parfait bonheur s'apparente alors à la béatitude (mot que l'on retrouve sous la plume de **Spinoza**), où plus aucun désir ne vient traverser de la conscience d'un manque la félicité du sage.

Aristote précise encore que la perfection du bonheur atteint par une vie ne s'apprécie pleinement qu'au moment où cette vie s'est accomplie jusqu'à son dernier jour. Ainsi donc, le bonheur, comme la vertu qui en est la condition, ne se juge qu'au soir d'une vie, quand plus rien de ce que la personne concernée a réalisé ne peut plus être défait.

La nature du bonheur

Revenons encore une fois sur le bien qui fait l'objet de nos recherches, et demandons-nous ce qu'enfin il peut être. Le bien, en effet, nous apparaît comme une chose dans telle action ou tel art, et comme une autre chose dans telle autre action ou tel autre art : il est autre en médecine qu'il n'est en stratégie, et ainsi de suite pour le reste des arts. Quel est donc le bien dans chacun de ces cas ? N'est-ce pas la fin en vue de quoi tout le reste est effectué ? C'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, dans l'art de bâtir une maison, dans un autre art c'est une autre chose, mais dans toute action, dans tout choix, le bien c'est la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. Par conséquent, s'il y a quelque chose qui soit fin de tous nos actes, c'est cette chose-là qui sera le bien réalisable, et s'il y a plusieurs choses, ce seront ces choses-là [...] Or, ce qui est digne d'être poursuivi par



soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or, le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute autre vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisissons encore) aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même [...] On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, trad. Jean Tricot.

2. La controverse antique du bonheur

Chez les Grecs, la sagesse calme s'oppose au désir inquiet. On trouve cependant un paradoxe, puisque le sage désire la sagesse. C'est d'ailleurs un paradoxe que seule une « philosophie » (amour de la sagesse) pouvait trouver. C'est dans le monde grec que la raison règne en maître, mais c'est aussi dans ce monde que l'énigme du désir et le problème de sa fracture avec la raison apparaissent. On retrouve cette idée dans un célèbre passage de *Phèdre*, qui met en scène cette séparation entre deux aspirations hétérogènes chez l'homme, l'une tirant vers le plaisir (démensure, désir inné et déraisonnable) et l'autre vers le meilleur (tempérance, désir acquis et rationnel). Le paradoxe réside alors dans cette contradiction : comment désirer une chose (impulsions naturelles) et son contraire (souhait rationnel) ? Mais en questionnant les fondements de la rationalité, l'avertissement de *Phèdre* se conclut en disant que l'objet du désir apparaît finalement comme la vérité elle-même. Selon **Socrate**, l'hydre du désir, comme le peuple, ne doit pas être éliminée mais dominée ; ainsi sera maîtrisé le trouble qui règne dans la cité comme dans l'individu. Ainsi, l'homme juste n'est donc pas celui qui a supprimé les désirs, mais il est celui qui n'a pas résisté à l'emportement. Dans un autre texte, traitant du désir et du bonheur, le *Gorgias*, **Platon** expose la thèse de **Calliclès** : selon le sophiste grec, la vie heureuse réside dans l'**inconstance**, dans l'assouvissement de tous les désirs. Le bonheur n'étant ailleurs que dans la sensualité, dans la licence, dans la concupiscence, bref, dans la liberté sans réserve. Le reste n'est que futilité, et il faut réserver aux passions la plénitude de l'assouvissement. Faut-il écouter le sophiste Calliclès et ne résumer le bonheur qu'à une vie de jouissance incessante ? En réalité, on doit concevoir le bonheur, nous dit Platon, comme ce qui oriente et détermine les actions humaines, et il doit faire l'objet de profondes réflexions. Voilà pourquoi, après en avoir résumé les thèses dans plusieurs de ses dialogues, il s'agit pour Platon de s'opposer aux **sophistes** car, selon eux, le bonheur ne dépend essentiellement que de la *fortune* (au double sens du hasard et de la possession des biens matériels), ce qui est, soit dit en passant, en adéquation parfaite avec l'étymologie du mot français « bonheur », qui n'est pas étrangère à cette signification,



puisqu'il, le « bonheur » vient du latin *bonum augurium*, ce qui signifie « bon présage ». Les sophistes, comme en témoigne Calliclès dans le *Gorgias*, affirment de leur côté que le bonheur est tributaire de ce que la nature a conféré à chaque homme. Donc, est heureux celui chez qui, par nature, existe un équilibre entre les **désirs** et les **facultés**.

