

LHJ

The Lincoln Humanities Journal

Fall 2021 | Volume 9

**Happiness: Practice, Process, and
Product**

Abbes Maazaoui, *Editor*

ISSN 2474-7726

Copyright © 2021 by the *Lincoln Humanities Journal*

The Lincoln Humanities Journal

(LHJ)

The Lincoln Humanities Journal, ISSN 2474-7726 (print), ISSN 2474-7726 (online), is an interdisciplinary double blind peer-reviewed journal; it is published once a year. Its main objective is to promote interdisciplinary studies by providing an intellectual platform for international scholars to exchange ideas and perspectives. Each volume is focused on a pre-selected theme in the fields of arts, humanities, the social sciences, and contemporary culture. Preference is given to topics of general interest that lend themselves to an interdisciplinary approach.

Manuscripts should conform to the MLA style. Submissions may be made by e-mail to the editor at maazabbes@msn.com. The preferred language is English.

The journal is published both online and in print in November-December of each year.

Editor

ABBES MAAZAOU
Lincoln University (Retired)

Editorial Board

J. KENNETH VAN DOVER
Fulbright Scholar

ERIK LIDDELL
Eastern Kentucky University

KIRSTEN C. KUNKLE
*Co-Founder and Artistic Director, Wilmington Concert
Opera*

HÉDI JAOUAD
Professor Emeritus, Skidmore College

EZRA S. ENGLING
Eastern Kentucky University (Retired)

DAVID AMADIO
Lincoln University

MINA APIC
University of Novi Sad

TABLE OF CONTENTS

Happiness: Practice, Process, and Product. Introduction ABBES MAAZAOUI, Editor	7
I. PHILOSOPHIES OF HAPPINESS	10
Le bonheur entre l'éthique du devoir et l'éthique de la vertu: la fissure kantienne et la possibilité du bonheur MINA APIC	11
Bonheur, progrès et luxe chez Kant vus à travers le prisme voltairien ABDERHAMAN MESSAOUDI	27
Nietzsche et le bonheur anglais LAURENT BALAGUÉ	43
II. PURSUITS OF HAPPINESS	59
Le bonheur exotique de Pierre Loti dans le récit de voyage <i>Au Maroc</i> : quête, désir et dépaysement SAMIRA ETOUIL	60
Josef K.'s Quest for Happiness: Darwinian Adaptation in Franz Kafka's <i>The Trial</i> NANCY ANN WATANABE	74
Hédi Bouraoui selon Rafik Darragi. Pour une biographie pluriverselle du bonheur ABDERRAHMAN BEGGAR	90
We Can Work It Out: From "Happiness" to Euphoria in Popular Music CRISTINA PARAPAR	107

III. AVERSION TO HAPPINESS: THE DARK SIDE	125
Sisyphus among Zombies: Absurd Happiness, World-Type Fiction, and <i>Camus in the Blue Sky</i> LEO CHU	126
‘Our new, happy life:’ Mandatory Happiness in the Dystopias of Orwell’s <i>Nineteen Eighty-Four</i> and Urobuchi’s Anime <i>Psycho-Pass</i> HOUSSEM HAMROUNI	139
Le suicide chez l’adolescent et le bien-être subjectif: une analyse de la nouvelle, ‘La corde au cou’ de Shenaz Patel et quelques études de cas à l’île Maurice NEELAM PIRBHAI-JETHA	148
REVIEWS	158
Lynne Segal. <i>Radical Happiness: Moments of Collective Joy</i> VINCENZO MARIA DI MINO	159
Phillip E. Wegner. <i>Invoking Hope: Theory and Utopia in Dark Times</i> VINCENZO MARIA DI MINO	163
ABSTRACTS	166
NOTES ON CONTRIBUTORS	171
PUBLICATIONS OF THE LINCOLN HUMANITIES JOURNAL	175
CONTACT INFORMATION	176

Happiness: Practice, Process, and Product Introduction

ABBES MAAZAOUI
Editor

We all want to be happy, and we will do anything for happiness.¹ Philosophers since ancient times have argued that humans seek happiness above all. So, it is no wonder that the right and the promise of happiness are enshrined in various religions and consecrated as the cornerstone of life and/or the afterlife.

Happiness can be defined as a general state of mental and physical well-being, yet it remains an elusive and subjective experience. Like many human matters, it is in the eye as well as in “the brain of the beholder” (Robin Miller): it changes from person to person, and then as they evolve. Its fluidity is derived, not from its basic manifestation, which is universally the smile, but from the ever-changing factors that induce it as well as the criteria one uses to define it.

In fact, for some, in consonance with the early senses of happiness such as chance, luck, fortune and fate, the experience of happiness is intimately tied to factors such as wealth, love, health, fame, education, and the type of job. For others, happiness is a

¹ This generalization stems from the fact that the prevailing opinion considers the pursuit of happiness a given, a self-evident truth. Notwithstanding particular disorders such as “cherophobia,” which is defined as the irrational aversion to being happy, some authors take issue with this stand. See Mohsen Joshanloo & Dan Weijers, “Aversion to Happiness across Cultures”; Louise Glück, “Fear of happiness”; and Gérard Tixier & Anne Lamy, *Éloge de la déprime*.

product that can be acquired; in some popular cultures for instance, it is associated with shopping, playing, eating out, drugs, and consumerism in general. But we all know that both types of approaches do not guarantee or create lasting happiness. There are just as many miserable people in love as there are without love. The same is true for any other feature that is linked to happiness: wealth, fame, shopping spree, etc. That is why experts in the field have come to distinguish two fundamental views of happiness, based on whether it refers to a (terminal) judgment about a person's quality of life during their lifetime or to the momentary expression of a feeling of satisfaction in the here and now.

These generic categories speak to the complexity of defining what happiness is. As a powerful emergent field of scientific inquiry, the "Science of Happiness"² has drawn the attention of experts from fields such as neurology, medicine, psychology, economics,³ and political science.⁴ Policy makers have come to recognize the pursuit of happiness as an essential human right.⁵ For instance the United Nations began surveying and publishing global happiness in 2012, and later declared March 20th as the International Day of Happiness. Other individual countries have also begun tracking their own national happiness. For example, the United Kingdom began to measure national well-being in 2012.⁶

The collection of articles assembled in this volume deals with various aspects of happiness. The first group presents an overview of various philosophies of happiness, from the Greeks to postmodernism. The second group analyzes cases of individual pursuits of happiness as described in many literary genres around the world. The third group examines some examples of aversion to happiness.

² See for example Alan Carr, *Positive Psychology: The Science of Happiness and Human Strengths*; Ilona Boniwell, *Positive Psychology In a Nutshell: The Science of Happiness*; and William C. Compton & Edward Hoffman, *Positive Psychology: The Science of Happiness and Flourishing*.

³ See Bruno S. Frey, *Happiness: A revolution in economics*.

⁴ For a brief but revealing overview of various current and global initiatives and perspectives around the topic of happiness, see Abderhaman Messaoudi's article, which is included in this volume, pp. 28-30.

⁵ In the United States, the "pursuit of happiness" is one of three unalienable rights, and its truth is considered to be "self-evident."

⁶ <https://en.wikipedia.org/wiki/Happiness>.

WORKS CITED

- Carr, Alan. *Positive Psychology: The Science of Happiness and Human Strengths* (2nd edition). Hove, UK: Routledge, 2011.
- Boniwell, Ilona. *Positive Psychology In a Nutshell: The Science of Happiness* (3rd edition). London: Mc Graw Hill, 2012.
- Compton, William & Edward Hoffman. *Positive Psychology: The Science of Happiness and Flourishing*. Belmont: Wadsworth, 2012.
- Frey, Bruno S. *Happiness: A revolution in economics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.
- Glück, Louise. "Fear of happiness." *PN Review* 118, Volume 24 Number 2, November-December 1997.
- "Happiness." <https://en.wikipedia.org/wiki/Happiness>.
- Joshanloo, Mohsen & Dan Weijers. "Aversion to Happiness across Cultures: A Review of Where and Why People are Averse to Happiness." *Journal of Happiness Studies*, Volume 15, 2014, pp. 717–735.
- Messaoudi, Abderhaman. "Bonheur, progrès et luxe chez Kant vus à travers le prisme voltairien," in *Happiness: Practice, Process, and Product*, edited by Abbes Maazaoui, *The Lincoln Humanities Journal*, Volume 9, Fall 2021, pp. 28-43.
- Miller, Robin. *The Scientific Guide to Health and Happiness*. Great Courses, 2021.
- Tixier, Gérard & Anne Lamy. *Éloge de la déprime: non à la dictature du bonheur!* Editions Milan, 2008.

PART ONE
PHILOSOPHIES OF HAPPINESS

Le bonheur entre l'éthique du devoir et l'éthique de la vertu: la fissure kantienne et la possibilité du bonheur

MINA APIC
University of Novi Sad

Dans sa révolte contre la 'glace pure' du rationalisme du siècle précédent, le romantisme semble avoir décrété insurmontable la brèche entre l'authentique et le conventionnel, le désir et la plénitude, l'émotion et la raison, et, en dernier ressort, entre le bonheur et l'éthique. Ce qui se dérobe à la prise de la raison dans son élan de synthèse, c'est le désir, en tant qu'infini et sublime. Dans le présent travail, nous nous proposons de détecter les sources et les effets de cette brèche, en examinant de plus près ses conséquences à l'heure actuelle (tel l'appauvrissement de la notion de bonheur) et les possibles voies de sortie. La ligne d'influences et réactions au cours de l'histoire des idées est nette: sentimentalisme-kantisme-romantisme-modernisme-postmodernisme. D'après les lectures de Kant faite par Bernard Williams et Terry Eagleton, la loi kantienne aurait banni le bonheur, l'ayant écarté de l'éthique et renvoyé au domaine de la sensibilité individuelle, alors que la moralité se situerait du côté de l'universel et de l'impersonnel. Nous allons porter une attention particulière sur l'édifice moral de Kant et souligner à quoi celui-ci est la réponse (notamment l'école écossaise du sentimentalisme), pour relever les défauts des deux systèmes et examiner l'alternative proposée par Terry Eagleton et Alasdair MacIntyre. De cette manière, nous allons examiner de plus près leur tentative du renouveau de l'aristotélisme en soulignant ses forces et faiblesses dans le but de relever pourquoi même cette alternative ne peut non plus tenir la route à l'heure actuelle.

L'appauvrissement de la notion de bonheur à notre époque

Héritiers d'une longue tradition de l'affirmation du sujet auto-déterminant, témoins de son développement, de la montée du rationalisme, du sentimentalisme et du romantisme au cours de la modernité bourgeoise et de son passage ultérieur en postmodernité comme logique du capitalisme tardif selon la formule de Frederic Jameson, nous ne pouvons qu'éprouver un malaise profond devant la suite de modifications de la notion de bonheur: sa réduction, son appauvrissement et même son remplacement par celle du plaisir. Le sujet postmoderne, décentré et dépourvu de la dimension historique, est-il en effet capable de concevoir une vie de bonheur? L'un des aspects essentiels de la notion de bonheur est la durée—la dimension temporelle, indissociable de la dimension symbolique, dans laquelle le sujet puisse s'affirmer et se reconnaître en tant que membre d'un tissu social et agent actif dans un cours historique. Or, le sujet postmoderne s'est proclamé vaincu devant toute possibilité de concevoir la durée historique. Le refus de grandes narrations du progrès historique, jugé européo-centriste ou totalitaire, nous a-t-il laissés aplatis, réduits à une unidimensionnalité alarmante et intenable? La "sensible perte de l'avenir" est la formule employée par Raymond Williams pour décrire cette époque de désenchantement.

L'abolition de la raison historique a immanquablement entraîné la primauté du présent, poussée à outrance dans la société contemporaine. La question du sens de la vie devient alors très problématique, voire source d'angoisse. Mais le terme lui-même—*sens*—cache une importante dimension téléologique. Si l'on refuse la téléologie en se débarrassant du poids du passé et des leurres des utopies et des projections de l'avenir, il ne reste que l'instant pur, avec tout l'effroi de son apesanteur. Parfois, cela prend l'allure d'une libération, et même d'une célébration de l'expérience sensorielle, mais cela n'est pourtant qu'un joli masque derrière lequel se cache le sujet dissolu, décomposé, incapable de concevoir la durée. Or, si le plaisir est momentané, le bonheur a comme condition nécessaire la possibilité du recul d'une expérience immédiate, d'une distance réflexive pour pouvoir concevoir la totalité de la vie et de son orientation. Comme le rappelle Bernard Williams dans son *Ethics and the*

Limits of Philosophy, l'éthique elle-même est née du besoin de préserver le bonheur humain des aléas de la fortune à l'aide de la réflexion profonde et systémique. La notion de bonheur est inséparable du déploiement d'une identité narrative faisant partie d'un tissu social dans son parcours historique; or, depuis un bon moment, chaque grille interprétative est relativisée. Ainsi,

The idea that one must think, at this very general level, about a whole life may seem less compelling to some of us than it did to Socrates. But his question still does press a demand for reflection on one's life as a whole, from every aspect and all the way down, even if we do not place as much weight as the Greeks did on how it may end. (Williams 5)⁷

Tout cela indique une condition alarmante: nous sommes dépourvus non seulement d'une orientation dans le monde, mais de ce monde lui-même, qui s'est effondré lorsque nous en avons perdu le fondement. Cette perte nous a bouleversés au point de nous trouver presque dépouillés de notre humanité elle-même—dans la mesure où l'homme est défini comme *zoon politicoon*, et le sujet postmoderne, selon la formule caustique d'Eagleton, est incapable de nouer ses lacets et encore moins d'envisager ou entreprendre une action politique. De même, si l'humain est désigné en tant que *sapiens*, comment se priver de la primauté de la raison dans les affaires humaines? Comment prétendre au bonheur si nous nous sommes débarrassés de la raison, dénigrée comme elle est en tant que complice de l'impérialisme européen ou encore du stalinisme qui a été tellement nuisible à la réputation du marxisme? Or, c'est la raison qui devrait servir de barrage contre les hasards et revers de la fortune: “Impressed by the power of fortune to wreck what looked as the best-shaped life, some of them, Socrates one of the first, sought a rational design of

⁷L'idée que l'on doit envisager, à ce niveau très général, la vie dans sa totalité, pourrait avoir moins d'attrait pour nous aujourd'hui qu'elle l'avait pour Socrate. Mais sa question continue de signaler la demande de la réflexion sur la vie entière d'une personne, sous tous ses aspects et jusqu'au plus profond, même si l'on accorde aujourd'hui moins d'importance à la manière de laquelle celle-ci pourrait prendre sa fin.

life which would reduce the power of fortune and would be to the greatest possible extent luck-free” (Williams 5).⁸

D’un autre côté, le refus de la foi dans la raison historique et l’abandon à l’immédiateté de l’instant sont-ils réalisables? Cet état d’immédiateté, cette expérience de pure sensorialité et d’exposition aux stimuli de l’environnement sans intermédiaire de la réflexion, sont-ils possibles? Certes, cette fantaisie pourrait être interprétée comme une image par excellence du consommateur, et cela n’a pas échappé au jugement d’Eagleton ou Jameson. Néanmoins, si la notion de la raison a été remise en question sinon carrément discréditée par plusieurs courants modernes et contemporains, à commencer par Nietzsche et Freud (tous les deux influencés par Schopenhauer), cela n’a certainement pas été gratuit et sans motivation dans les faits. Si cette critique a comme ultime conséquence l’affirmation d’une condition postmoderne aussi alarmante qu’intenable, nous ne pouvons quand même pas fermer les yeux devant les graves questions que cette critique a soulevées. Comment réconcilier le pouvoir extraordinaire de l’inconscient avec la foi inébranlable en la raison sur laquelle repose le sujet auto-déterminant, fondement du fonctionnement juste des sociétés modernes et gage de la perfectibilité du genre humain? La foi en la raison comporte-t-elle inévitablement l’illusion de la transparence absolue à soi-même? Enfin, comment réconcilier le domaine de la nécessité qui serait le royaume de la nature et le domaine de la liberté qui serait le royaume de la raison? C’est effectivement ce que Kant a tenté de faire dans sa *Critique de la faculté de juger* où il élaborait sa théorie esthétique, alors que l’éthique, la moralité, comme il la concevait dans son *Critique de la raison pratique*, restait sevrée du particulier, imperméable au sensoriel et au désir. Dans ce sens, la morale kantienne marque un contraste par rapport à celle de la tradition sentimentale écossaise, celle du ‘sens moral’ de Hutcheson, Hume et Smith (et de leur père spirituel anglais, Shaftesbury) qui ancrèrent les actes moraux dans l’altruisme et la compassion : “Ethical motivations would then aim at certain sorts of pleasure. Some of them do indeed issue in pleasure, and Hume, in line with Greek thought on this point, agreeably thought that it was the

⁸Dans son *The Fragility of Goodness*, Martha Nussbaum explore ce sujet dans la littérature et la philosophie grecques, alors que Williams, dans son *Moral Luck* nous prévient néanmoins que l’idée de la moralité qui transcenderait complètement la fortune n’est pas sans failles ou faiblesses.

mark of a virtuous person to take pleasure in doing generous or helpful actions” (Williams 50).

Les sources de la fissure entre le bonheur et l'éthique

Au cours de l'histoire, l'affirmation de l'individualité accompagnant la montée au pouvoir de la bourgeoisie, dont l'acmé sera le sujet kantien autodéterminant, amène des problèmes graves de la cohésion sociale. Dans un ordre social ayant rejeté les hiérarchies et appartenances traditionnelles caractéristiques de l'ancien régime, le manque de rapport affectif est de plus en plus ressenti. Une réaction à l'affirmation progressive de la société individualiste dépourvue d'un cadre de solidarité qui contiendrait ses appétits anarchiques se voit déjà dans le sentimentalisme de l'époque préromantique:

Since there seems nothing in the constitution of society which might prompt its members to mutual aid and affection, the sympathetic faculty must be relocated instead in the interior of each man and woman, naturalized as an instinct akin to hunger or self-preservation. We are as much delighted by benevolence as we are gratified by the scent of perfume or nauseated by a foul stench. (Eagleton 19)⁹

Donc, les Lumières—époque de la rationalité (manifeste dans les impératifs catégoriques, mais aussi dans l'esprit d'utilité, de la technologie, et du calcul), engendre à la fois (à la façon d'un contrepoids) le culte du sentiment et de la tendresse. L'individualisme possessif oblige certains penseurs à transposer les sentiments du domaine privé vers la sphère publique.¹⁰ Si Kant ne pouvait pas accepter une telle conception, c'est parce que la loi du devoir, quoique moins agréable à l'apparence, n'en garantit pas

⁹“Étant donné qu'il n'y a rien dans la constitution de la société qui pourrait inciter ses membres à l'aide et à la cordialité mutuelles, la faculté de la sympathie doit être déplacée à l'intérieur de chaque homme et femme, naturalisée en tant qu'instinct pareil à celui de la faim ou de l'autoconservation. Nous sommes enchantés par la bienveillance de la même façon que nous sommes enivrés par un parfum ou écœurés par une mauvaise odeur” (Eagleton 19, notre traduction).

¹⁰En étendant les sentiments de la famille au peuple entier, ce même besoin de trouver le ciment social donnera naissance à l'éclosion du nationalisme.

moins l'étendue plus vaste, voire illimitée de la morale. Bref, elle seule est capable d'inclure tous les êtres humains sous ses auspices, y compris les étrangers et inconnus. Elle nous protège donc contre le glissement, voire la fermeture dans l'esprit de clocher qui menace la b n volence des penseurs  cossais. Le sujet kantien, par contre, est obligé par la raison (dont chacun est sens  disposer)   se comporter envers chacun de manière équitable, indépendamment de l'étendue de ses sentiments et de sa vie affective. Ainsi, Eagleton souligne que l'entreprise écossaise avait des avantages considérables, mais aussi des défauts alarmants, critiqués par Kant avec justesse: "It is true that to ground moral imperatives in felt experience is in one sense to lend them the most unimpeachable of foundations. [. . .] Yet to anchor such claims in the subject is also to risk surrendering them to the vagaries of chance, caprice, habit, fancy and prejudice"¹¹ (Eagleton 23). Le sentimentalisme du 18 me siècle n'avait pas de réponse à cette question: "an ethics based on the mutuality of selves and the swift contagions of feeling clearly has a problem with less face-to-face relationships" (Eagleton 52)¹². Or la réponse de Kant a engendré l'un des deux systèmes d'éthique les plus célèbres de l'histoire de la philosophie (l'autre étant celui d'Aristote).

En effet, Hume prétendait que les affections que nous portons à ceux qui nous sommes proches sont plus faibles que notre amour-propre, alors que nos sympathies pour ceux qui ne nous sommes pas proches le sont encore davantage.

Ainsi, le rôle de la philosophie morale de Kant semble relever dans une grande mesure du besoin de remédier à nos intérêts de clocher. La justice est alors envisagée comme une tentative pour supplanter le manque d'affection envers ceux qui sont loin de nos yeux et/ou de nos c eurs. Platon semble avoir déjà offert une solution à ce problème en élargissant la famille au niveau de l'état: dans son utopie, la communauté des femmes et des enfants permettait une cohésion parfaite des membres de la société. Il

¹¹"C'est vrai que fonder les impératifs moraux dans le ressenti leur octroie la plus irréfutable des fondations [. . .]. Néanmoins ancrer de pareils demandes dans le sujet veut dire également courir le risque de les abandonner aux errances du hasard, du caprice, de l'habitude, des penchants et des préjugés" (Eagleton 23, notre traduction).

¹²"Une  thique fondée sur la mutualité des 'moi' et sur la contagion rapide des émotions a évidemment un problème avec les relations moins directes" (Eagleton 52, notre traduction).

négligeait néanmoins la question de la possibilité de l'élargissement de l'éthique au niveau planétaire. La littérature mondiale à laquelle songeait Goethe pourrait être envisagée comme un moyen d'y arriver. Par cette voie, même ceux qui sont le plus éloignés de nous acquièrent le pouvoir de nous toucher, de susciter notre intérêt et de nous émouvoir au plus profond. Le pouvoir extraordinaire qu'on accorde à l'imagination à l'époque romantique est alors une réponse tant à l'esprit de clocher du sentimentalisme qu'aux rigueurs de la raison promulguée par Kant. Ainsi,

The task of the Romantic imagination is largely to bring home to us what is temporally or spatially absent, and thus to spin a web of universal sympathies as animated and enduring as local ones. Once the imagination itself becomes a universal quality, as it does with Romanticism, the empiricist case is no longer plausible. (Eagleton 56)¹³

Toutefois, dans une ambiance marquée par des contrats lucratifs et obligations légales, l'insistance écossaise sur les affections et leur capacité d'engendrer la générosité avait quelque chose d'agréablement chaleureux, quelque étincelle d'espoir qu'il puisse y avoir dans les alternatives à l'opposition stricte entre devoir moral et plaisir égoïste: "Indeed, it retrieves the whole category of pleasure from the hatched-faced puritans and restores it to its central position in ethical thought" (Eagleton 56).¹⁴ Les philosophes écossais du 18^{ème} siècle sont arrivés à reconnaître à leur manière que la délimitation entre le souci pour soi et le souci pour l'Autre ne correspond pas à celle entre le désir et le devoir. En réalité, "some of my desires aim at states of affairs that do not involve me at all: I am not mentioned in a full specification of what would satisfy such a desire. There are self-transcending

13 "La tâche de l'imagination romantique est dans une grande mesure de rapprocher de nous ce qui est absent temporellement ou spatialement, pour tisser ainsi un réseau de sympathies universelles aussi animées et durables que celles locales. Une fois que l'imagination elle-même devient une qualité universelle, ce qui arrive avec l'avènement du Romantisme, le cas empiriste n'est plus plausible" (Eagleton 56, notre traduction).

14 "En effet, cela récupère la notion de plaisir de la sévérité des puritains et la rétablit à sa place centrale dans la pensée éthique" (Eagleton 56, notre traduction).

desires. They are not all altruistic or benevolent—they may be malicious or frivolous” (Williams 50).¹⁵ Le problème avec le fondement de l'éthique dans la compassion n'est donc pas uniquement sa restriction au cercle de notre groupe social. L'autre aspect également problématique est l'existence, à part des émotions altruistes, de celles qu'on pourrait appeler 'misanthropes'. Dans *La peur des barbares*, Tzvetan Todorov parle de la capacité humaine d'imagination comme d'une source tant de compassion que de cruauté, dont le développement est parallèle à celui de la faculté elle-même. Nietzsche nous donnait l'image d'un arbre qui, plus il croît en hauteur, plus il plonge ses racines dans les ténèbres du mal.

D'un autre côté, les sentimentalistes négligent également le poids des circonstances. La compassion n'a aucune valeur en tant que telle, sans égard aux circonstances de chaque événement particulier. Le contexte détermine le jugement qu'on porte et qui dépasse toute bienveillance ou compassion instinctive. Notre capacité de jugement dépend de l'idéal vers lequel nous dirigeons notre regard, du super ego dont les exigences sont parfois implacables, et tant notre comportement que nos émotions ou jugements manifestent inexorablement une grande dose d'altérité intériorisée. Un être solitaire et isolé ne pourrait pas être un être moral ou un sujet éthique parce qu'il lui serait impossible de s'observer du dehors et d'apprécier ses propres qualités et actes d'un point de vue décentré, comme dans un miroir.

On pourrait dire que les sentimentalistes partagent la foi kantienne en transparence du sujet, les deux courants touchant la même limite: ils butent sur l'opacité de soi et de la présence de l'Autre dans l'appréciation d'un acte. En effet, ce qui nous permet un certain accès à l'intérieur de l'Autre, c'est avant tout la langue. Comprendre l'Autre n'implique pas une fusion imaginaire avec l'état de son corps, exploit qu'on ne pourrait de toute façon accomplir sans perdre notre propre capacité de perception. D'un autre côté, Max Scheler nous rappelle également que nous pouvons visualiser les émotions de l'autre sans éprouver de la pitié pour eux (1954). Le sadisme consiste précisément en cela.

¹⁵“Certains de mes désirs envisagent les états de choses qui ne me regardent pas du tout: je ne suis même pas mentionné dans la spécification complète de faits qui pourraient satisfaire un tel désir. Ce sont les désirs qui me transcendent. Ils ne sont pas tous altruistes ou bénévoles, ils peuvent être malicieux ou frivoles” (Williams 50, notre traduction).

Ainsi, comme le relèvent tant Williams que Eagleton, Nietzsche précise que la cruauté implique la conscience de la souffrance de l'autre, en quoi justement celle-ci se distingue de la brutalité.

Diamétralement opposée à cette hypertrophie de l'importance accordée à l'émotion altruiste, et née d'une certaine façon dans les failles de celle-ci, la loi kantienne se distingue, comme nous l'avons relevé plus haut, par l'aspiration à accueillir sous ses auspices tous les êtres humains. C'est à son universalisme qu'elle doit tant sa gloire que les reproches sérieux qu'un Hegel, par exemple, lui a adressés. Son élan vers l'universalisme est intrinsèquement lié à sa forme rigoureuse et presque dépouillée de tout contenu. Vu qu'elle doit servir de médiateur entre un ensemble d'individus aussi large, la loi kantienne doit être succincte et dépourvue de la densité des concepts qui orientent l'éthique de la vertu aristotélicienne, correspondant à la cité antique close et limitée. Si l'éthique aristotélicienne était organiciste, poétiquement vive et incarnée, la morale kantienne est rigoureusement formelle. Alors que le projet aristotélicien "tried to ground ethical life in well-being, sought determinate conclusions about the shape of a whole life, from substantive beliefs about human nature,"¹⁶ le projet kantien "yields, if anything, general and formal principles to regulate the shape of relations between rational agents" (Williams 54).¹⁷ Comme toujours dans l'histoire des idées, l'arrière plan historique n'est certainement pas sans importance: "As the bourgeois class in Europe enters upon the accumulation of industrial capital, with its anonymous labourers, faceless competitors and ferocious class struggles, the gentlemen's club yields ground to the court of law or political arena as a paradigm of moral discourse" (Eagleton 104).¹⁸

Pour Kant, on ne devient authentiquement humain-rationnel et autonome –qu'on reconnaissant la loi de la raison qui harmonise les desseins des uns avec ceux des autres. Or, vu sa

16 "a tenté de fonder la vie éthique dans le bien-être, cherché des conclusions déterminées sur la forme de la vie dans sa totalité à partir des croyances fondamentales sur la nature humaine.

17 "procure, du moins, les principes généraux et formels dans le but de régler la forme des relations entre les agents rationnels" (Williams 54, notre traduction).

18 "Alors que la classe bourgeoise en Europe commence à accumuler le capital industriel, avec ses ouvriers et ses concurrents anonymes, et ses féroces luttes de classe, le club des messieurs cède sa place à la cour de justice ou à l'arène politique en tant que paradigmes du discours moral." (Eagleton 104, notre traduction)

formalité, ceux qui aspirent à se conformer à la loi sont de fait exposés à une angoisse névrotique sans savoir s'ils y obéissent ou non. La loi doit englober l'humanité entière et s'étend jusqu'à devenir diaphane: tout contenu concret ne serait qu'encombrant, contre-productif pour le rôle majeur que cette loi s'est imposée d'accomplir. Ainsi, elle se rapproche des lois scientifiques dans leur impersonnalité et emploi universel. Dans le but de pourvoir au fondement de l'unité, la loi ne peut faire autrement que négliger les différences. Alors, le problème principal devient inévitablement son impersonnalité—l'absence de toute motivation qui proviendrait du ressenti, de la corporéité du vécu: “the self of moral agency is what he called a ‘noumenal’ self, outside time and causality, and thus distinct from the concrete, empirically determined person that one usually takes oneself to be” (Williams 64).¹⁹ Mais la raison elle-même ne suffit pas pour inciter le sujet à l'action: “it is rather hard to explain why the reflective self, if it is uncommitted to all particular desires, should have a concern that any of them be satisfied”(Williams 69).²⁰ La délibération pratique ne peut s'effectuer qu'en première personne, elle implique en effet un ‘moi’ qui doit être beaucoup plus intimement le ‘moi’ de mon corps et mes désirs que le système kantien ne le permet. Or, avec Kant, le désir en tant que motivation est rigoureusement aboli, et il semble que la loi s'oppose à nos inclinations spontanées:

First, he believed that all actions except those of moral principle were to be explained not only deterministically, but in terms of egoistic hedonism. Only in acting from moral principle could we escape from being causally determined by the drive for pleasure, like animals; [. . .] only actions of principle counted as exercises of the will [. . .] and hence were truly free. (Williams 64)²¹

¹⁹“le moi de l'agencement moral est ce qu'il appelait le moi ‘nouménal’, en dehors du temps et de la causalité et donc distinct de la personne concrète, empiriquement déterminée pour laquelle on se prend en général” (Williams 64, notre traduction).

²⁰“C'est très difficile d'expliquer pourquoi le ‘moi’ réflexif, s'il est désintéressé de tout désir particulier, se soucierait que l'un d'eux soit satisfait” (Williams 69, notre traduction).

²¹“Tout d'abord, il croyait que toutes actions sauf celles du principe moral devraient être expliquées non seulement de manière déterministe, mais dans le sens de l'hédonisme égoïste. Uniquement en agissant selon le principe moral

En effet, comme le croyaient les Grecs et, plus tard, les Écossais, le bonheur pourrait, et devrait, être la récompense de la vertu. Même Kant, qui croyait en la perfectibilité du genre humain sous l'égide de la raison, envisageait le bonheur à l'horizon de cette longue marche planétaire. Or, selon lui, le bonheur ne peut pas être envisagé comme motivation d'une action concrète:

Happiness is merely an empirical notion, not an ideal of reason. Eudaemonism is an unprincipled affair. One must strive for universal contentment—but a contentment which is combined and in conformity with the purest moral principle. He does not believe that the moral principles can be founded upon sensation, emotion or the pursuit of well-being. The senses allow us no access to our true selves or to things in themselves, whatever the benevolentists may claim of the intuitive communion of two kindred souls. (Eagleton 105)²²

La joie est exclue tant de la conception de notre objectif concret que de l'acte lui-même: le domaine de la loi kantienne se présente comme royaume de l'austérité absolue. À la différence d'Aristote, qui considère ceux qui ne prennent pas plaisir en agissant de manière vertueuse comme déficients en matière de vertu, et contrairement à Hume pour qui la joie accompagne les actions des vertueux, pour Kant c'est l'inverse: ce sont précisément ceux qui arrivent à faire du bien contrairement à leurs inclinaisons ou plaisirs qui atteignent le plus haut degré de la morale. En cela, il est le représentant par excellence d'une tendance assez répandue

nous pourrions éviter d'être déterminés de manière causale par notre appétit de plaisir, comme les animaux [. . .]. Seules les actions de principe comptaient comme exercices de la volonté (qu'il considérait synonyme de la raison pratique) et donc étaient vraiment libres" (Williams 64, notre traduction).

22 "Le bonheur est simplement une notion empirique, ce n'est pas un idéal de la raison. L'eudaimonisme n'est pas une affaire de principes. On doit aspirer au contentement universel—mais un contentement qui se combine avec et est conforme au principe moral le plus pur. Il ne croit pas que les principes moraux peuvent être fondés sur la sensation, sur l'émotion ou sur la poursuite du bien-être. Les sens ne nous permettent pas d'accès à nous-mêmes ou aux choses elles-mêmes, quoi que les 'bénévolentistes' puissent prétendre concernant la communion intuitive des deux âmes sœurs" (Eagleton 105, notre traduction).

au cours de l'histoire de la philosophie (surtout moderne) “to see all nonethical considerations as reducible to egoism, the narrowest form of self-interest” (Williams 15).²³

Les tentatives du renouveau de l'éthique aristotélicienne

L'impératif kantien sevré du plan affectif ou sensoriel est en plus fort contraste avec la notion aristotélicienne de la disposition à la vertu, proposée par MacIntyre et Eagleton comme modèle éthique capable d'harmoniser la recherche de la vertu avec celle du bonheur. La disposition à la vertu n'a rien à voir avec la notion du devoir abstrait, ou encore avec le besoin ressenti ou l'habitude mécanique. Dans cette conception, les émotions ne se situent pas en opposition par rapport à la raison, mais sont intrinsèquement liées à l'acte de délibération lui-même. Également, elles sont orientées vers l'action plutôt qu'appréciées en tant que telles, comme c'est le cas à l'époque du sentimentalisme. Pour agir bien, nous avons besoin tant du jugement adéquat que des émotions et attitudes appropriées—en fait, l'un ne va pas sans l'autre. Les dispositions se distinguent fortement des épanchements spontanés des émotions; il s'agit des attitudes et propensions qui se construisent à l'aide de l'éducation, en employant une discipline rigoureuse, en y mettant de la pratique systématique et de la réflexion continue, pour arriver finalement à sentir les actions auxquelles elles nous incitent dans toute leur facilité et même comme une espèce d'habitude.