Il est vrai que le bonheur ne se goûte qu'à condition que les désirs n'aillent pas au-delà des possibilités de leur satisfaction. Selon cette optique, sera le plus heureux celui qui aura les désirs les plus grands et le plus de moyens de les assouvir (un tyran par exemple). Le bonheur est donc inséparable du *plaisir* (c'est ce qu'on appelle l'*hédonisme*) et, plus encore, se mesure à l'intensité de ce plaisir. **Socrate** cherche à faire entendre à Calliclès que les désirs ont quelque chose d'incontrôlable et qu'ils tiennent en leur pouvoir celui qui s'adonne à la jouissance sans limites, le « débauché ».

Dans le dialogue du *Banquet* (sous-titré *De l'amour*), on trouve le terme grec d'*éros* qui recouvre le désir comme un sentiment amoureux correspondant, dans ses formes les plus épurées, au terme grec *agapé*, s'interrogeant sur le désir (*épathumia*) et sur les sentiments qui l'accompagnent : « L'objet du désir, pour celui qui éprouve ce désir, est quelque chose dont il ne dispose pas et qui n'est pas présent, bref quelque chose qu'il n'a pas et qu'il n'est pas lui-même, quelque chose dont il est dépourvu », et, toujours selon Platon, le désir repose sur le manque, puisque « celui qui désire, désire une chose qui lui manque et ne désire pas ce qui ne lui manque pas » (*Le Banquet*). Mais pour Diotime, dont Socrate rapporte les paroles, du début jusqu'à son terme, l'*Éros* platonicien s'accomplit comme un « voir », qui culmine dans une contemplation du suprasensible, et c'est uniquement dans cette contemplation de l'idée éternelle de Beauté, que l'on trouve le sens définitif de la démarche amoureuse et même de la démarche philosophique.

Enfin, dans le *Philèbe*, Socrate se livre à une critique d'une plus grande portée, lorsqu'il affirme que le plaisir appartient au genre de l'*illimité*, ce qui implique qu'il ne possède pas une *nature propre* et ne peut par conséquent pas être un *bien* en lui-même. Jouir ne va pas sans le sentiment de la jouissance, anticiper ou se remémorer un plaisir ne va pas sans la pensée de ce plaisir, etc. Or la « vie de plaisir » est marquée du sceau de l'incomplétude. Une compréhension du plaisir quelque peu différente sera esquissée dans d'autres textes, notamment le *Protagoras*. Un plaisir peut être bon lorsqu'il contribue au bonheur de l'individu ; il est mauvais lorsqu'au contraire il met en danger ce bonheur tout en paraissant le servir. Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'un rétablissement dans ses droits du plaisir des sophistes ; ce qui est en question ici c'est un plaisir *rationnel*. Il n'en reste pas moins que pour Platon (se séparant en cela de Socrate), le bonheur ne dépendra aucunement du plaisir mais seulement de la présence en l'âme du bien qui lui est propre, la justice : « L'homme le plus heureux est celui dont l'âme est exempte de l'âme (ce qui est le propre de la **théorie eudémoniste** – que nous avons vu plus haut).



La tempérance est mauvaise pour les hommes

CALLICLÈS – si on veut vivre comme il faut, il faut laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, au lieu de les réprimer. Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir, elles et tous les désirs qui les accompagnent. Mais cela n'est pas, je suppose, à la portée de tout le monde. C'est pourquoi la masse des gens blâme les hommes qui vivent ainsi, gênée qu'elle est de devoir dissimuler sa propre incapacité à le faire. La masse déclare donc bien haut que l'intempérance est une vilaine chose. C'est ainsi qu'elle réduit à l'état d'esclave les hommes dotés d'une plus forte nature que celle des hommes de la masse ; et ces derniers, qui sont eux-mêmes incapables de se procurer les plaisirs qui les combleraient, font la louange de la tempérance et de la justice à cause de leur propre lâcheté. Car pour ceux qui ont hérité du pouvoir ou qui sont dans la capacité de s'en emparer (...), pour ces hommes-là, qu'est-ce qui serait plus mauvais que la tempérance ? Ce sont des hommes qui peuvent jouir de leurs biens, sans que personne n'y fasse obstacle (...) La vérité, que tu prétends chercher, Socrate, la voici : si la vie facile, l'intempérance, et la liberté de faire ce qu'on veut, demeurent dans l'impunité, ils font l'excellence et le bonheur. Tout le reste, ce ne sont que de belles idées, des conventions faites par les hommes et contraires à la nature, rien que des paroles en l'air, qui ne valent rien.

SOCRATE— Ce n'est pas sans noblesse, Calliclès, que tu as exposé ton point de vue, tu as parlé franchement. Toi, en effet, tu as exposé clairement ce que les autres pensent, mais ne veulent pas dire. Je te demande donc de ne céder à rien, en aucun cas ! Comme cela, le genre de vie qu'on doit avoir paraîtra tout à fait évident. Alors explique-moi : tu dis que, si l'on veut vivre tel qu'on est, il ne faut pas réprimer ses passions, aussi grandes soient-elles, mais se tenir prêt à les assouvir par tous les moyens. Est-ce bien en cela que consiste [le bonheur et] l'excellence ?