De l'autre côté, Bernard Williams relève l'ambiguïté de la conception aristotélicienne de l'amitié, qui est pourtant envisagée par celui-ci comme une composante importante du bonheur: “Aristotle does say that the good man's friend is ‘another himself’ (*Nicomachean Ethics* 1166a 31), a phrase that expresses genuine tensions in his thought between friendship and self-sufficiency” (Williams 230).²⁴ L'affirmation de l'autosuffisance à la limite du narcissisme qui caractérise l'homme vertueux aristotélicien est l'un des défauts de cette conception relevé aussi par Eagleton (et

23...“d'envisager toutes les considérations non-éthiques comme réductibles à l'égoïsme, la forme la plus limitée de l'amour-propre” (Williams 15, notre traduction).

24“Aristote dit effectivement que l'ami de l'homme de bien est ‘un autre lui-même’, une phrase qui exprime de vraies tensions dans sa pensée entre l'amitié et l'autosuffisance” (Williams 230, notre traduction).

son jugement sur ce point est moins nuancé que celui de Williams). Il s'agit, effectivement, d'un aspect problématique de l'éthique de la vertu, inacceptable pour la sensibilité critique du lecteur contemporain.

Sur les traces de la tradition judéo-chrétienne et marxiste, Eagleton propose l'effacement de l'opposition entre affection et devoir, en désignant une conception de l'amour englobant tant les proches que les étrangers et exprimée en termes quasi-lacaniens:

Such a genre of love has the stony indifference to particular persons of the symbolic order, it is just that this indifference is also in the service of an 'imaginary' attentiveness to the uniquely specific needs of anyone whatsoever. [. . .] Universal love is a question of global politics, not of fuzzy vibrations of cosmic togetherness. As far as individuals go, it means loving everyone in the sense of loving anyone who happens along. (Eagleton 58)²⁵

Le rejet de la distinction entre l'ami et l'étranger remonte en effet jusqu'aux stoïciens, pour qui tous les humains étaient citoyens du monde. Néanmoins, l'époque moderne est caractérisée par la restriction du terme amour au domaine familial. En plus, l'accent est mis avant tout sur l'aspect érotique, au détriment du sens de la charité, ce qui est, entre autres, une conséquence de l'affaiblissement du sens affirmatif de la notion du politique comme solidarité et action collective. D'après Eagleton, l'amour pour l'étranger est non seulement possible, voire nécessaire, mais il implique un renversement de perspective particulièrement important. C'est le point de vue proche de celui de Kwame Anthony Appiah qui, dans son *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, relève que l'étendue de nos obligations envers les étrangers n'est d'aucune manière conditionnée par l'étendue de nos sympathies ou affections personnelles (Appiah

²⁵“Une telle espèce d'amour se caractérise par l'indifférence totale envers les personnes particulières, typique de l'ordre symbolique, c'est juste que cette indifférence est également au service de la prévoyance proche de l'ordre imaginaire, attentive aux besoins exclusives, spécifiques de n'importe quel individu. [...] L'amour universel est une question de politique au niveau planétaire, non pas de vibrations floues de communions cosmiques. En ce qui concerne les individus, cela veut dire aimer tous dans le sens d'aimer tous ceux qui croisent notre chemin” (Eagleton 58, notre traduction).

158). Cela rejoint aussi certains aspects de la recherche menée par Bernhard Waldenfels dans ses *Études pour une phénoménologie de l'étranger*: il ne s'agit pas en premier lieu du traitement de l'étranger en tant que voisin, mais (dans une certaine mesure) du traitement de soi-même en tant qu'étranger. L'étrangeté ne se situe pas uniquement ailleurs, chez l'Autre, mais également au sein du sujet lui-même, qu'on ne peut plus considérer comme auto-transparent et autodéterminant dans les lignes de la conception kantienne, ou autosuffisant dans celle aristotélicienne.

Conclusion

Le refus kantien de l'étroitesse du 'sens moral', perçue comme entrave à l'étendue universelle du souci pour l'Autre, engendre chez lui la recrudescence de l'opposition entre le devoir et la joie. En effet, les moralistes écossais paraissent avoir réconcilié la morale avec le bonheur d'une manière un peu précipitée: si leur souhait est bien intentionné et leur intuition juste, leur approche manque de fondement proprement philosophique. S'ils ont bien compris que l'éthique relève en premier lieu du bonheur et qu'elle a un lien intrinsèque avec l'épanouissement de l'être humain, s'ils ont raison de percevoir les valeurs d'altruisme et de compassion comme nécessaires pour une conception de la morale qui ne négligerait ni le corps ni les émotions comme sources de motivation, ils n'arrivent pas à fonder ces valeurs d'une manière qui leur garantirait l'étendue universelle. À l'instar des Grecs, ils n'ont même pas vu l'importance de l'universalisation du domaine de l'éthique: l'homme vertueux tel qu'il est conçu par Aristote est heureux, mais il est masculin et aristocrate. De surcroît, il semble résolument autosuffisant. Ainsi, en soulignant l'importance de la disposition à la vertu et son lien intrinsèque avec le bonheur, tant Eagleton que MacIntyre se distancient d'Aristote en relevant l'importance du besoin humain de la tendresse et du support. Proches en cela du sentimentalisme écossais, mais aussi des aspects de la phénoménologie de l'étranger de Waldenfels, ils accordent l'attention nécessaire au moment passif de l'expérience éthique, au fait d'être ému, contraint, incité à l'action morale.

S'il est tout à fait légitime, voire inévitable, de comprendre notre situation actuelle à la lumière de notre position dans le grand parcours historique de l'esprit humain, il n'empêche que de nombreuses questions restent ouvertes. Si, à l'heure actuelle, nous ne pouvons plus reprendre la (méta)physique ni la biologie

aristotélicienne, quelle conception de la nature humaine pouvons-nous alors avoir? La conception aristotélicienne de la vertu valorisée par MacIntyre et Eagleton reste intimement liée à la conception de la nature humaine, faisant partie de sa biologie et sa physique. Si en plus il est avéré, après les grandes découvertes géographiques, que chacune des sociétés découvertes ne représente qu'une forme culturelle particulière, est-ce que cela met fin à notre espoir de saisir la notion de la nature humaine en tant que telle ? Arriverons-nous à trouver une réponse à la menace de nous perdre dans un relativisme radical, fustigé sévèrement par Eagleton et tant d'autres? Cette interrogation déconcertante correspondant à la condition humaine montre à quel point toute notre tentative de concevoir une vie de bonheur reste toujours fragile et précaire.

WORKS CITED

- Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Norton, 2007.
- Aristote. *Ethique à Nocimache*. *Les Échos du Maquis*, 2014.
- Eagleton, Terry. *Trouble with Strangers. A Study of Ethics*. Willey-Blackwell, 2009.
- Jameson, Frederic, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, 1990.
- Hume, David. *An Enquiry into the Principles of Morals*. Oxford University Press, 1998.
- Hutcheson, Francis. *Illustration on the Moral Sense*. Harvard University Press, 1971.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la Raison Pure*. PUF, 1944
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Vrin, 1993
- Lacoue-Labathe and Nancy. *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Seuil, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. *A Short History of Ethic*. Routledge, 1966, 1998.
- Martha, Nussbaum. *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press 2001.
- Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*. Routledge, 1954
- Schaftsbury. *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*. Manchester University Press, 1977.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge

- University Press, 2002.
- Todorov, Tzvetan. *La peur des barbares*. Le Livre de Poche, 2009
- Waldenfels, Bernard. *Études pour une phénoménologie de l'étranger. Topographie de l'étranger*. Van Dieren, 2009
- Williams, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, MA, 1985.
- Williams, Raymond. *Modern Tragedy*. Broadview Press, 1989, 2006.
- Wood, Alan. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, 1999.

Bonheur, progrès et luxe chez Kant vus à travers le prisme voltairien

ABDERHAMAN MESSAOUDI

Université Paris 8-Vincennes-Saint-Denis (EA 1577), France

Comme le relève Michèle Gally, “notre époque semble obsédée par le bonheur” (xii). Maints signes témoignent de l’acuité du thème: maintes manifestations, études et publications, promotion de la notion de bonheur national brut,²⁶ mise en place d’une base mondiale de données sur le bonheur (la *World Data Base of Happiness*),²⁷ création de divers organismes dédiés (laboratoire BONHEURS,²⁸ Observatoire International du Bonheur ou OIB²⁹. . .), lancement d’une Journée internationale du bonheur (célébrée le 20 mars de chaque année depuis 2013),³⁰ d’un “mouvement du bonheur citoyen,”³¹ de revues spécifiques,³² forte attention

²⁶ Jigme Singye Wangchuck, roi du Bhoutan de 1972 à 2006, a eu, au début des années 1970, l’idée de la mettre en œuvre pour son pays. Au Royaume-Uni, l’*Office for National Statistics* (ONS) a fourni un premier document de mesure du bien-être national *Measuring National Well-being: Life in the UK 2012*. En France un rapport remis en 2009 par la commission Stiglitz-Sen-Fitoussi, réunie en 2008 à l’initiative du président Nicolas Sarkozy, a pointé les limites du PIB comme indicateur de bien-être ou de bonheur.

²⁷ Base fondée par Ruut Veenhoven, professeur néerlandais de sociologie, spécialiste du bonheur à l’université Erasmus de Rotterdam, reconnu comme pionnier dans sa spécialité. Base consultable en ligne depuis 1998 (avec une plate-forme FTP dès 1994).

²⁸ Cofondé en 2018 par l’historien du bonheur François Durpaire à l’université de Cergy-Pontoise.

²⁹ “Association internationale, fondée par des juristes, ouverte à tous ceux qui souhaitent œuvrer pour le bonheur sociétal,” créée le 21 mai 2010.

³⁰ www.un.org/fr/observances/happiness-day (résolution A/RES/66/281 du 12 juillet 2012 émise par l’ONU).

³¹ “Le mouvement du bonheur citoyen,” dénomination depuis 2017 de la Fabrique Spinoza, “think-tank du bonheur citoyen” lors de sa création en 2011 (think-thank renommé Observatoire Spinoza en 2017, cet Observatoire Spinoza

accordée aux questions concernant la “vie bonne,” le bien-être, l’hédonisme, les bienfaits du rire ou de l’optimisme; développement de la psychologie positive, de la psychothérapie, de la rigologie (thérapie par le rire),³³ etc. Le thème fait florès aussi bien en sciences humaines (sociologie, philosophie, sciences politiques, histoire, sciences de l’éducation, psychologie...) qu’en économie et en marketing. Il envahit la publicité et les médias, génère la production de sondages et de guides (anthologies ou traités du bonheur, leçons sur le bonheur). L’envisageant “dans tous ses états” (Ilios Kotsou et Caroline Lesire), notre époque considère l’“économie” (Lucie Davoine), “la fabrique” (Virginie Picon-Lefebvre), “l’invention” (Martine Méheut) et “la psychologie” (Mihály Csíkszentmihályi) du bonheur, ainsi que les liens entre “le bonheur et la philosophie” (Philip Van den Bosch, ou Lisa Bortolotti), “le bonheur et la sagesse” (Benoît Castelnérac et Syliane Malinowski-Charles),³⁴ ou encore “le bonheur et le travail” (Christian Baudelot et Michel Gollac) et le “bonheur privé” et l’“action publique” (Albert O. Hirschman). Le bonheur a même son histoire mondiale (François Durpaire) et ses dictionnaires.³⁵ L’examen de “la volonté de bonheur” (Pierre Borhan) peut cependant déboucher sur “la critique du bonheur” (Miguel Bensayag et Édith Charlton), ou plus spécifiquement sur celle d’un “devoir de bonheur” (Pascal Bruckner). On va alors jusqu’à parler de “dictature du bonheur” (Gérard Tixier et Anne Lamy) ou d’“happycratie” (Edgar Cabanas et Eva Illouz).

Ce contexte d’intenses discussions sur le sujet rappelle la situation du XVIII^e siècle qualifié de “siècle du bonheur” (Jean-Damien Mazaré). Robert Mauzi, parlant d’“une des idées-forces”

ne constituant dès lors que l’un des trois pôles, à savoir la branche étude, de la Fabrique).

³² Ainsi *La Revue Juridique du Bonheur*, 2019-... (revue de l’OIB), *Sciences & Bonheur*, “première revue scientifique et francophone consacrée au bonheur,” novembre 2011-... (sciences-et-bonheur.org) ou encore le *Journal of Happiness Studies. An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being* (2000-... avec comme rédacteurs en chef fondateurs: Ruut Veenhoven, Ed Diener, Alex C. Michalos).

³³ Instaurée en 2002 par Corinne Cosserson, fondatrice et directrice de l’école internationale du rire, “première école de rire et de bonheur au monde”.

³⁴ Ce qui motive un regain d’intérêt pour Aristote, Russell, Schopenhauer, Spinoza, les épicuriens, etc.

³⁵ Tel dictionnaire pouvant alors être “historique et critique” (Michèle Gally), “philosophique et savoureux” (Bertrand Vergely) ou “amoureux” (Alain Schifres).

(13) de l'époque, n'avait-il d'ailleurs pas noté "la valeur quasi obsessionnelle que prend alors ce thème" (14, n. 3)? D'où le regain d'intérêt actuel pour ce qui concerne le "bonheur au XVIII^e siècle" (Guilhem Farrugia et Michel Delon, qui s'inscrivent explicitement dans le sillage de Mauzi). Il est vrai que c'est à ce moment que le terme bonheur se stabilise dans la langue, son usage semblant connaître un pic en 1750. Il est vrai encore que le bonheur fournit un des mots clés des Lumières qui participent de sa définition: selon Michel Porret, celles-ci "génèrent la foi dans les progrès de l'esprit, dans le bonheur terrestre, dans la perfectibilité humaine, sociale et politique, donc dans l'avancement de la civilisation." (168). Il n'est dès lors pas indifférent de noter que la figure la plus emblématique des Lumières françaises n'échappe pas à ce mouvement de redécouverte des Lumières sous l'angle du bonheur, ainsi que l'illustrent Enzo Cocco, Guillaume Farrugia ou Alain Sager.³⁶ La référence à Voltaire en appelle parfois dans ce cadre une autre, celle qui est faite à Kant.³⁷ Cela suggère la pertinence d'une confrontation de ces deux figures sous la thématique du bonheur. Cette confrontation promet d'être d'autant plus riche qu'elle fait fond sur un écart culturel, lequel trouve sa traduction à même le vocabulaire, spécifique à chaque aire linguistique, mobilisé pour renvoyer à une notion complexe et chargée d'histoire,³⁸—une histoire dont Voltaire et Kant sont parties prenantes. Nous nous proposons dès lors d'évaluer la place de Voltaire dans la pensée kantienne du bonheur. Le traitement de ce point spécifique de l'héritage voltairien chez Kant reste en effet un champ à défricher.

³⁶ Auteur, outre de l'ouvrage (admettant une rubrique "Bonheur") cité en bibliographie, d'une communication intitulée "Le bonheur est-il un idéal voltairien?" (jeudi 12 avril 2018, conférence L'orangerie organisée par les diverses associations voltairiennes de Ferney-Voltaire). Sur Voltaire et le bonheur, voir aussi R. Mauzi (*passim*).

³⁷ Référence kantienne motivée chez R. Mauzi (613) et A. Sager (85 et 89) par le traitement de la question du "souverain bien" chez Voltaire. Quant à Guillaume Farrugia, son entrée "Voltaire" du *Dictionnaire historique et critique* renvoie en fin d'article à l'entrée "Kant" de Jean Seidengart.

³⁸ C'est ainsi que "d'un point de vue philosophique, le bonheur est une notion composite d'imaginaires langagiers et discursifs susceptibles d'être liés à des conceptions philosophiques, de type socioculturel, idéologique, politique et/ou biologique, qui se développent dans le temps et caractérisent le sens contemporain de bonheur," Marta Tordesillas (536), qui s'attache dans son étude essentiellement à la fortune de "bonheur" en français (mais ces observations valent sans doute aussi pour d'autres aires culturelles).