CALLICLÈS- Oui, je l'affirme !

SOCRATE- On a donc tort de dire que ceux qui n'ont besoin de rien sont heureux.

CALLICLÈS- Oui, car, à ce compte, les pierres et les cadavres seraient très heureux.

Platon, *Gorgias*.

B. Le bonheur selon les Modernes

1. Le bonheur : un idéal de l'imagination

On trouve dans la philosophie morale de **Kant**, une défiance à l'égard du principe du bonheur. En effet, selon le philosophe allemand, le bonheur est « la satisfaction de toutes nos inclinations tant en extension, c'est-à-dire en multiplicité, qu'en intensité, c'est-à-dire en degré, et en protension, c'est-à-dire en durée ». Or, la morale du devoir dont il a thématiqué la cohérence interne conduit dans son opposition directe à la morale du bonheur (incarnée par l'éthique aristotélicienne), ce qui conduit à repousser purement et simplement l'idée de vie heureuse. Si l'on réfléchit à ce que nous devons



faire ou quelles sont les fins que nous devons poursuivre (**voir le cours sur « Le Devoir »**), on s'aperçoit que pour Kant, une fin quelconque ne saurait être moralement bonne, s'il est impossible d'en envisager l'**universalisation** et si elle fait surgir dans le projet de son accomplissement des incohérences ou des contradictions.

Récusant radicalement la position eudémoniste, soutenant qu'on n'agit pas vertueusement par anticipation du plaisir qu'on y prendra ou qu'on en obtiendra, mais par devoir, il faut alors ajouter que le choix du devoir n'a rien à voir avec la considération du plaisir, donc du bonheur.

Toute la critique kantienne du bonheur comme idée contradictoire s'exprime à la façon aristotélicienne, en posant comme, moralement bonne, une fin à condition que celle-ci soit universalisable, ce qui est précisément le cas du bonheur, puisque, tel que le disait Aristote, tous les hommes recherchent le bonheur, ou comme le formulait plus tard **Pascal** : « tous les hommes recherchent d'être heureux. » Kant ne le nie nullement, c'est bien une fin présente chez tous les êtres humains, et il en convient dans la *Critique de la raison pratique* : « être heureux est nécessairement ce à quoi aspire tout être raisonnable, mais fini, et c'est donc un inévitable fondement de la détermination de sa faculté de désirer. » Néanmoins, un tel bonheur est, selon le philosophe allemand, un *idéal de l'imagination*, puisqu'il n'est rien d'autre qu'une satisfaction complète ne pouvant être réalisée. Il n'en demeure pas moins que c'est la **raison pratique** elle-même qui est conduite à postuler la possibilité d'un tel bonheur, et ainsi donc nous ne pouvons y renoncer.

À cela, il est utile d'ajouter que Kant écrit qu'« assurer son propre bonheur est un devoir (du moins de façon indirecte), car ne pas être content de son état, se trouver accablé d'une foule de soucis, et cela au milieu de besoins insatisfaits, pourrait facilement devenir une grande tentation de transgresser ses devoirs » (*Métaphysique des mœurs*, I). On ne peut donc pas établir une morale du devoir sans prendre en compte la question du bonheur et, il est de l'intérêt de la moralité, que le bonheur ne soit pas repoussé. Mais encore, il ne faut pas confondre, comme le font toutes les **théories eudémonistes**, le *souverain bien* et le bonheur. En effet, le bonheur dépend de la satisfaction de nos penchants, pour la plupart égoïstes ; il est déterminé par des motifs empiriques et est réfractaire à toute universalisation. À l'inverse, le *souverain bien* relève de la conduite morale qui est déterminée par la *loi* purement rationnelle (non sensible) et qui satisfait le principe d'universalisation de la maxime (règle) de l'action.

La conduite morale relève de l'**impératif catégorique**, la recherche du bonheur de l'**impératif pragmatique**. Le *souverain bien* n'est pas quelque chose que l'on possède ou dont on fait l'expérience (ce qui serait le signe de son empiricité) ; ce n'est pas un état mental.

Ainsi donc, lorsque Kant discute des thèses d'Aristote, il entend montrer que le bonheur ne peut constituer, directement, la fin de l'éthique, car précisément, même si le bonheur constitue une fin universelle, il ne saurait constituer une fin bonne, car faire du bonheur une fin voue l'existence à une série de contradictions. Ainsi, si l'on ne peut concevoir le bonheur comme une *récompense*, on peut toutefois retrouver une relation entre la vertu et le bonheur : la vertu ne produit pas « matériellement » le bonheur, mais



en fait une conséquence méritée ; la vertu nous apprend à « nous rendre dignes du bonheur ». Ce qui nous engage à penser que l'accès au bonheur est possible, mais à condition de ne pas le rechercher pour lui-même, mais plutôt d'obéir bien à la **loi universelle de la raison**.

Le bonheur est un concept indéterminé

Le concept de bonheur est un concept si indéterminé, que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que cependant pour l'idée du bonheur un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement. Veut-il la richesse ? Que de soucis, que d'envie, que de pièges ne peut-il pas par-là attirer sur sa tête ! Veut-il beaucoup de connaissance et de lumières ? Peut-être cela ne fera-t-il que lui donner un regard plus pénétrant pour lui représenter d'une manière d'autant plus terrible les maux qui jusqu'à présent se dérobent encore à sa vue et qui sont pourtant inévitables, ou bien que charger de plus de besoins encore ses désirs qu'il a déjà bien assez de peine à satisfaire. Veut-il une longue vie ? Qui lui répond que ce ne serait pas une longue souffrance ? Veut-il du moins la santé ? Que de fois l'indisposition du corps a détourné d'excès où aurait fait tomber une santé parfaite, etc. Bref, il est incapable de déterminer avec une entière certitude d'après quelque principe ce qui le rendrait véritablement heureux : pour cela, il lui faudrait l'omniscience. On ne peut donc pas agir, pour être heureux, d'après des principes déterminés, mais seulement d'après des conseils empiriques, qui recommandent, par exemple, un régime sévère, l'économie, la politesse, la réserve, etc., toutes choses qui, selon les enseignements de l'expérience, contribuent en thèse générale pour la plus grande part au bien-être. Il suit de là que les impératifs de la prudence, à parler exactement, ne peuvent commander en rien, c'est-à-dire représenter des actions de manière objective comme pratiquement nécessaires, qu'il faut les tenir plutôt pour des conseils (*consilia*) que pour des commandements (*praecepta*) de la raison : le problème qui consiste à déterminer de façon sûre et générale quelle action peut favoriser le bonheur d'un être raisonnable est un problème tout à fait insoluble ; il n'y a donc pas à cet égard d'impératif qui puisse commander, au sens strict du mot, de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur est un idéal non de la raison mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie.

Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs*
(1785), IIe section.



2. Le désir rend le bonheur introuvable

On ne peut alors qu'en conclure qu'en basant la recherche du bonheur sur la satisfaction de tous nos désirs cela invalide notre recherche et rend le bonheur introuvable et impossible. C'est du moins la thèse du philosophe allemand et pessimiste **Schopenhauer**, qui montre l'irrésistible lien du **désir** au **besoin** et au **manque**. Car, selon lui, le fait de *vouloir* est toujours engendré par le manque, qui est immédiatement identifié à la souffrance. En effet, si l'on prend le désir sous l'angle de l'étymologie, le mot nous vient du latin *desiderare* qui signifie « regretter » et du latin *sidus* : « l'étoile », ce qui porte à dire que le désir évoque un astre disparu ou encore la nostalgie d'une étoile. Ainsi, quel que soit l'objet de mon désir, le désir est manque de cet objet vers lequel il me porte. Aussi, selon cette analyse, tout désir est désir accompagné d'un manque, puisque je ne désire pas ce que j'ai. Cela revient donc à dire qu'il n'y a pas de désir sans souffrance, puisque n'ayant pas ce que je désire, je souffre en conséquence de ce manque que je désire combler. Et mieux que tout autre, c'est Schopenhauer dans son *Monde comme volonté et comme représentation* qui décrit cette expérience. De plus, la plénitude provient de la satisfaction d'un désir particulier et ne peut jamais être complet, dans la mesure où cette même satisfaction est ce qui empêche d'autres désirs de se réaliser (puisque il est à noter que le **désir est infini**). Enfin, cette plénitude très partielle ne dure pas et laisse très vite place à d'autres désirs, ce qui fait que le désir ne saurait promettre ni bonheur ni repos et qu'il est plutôt un **trouble** habitant irrémédiablement la conscience de l'homme attaché à sa **volonté**. On peut donc dire que l'expérience du désir fonde l'épreuve du malheur, ou du moins l'épreuve de l'absence de tout bonheur à laquelle nous confronte le cercle infernal où s'enferme et se perd la conscience désirante : lorsque nous souffrons de désirer, le bonheur nous fuit et lorsque nous avons enfin la chance de mettre la main sur ce que nous désirons, alors ce n'est pas le bonheur que nous rencontrons mais l'ennui. Et, par conséquent, si l'on veut échapper au désespoir, il ne nous reste plus qu'à relancer la mécanique du désir. On peut prendre l'exemple de la figure de Don Juan, qui est l'éternel symbole de la **conscience désirante** et, en même temps, le triste héros d'une vie qui « oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui » (IV, 57). Il semble alors évident que de trouver le bonheur dans de telles conditions est définitivement impossible.