C'est le terme *Glück* qui est en général donné pour l'équivalent allemand de bonheur, situé alors du côté de la fortune, de la chance, donc du hasard, du sort, du destin, voire de la fatalité.³⁹ Ce mot est bien présent chez Kant. Il l'utilise dans un passage capital où il se réfère au *Candide* (1759; 1761) de Voltaire, à savoir en *conclusion des Rêves d'un visionnaire* (1766):

Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten! (II 373)

Mais comme notre sort [*Schicksal*] dans le monde à venir dépendra probablement très fort de la manière dont nous aurons tenu notre poste [*Posten*] dans le monde actuel, je vais clore sur ces mots que Voltaire fait dire à son honnête Candide en guise de conclusion à tant d'inutiles controverses d'école: Occupons-nous de notre lot [*unser Glück*], allons au jardin et travaillons!

Glük désigne, en écho au "poste" qui nous est dévolu, le *lot* qui nous est échu en ce monde (à l'image du lopin de terre, ou du "jardin", que Candide doit travailler); il renvoie à notre "sort" ici-bas (par opposition à celui qui nous est réservé dans l'au-delà). L'image horticole du conte aide Kant à fixer la signification d'un certain bonheur dans sa dimension terrestre, dans son aspect limité ou restrictif (Candide et ses compagnons se contentent d'un simple coin de terre) et dans son horizon de responsabilité active vis-à-vis de ce qui dépend de nous (*Laßt uns unser Glück besorgen*, c'est aussi "procurons-nous notre bonheur," faisons notre propre bonheur), et cela dans une ligne très voltairienne.

³⁹ Voir Tordesillas pour une analyse sémantique des valeurs de "bonheur" en français. Pour s'en tenir aux sèmes que nous mobiliserons de près ou de loin par la suite, bonheur désigne en particulier le bien-vivre, le bien-être, la bonne fortune, le bien, le souhaitable, le désirable, le bien que l'on poursuit et que l'on veut atteindre. Il présente des acceptions en relation avec l'état, l'augure, la fortune, l'aspiration, l'accomplissement, le bien-être, l'habileté, la jouissance (les plaisirs) . . . Voir aussi la fin de la note suivante.

Cependant, le souci prégnant de l’au-delà (la question de son existence fût-elle refoulée), la traduction en conséquence de notre présence sur terre en termes de “poste” à tenir signalent un attachement métaphysique, voire religieux nettement plus marqué chez Kant que chez Voltaire. Cela amène à infléchir (ou enrichir) le sens de l’épilogue voltairien et par là celui de *Glück* dans une prise en compte du bonheur au sens de bien *moral*:⁴⁰ il s’agit alors de prendre soin de celui-ci, de cultiver, à défaut d’un fonds de terre, son fonds moral, les germes de bien en soi, en faisant effort de vertu. Si la dimension collective ressort nettement dans l’épilogue voltairien (le narrateur parle de “la petite société” formée par les protagonistes: XLVIII 260) auquel fait allusion Kant, elle n’est pas absente chez l’écrivain allemand. Elle est suggérée par la reprise à son compte de la première personne du pluriel (*Laßt uns. . .*), mais aussi soutenue par l’hypothèse d’une *communauté* des esprits, exposée au chapitre II des *Rêves* et préfigurant la notion de règne des fins (le règne des fins est lui-même défini comme la “*liaison* systématique d’êtres raisonnables par des lois objectives *communes*,” *eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze*, IV 433; nous soulignons). Comme en prolongement, Kant emploie encore ailleurs le terme *Glück* pour signifier un état de bonheur terrestre, mais vu (par anticipation) comme *accompli* (“ici sur terre”), et cela en adoptant significativement une optique propre (ou traditionnellement attribuée) aux *Lumières* (et à Voltaire, leur chef de file), celle du progrès et de la perfectibilité humaine. C’est ainsi qu’envisageant

⁴⁰ L’expression de bonheur moral est problématique (nous atténuons la difficulté qui mériterait un traitement à part, en parlant de bien moral), notamment chez Kant qui, tout comme Voltaire, dissocie bonheur et vertu. Néanmoins chez eux bonheur et vertu ne sont pas systématiquement opposés et leur réunion est envisagée ou pensée dans la notion (ou l’idéal kantien) de “souverain bien” (ou *summum bonum*, le bien suprême, ou bien des biens), et nul doute que leur idéal (au sens courant du mot) de bonheur (y compris pour la communauté ou société des hommes) est celui où il entre de la vertu. Cela n’est pas le lieu de s’y attarder ici où il s’agit autant de s’appuyer sur les réflexions des deux penseurs que de déployer un certain éventail de l’idée commune de bonheur (avec laquelle, elles n’entrent d’ailleurs pas forcément en contradiction). Or “quant au mot bonheur dans la langue, il maintient une interaction avec d’autres mots susceptibles de composer la classe [bonheur]. Nous pouvons établir deux classes, l’une relative au bonheur considéré comme (i) un état... supérieur, un ‘bien qui se situe au sommet de tous ceux que l’on peut réaliser,’ le bien des biens,” le bonheur s’associe proverbialement à la sagesse, etc. (Tordesillas, 539, 540...).

la perspective d'un avenir "où l'espèce humaine est représentée dans une ère lointaine comme travaillant cependant à s'élever enfin à un état [*Zustande*] où tous les germes que la nature a déposés en elle pourront être complètement développés, et sa destination ici-bas [*hier auf Erden*] pleinement accomplie" (*in welcher die Menschengattung in weite Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden*, VIII 30), il y rattache

le fait que les générations précédentes ne semblent poursuivre leur pénible labeur qu'au profit des générations suivantes, afin précisément de leur préparer un palier à partir duquel elles pourraient élever plus haut l'édifice que la nature a en vue, alors que seules les dernières doivent avoir la chance [*das Glück*] d'habiter le bâtiment auquel a travaillé (certes de propos non délibéré) une longue succession de leurs ancêtres sans pourtant pouvoir eux-mêmes prendre part au bonheur [*an dem Glück*] qu'ils préparaient.⁴¹

Cependant, cette référence à *Candide* en association avec *Glück* était déjà contenue en germe dans la Réflexion 8083 (consignée entre les années 1760 à 1764) des "réflexions sur la philosophie de la religion" (*Reflexionen zur Religionsphilosophie*). Kant remarque entre parenthèses (XIX 626):

([...]
Glück und Unglück [Bonheur et malheur].
Üppigkeit. Candide. Hiob [Job].)

⁴¹ *daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren Willen ihr mühseliges Geschäfte zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können.* (VIII 20).

Si sous l'éclairage de sa mobilisation ultérieure dans les *Rêves*, le sens du vocable *Glück* peut bien, effectivement, être spécifié comme renvoyant à notre état de bonheur ou de fortune terrestre (sachant que *Glück* renvoie à la chance, on peut également penser aux *aléas* de *Candide* dans le conte homonyme, son état oscillant tout du long entre *mal* heur et *bon* heur), la traduction du terme *Üppigkeit* s'avère particulièrement délicate. Cependant, on peut *ici* (s'agissant de bonheur) s'appuyer sur l'équivalence posée entre *Üppigkeit* et "luxe" par un paragraphe de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798) portant précisément "Sur le luxe": *Von der Üppigkeit* (§ 72: VII 249-250), le terme étant d'emblée explicité par le vocable latin *luxus*. C'est qu'il ne s'agit pas d'oublier que la question du bonheur se décline au XVIII^e siècle sous différentes formes, l'une d'elles recouvrant la problématique du "luxe" (mot français lui-même issu du latin et chargé de significations et d'implications vivement débattues alors). De celui-ci, Voltaire s'est fait en 1736 le chantre fameux dans *Le Mondain* (XVI 295-303), au point de "poser une équation fondamentale entre le *bonheur* et la *civilisation*" (Mauzi 404):

J'aime le luxe, et même la mollesse,
Tous les plaisirs, les arts de toute espèce,
La propreté, le goût, les ornements (v. 9-11).

Apportant "l'abondance à la ronde" (v. 14), stimulant les arts et les "heureux travaux" (v. 15), favorisant "l'industrie et l'aisance" (v. 42), réunissant par le commerce "l'un et l'autre hémisphère" (v. 23), répandant partout "les plaisirs," le luxe apparaît bien comme un facteur de *bien-être* social et économique pour la nation, voire pour le monde entier qu'il contribue à pacifier. *La Défense du Mondain, ou l'apologie du luxe* (XVI 304-309) insiste là-dessus:

Sachez surtout que le luxe enrichit
Un grand État, s'il en perd un petit.
Cette splendeur, cette pompe mondaine,
D'un règne *heureux* est la marque certaine (v. 53-56,
nous soulignons)

Voltaire précise que le luxe fait travailler jusqu'au bas peuple ("Le pauvre y vit des vanités des grands" (v. 70). Au paragraphe 72 de l'*Anthropologie*, Kant évalue lui aussi le luxe en termes de

bienfaits et de bien-être pour la communauté, parlant en l’occurrence de “prospérité” (*Wohlfahrt*) et de “bien-vivre” (*Wohlleben*). L’image d’un Kant piétiste et rigoriste qui serait à l’antipode du mondain Voltaire peut d’abord retenir l’attention sur la dimension plutôt négative prêtée au luxe. Le jugeant ostentatoire (ou vaniteux: *prahlerisch*), Kant l’associe à un “excès” (*Übermaß*) nuisible à l’économie (c’est “une *dépense non nécessaire* qui appauvrit,” *ein entbehrlicher Aufwand, der arm macht*), voire à la santé de l’individu (lorsqu’il est *Schwelgerei*, “débauche,” voire “faste,” c’est-à-dire luxe sans goût selon Kant). Ce passage sur le luxe prend ainsi des airs quelque peu rousseauistes: il y est encore dit que le luxe, contraire à la prospérité d’une communauté, amollit le peuple et le rend plus facile à gouverner. Mais, il s’avère en fait plus nuancé. Évacuant de manière symptomatique la question de l’éventuelle limitation du luxe (et de sa forme dégradée en *Schwelgerei*) par des lois somptuaires, il débouche même sur une notation antirousseauiste (une rigueur spartiate irait à l’encontre de l’intention du gouvernement, estime Kant). Surtout la conclusion lie le luxe à un avantage, celui d’animer les arts, ou encore à des frais qui profitent en retour à l’État. N’est-ce pas là *finir* sur une tonalité que n’eût pas désavouée le Voltaire du *Mondain* et de ses suites (voir l’*Anti-mondain*, mais aussi la Correspondance)? De multiples déclarations de Voltaire vont dans le sens des dernières lignes du paragraphe 72 (“L’argent est fait pour circuler, *pour faire éclore tous les arts*, pour acheter l’industrie des hommes,”⁴² “le luxe, la magnificence, les gal[a]s, tous les baux (*sic*) arts, tout ce qui fait la splendeur d’un état (*sic*) en fait la richesse”⁴³). D’autres échos peuvent être signalés. Si Kant estime que “le luxe

⁴² *Sur Messieurs Jean Law, Melon et Dutot*, XVIII A 246 (nous soulignons). Du reste, à l’instar de Voltaire, Kant parle à un autre endroit de l’*Anthropologie* de l’argent comme “ce moyen qui n’a pas (ou du moins ne doit pas avoir) d’autre utilité que de servir simplement à la circulation des produits de l’activité humaine, et donc tous les biens matériels” (*dieses Mittels, welches sonst keine Brauchbarkeit hat (wenigstens nicht haben darf) als blos zum Verkehr des Fleißes der Menschen, hiemit aber auch alles Physisch Guten unter ihnen zu dienen*, VII 274).

⁴³ Lettre à Frédéric prince royal de Prusse (écrite aux environs du 10 janvier 1737): LXXXVIII 190 (lettre n° 1251). Kant parle lui aussi (§ 72) de “beaux-arts” (*schönen [...] Künste*), voire de magnificence, - s’agissant sinon de galas, du moins de spectacles (*Schauspielen*), de “fêtes” (*Festen*), de ce qui est “préoccupé d’ostentation (briller à l’extérieur),” *prahlerisch (von außen zu glänzen)*, voire de “faste” (*Schwelgerei*)...

ne peut pas réellement être blâmé dans la vie privée, mais seulement dans la vie publique” (*Üppigkeit eigentlich nicht dem häuslichen, sondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann*) et qu’il envisage la sobriété (*Nüchternheit* ou *Sobrietät*), à côté du goût (*Geschmack*), comme correctif au luxe, Voltaire écrit de même à Du Coudray (aux alentours du 1^{er} mars 1773): “Quant au luxe dont vous parlez, vous faites très bien de déclamer contre lui, & d’en avoir un peu *chez vous*; le luxe est une fort bonne chose quand il ne va pas jusqu’au ridicule. Il est comme tous les autres plaisirs, il faut les *goûter* avec quelque *sobriété* pour en bien jouir.” (lettre 18236, CXXIII 327; nous soulignons). On connaît par ailleurs la réputation en son époque d’un Voltaire défenseur, voire emblème du goût.

Cette question du luxe confirme en tout cas l’intérêt d’un rapprochement entre Voltaire et Kant pour le thème déjà évoqué du progrès, thème au traitement autant crucial que délicat chez ce dernier. Ce rapprochement est appelé par un autre passage kantien essentiel: le paragraphe 83 de la troisième *Critique*, lequel a pu être considéré comme “le plus succinct et le plus riche résumé de la pensée politico-historique de Kant” (Éric Weil cité par Alexis Philonenko, qui se rallie à son avis: *Morale et politique*, 53, n. 72). De manière significative, on y lit un même mouvement de concession partielle à une position rousseauiste (Kant reconnaît le surcroît de maux engendré par le raffinement du goût et même le luxe) qui finit sur un ralliement à une position plus voltairienne c’est-à-dire en un éloge du luxe (désigné ici comme *Luxus* et non *Üppigkeit*):

Das Übergewicht der Übel, welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisierung desselben und selbst der Luxus in Wissenschaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten: dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Ungestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Thierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (der Neigungen des Genusses), immer mehr abzugewinnen und der Entwicklung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein

mittheilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wengleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll: indeß die Übel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen. (V 433-434)

La surcharge de maux que le raffinement du goût jusqu'à son idéalisation, et même le luxe de la science, comme aliment de la vanité, déversent sur nous par l'intermédiaire de la foule insatisfaite des penchants produits n'est pas à nier; mais, en revanche, il ne faut pas non plus méconnaître la fin de la nature: gagner toujours davantage sur la grossièreté et la violence des penchants, qui appartiennent plutôt à l'animalité en nous et sont les plus opposés à la réalisation de notre destination supérieure (les penchants à la jouissance), et faire place au développement de l'humanité. Les beaux-arts et les sciences qui, par un plaisir qui se laisse communiquer à tous et par la politesse et le raffinement destinés à la société, rendent l'homme sinon moralement meilleur, du moins plus civilisé, gagnent très largement sur la tyrannie du penchant sensuel et préparent ainsi l'homme à un règne où seule la raison doit avoir le pouvoir, cependant que les maux dont nous affligent en partie la nature, en partie l'intraitable égoïsme de l'homme, mobilisent en même temps les forces de l'âme, les accroissent et les fortifient afin qu'elles n'y succombent pas et nous font ainsi sentir une aptitude, qui réside cachée en nous, à des fins supérieures.

À l'instar de Philonenko qui cite (54) les vers 9 à 11 du *Mondain*, l'on peut certes déceler ici "un son nettement voltairien" (53). Le spécialiste de Kant et de Rousseau le souligne dans son

introduction (40) aux *Fondements de la métaphysique des mœurs*:

Le progrès conçu comme perfectionnement de soi à travers la culture, entendue sous ses diverses formes qui souvent peuvent se confondre avec le luxe, est affirmé par Kant. En ceci il se distingue fondamentalement de Rousseau. Il est certes conscient du prix que l'espèce devra payer pour un tel progrès; il n'ignore rien de la virulente critique de Rousseau contre les sciences et les arts et particulièrement le luxe. Mais dans le fond il est plutôt disciple de Voltaire *sur ce point*.

Il ne s'agit pas pour autant de nier la complexité de l'attitude kantienne. Proprement kantien est ainsi l'accent mis sur la destination morale de l'homme, c'est-à-dire ici sur l'"aptitude, qui est cachée en nous, à des fins supérieures [ou "plus élevées": *höheren*]". Kant a beau se rallier à Voltaire, son positionnement par rapport à celui-ci, comme d'ailleurs à Rousseau, s'avère subtil. "En d'autres termes le progrès consiste à atteindre l'idéal de Rousseau – ce que l'homme *aurait pu être* – par le détour du *Mondain.*," observe Philonenko (*Morale et politique* 54). Attirant l'attention sur une "difficulté," il cite alors Jean-Louis Bruch: "Kant est à la fois un *Aufklärer* confiant dans le progrès de l'espèce humaine, et un luthérien convaincu du caractère radical et universel du mal." C'est dire une fois de plus combien l'éventuelle inspiration voltairienne chez Kant doit se comprendre au regard de sa participation à un univers profondément étranger à celui du représentant le plus illustre des Lumières françaises. S'agissant toujours de "difficulté" dans cette appréhension du cheminement vers un bonheur (comme état d'achèvement) moral en tension avec un bonheur civilisationnel, Philonenko rappelle en note "à quel point il [Kant] était peu sûr de lui" dans *La Fin de toutes choses (Das Ende aller Dinge*, paru en 1794): "le luxe présenté dans la *Critique de la faculté de juger* comme un aliment de la moralité pourrait bien se développer infiniment plus vite que la moralité et dès lors nous obtiendrons le contraire du but visé!" (54, n. 75):

In der That fühlen nicht ohne Ursache die Menschen die Last ihrer Existenz, ob sie gleich selbst die Ursache

derselben sind. Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. - Natürlicherweise eilt in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts die Cultur der Talente, der Geschicklichkeit und des Geschmacks (mit ihrer Folge, der Üppigkeit) der Entwicklung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl als physisches Wohl: weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel sie zu befriedigen. (Kant, VIII 332)

En effet, ce n'est pas sans raison que les gens ressentent le fardeau de leur existence, même s'ils en sont eux-mêmes la cause. La raison en réside, me semble-t-il, en ceci: dans les progrès de l'espèce humaine, la culture du talent, de l'habileté et du goût (avec son corollaire, le luxe [*der Üppigkeit*]) en vient naturellement à distancier le développement de la moralité, et cet état de choses est précisément le plus fâcheux et le plus dangereux pour la moralité aussi bien que pour le bien-être physique; c'est que les besoins augmentent bien plus fortement que les moyens de les satisfaire.