La seule solution est alors la *négation du vouloir-vivre*, négation de la volonté (qu'on ne confondra pas avec le suicide qui relève toujours de la volonté bien que ce soit de la volonté d'en finir (voir le texte)).

Nietzsche, le philosophe « à coups de marteau », (entendons non pas le marteau du destructeur mais plutôt celui du testeur de métaux), frappant sur le ventre des idoles pour écouter le son qu'elles rendent, s'accorde avec Schopenhauer pour reconnaître tout ce que la réalité a de terrifiant. Néanmoins, il rejette le renoncement et la négation que l'on trouve dans la philosophie de Schopenhauer, en proposant, notamment dans le chapitre intitulé « Les trois maux » de la troisième partie de son *Ainsi parlait Zarathoustra*, un retour à la pensée grecque dans ce qu'elle a de plus **dionysiaque** et, comme ouverture majestueuse, au plus **Grand Désir** qui est le pont qui traverse le temps.



C'est ainsi que Nietzsche en appelle à une grande *affirmation* qui est une manière de surmonter cette réalité, sans la nier, autrement dit en l'acceptant et plus encore en l'aimant. De plus, Nietzsche ajoute que les morales qui exigent des désirs qu'ils soient maîtrisés, contenus, sont des **morales nihilistes**, en ce sens qu'elles déprécient la vie sensible et s'opposent à son expansion. Selon Nietzsche, vouloir épargner à l'homme les souffrances, c'est d'emblée le condamner à ne ressentir jamais aucun plaisir. Ajoutons enfin, que pour Nietzsche, l'intensité du plaisir qu'un homme peut ressentir est directement liée à l'intensité des souffrances qu'il peut endurer.

De la souffrance à l'ennui

Cet effort qui constitue le centre, l'essence de chaque chose, c'est au fond le même, nous l'avons depuis longtemps reconnu, qui, en nous, manifesté avec la dernière clarté, à la lumière de la pleine conscience, prend le nom de volonté. Est-elle arrêtée par quelque obstacle dressé entre elle et son but du moment : voilà la souffrance. Si elle atteint ce but, c'est la satisfaction, le bien-être, le bonheur. Ces termes, nous pouvons les étendre aux êtres du monde sans intelligence ; ces derniers sont plus faibles, mais, quant à l'essentiel, identiques à nous. Or, nous ne pouvons les concevoir que dans un état de perpétuelle douleur, sans bonheur durable. Tout désir naît d'un manque, d'un état qui ne nous satisfait pas ; donc il est souffrance, tant qu'il n'est pas satisfait. Or, nulle satisfaction n'est de durée ; elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau. Nous voyons le désir partout arrêté, partout en lutte, donc toujours à l'état de souffrance ; pas de terme dernier à l'effort ; donc pas de mesure, pas de terme à la souffrance. [...]

Déjà, en considérant la nature brute, nous avons reconnu pour son essence intime l'effort, un effort continu, sans but, sans repos ; mais chez la bête et chez l'homme, la même vérité éclate bien plus évidemment. Vouloir, s'efforcer, voilà tout leur être ; c'est comme une soif inextinguible. Or, tout vouloir a pour principe un besoin, un manque, donc une douleur ; c'est par nature, nécessairement, qu'ils doivent devenir la proie de la douleur. Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui ; leur nature, leur existence, leur pèse d'un poids intolérable. La vie donc oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui ; ce sont là les deux éléments dont elle est faite, en somme. De là ce fait bien significatif par son étrangeté même : les hommes ayant placé toutes les douleurs, toutes les souffrances dans l'enfer, pour remplir le ciel n'ont plus trouvé que l'ennui.

Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, Livre IV, §§. 56-57, tr. fr. A. Burdeau.



II. Le bonheur : une esquisse d'éthique appliquée

A. Le bonheur : le plaisir

Il ne suffit pas de décrire le plaisir sans frein des sophistes pour le condamner, en montrant une disjonction entre plaisir et bonheur. Si l'on définit un plaisir sous contrôle rationnel, on peut penser qu'il participe au bonheur et, peut-être même, qu'il en est un élément essentiel.

Cette hypothèse, on la retrouve développée sous la plume d'**Épicure**. À ce titre, il n'est pas inutile de rappeler, contre une conception malheureusement répandue, qu'Épicure ne défend en rien une recherche immodérée du plaisir, une soumission totale aux impulsions. Si la vie de plaisir est pour lui la seule qui peut conduire au bonheur, c'est seulement parce que c'est conduire à un **état de tranquillité**, de **paix de l'âme**, **d'indépendance à l'égard des sollicitations intérieures et extérieures**. Les désirs étant la conséquence des croyances, il demeure possible de les adapter rationnellement.

Épicure distingue plusieurs formes de plaisirs :

D'abord, il sépare les plaisirs qui viennent combler un manque organique ou psychique et les désirs qui proviennent au contraire d'un état de satiété. Les **premiers** sont dits *cinétiques* : ce sont des *mouvements*. Les **seconds** sont dits *catastématiques* : ils sont constitutifs des êtres, propres à leur constitution physique, ou encore *connaturels*.