Source d'inspiration dans une spécification de *Glück* ou encore dans la réflexion sur le progrès et le luxe sous l'horizon d'un bonheur collectif à atteindre, et cela en des endroits décisifs de l'œuvre kantienne, Voltaire joue bien de ce point de vue un rôle notable, voire crucial dans la pensée du philosophe allemand. Celui-ci intègre la perspective discursive des Lumières et ses fondements idéologiques qui lient "le bonheur terrestre" au "progrès," à la "perfectibilité humaine, sociale et politique" et à "l'avancement de la civilisation" (pour reprendre les éléments suggérés par Porret). Cependant l'accent est, semble-t-il, davantage mis chez Kant sur la destination *morale* de l'humanité. De surcroît, celui-ci fait intervenir une certaine dimension métaphysique et transcendante, voire religieuse (d'inspiration luthérienne ou piétiste) absente chez Voltaire. Cela explique que pour parler de "bonheur," Kant a encore recours à un autre terme allemand *Glückseligkeit*, et cela de manière marquée. Ce mot *composé*, animé par une tension interne entre une détermination empirique et temporelle (signalée par *Glück*) et une orientation métaphysique ou transcendante (assumée par *Seligkeit*; *Seligkeit* évoque par exemple la félicité et la béatitude qui font appel à

l'éternité), permet de mieux prendre en charge la question du bonheur sous son aspect personnel, individuel ou existentiel, y compris en rapport avec un éventuel au-delà. C'est dire combien le champ des motifs de confrontation entre Voltaire et Kant est susceptible de s'élargir et que la question du bonheur chez les deux auteurs est loin d'être épuisée.⁴⁴ Du moins conviendrait-il d'attirer l'attention sur un usage non négligeable de *Glück*.⁴⁵ Sur un autre plan, faire comme ici la part belle à la question du bonheur social au temps des Lumières se justifie en réponse, d'une part, au peu d'intérêt qu'elle a suscité (R. Mauzi qui l'évacue prend toutefois soin de préciser qu'elle peut rejoindre celle du luxe: 656), d'autre part, à l'émergence d'une préoccupation contemporaine dans un monde travaillé jusqu'à son usage sémantique par "la nécessité de retrouver un horizon, voire un bonheur collectif" (Marta Tordesillas, 539).

TRAVAUX CITÉS

- Baudelot, Christian et Gollac Michel [dir.]. *Travailler pour être heureux? Le bonheur et le travail en France*. Paris: Fayard, 2003.
- Bensayag, Miguel et Charlton, Édith. *Critique du bonheur*. Paris: La Découverte. Coll. "Cahiers libres," 1989.
- Bruckner, Pascal. *L'Euphorie perpétuelle, essai sur le devoir de bonheur*. Paris: Grasset (et France loisirs), 2000 (rééd.: coll. "Le livre de poche," 2002).
- Borhan, Pierre. *La volonté de bonheur. Témoignages photographiques du Front populaire 1934-1938*. Paris: Hazan, 2013.
- Bortolotti, Lisa (edited by). *Philosophy and Happiness*. London; New-York; Melbourne; etc.: Palgrave Macmillan, 2009.
- Cabanas, Edgar et Illouz, Eva. *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*. Paris, Premier Parallèle, 2018. Traduit de l'anglais par Frédéric Joly.
- Castelnérac, Benoît et Malinowski-Charles, Sylviane (textes réunis et édités par). *Sagesse et Bonheur. Études de philosophie morale*. Paris: Hermann. "Les collections de la République des lettres. Cahiers du CIERL," 2013.

⁴⁴ Voir aussi plus haut note 12 et note 15.

⁴⁵ Seidengart fait l'impasse sur ce mot au profit de *Glückseligkeit*.

- Cocco, Enzo. *Le vie della felicità in Voltaire*. Milano: Mimesis. Coll. "Filosofie," 2013.
- Csikszentmihályi, Mihály. *Vivre. La psychologie du bonheur*. Paris: R. Laffont. Coll. "Réponses," 2004. Traduit de l'américain (*Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper and Row, 1990), adapté et mise à jour par Léandre Bouffard. Préface de David Servan-Schreiber.
- Davoine, Lucie. *Économie du bonheur*. Paris: La Découverte. Coll. "Repères," 2012 (rééd.: 2020).
- Durpaire, François. <https://durpaire.com/>
 ____ (sous la direction de). *Histoire mondiale du bonheur*. Paris: Recherche midi, 2020. Préface d'Alain Corbin.
- École internationale du Rire et du Bonheur. <https://www.ecolederire.org/>
- Fabrique Spinoza. <https://www.fabriquespinoza.org/>
- Farrugia, Guilhem et Delon, Michel (études réunies et présentées par). *Le Bonheur au XVIII^e siècle*. Rennes: Presses universitaires de Rennes (PUR). Coll. "La Licorne," 2015.
- Farrugia, Guilhem. "Voltaire (Arouet François-Marie, 1694-1778)," in *Le bonheur. Dictionnaire historique et critique*, sous la direction de Michèle Gally. Paris: CNRS Editions, 2019. 235-237.
- Gally, Michèle (sous la direction de). *Le bonheur. Dictionnaire historique et critique*. Paris: CNRS Éditions, 2019.
 _____. "Pour une approche polyphonique du bonheur" (Préface), in *Le bonheur. Dictionnaire historique et critique*, sous la direction de Michèle Gally. Paris: CNRS Éditions, 2019. xi-xix.
- Kant, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe. Berlin: Reimer, puis De Gruyter, 1902-. . . Toutes nos citations de Kant se réfèrent à cette édition (tome en chiffres romains et page en chiffres arabes).
- Kotsou, Ilios et Lesire, Caroline (sous la coordination de). *Psychologie positive: le bonheur dans tous ses états*. Genève: Éditions Jouvence, 2011.
- Mauzi, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*. Paris: Armand Colin, 1960.
- Mazaré, Jean-Damien. "Siècle du bonheur (XVIII^e siècle)," in *Le bonheur. Dictionnaire historique et critique*, sous la direction de Michèle Gally. Paris: CNRS Editions, 2019. 361-363.

- Méheut, Martine. *L'invention du Bonheur. Philosophes et maîtres de vie à Athènes*. Paris: la Table ronde. Coll. "Contretemps," 2006 (rééd. Paris: CNRS Éditions. Coll. "Biblis: philosophie," 2015).
- Office for National Statistics (ONS). "Measuring National Well-being: Life in the UK 2012." <http://www.ons.gov.uk/ons/rel/wellbeing/measuring-national-well-being/first-annual-report-on-measuring-national-well-being/art-measuring-national-well-being-annual-report.html>
- Observatoire International du Bonheur. <https://www.oib-france.com/>
- Organisation des Nations Unies (ONU). <https://www.un.org/fr>
- Otto Hirschman, Albert. *Bonheur privé, action publique*. Paris: Fayard. Coll. "L'Espace du politique," 1983. Traduit de l'américain (*Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*. Princeton University Press, 1982) par Martine Leyris et Jean-Baptiste Grasset. Rééd. Paris: Fayard/Pluriel, 2013.
- Picon-Lefebvre, Virginie. *La fabrique du bonheur*. Marseille: Éditions Parenthèse, 2019.
- Philonenko, Alexis. Introduction, in *Kant Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos revue par A. Philonenko; introduit et annoté par A. Philonenko. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1980. 7-41.
- _____. *Morale et politique*. 1972, tome II de *L'Œuvre de Kant. La philosophie critique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin. Coll. "À la recherche de la vérité," 1968-1972.
- Porret, Michel. "Enseigner les Lumières," in *Sens des Lumières*, sous la direction de Michel Porret. Chêne-Bourg: Georg Éditeur. Coll. "L'Équinoxe," 2007. 167-179.
- Sager, Alain. "Le bonheur," in *Apprendre à philosopher avec Voltaire*. Paris: Ellipses, 2012. 72-89.
- Schifres, Alain. *Dictionnaire amoureux du bonheur*. Paris: Plon. Coll. "Dictionnaire amoureux," 2011 (nouvelle éd. revue, corrigée et enrichie de quelques 150 pages: *Dictionnaire amoureux des menus plaisirs*, Plon, 2005, pour la première édition).
- Seidengart, Jean. "Kant Emmanuel (1724-1804)," in *Le bonheur. Dictionnaire historique et critique*, sous la direction de Michèle Gally. Paris: CNRS Éditions, 2019. 285-289.

- Tixier, Gérard et Lamy, Anne. *Éloge de la déprime. Non à la dictature du bonheur!* Toulouse: Milan. Coll. "Déclat de soi," 2008.
- Tordesillas, Marta. "Vocabulaire du bonheur," in *Le bonheur. Dictionnaire historique et critique*, sous la direction de Michèle Gally. Paris: CNRS Editions, 2019. 536-541.
- Van den Bosch, Philip. *La philosophie et le bonheur*. Paris: Flammarion. Coll. "Essais," 1997.
- Vergely, Bertrand. *Dictionnaire philosophique (et savoureux) du bonheur*. Toulouse: Milan, 2011.
- Veenhoven, Ruut. <https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>
- Voltaire. *Œuvres complètes de Voltaire*. Genève: Institut et Musée Voltaire, puis Banbury, puis Oxford: Voltaire Foundation, 1968- . . . Toutes nos citations de Voltaire se réfèrent à cette édition (tome en chiffres romains et page en chiffres arabes), y compris la *Correspondance* (1968-1976), qui va du tome LXXXV (Genève: Institut et Musée Voltaire; University of Toronto Press, 1968) au tome CXXXIV (Oxford: The Voltaire Foundation at Taylor Institution, 1976).

Nietzsche et le bonheur anglais

LAURENT BALAGUÉ
Université Paris-Est. France

La pensée allemande a depuis Emmanuel Kant toutes les difficultés du monde à définir le bonheur. Le bonheur ne correspondrait à aucun concept. Faut-il en conclure que l'eudémonisme a disparu de la pensée allemande? Peut-être. Depuis l'Allemagne a été traversé par un courant nihiliste qui se traduisait aux yeux de certains commentateurs philosophes comme Leo Strauss comme un refus de la question du bonheur. Parlant des nihilistes allemands de l'après-guerre, ce dernier remarquait que:

Ce qu'ils haïssaient, c'était précisément la perspective d'un monde dans laquelle chacun serait heureux et satisfait, dans lequel chacun aurait son petit plaisir diurne et son petit plaisir nocturne, un monde dans lequel aucun grand cœur ne pourrait battre et aucune grande âme respirer, un monde sans sacrifice réel autre que métaphorique, c'est-à-dire un monde ne connaissant pas le sang, la sueur et les larmes.
(Strauss 42)

On pourrait penser que ce positionnement n'engage finalement qu'un nombre limité d'individus et qu'il ne s'agit que d'une opinion marginale parmi d'autres. On pourrait dire dans ce cas que certains allemands ont préféré le néant ou la morale au bonheur. Nous souhaiterions montrer que cette position ne se limite pas à une question d'opinion et qu'elle repose sur une opposition entre deux types de compréhension de l'humain. Ces compréhensions de l'humain trouvent à notre sens leur point de culmination dans la pensée d'un philosophe médecin allemand au nom bien connu et à l'œuvre hermétique. Il s'agit de Friedrich

Nietzsche. Leo Strauss souligne que le diagnostic nietzschéen de nihilisme de la société moderne a été porté par ce philosophe qui possède une importance philosophique incalculable: “Il n’y a pas d’autre philosophe dont l’influence sur la pensée allemande de l’après-guerre puisse être comparée à celle de Nietzsche, de l’athée Nietzsche” (Strauss, 200447).

Notre propos sera de montrer à ce titre que le questionnement nietzschéen du bonheur trouve son argumentaire dans un questionnement de la pensée anglaise en général et de certaines positions de l’eudémonisme anglais en particulier. Nietzsche critique avec virulence les Anglais au long de sa vie dans le cadre d’une interrogation sur le type de vie à mener: type de vie qui relève d’une classification des types de bonheur. Diagnostiquant dans l’époque moderne une forme de nihilisme, Nietzsche oppose à ce qu’il juge être la modestie du bonheur anglais, une autre forme de nihilisme tragique qui ne confine pas au bonheur, mais qui rend la vie plus digne d’intérêt à ses yeux. Nous souhaitons montrer ce sur quoi peut reposer un tel propos et les enjeux qu’ils ont pu revêtir historiquement.

La première partie de notre essai consistera à cerner pourquoi Nietzsche vient à interroger la réalité anglaise sur la question du bonheur et pourquoi cette question purement géographique en apparence devient cruciale sur l’eudémonisme. La deuxième partie montrera comment cette question du bonheur finit par croiser la question du nihilisme sous deux de ces formes: un bonheur anglais comme exemple paradigmatique du nihilisme passif et un bonheur plus ou moins artiste qui lui serait opposé: bonheur dionysiaque que Nietzsche préconiserait pour l’Allemagne qui à ses yeux serait malheureusement attirée par les sirènes du bonheur britannique.

I. Bonheur anglais et définition de la philosophie

Retraçons brièvement le contexte historique. Après la chute de Napoléon en 1815 et le traité de Vienne, les Britanniques avaient su tirer leur épingle du jeu et devenir la première puissance mondiale. L’Angleterre était la puissance économique dominante, ainsi qu’une puissance intellectuelle et politique. Elle était de ce fait une sorte de phare pour le monde européen auquel elle pouvait imposer les normes. L’Allemagne quant à elle n’existait pas au début du siècle et s’unifia comme on le sait en 1870 après une victoire sur le second Empire français. Nietzsche y participa

comme ambulancier. L'Allemagne s'unifiait sous la direction de la Prusse, ce qui ne satisfaisait pas véritablement le philosophe. Cette unification posait naturellement des questions. On pouvait se demander vers quel modèle se diriger. L'Allemagne, pays très jeune, devait bien prendre un modèle pour arriver à son bonheur.

A supposer toutefois que ce soit de bonheur qu'on veuille parler, puisqu'à regarder les choses en leur réalité, on pouvait se dire que pour un pays, la question principale n'est pas celle du bonheur, mais celle de la puissance. On fera remarquer que le contexte historique étant celui d'un impérialisme qu'on peut définir avec Hannah Arendt comme "une tendance à l'expansion", cette notion semble croiser la question nietzschéenne de la volonté de puissance qui est également une tendance au dépassement hors des limites imposées. Cependant, si pour les pays qui se comprenaient comme des États-nations le problème était la puissance, le problème du bonheur des individus était aussi posé. Nietzsche avait bien saisi dans l'Angleterre de son époque une tendance à proposer une forme de bonheur. C'est cette forme de bonheur qui provoquait en lui un incontestable dégoût et c'est ce qu'il entendait combattre. Il nous faut donc cerner de quoi il s'agit.

Le problème est simple: les Allemands qui viennent de l'emporter sur le continent européen doivent chercher un modèle de vie. Mais ce modèle doit-il être celui de la première puissance de l'époque, cette puissance étant l'Angleterre? Pour Nietzsche rien n'est moins sûr. Il estime que l'humanité anglaise est une humanité malade: malade de sa médiocrité et de sa modestie. Nietzsche n'est pas tendre avec les Anglais. Il affirme ainsi que:

Il y a des vérités que les esprits médiocres sont les mieux placés pour reconnaître, parce que ce sont celles qui leur sont le plus proportionnées, il y a des vérités qui ne possèdent d'attraits et de force de séduction que pour les esprits médiocres:—nous nous heurtons à ce principe peut-être déplaisant précisément où l'esprit d'Anglais respectables, mais médiocres—je citerai Darwin, John Stuart Mill et Herbert Spencer—commence à prédominer dans la zone moyenne du goût européen. (Nietzsche 2000, 235)

Dans la terminologie nietzschéenne, l'expression "Anglais médiocre" peut sonner comme un pléonasme. La médiocrité, c'est

ce qui est moyen, ce qui se fond dans la masse, ce qui est sans goût, sans ambition et besogneux. Les vérités, pour Nietzsche sont toujours à interpréter dans le cadre d'une philosophie de la valeur et des instincts qui permettent de les découvrir et les mettre à jour. La force et la valeur d'une vérité dépend des instincts qui s'en emparent. Or telle ou telle vérité peut provenir de tel ou tel instinct. C'est donc des instincts que provient ce qui vaut à tel ou tel moment comme vérité. Or les instincts anglais sont médiocres, c'est ce qu'on perçoit sans difficulté en analysant par exemple les positions de John Stuart Mill.

Celui-ci a posé les principes de l' "utilitarisme", c'est-à-dire d'une pensée qui fait de l'utilité le principe suprême de toute vie humaine. L'utilitarisme apparaît comme un eudémonisme, c'est-à-dire une philosophie à la recherche du bonheur. Ce bonheur est lié à la notion de plaisir et d'absence de souffrance. Mill se déclare réaliste parce qu'il ne cherche pas constamment le plaisir le plus grand et le plus exalté. Une telle quête de bonheur est hors de propos pour Mill pour des raisons qui tiennent à un réalisme des faits. Il déclare:

Mais quand on affirme ainsi, de façon péremptoire, que la vie humaine ne peut être heureuse, l'assertion, si elle n'est pas une sorte de chicane verbale, est pour le moins une exagération. Si l'on désigne par le mot bonheur un état continu d'exaltation agréable au plus haut degré, ce serait évidemment chose irréalisable. (Mill 59)

L'analyse de John Stuart Mill, dont Nietzsche dirait qu'elle contient toute la médiocrité anglaise, exprime une sorte de modestie interne au principe de réalité. La réalité, c'est ce qui se répète, ce dont nous avons l'habitude. Hume, John Stuart Mill font de l'habitude un des principes déterminants de leur philosophie dans la détermination du monde. C'est en regard d'un tel principe que les comportements et actions humaines doivent se diriger. Le problème est qu'avec un tel principe, une nature dominée et peu exigeante peut accepter une faible part de bonheur et risque de manquer d'ambition.

John Stuart Mill était disposé à reconnaître ce point. De façon assez curieuse, il le revendique avec une certaine fierté:

Nos contradicteurs doutent peut-être que des êtres humains à qui l'on aurait fait admettre que le bonheur

est la fin de la vie veuille se contenter d'une si modeste part de bonheur. Mais une grande partie de l'humanité s'est contenté de beaucoup moins. (Mill, 1988,60)

La définition du bonheur anglais tient dans une petite part de bonheur égale pour tous. Nietzsche ne l'acceptait pas et considérait le principe égalitaire comme un principe petit bourgeois, néfaste qui manquait clairement d'héroïsme. C'est là l'eudémonisme de John Stuart Mill. Mais indépendamment du manque d'héroïsme, c'est aussi la pauvreté intellectuelle, le manque de profondeur psychologique, la superficialité des analyses qui est ici dénoncée par Nietzsche. Le philosophe allemand dit de ce fait:

Hédonisme, pessimisme, utilitarisme ou eudémonisme: tous ces modes de pensées qui mesurent la valeur des choses en fonction du *plaisir* et de la *peine*, c'est-à-dire en fonction d'états concomitants et d'éléments accessoires, sont des modes de pensées superficiels et des naïvetés que tout homme conscient de détenir des forces *formatrices* et une conscience d'artiste considérera de haut, non sans dérision, ni sans pitié. (Nietzsche (2), 2000, 197)

La longue suite de ces mots en "ism" montre une classification d'écoles de pensée qui produisent des analyses superficielles et produisent une peinture de l'humanité sans rien de valable. En renvoyant à la "force formatrice," Nietzsche renvoie à la culture allemande qui est une culture de la *Bildung* et de la *Gestaltung*, ce qui est directement opposé à l'utilitarisme de type anglais. Ce qui est en jeu ici, c'est la pensée et la production d'une humanité autre que celle qui est donnée par la bourgeoisie et le monde industriel dans son ensemble. L'homme n'a pas à se satisfaire d'un monde et d'un plaisir qui lui sont donnés, il doit au contraire se faire créateur sous peine de mener une existence sans valeur. Nietzsche remet alors violemment en cause l'idéal de vie de l'utilitarisme:

Le bien-être tel que vous le comprenez—ce n'est absolument pas un but à nos yeux, c'est un *terme*! Un état qui rend aussitôt l'homme risible et méprisable, — qui fait *souhaiter* sa perte. (Nietzsche, (2)2000, 197)

Tout ceci renvoie au thème du “dernier homme” développé dans *Ainsi parlait Zarathoustra*: l’homme satisfait qui se contente du plaisir qu’on lui donne, qui ne fait que recevoir sans jamais rien créer et qui refuse la création car il ne souhaite pas souffrir. Or la souffrance, sans être en elle-même un but, a néanmoins une vertu: celle d’être créatrice et de proposer de la création. L’homme n’est pas simplement destiné à ce bonheur plat qui est celui du dernier homme. La tension qui anime l’humanité est une tension visible entre création et réception:

En l’homme s’unissent créature et créateur: en l’homme il y a de la matière, du fragment, de la glaise, de la boue de l’absurdité, du chaos; mais en l’homme il y a aussi du créateur, du sculpteur, de la dureté de marteau, de la divinité spectatrice et du septième jour: —comprenez-vous cette opposition? (Nietzsche, (2)2000 198)

L’homme est un être de tension, donc de souffrance. La souffrance n’est pas à rechercher. Nietzsche héritier de Schopenhauer ne dirait jamais une telle absurdité. La souffrance doit cependant être assumée. La fuir, c’est sacrifier ce qui rend la vie digne d’être vécue: la création. Le créateur apparaît comme l’exact contraire de ce qu’est l’Anglais qui, lui, est l’homme des masses et l’homme des foules. L’utilitariste incarne ce genre de morale plébéienne. Nietzsche ne fait ici que dénoncer ce que d’autres philosophes appellent de l’idéologie: à savoir une forme non consciente de déformation de la réalité destinée à légitimer un rapport de forces. Nietzsche relie cette idéologie à la nationalité:

En fin de compte, ils veulent tous que la moralité *anglaise* s’impose: dans la mesure où c’est justement cela qui sert au mieux l’humanité, ou l’“utilité générale” ou “le bonheur du plus grand nombre”, non! le bonheur de *l’Angleterre*; ils aimeraient se prouver de toutes leurs forces que l’aspiration au bonheur *anglais*, je veux dire au *comfort* et à la *fashion* (et, visée suprême, à un siège au parlement) est du même coup aussi le bon chemin pour accéder à la vertu, voire que toute la vertu que le monde a connue jusqu’à présent a consisté en une telle aspiration. (Nietzsche (2)2000 201)

L'utilitarisme exprime la volonté de puissance des faibles, de la foule, de la plèbe. Comme toute volonté de puissance, l'utilitarisme cherche à se naturaliser par une sorte de processus d'universalisation. Universaliser consiste ici à éviter toute opinion contraire qui va à l'encontre de la position dominante. L'universalisation est l'expression que certains des dominants établissent une hiérarchie. L'utilitarisme pourrait apparaître comme une sorte de contradiction dans les termes: être utile, c'est être utile en rapport à une fin. Absolutiser l'utile, le hisser au rang de valeur suprême, c'est transformer le moyen en une fin en soi. Cela relève soit de la pire bêtise, soit de l'hypocrisie la plus éhontée. Nietzsche ne se prive pas ici d'exercer le soupçon:

Ce vieux vice anglais qui a pour nom le cant et n'est que tartuferie morale, cachée cette fois sous la forme nouvelle de la scientificité, s'est en effet aussi faulxé chez ces moralistes (qu'il faut impérativement lire avec des arrière-pensées, si tant est qu'il faille les lire—).
(Nietzsche, (2)2000. 200, 201)

Nietzsche veut éliminer la crédulité béate devant les textes et pratiquer à leur encontre un soupçon efficace. En tant qu'attitude, la philosophie consiste souvent à pratiquer le doute. Le doute anglais se manifeste généralement sous la forme du scepticisme, ce qui tient à ce que l'Anglais doute à l'égard des faits. Il n'y a pas de connexion nécessaire entre les faits. Nietzsche propose au contraire le soupçon comme méthode. Avec le soupçon, nous ne nous limitons pas à la connexion des faits, mais à leur réalité. On doute des choses telles qu'elles sont, de leur apparence. Le soupçon consiste donc non à douter des faits, mais d'une certaine forme d'hypocrisie dans les croyances et les discours. Il s'agit de faire tomber les masques, de dévoiler les jeux de forces souterrains et inapparents qui profitent à certains qui ne sont pas pour autant conscients de profiter de la chose pour eux-mêmes. C'est dans ce cadre qu'il faut entendre le jugement:

Pas un de ces lourds animaux grégaires à la conscience inquiète (qui entreprennent de défendre la cause de l'égoïsme en la faisant passer pour du bien-être général—) ne veut savoir ou supputer quoi que ce soit du fait que le "bien-être général n'est pas un idéal, pas un but, pas un concept compréhensible de quelque

manière que ce soit, mais un simple émétique, que ce qui est juste pour l'un *peut* n'être absolument pas juste pour l'autre, qu'exiger une seule et unique morale pour tous revient ni plus ni moins à porter atteinte aux hommes supérieurs, bref qu'il y a une *hiérarchie* entre homme et homme, par conséquent aussi entre morale et morale. (Nietzsche(2) 2000, 201)

L'enjeu du texte est un enjeu de dénonciation des idéologies et de transformation d'une création de normes médiocres en vérité. La difficulté consiste à voir dans la morale un processus physiologique qui tourne autour de la question anglaise et qui s'énonce grosso modo de la sorte: comment maintenir un peuple d'ivrognes le plus longtemps en vie sans qu'il s'entretue et comment lui imposer des normes qui le maintienne stable, travailleur et serviable sans qu'il puisse y avoir pour lui de création de désirs qui lui soient propre? Avec l'Anglais, le type anglais, ce qui apparaît de façon incontestable, c'est la médiocrité élevée au rang d'un idéal. L'utilitarisme apparaît comme la vérité, c'est-à-dire, la réalisation de la balourdise anglaise. Ainsi:

C'est une espèce d'homme modeste et fondamentalement médiocre que ces Anglais utilitaristes, et, ainsi qu'on l'a dit: comme ils sont ennuyeux, on ne peut se faire une opinion assez haute de leur utilité. Il faudrait encore les *encourager*: ainsi qu'on s'est essayé à y contribuer dans les rimes suivantes.

Salut à vous, braves bêtes de trait
 'Plus ça traîne en longueur, mieux ça vaut' à tout
 coup
 La tête et le genou plus raides
 Sans enthousiasme, sans raillerie
 Médiocre sans rémission.
Sans génie et sans esprit. (Nietzsche, (2) 2000 201-
 202)

La critique nietzschéenne du bonheur anglais est liée à un refus de l'idéologie dominante qui est celle des "idées modernes" qui conduisent à la société de consommation. Cette société est critiquée en tant qu'elle ne propose pas une vision créatrice et

qu'elle réduit le bonheur à un simple contentement consumériste. Cependant ce contentement se réduit en fin de compte à rien. Ce néant conduit au nihilisme que Nietzsche analyse comme une forme de maladie. C'est en philosophe médecin que Nietzsche relie nihilisme et bonheur anglais comme nous allons le voir.

II. Nihilisme et bonheur anglais

Nietzsche est souvent présenté comme un penseur du nihilisme. Par ce terme, on entend une forme de culte et de valorisation du néant. L'expression "valorisation du néant" peut paraître étrange parce qu'on peut se dire que la valorisation est toujours la valorisation de quelque chose et non pas la valorisation d'un "rien." Que faut-il entendre ici?

On peut se demander quels sont les liens de Nietzsche avec le nihilisme et en quoi le bonheur anglais est lié au nihilisme. Nietzsche pouvait se présenter comme un médecin de la civilisation; son diagnostic serait le suivant: la civilisation européenne était touchée par le nihilisme. Cette maladie qui attribuait au néant la valeur centrale touchait tout le monde et Nietzsche se sentait lui-même malade. Comment caractérisait-il ce mal? Il déclarait pour le caractériser: "Que signifie le nihilisme? Que les valeurs supérieures *se déprécient*. Les fins manquent; il n'est pas de réponse à cette question: à quoi bon?" (Nietzsche, 1995, 50). Le nihilisme ne peut être interprété de manière simple. Le néant prend de multiples significations qu'il faut savoir déchiffrer. Il y a une pluralité de sens à l'intérieur du nihilisme. Celle-ci apparaît comme une pluralité géographique. Il y a un nihilisme oriental comme en Russie. Il y a également un pessimisme et un nihilisme bouddhiste qui appartient à l'Orient. Mais à côté de ce nihilisme oriental, il y a également un nihilisme occidental, propre à l'occident et dont il faut prendre la mesure très tôt.

La signification du nihilisme n'est pas simple à donner: il y a une ambiguïté qui lui est inhérente. D'où le diagnostic:

Le Nihilisme: il est ambigu:

- A) le nihilisme comme signe d'une puissance accrue de l'esprit: *le nihilisme actif*.
- B) le nihilisme, signe de décadence de la force spirituelle: *le nihilisme passif*. (Nietzsche, 1995, 109)

Il y a une forme de nihilisme qui tient au dépérissement de la vie et il y a une forme de nihilisme qui tient à la surabondance de vie. On emploie donc le même terme pour des tendances opposées. L'Angleterre constitue une place forte du nihilisme en tant que pourvoyeuse d'idées dites "modernes." Toutefois cette modernité présente bien des difficultés malgré l'apparence première du caractère passif de son nihilisme.

Nietzsche s'oppose cependant à cela. Pour lui, le problème porte bien plutôt sur l'articulation de la mesure (civilisée et apollinienne) et du titanique et du barbare (dionysiaque). Quel rapport avons-nous avec le *sublime*? Voilà le problème nietzschéen. Comment s'appropriier l'œuvre des titans? La question anglaise semble bien plutôt d'articuler sens et non-sens dans un jeu de négativité complètement ridicule. Ce jeu est aussi sinistre que la vie du professeur Lewis Carroll dont les élèves diront que les cours étaient soporifiques. D'une manière plus générale, le problème de la civilisation moderne vient de l'uniformisation. Celle-ci provient des idées modernes et de ce fait de l'Angleterre qui en est le bastion. Nietzsche penseur de l'origine placera la modernité en Angleterre comme l'indique ce passage:

Enfin, il ne faut pas oublier en ce qui concerne les Anglais, qu'ils ont déjà causé une fois, par leur caractère profondément moyen, une dépression globale de l'esprit européen: ce qu'on appelle 'les idées modernes', ou 'les idées du XVIIIème siècle', ou encore 'les idées françaises'—donc ce contre quoi l'esprit *allemand* s'est élevé avec un profond dégoût—était d'origine anglaise, cela ne fait aucun doute. (Nietzsche (2), 2000, 236)

En se faisant commun, l'homme moderne se rapproche d'une forme de nihilisme. Le commun reste la forme la plus évidente du nihilisme passif. Le nihilisme est une forme de dépérissement de la valeur. Or la valeur naît de la différence. Seul un système différentiel crée de la valeur.

Valeur signifie hiérarchie. Cela signifie: ceci vaut mieux que cela. Le problème de la nature anglaise, c'est qu'elle tend au commun, c'est-à-dire à l'absence nette de différence. La lutte contre l'uniformisation et l'uniformité générale apparaît comme une lutte contre l'Angleterre. Or ce combat apparaît comme un combat titanique:

On doit faire appel à des forces antagonistes formidables pour enrayer ce *progressus in simile* naturel, trop naturel, l'évolution continue de l'homme vers le semblable, l'habituel, le moyen, le grégaire—vers le *commun*. (Nietzsche 2000, (2)263)

Nietzsche considère donc qu'il faut établir un combat pour faire advenir un type valable d'humanité. L'alternative est: ou bien l'homme médiocre proposé par les Anglais, ou bien l'homme noble et créateur qu'il appelle de ses vœux.

L'Angleterre engage un processus d'industrialisation qui engendre de la médiocrité et une morale de l'homme médiocre. Cette morale a pour paradoxe de ne pas pouvoir prendre conscience d'elle-même sans se dégoûter. C'est pourtant elle qui a cours:

Seuls les médiocres ont une perspective de perpétuation et de propagation,—ce sont les hommes de l'avenir, les seuls qui survivront; 'soyez comme eux! Faites vous médiocres!' Voilà désormais la seule et unique morale qui ait encore du sens, qui trouve des oreilles.—Mais elle est difficile à prêcher, cette morale de la médiocrité!—Elle n'a jamais le droit d'avouer ce qu'elle n'est ni ce qu'elle veut! Elle doit parler de mesure de dignité, de devoir et d'amour du prochain,—elle aura fort à faire pour *cacher son ironie*. (Nietzsche 2000, (2), 257).