Selon Épicure, le bonheur consiste en ces désirs catastématiques caractérisés tout à la fois par leur grande intensité et par le fait qu'ils ne perturbent pas l'équilibre de celui qui l'éprouve. Cela ne signifie pas pour autant que tous les plaisirs cinétiques doivent être condamnés car certains d'entre eux peuvent également contribuer à l'équilibre. Il n'en reste pas moins que le bonheur évoqué par Épicure se définit avant tout comme absence de douleur du corps (*anomia*) et absence de troubles de l'âme (*ataraxia*).

Le bonheur, c'est donc l'absence de peine ; c'est pourquoi la recherche du plaisir peut, paradoxalement, devenir un ascétisme (Épicure dit notamment que le sage peut être heureux sous la torture car il a appris à surmonter l'absence de plaisirs corporels). Cette réduction du bonheur à l'absence de douleur peut sembler tout à fait insuffisante ; tout au mieux aurait-t-on tendance à penser que cette absence n'est qu'une condition minimale du bonheur.

La distinction des plaisirs

Il faut se rendre compte que parmi nos désirs les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns sont nécessaires pour le bonheur, les autres pour la tranquillité du corps, les autres pour la vie même. Et en effet une théorie non erronée des désirs doit rapporter tout choix et toute aversion à la santé du corps et à l'ataraxie de l'âme, puisque c'est là la perfection même de la vie heureuse. Car nous faisons tout afin d'éviter la douleur physique et le trouble de l'âme. Lorsqu'une fois nous y avons réussi, toute l'agitation de l'âme tombe, l'être



vivant n'ayant plus à s'acheminer vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose pour parfaire le bien-être de l'âme et celui du corps. Nous n'avons en effet besoin du plaisir que quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur ; et quand nous n'éprouvons pas de douleur, nous n'avons plus besoin du plaisir.

C'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. En effet, d'une part, le plaisir est reconnu par nous comme le bien primitif et conforme à notre nature, et c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter ; d'autre part, c'est toujours à lui que nous aboutissons, puisque ce sont nos affections qui nous servent de règles pour mesurer et apprécier tout bien quelconque si complexe qu'il soit. Mais précisément parce que le plaisir est le bien primitif et conforme à notre nature, nous ne recherchons pas tout plaisir, et il y a des cas où nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs, savoir lorsqu'ils doivent avoir pour suite des peines qui les surpassent ; et, d'autre part, il y a des douleurs que nous estimons valoir mieux que des plaisirs, savoir lorsque après avoir longtemps supporté les douleurs, il doit résulter de là pour nous un plaisir qui les surpasse. Tout plaisir, pris en lui-même et dans sa nature propre, est donc un bien, et cependant tout plaisir n'est pas à rechercher ; pareillement, toute douleur est un mal, et pourtant toute douleur ne doit pas être évitée. En tout cas, chaque plaisir et chaque douleur doivent être appréciés par une comparaison des avantages et des inconvénients à attendre. Car le plaisir est toujours le bien, et la douleur le mal, seulement il y a des cas où nous traitons le bien comme un mal, et le mal, à son tour, comme un bien. C'est un grand bien à notre avis que de se suffire à soi-même, non qu'il faille toujours vivre de peu, mais afin que si l'abondance nous manque, nous sachions nous contenter du peu que nous aurons, bien persuadés que ceux-là jouissent le plus vivement de l'opulence qui ont le moins besoin d'elle, et que tout ce qui est naturel est aisé à se procurer, et ce qui ne répond pas à un désir naturel, malaisé à se procurer.

Épicure, *Lettre à Ménécée*.

B. L'utilitarisme comme philosophie du bonheur

1. Le calcul de félicité

On retrouve dans la philosophie moderne une conception quelque peu similaire à celle d'Épicure bien que centrée, à la différence de cette dernière, sur la **vie sociale**. Cette conception a été développée par la **pensée utilitariste** de **Jeremy Bentham** et **John Stuart Mill**.

Pour Bentham, le critère premier concerne les **actions humaines** s'ancrant dans diverses recherches ou divers efforts visant l'*utilité*, celle-ci étant définie comme une capacité à produire le bonheur conçu comme **plaisir** et **absence de peine**. Mill prolonge cette définition en affirmant qu'il n'y a que deux finalités dans la vie humaine : le plaisir et la libération de la peine, sachant que le plaisir n'est pas un moyen de parvenir au bonheur, mais il n'en est qu'une partie. Mais John Stuart Mill ajoute aussi que les



plaisirs ne sont pas donnés une fois pour toutes, puisque l'homme est un être qui progresse. En conséquence, dans l'éducation notamment, de nouveaux objets deviennent sources de plaisirs. De plus, il existe des plaisirs qui ne sont pas immédiats, mais naissent de l'association de plaisirs plus élémentaires : c'est à cette catégorie qu'appartiennent les plaisirs liés à l'exercice de la vertu.

Un autre axe de la doctrine de Mill concerne la poursuite du bonheur, puisque l'utilitarisme considère que l'homme n'a pas d'autre recherche, ce qui appartient à la rationalité de l'action morale individuelle transposée au plan collectif. De fait, l'utilitarisme constitue un individualisme moral, juridique et politique strict, concevant la communauté à partir de l'individu et seulement à partir de lui.

Enfin, l'utilitarisme est une théorie conséquentialiste, qui recommande d'accomplir une action à partir des conséquences et seulement si l'action peut être évaluée positivement du point de vue de la maximisation du bonheur.

Les actions conduisant au bonheur sont alors déterminées à partir du bonheur individuel qui est, selon les utilitaristes, la seule fin en soi. On doit aussi prendre en compte le bonheur d'autrui, qui sert de moyen pour atteindre cette fin. Attendant que le bonheur individuel ne peut être qu'éphémère s'il ne prend pas place dans une société qui garantit la sécurité des biens, selon Mill, l'intérêt fondamental n'est « le plus grand bonheur de l'agent lui-même, mais la plus grande somme de bonheur totalisé », l'action qui sera source du plus grand bonheur sera donc celle qui maximisera le bonheur pour le plus grand nombre.

Ce calcul est rendu possible par le fait qu'on peut supposer que tous les hommes aspirent au bonheur et qu'ils ont tous une conception équivalente de ce bonheur comme plaisir – ce calcul suppose donc que les différences entre individus soient négligées. Ajoutons que Bentham a une conception quantitative du plaisir, tandis que Mill essaie d'établir une hiérarchie des plaisirs : des plaisirs proprement humains, liés notamment à l'intelligence et à la morale, et des plaisirs communs aux hommes et aux animaux.

On trouve toutefois de vives résistances à l'utilitarisme, comme celle par exemple de **John Rawls**, dans son ouvrage *Théorie de la justice*, publié en 1971, qui nous invite à considérer comme une réfutation systématique, plus satisfaisante que toutes les tentatives antérieures, une solution de rechange aux positions utilitaristes. On trouve deux objections majeures qui renouvellent la discussion des philosophies du bonheur chez Rawls :

1) Du point de vue proprement moral, l'utilitarisme ne prend pas suffisamment en compte les **valeurs** de la personne ou du sujet, puisqu'il réduit les personnes à de purs supports de plaisir et de déplaisir, sans jamais envisager plus largement la subjectivité.

2) Dans le registre politique, le primat accordé par l'utilitarisme à l'objectif selon lequel le but de la société serait de maximiser le bonheur conduit à ne retenir comme **critère de justice** que la somme globale de bonheur atteinte par la communauté et ce faisant, fera abstraction du **bonheur** particulier ou de la **liberté** de certains de ses membres. Dans son principe, l'utilitarisme ne pourra exclure le sacrifice d'un individu ou d'un groupe d'individus au bonheur du plus grand nombre, ce qui occasionnera le déplaisir



voire la souffrance, conséquence assurément incompatible avec les valeurs de la dignité de la personne humaine.

2. Le bonheur : l'absence de troubles de l'âme

Les **stoïciens** refusent l'idée selon laquelle les hommes seraient originellement mus par la recherche du plaisir. Ils affirment au contraire que les impulsions premières découlent de l'*appropriation* à soi-même de tout être en vertu de laquelle il accomplit les actions qui conviennent à sa nature.

Ainsi, un enfant qui s'exerce à marcher et qui ne cesse de chuter, de se faire mal, n'est pas guidé par le plaisir, mais par l'impulsion à exprimer sa propre nature. **Senèque** affirme par ailleurs qu'il est impossible de confondre bonheur et plaisir, car le premier est un état durable, lorsque le second est un sentiment éphémère : « le plaisir arrivé à son plus haut point s'évanouit ». Le bonheur, identifié au *souverain bien* ou encore à la vertu, est « immortel, il ne sait point s'en aller, il ne connaît ni satiété ni regret ». Le plaisir ne lui est par conséquent aucunement nécessaire. Il y a même une opposition de la vertu et du plaisir. C'est pourquoi la première, pour conduire à la **maîtrise de soi**, doit supprimer les passions. Les passions affaiblissent l'âme : celle-ci les subit, en pâtit (passion vient de *pathos*). Une passion n'est rien d'autre qu'un faux jugement, qu'une impulsion non rationnelle. En cela, elle s'oppose à la volonté qui vise le bien. Il ne s'agit donc pas pour les stoïciens de détruire les impulsions, mais de les redresser, de les faire participer à la recherche d'une vie conforme à la nature (qui n'est que le prolongement de cette appropriation première des êtres à leur nature propre).