La philosophie de Nietzsche, herméneutique du soupçon, veut lever les masques tout en s'attendant non pas à trouver un "vrai" visage sous ce masque, mais bien plutôt à renouveler le jeu des masques. L'entrée dans une nouvelle ère implique une morale qui ne peut atteindre son propre objectif qu'à condition de le dissimuler. Avoir pleinement conscience des buts de cette morale, c'est se condamner au dégoût. Les vraies morales, les morales non anglaises, ne sont pas des morales du dégoût, mais celles du respect. Or le respect pour Nietzsche implique une séparation entre ce qui est sacré et profane, c'est-à-dire habituel, médiocre, quotidien, mais aussi séparé du monde de l'élevage des castes les plus riches, celles qu'il a fallu initier. Le sentiment du respect apparaît ainsi comme un sentiment de la distance: un sentiment dont les masses se sentent exclus et ceci avec raison. Nietzsche

voit dans ce sentiment une touche véritablement européenne: la morale européenne est celle qui a produit ce type de respect:

C'est un résultat non négligeable que d'avoir fini par inculquer à force d'élevage à la grande masse (aux êtres plats et aux intestins épris de vitesse) le sentiment qu'il n'est pas permis de toucher à tout; qu'il y a des expériences sacrées face auxquelles on doit se déchausser et sur lesquelles on ne doit pas porter de mains malpropres. (Nietzsche, (2) 2000, 258)

Nietzsche est reconnaissant à l'Europe d'avoir créé une sorte de dynamique de séparation entre les castes nobles initiées et celles qui ne le sont pas. Ceci crée un pathos de la distance. Mais ce mode de fonctionnement au niveau moral ne fonctionne pas avec l'industrialisation britannique. Celle-ci cherche une forme de bonheur qui est réprouvé par Nietzsche comme philosophe aristocrate. Les Anglais encouragent la plèbe. Ceci s'explique par les conditions historiques et démographiques du pays. L'exode rural, le mode de vie urbain entraîne nécessairement un abaissement vulgaire du mode de vie. C'est pourquoi:

Il n'y a peut-être rien qui suscite davantage le dégoût chez les soi-disant hommes cultivés, ceux qui croient aux 'idées modernes', que leur manque de pudeur, que l'impudence sans gêne d'œil et de main avec laquelle ils touchent, lèchent et tripotent toute chose; et il est bien possible qu'il y ait encore plus de noblesse de goût *relative* et de tact dans le respect au sein du peuple, du bas peuple, à savoir parmi les paysans, que dans ce demi-monde de l'esprit adonné à la lecture des journaux, les hommes cultivés. (Nietzsche, 2000 (2), 258, 259).

Les fauteurs de troubles sont clairement désignés: il s'agit des hommes qui croient aux idées modernes et vivent dans les grandes villes. On ne saurait mieux désigner ce qu'est un Anglais aux yeux de Nietzsche. Le problème tient dans la structure de la société et dans son économie.

La critique nietzschéenne de l'Angleterre apparaît ainsi comme la critique d'un monde qui change et qui passe d'un mode de production agraire à un mode de production industrielle. Ce

monde promet le bonheur par le travail. Nietzsche est ainsi amené à interroger le monde du travail et à penser la morale qui en découle.

La période moderne, celle qui a été initiée par l'Angleterre est une période où le travail est fortement valorisé. Il apparaît comme quelque chose de productif. A ce moment, les gens souhaitent créer de la richesse, valoriser l'*avoir*, penser un système de redistribution des richesses de façon à ce que le terme *avoir* dans la compréhension de l'être prenne la place du roi. Avec l'anglais moderne, le mot "avoir" finit par envahir toute la place. Être c'est avoir. Le mot être ne finit par avoir plus qu'une seule signification: celle de l'avoir, aussi ridicule que cela puisse paraître. Ceci ne devient possible qu'à partir du moment où il y a une production intensive de richesses et que le travail et le faire commence à prendre une valeur importante, ce qui constitue comme nous l'avons dit un renversement dans l'ordre des valeurs: le travail ne devient plus quelque chose de méprisable par rapport à l'oisiveté, mais quelque chose d'acceptable, voire une activité à rechercher.

Il faut voir cette tendance à la valorisation du travail non pas tellement en Angleterre qu'en Amérique d'une certaine manière. C'est sur le nouveau continent que Nietzsche identifie les dérives les plus évidentes et les plus grossières de cette manière de vivre. Ce n'est pas seulement en Angleterre, mais aussi en Amérique qu'on a appliqué les préceptes de la pensée de John Locke. D'un point de vue spirituel, l'origine du comportement américain reste anglaise. Par ailleurs, il y a un retour des choses: le comportement américain finit par déteindre sur l'Europe et propager sa maladie sur le vieux continent. Les colons britanniques se trouvent en confrontation avec un problème psychologique simple: ils doivent côtoyer la sauvagerie en Amérique, mais par le jeu des allées et venues entre les continents, la ramènent en Angleterre. Nietzsche estime ainsi qu'

Il y a une sauvagerie à l'indienne, propre au sang indien dans la manière dont les Américains courent après l'or: et leur course effrénée au travail—le vice propre au nouveau monde—commence déjà, par contagion, à rendre la vieille Europe sauvage et à répandre sur elle une absence d'esprit absolument stupéfiante. (Nietzsche (1), 2000, 246)

Rappelons que les vagues d'immigration aux Etats-Unis d'Amérique se firent pour une partie à partir des îles britanniques. Il ne faut néanmoins pas oublier l'immigration française et celle venue de Hollande, puis plus tard de l'ensemble de l'Europe avec des colons russes, polonais, italiens, grecs, etc. L'influence anglaise fut néanmoins dominante au travers de philosophes comme Locke qui voyait dans le travail l'origine de la propriété. Nietzsche, avec une ironie certaine reprend cette histoire en montrant comment cette attitude et cette histoire revient à poser à nouveau la question métaphysique fondamentale. On se souvient que Leibniz, contemporain de Locke avait été en même temps une sorte d'adversaire de ce dernier dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Dans son texte plus court sur les *principes de la nature et de la grâce*, il avait établi que la question métaphysique fondamentale s'énonçait ainsi: "*pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien?*" Cette question, avec toute la discipline intellectuelle qu'elle implique au niveau spirituel et au niveau des règles de vie permettait par sa réponse la plus générale (Dieu) de donner un sens à l'existence et d'éviter par le même chemin un trop grand dépérissement.

Avec le travail érigé comme une valeur, l'existence prend un sens nouveau et avec lui le néant et la lutte contre ce néant. Le néant apparaît comme le temps vide où on est occupé à ne rien faire. C'est contre ce temps vide que les "idées modernes" entendent lutter. Nietzsche dénonce cela comme une forme de victoire des idées de la plèbe et comme une forme évidente d'absence de créativité:

'Faire n'importe quoi plutôt que rien'— ce principe aussi est une corde qui permet de faire passer de vie à trépas toute éducation et tout goût supérieur. Et de même que cette course des gens qui travaillent fait véritablement périr toutes les formes, de même, le sens de la forme lui-même, l'oreille et l'œil sensibles à la mélodie des mouvements périssent également. (Nietzsche (1) 2000, 264-265)

Nous voyons par-là comment le sens de la métaphysique continue de rester le même tout en se modifiant. Par le travail et le faire, c'est une prétendue lutte contre le néant de l'existence qui s'engagerait. La totalité du sens et de la vie de l'individu est accaparée par l'esprit de travail. Les contraintes qui pèsent sur lui

deviennent ainsi très fortes. Toutefois ceci reste bien illusoire. Ce renversement des valeurs maintient le “rien” qui est celui du sens de l’existence. Car faire “n’importe quoi”, c’est rester dans l’indétermination, ne rien faire et pourtant vivre dans l’illusion de la production de quelque chose.

On peut dire de cette manière qu’il y a trois éléments. Nietzsche identifie la valorisation du travail aux idées modernes qui ont leur source en Angleterre. Ce travail est censé apporter le bonheur sous la forme de la propriété. Cependant le diagnostic nietzschéen est tout à fait inverse: cette valorisation du travail n’apporte pas le bonheur, à moins de faire du bonheur une forme de bêtise. Elle apporte le nihilisme sous sa forme la plus malade. Il nous semble en ce sens que la pensée nietzschéenne est une pensée qui conteste avec virulence une forme d’humanité qui viserait un bonheur plat; celui de la pure consommation dont il annonçait la venue dans son ouvrage *Aurore*. Le bonheur anglais, c’est finalement le bonheur du commerce et le commerçant apparaît comme celui qui fixe toutes les valeurs:

Celui qui pratique un commerce s’entend à tout taxer sans le fabriquer et très précisément à taxer d’après les besoins du consommateur, non d’après ses propres besoins les plus personnels: ‘quels gens et combien de gens consomment cela?’, voilà pour lui la question des questions. Ce type d’estimation, il l’applique dès lors instinctivement et constamment à tout et donc aussi aux productions des arts, des penseurs, des sciences, savants, artistes, hommes d’Etat, des peuples et des partis, des époques tout entières: à propos de tout ce qui se crée, il s’informe de l’offre et de la demande, *afin de fixer lui-même la valeur de cette chose*. (Nietzsche, 1989, 137)

Nietzsche s’empresse naturellement de dire qu’il déteste ce genre d’hommes et de pratiques. Par ce biais il montre bien ce en quoi il s’oppose au bonheur moderne. “Le bonheur est une idée neuve en Europe” disait Louis Antoine Léon de Saint-Just le révolutionnaire français. Nietzsche sentait bien que ce genre de déclaration relevait bien plutôt d’une origine anglaise pour toutes les raisons que nous avons précédemment indiquées. Le point principal étant que tout cela tend vers le néant de la valeur: le nihilisme.

On pourrait se demander ce que Nietzsche en tant que philosophe pouvait opposer à cela. Il semble que ce soient les valeurs artistiques et celle de la noblesse qui devraient se substituer à la promesse du bonheur anglais. Naturellement, à regarder l'évolution de notre monde, on ne peut pas dire que les vœux nietzschéens se soient réalisés. Il n'en demeure pas moins que la pensée nietzschéenne conserve une portée critique indéniable: questionnant les idées anglaises sur le bonheur et la nature des idées dites "modernes," il met en lumière les limites des sociétés telles qu'elles se développent encore aujourd'hui. Il nous semble que dans cette critique la notion du bonheur soit centrale. La position nietzschéenne montre qu'il y a un aspect géographique du bonheur: on n'est pas heureux de la même façon dans toutes les parties du monde. Naturellement les Anglais avec leur tendance impérialiste ont eu tendance à exporter et à universaliser de gré ou de force leur modèle. Mais est-ce cela que nous voulons véritablement? Tel est le gros point d'interrogation posé par Nietzsche.

Bibliographie

- Nietzsche, Friedrich, *Aurore*, Paris, Gallimard, 1989.
 _____. *La Volonté de puissance* tome 2, Paris, Gallimard, 1995.
 _____. *Le gai savoir*, Paris, Flammarion 2000 (1).
 _____. *Par-delà le bien et le mal*. Paris, Flammarion 2000. (2)
 Strauss, Leo. *Nihilisme et politique*, Paris, Editions Payot & Rivages. 2004.
 Stuart Mill, John. *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion 1988.

PART TWO
PURSUIITS OF HAPPINESS

Le bonheur exotique de Pierre Loti dans le récit de voyage *Au Maroc*: quête, désir et dépaysement

SAMIRA ETOUIL
Université Moulay Ismaïl, Maroc

Ce qui est désirable n'est pas séparé de ce qui est répréhensible, car le désirable ne peut être conçu sans le répréhensible.
Djalâl-Ud-Dîn Rûmî, *Le livre du dedans*, 194

Introduction

Comment qualifier le bonheur de Loti dans *Au Maroc*⁴⁶ alors qu'un air maussade plane sur le récit? S'il n'était pas bienheureux pendant son voyage, Loti se lance toutefois à la recherche d'un bien-être qui dissipera la monotonie de l'ailleurs. Éternellement inquiet, il est à l'affût des effets de couleur susceptibles de provoquer une certaine satisfaction, voire d'aboutir à un contentement en harmonie avec quelques attentes émotionnelles. Allant d'excessive à modérée, la félicité a un rapport avec le sentiment exotique. Notre propos sera d'étudier les correspondances entre l'état de béatitude et les expressions de l'exotisme dans le récit de voyage de Pierre Loti *Au Maroc*.

Comment associer le bonheur au goût exotique dans le voyage de Loti au Maroc? Une telle question implique des interrogations sur les émotions du moment mais également une réflexion sur les thèmes fondamentaux de l'exotisme, tels l'inconnu, l'étranger et l'ailleurs. Nous nous interrogerons donc sur la façon dont la rêverie, le pittoresque et la couleur locale, des

46 Voyage effectué dans le cadre de la mission diplomatique du ministre français Patenôtre au Maroc en 1889. Loti est parti de la ville de Tanger pour avancer au cœur du pays. Il est passé par les villes et régions de Salé, Meknès, Fès, Marrakech, etc.

mots-clés de l'écriture exotique, pimentent l'expérience du bonheur. Prenant appui sur la correspondance des thèmes de l'exotisme et des sources du bonheur chez Loti, nous montrerons que les motivations personnelles, en rapport avec le désir de possession d'un côté, et avec les démonstrations de supériorité de l'autre, sont à l'origine du bonheur exotique. L'image de l'autre est au centre de ce besoin d'exotisme. Les descriptions de la lascivité, la sauvagerie ou encore l'idée de primitivisme chez l'autre sont des supports à ce sentiment spécifique au voyage.

Pour faire le tour de ces questions, nos hypothèses seront les suivantes: le bonheur exotique n'est pas désintéressé. Il survient à un programme de quête et de conquête. L'imaginaire collectif et les idées préconçues influencent ce genre de bonheur.

Pour établir le lien entre le bonheur et le sentiment exotique, notre article sera organisé en trois étapes thématiques. La première sera réservée à l'interconnexion entre le sentiment personnel propre au voyageur et le regard collectif dont il est le représentant. La deuxième s'intéressera au profil de la femme. Cette dernière participe à la sensation de joie relevant du domaine de la lascivité et des interdits. La troisième partie portera sur le cliché du sauvage et du barbare. Un ensemble de poncifs seront étudiés pour mettre en évidence la présence du paradigme de l'Afrique et de la bête dans la représentation du bonheur exotique chez Loti. Chacune de ces trois parties respectera la progression suivante: un début présentatif où les expressions du bonheur seront contextualisées, une progression explicative où les motifs du sentiment de satisfaction ou de répulsion seront dévoilés et analysés et une fin démonstrative qui montrera, citations et exemples à l'appui, le fonctionnement du bonheur exotique.

1. Quête du bonheur et désir de l'ailleurs

Dans *Au Maroc*, les chevauchées donnent de la cadence au récit. De ville en ville et de village en village, elles ponctuent la découverte d'un monde jusque-là inconnu. C'est que le projet de Loti s'appuie sur un savoir inexact et approximatif, celui composé des ouï-dire, des idées exposées dans des relations de voyage, des rapports de diplomates, etc. Parcourir les grandes distances relève certainement du désir de confronter ce savoir qui demeure, somme toute, inaccompli et imprécis, aux données visuelles immédiatement enregistrées. Le souci de confrontation révèle l'ambition de donner raison aux récits qui s'attachent surtout à

brosser le portrait d'un Maroc replié dans ses frontières géographiques, diplomatiques et dogmatiques.

En apparence, le bonheur chez Loti est associé à la quête d'un sens épuré et transparent, rendant visible l'inconnu à partir d'un ensemble d'images instantanées et originales. Le constat de la permanence de l'état de disgrâce, relatif par exemple à l'idée d'atavisme ou de sécularité chez l'autre, produit une grande satisfaction. Il donne raison à un ensemble d'idées reçues et d'images préétablies. Le bonheur exotique, dans ce sens, demeure une question de "préalable" attesté et confirmé. Celui-ci est capturé dans une narration prise sur le vif du voyage.

Cette conscience développée, pour l'essentiel, à partir d'un fonds imaginaire commun, fait que le bien-être soit l'affaire de la récupération de la mémoire collective (fallacieuse, tronquée ou non, peu importe!). L'objet du bonheur, dans ce cas, prend le passé pour point de départ. Il est conçu et expliqué par une pensée de reproduction, prenant pour témoin une antériorité certaine. Dans le "rêve d'Orient", selon une perspective orientale, le bonheur ("assaâda"⁴⁷ en arabe) suppose une projection dans le futur que les dévoués de la terre de l'Islam attendent dans la patience et l'adoration. Ces deux positions, l'une relative à une pensée qui se développe à partir du passé, l'autre tournée vers l'avenir, sont diamétralement opposées. Elles dévoilent un problème d'inadaptation à l'environnement du voyage. D'un côté, nous avons un voyageur animé par l'envie de parcourir l'ensemble du territoire. Il cherche à contenir la diversité des lieux. De l'autre côté, l'image de fervents croyants, relégués au rôle d'observateurs passifs, qui trouvent leur raison d'exister dans cette attente éternelle, occupe le fond du tableau. Ces deux états sont étranges l'un à l'autre. Ils font que la quête du bonheur soit envisagée au rebours de son objet supposé.