Ajoutons que cette conformité exige une *connaissance* de l'**ordre naturel** par laquelle l'homme comprend la place qu'il occupe dans le monde, comprend qu'il est lui-même une partie de ce tout, que sa raison est un fragment de la raison divine gouvernant le monde. Le bonheur pour les stoïciens consiste dans l'absence de troubles de l'âme (*ataraxia*).

Précisons enfin que les stoïciens n'ont pas ignoré la nécessité de la vie sociale pour le bonheur. Le sage, qui seul est véritablement heureux, ne néglige pas les devoirs sociaux ; il les accomplit au contraire tous, comme les autres hommes, à cette différence près que lui seul les accomplit vertueusement (l'action vertueuse ne se distingue pas par ses résultats, mais par sa manière : rendre un dépôt est un devoir, rendre un dépôt parce que c'est juste est une action vertueuse).

Ce qui dépend de nous

1. – Il y a des choses qui dépendent de nous ; il y en a d'autres qui n'en dépendent pas. Ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos aversions : en un mot, toutes les œuvres qui nous appartiennent. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est notre corps, c'est la richesse, la célébrité, le pouvoir ; en un mot, toutes les œuvres qui ne nous appartiennent pas.

2. – Les choses qui dépendent de nous sont par nature libres, sans empêchement, sans entraves ; celles qui n'en dépendent pas, inconsistantes, serviles, capables d'être empêchées, étrangères.



3. – Souviens-toi que si tu crois libre ce qui par nature est servile, et propre à toi ce qui t'est étranger, tu seras entravé, affligé, troublé, tu t'en prendras aux Dieux et aux hommes. Mais si tu crois tien cela seul qui est tien et étranger ce qui t'est en effet étranger, nul ne pourra jamais te contraindre, nul ne t'entravera ; tu ne t'en prendras à personne, tu n'accuseras personne, tu ne feras rien malgré toi ; nul ne te nuira ; tu n'auras pas d'ennemi, car tu ne souffriras rien de nuisible.

Épictète, *Manuel*, I, trad. Mario Meunier.

-Travail personnel non à soumettre-

Sujet A

Le bonheur est sans positivité

Il n'y a pas de satisfaction qui d'elle-même et comme de son propre mouvement vienne à nous ; il faut qu'elle soit la satisfaction d'un désir. Le désir, en effet, la privation, est la condition préliminaire de toute jouissance. Or, avec la satisfaction cesse le désir et par conséquent la jouissance aussi. Donc la satisfaction, le contentement ne sauraient être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin ; sous ce nom, il ne faut pas entendre en effet seulement la souffrance effective, visible, mais toute espèce de désir qui, par son importunité, trouble notre repos, et même cet ennui qui tue, qui nous fait de l'existence un fardeau. Or, c'est une entreprise difficile d'obtenir, de conquérir un bien quelconque ; pas d'objet qui ne soit séparé de nous par des difficultés, des travaux sans fin ; sur la route, à chaque pas, surgissent des obstacles. Et la conquête une fois faite, l'objet atteint, qu'a-t-on gagné ? Rien assurément, que de s'être délivré de quelque souffrance, de quelque désir, d'être revenu à l'état où l'on se trouvait avant l'apparition de ce désir. Le fait immédiat pour nous, c'est le besoin tout seul, c'est-à-dire la douleur. Pour la satisfaction et la jouissance, nous ne pouvons les connaître qu'indirectement ; il nous faut faire appel au souvenir de la souffrance, de la privation passée, qu'elles ont chassées tout d'abord. Voilà pourquoi les biens, les avantages qui sont actuellement en notre possession, nous n'en avons pas une vraie conscience, nous ne les apprécions pas ; il nous semble qu'il n'en pouvait être autrement ; et, en effet, tout le bonheur qu'ils nous donnent, c'est d'écarter de nous certaines souffrances. Il faut les perdre pour en sentir le prix ; le manque, la privation, la douleur, voilà la chose positive, et qui sans intermédiaire s'offre à nous.

Schopenhauer,

Le monde comme volonté et comme représentation.

Sujet B

Faut-il rechercher le bonheur ?



Sujet A : Dégagez le **thème**, la **thèse** et la **problématique** de ce texte, ainsi que son **axe critique**.

Sujet B : Proposez un **travail préliminaire** à la rédaction de ce sujet.

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE :

Platon :	Gorgias
Marc Aurèle :	Pensées pour moi-même
Épictète :	Manuels Entretiens
Kant :	Fondement de la métaphysique des mœurs
Comte-Sponville :	Traité du désespoir et de la béatitude Le bonheur désespérément
Épicure :	Lettre à Ménécée.

Lire les textes correspondants de l'Anthologie.