Le bonheur dépend alors d'une réalité décalée. Et pour cause, ce sont les préjugés qui peuplent le présent, composant un voile qui sépare de la réalité immédiate. Cet obstacle visuel prend, pour Loti, à dos de cheval, l'aspect de sensations intérieures. Le voyageur est serein. Il se maintient sur la selle, avec la dignité et la fierté des officiers de cavalerie. Il respire l'air frais des espaces ouverts, les yeux remplis des étendues à perte de vue. Le bonheur des sens est associé à un autre, celui que procure le sentiment de supériorité. En effet, Loti jouit du bien-être de celui qui se situe

47 السعادة

au-dessus des autres: il est hissé par-dessus la terre, il maîtrise sa “destinée”. Le profil du conquérant est fortement présent dans ce portrait. Il est à la quête des moyens d’appropriation et de contrôle de l’espace. Ce qui fait que l’essence du bonheur soit ici la possession. Elle est la volonté de puissance qui s’exprime dans le contraste du spectacle de Loti sur son cheval, observant de loin et en surplomb, et de celui des cavaliers marocains. Aux alentours de la ville de Tanger, ces cavaliers, alignés sur le passage de l’ambassade française, sont décrits à partir d’un tableau caricatural. La scène inspire une euphorie ironique, reléguant, de manière dérisoire, l’autre à une civilisation jugée de second degré:

Oh! Les étranges cavaliers, vus au repos et dans le lointain! Sur leurs petits chevaux maigres, sur leurs hautes selles à fauteuil, on dirait des vieilles femmes enveloppées de longs voiles blancs, des vieilles poupées à figure noire, des vieilles momies. Ils tiennent en main de très longs bâtons minces recouverts de cuivre brillant,—qui sont des canons de fusils,—leur tête est tout embobelinée de mousseline, et leurs burnous, sur la croupe de leurs bêtes, traînent comme des châles.
(Loti 22)

Le bonheur, dont la source est un sujet de dérision, peut être qualifié de machiavélique. L’interjection au début de la citation est une marque linguistique de cette réaction émotive. L’exclamation introduite par un étonnement simulé confirme ce genre de plaisir moqueur.

Si ce genre de scène ironique contribue à réduire l’autre à une position d’infériorité, en le reléguant au rang d’acteur comique, il est toutefois un moyen pour provoquer un étrange bonheur, celui où les images stéréotypées ne sont pas rares. En effet, ces chevaliers qui ressemblent à des “femmes”, puis à des “poupées” et à des “momies”, sont organisés de manière à composer un sens ambigu du profil de l’autre. L’être “non civilisé” convient mieux à ces entités submergées dans des spectacles risibles, présentant des contours aussi fuyants qu’imprécis.

Le bonheur exotique envisagé ainsi perpète une sorte de meurtre symbolique. Cet acte est synonyme de l’anéantissement de l’altérité par l’arme de l’ironie. L’infériorisation est à comprendre dans le sens de ce genre de traitement symboliquement meurtrier. Achever l’autre et annuler sa présence

sont, à notre avis, un acte de négation de l'altérité. Lorsque l'adjectif "vieilles" est triplement repris dans la citation, l'anéantissement symbolique n'est que plus consistant.

Dans le même sens, nous constatons que le bonheur chez Loti développe des contenus symboliques à plusieurs reprises. Non seulement il attente à l'identité propre de l'autre en le réduisant à un être non civilisé, mais également, il déjoue les différences hommes/femmes. En effet, le bonheur "castrateur" est celui qui brouille les distinctions de sexes: *Nos gardes s'éveillent, sortant un à un des tentes, étirant leurs longs bras bruns; ayant toujours, à cause de ces robes et de ces voiles, un faux air de grandes vieilles femmes maigres, de gigantesques gypsies...*(27)

La démasculinisation prend appui sur un signe extérieur fragile, à savoir l'accoutrement. Le rôle social des "robes" et des "voiles", qui sont proprement des marqueurs identitaires et culturels, est écarté. L'optimisation du masculin, genre identitaire indiscutablement supérieur au féminin, relève d'une attitude égocentrique. Cette optimisation prépare et accompagne une autre, celle de l'humain.

Le regard qui cherche les signes de l'exotisme se contente des images d'une féminité approximative: beauté, charme, lascivité, mais aussi vulnérabilité⁴⁸ et fragilité sont reproduites, à propos et mal à propos. Ces qualificatifs sont à opposer au courage et à la témérité du masculin dont l'unique représentant semble être le voyageur. En opposant ce masculin fortement présent dans l'image du voyageur à un féminin aux allures fantomatiques, une hiérarchie générique est installée à l'intérieur d'une autre: celle de l'essence de l'humain. Les règles de domination sont revisitées pour confirmer une nouvelle loi, celle du conquérant.

2. Au bonheur des femmes

Le terme bonheur, dont le sens renvoie à une "bonne heure", désigne un état de félicité condensé dans un temps court et fugace. Il comporte l'idée du bonheur éphémère qui ne dure qu'un

48 "The sexual difference, instead of revealing our shared human vulnerability; instead of throwing us all before each other in our embodied finitude; instead of opening us to the passions, uncertainties, and necessities of trust; becomes the structure through which only one sex lives the humanity of vulnerability. The vulnerable human body is feminized. Men's lived vulnerable bodies are encased/cased in imaginary, god-like, invulnerable bodies" (Bergoffen 238).

moment. Or, l'idée de bonheur ("assaâada") suppose également une détermination et une volonté à long terme. Dans son étymologie même, le mot, en arabe, renvoie à la poursuite et à la quête de la source du bonheur ("assaâyo"⁴⁹). Objet ou sujet, notion abstraite ou entité concrète, le bonheur se décline selon deux orientations différentes. D'un côté, la quête du bonheur, faute de temps, privilégie le but: elle est centrée sur l'aboutissement auquel aspire le sujet. De l'autre côté, nous avons une recherche de la félicité qui se concentre sur le moyen et la trajectoire à emprunter. Ces conceptions se déclinent, l'une et l'autre, ainsi: un bonheur matérialiste (le sujet se lance à la recherche de l'objet) et un autre ascétique, voire idéaliste (dans le sens qu'il s'occupe de la méthode et de l'exercice d'un modèle). La quête centrée sur l'objet découle du principe du temporel évanescent ("assaâyo saâa"⁵⁰, littéralement, la quête d'une heure). Celle qui s'occupe du moyen et de la méthode est une affaire d'éternité ("assaâyo dama"⁵¹, la quête qui dure).

Le bonheur chez Loti est une affaire d'émerveillement. Du moment que l'objet de la quête provoque l'admiration, le voyageur peut se considérer bienheureux de son voyage. Parallèlement, la présence sur un terrain inconnu engage dans un rapport de méfiance, qui frôle par moments l'adversité hostile. Un rapport bien paradoxal qui conduit vers un hédonisme à mi-chemin entre le désir de l'étranger et sa répulsion. C'est un bonheur complexe et sa complexité est due à la panoplie de sensations par lesquelles passe le voyageur. Moura l'explique ainsi: "l'inspiration exotique ne relève pas d'un simple changement de cadre substituant à un décor familier les séductions ou les effrois de régions mal connues. Elle suppose une certaine attitude mentale envers l'étranger, une sensibilité particulière, développée dans le cadre d'un voyage" (3).

Cette "sensibilité particulière" construit son objet à partir du rapport d'exposition/occultation comme dans ce passage où Loti, au cours d'une visite officielle à la ville de Fez, s'explique à propos de la femme marocaine:

Durant ces visites nous ne voyons jamais les femmes,
cela va sans dire, mais nous sommes constamment

49 السعي

50 السعي ساعة

51 السعي دام

regardés par elles. Chaque fois que nous nous retournons, nous sommes sûrs d’apercevoir, au fond de quelque trèfle dissimulé dans les arabesques du mur, au fond de quelque meurtrière étroite, ou au-dessus de quelque rebord de terrasse, des paires d’yeux très longs et très peints qui nous examinent curieusement, et qui s’évanouissent, disparaissent dans l’ombre, dès que nos regards se croisent... (Loti 84)

La vision de la femme est imprécise, floue, incertaine. La confusion entame un rapport d’émerveillement bien curieux. Ces femmes qui ne se montrent pas et qui ne sont jamais montrées, mais dont la présence est entretenue par l’intermédiaire d’une sorte de rêverie, participent à la fois de la matérialité du bonheur de Loti et de son immatérialité. La partie éphémère de ce bonheur est vécue sous forme de fantasme, celle, permanente, est assurée par la synecdoque des “paires d’yeux”. La forte contextualisation du cadre, par la description du décor où se déroule la scène des parutions/disparitions, présente des “catégories géographiques et mentales orientalistes” (Mouhoub 104). Elle révèle ce besoin de fixation dans la dimension matérielle.

La quête du bonheur passe par l’imaginaire de la femme. Orientale, elle suscite le désir nourri de la fantaisie. Elle joue un rôle important dans les effets exotiques. En fait, lorsque le regard se désintéresse du double jeu des parutions/disparitions mentionné plus en avant, une mise en scène prend place pour rallonger l’effet de l’attente et le rendre plus intense, captivant. Sur la terrasse de sa maison, au cœur de la médina de Fez, Loti se lance dans une fabrique de spectacles:

Mais voici, derrière un petit mur, à deux pas de moi, un bout de chiffon doré qui brille,—et qui remue,— puis qui monte doucement, doucement, avec des précautions infinies: une hantouze de femme!— (Une de mes voisines évidemment qui a entendu marcher et qui a la curiosité de savoir qui ce peut bien être.)— Je ne bouge plus, subitement pétrifié... La coiffure dorée monte toujours; — puis voilà qu’émergent une feronnière de sequins,— des cheveux—un front,—des sourcils noirs!— deux grands yeux qui m’ont vu!! ... Coucou! c’est fini... Disparue, la belle,—comme à Guignol, une marionnette qui retombe. . . . (101-102)

Le voile se lève au ralenti pour laisser voir un décor de théâtre à marionnettes. Il suffit de reprendre des mots comme “petit” et “bout” pour s’apercevoir de la réduction de l’échelle de valeurs. La miniature est appliquée méthodiquement à la scène. La métonymie, utilisée à plusieurs reprises, s’empare du détail. Par ce procédé, le portrait est rapetissé et ses éléments spécifiques sont gommés. La distance qui rapetisse les objets est d’abord visuelle. Elle est également fonctionnelle et stratégique. Elle déjoue les similitudes avec le réel observable pour s’investir dans des rapports de différenciation et de distanciation.

À l’issu de cette modification des échelles de l’observation, non seulement la femme est moins érotisée,⁵² différente du modèle canonique occidental, mais surtout elle ne présente pas une consistance suffisante pour composer une entité à part entière⁵³: elle est infantilisée.

Ce traitement en miniature fait que le bonheur soit relatif au degré de divertissement spectaculaire. Le but ce n’est pas tant de représenter l’autre dans sa nature, réelle et authentique, mais bien de construire des modèles avec qui il serait toujours facile de s’amuser. Ce genre de désir est centré sur ce qui fait plaisir au voyageur. Il s’éloigne de la question de l’authenticité dans la description de ce qui est observé. Nous pouvons considérer que les femmes sur les terrasses de leurs maisons, qui sont décrites à partir de leurs ornements ou de l’étalage de leur beauté imparfaite, sont des composantes de l’univers de pacotilles qui entoure le voyageur. Elles entretiennent le cliché de l’indigène tout en prenant part au processus de se faire plaisir évoqué plus en avant.

Du point de vue colonial, le droit au regard (Staszak) est synonyme du besoin en ces menus plaisirs. Le bonheur qui en découle n’empêche pas le voyageur de transgresser les interdits relatifs à l’espace de rencontres des Marocaines. Les frontières résistent mal à cette envie d’aborder l’inaccessible:

Vraiment, je sais déjà par cœur tout le petit train de vie du soir au faîte des maisons. [. . .] Telle belle dame là-bas, généralement en robe bleue avec hennin jaune, arrive toujours suivie d’une négresse en robe orange,

52 “For Loti, aesthetic worth can only truly be gauged in terms of attractiveness, eroticism or physical beauty” (Dedet 2).

53 “Généralement [d]es créatures des fantasmes de puissance masculins” (Said 238).

qui lui apporte une petite échelle pour monter sur le toit voisin, derrière lequel elle disparaît (??...) Telle autre, dans la direction de Karaouïn, escalade toute seule, en levant beaucoup les genoux, et enjambe une rue pour aller sur une maison plus haute retrouver ses amies, qui sont bien une dizaine, tant négresses que blanches [. . .]. (Loti 94)

Les femmes dans le Maroc de Loti forment des groupes distincts de “blanches” et de “négresses”. Le critère racial est maintenu pour définir les rôles hiérarchiques à l’intérieur de ces rencontres féminines. Il s’inspire de l’imaginaire des harems. Repris de la langue arabe, le mot “harem”⁵⁴ (“alharim”)⁵⁵ se dote des connotations religieuses. Il désigne l’ensemble des femmes d’un musulman et la partie de la maison où vivent ces femmes. Ce sens a été repris pour désigner familièrement des femmes disponibles pour un homme. Dans cette définition de caractère social et culturel, la confusion entre gynécée gréco-romain et harem est bien palpable. Le malentendu repose sur l’utilisation d’un contenu issu de l’imaginaire occidental pour désigner une réalité extérieure. Le calque oriental est reposant. Il suppose un univers de séquestrées, privées de leur liberté. L’imagination est enflammée face à l’image d’une pléthore de soumises, sans volonté ni esprit critique. Les sens du voyageur n’en sont que plus enflammés. Le cliché de la femme lascive est également un élément fantasmé qui inspire l’enchantement et provoque un sentiment de dépaysement.

Pour comprendre le décalage entre les fantasmes occidentaux et le sens contextualisé du mot “harem”, il faudra certainement remettre en question l’axiologie de la prescription qui entoure le concept dans l’imaginaire occidental. Le harem est à considérer comme un espace de reproduction de pratiques sociales et de valeurs “communautaires”, pour utiliser un terme disciplinaire moderne, propre à l’autre.

54 “The term ‘harem’ is itself derived from the Arabic word for forbidden and sacred” (Topping 300).

55 الحريم

3. Étrange bonheur, drôles de bêtes

Le désir est spontané, immédiat et fugace. Sa durée est minimale. Il ne peut conduire au bonheur durable (Leroux 427). Il est ancré dans la bestialité de l'homme. Ne dit-on pas un plaisir charnel, sexuel, sensuel, érotique, gustatif...? Les autres qualificatifs, relevant de l'évolution culturelle de l'homme, comme le plaisir esthétique, artistique... ne sont pas légion. L'objet du désir peut se dérober à l'emprise du rêveur. L'ossature du culturel y est fragile. L'harmonie avec les sens bruts constitue un obstacle aux rapports de raffinement.

Le regard apodictique est détourné des occupations intimes et personnelles. Il accomplit un saut au-dehors de soi, pour s'approprier l'être de l'autre, en être le juge et le détenteur. La répréhension est une affaire de subjectivité dialogique.

La quête du bonheur chez Loti joint le désir et la répréhension dans un rapport commun. Ce sont des sentiments opposés certes, mais dans la perspective exotique, ils sont proches l'un de l'autre. Ces sentiments contradictoires font que le pittoresque soit non seulement un trait essentiel de dépaysement mais également une source de crainte développée à propos de l'objet exotique. Plaisir et déplaisir se côtoient dans la dialectique. La friction entre ces deux états affectifs est en harmonie avec l'idée qui veut que le désirable trouve sa raison dans sa non réalisation et que le désir, au même titre que le bonheur, vient souvent de son absence (Bourdin 24). L'émerveillement ne peut avoir un sens sans l'appréhension. Autant sur le plan intellectuel que physique, la menace de l'inconnu est réelle. Elle influe sur les attentes en dépaysement exotique. Mais le danger des détours et les irrptions d'imprévus pimentent le voyage pour en faire une aventure extraordinaire.

L'œil s'accroche aux paysages africains dans l'objectif de retrouver la couleur locale tandis que la géographie matricielle procure des plaisirs essentiellement primordiaux, visuels et auditifs. Dans ce va-et-vient, la fascination d'un instant se rallonge pour participer à l'action complexe d'exotisation. Ceci se voit de manière claire dans ce passage où, dans la place du grand marché de la ville de Tanger, la confusion prête à une ambiance essentiellement africaine:

Il y fait presque nuit. Par terre, sur une étendue d'une centaine de mètres carrés, il y a une couche de choses

brunes qui grouillent faiblement: chameaux agenouillés, prêts à s'endormir, pêle-mêle avec des Bédouins et des ballots de marchandises [...]. Des bruits de voix humaines très rauques et des grognements de bêtes [qui] s'élèvent de ces masses confuses qui couvrent le sol de la place (Loti 15).

L'image est fugace. Elle ne dure que le temps d'une nuit de camp. La vision nocturne est imprécise. Elle est brouillée. Les tons du soir assombrissent le décor. Dans de telles conditions, le bonheur des enchantements, préalablement compromis par les aléas du voyage, est hors d'atteinte. Son objet est incertain, sa pérennité est douteuse. La répréhension s'installe à l'insu du voyageur. Elle s'infiltré dans le décor dépayçant. Elle modifie la couleur locale pour la projeter dans des tons lugubres.

Le même spectacle est repris dans la clarté du jour. L'alternance nuit et jour fonctionne comme une sorte de litanie par laquelle le plaisir tente de se réaliser:

Au-dessus de la ville [de Tanger] s'étend cette vaste esplanade, terreuse et pierreuse, sans cesse encombrée d'une couche compacte de chameaux agenouillés, et où grouille perpétuellement une foule en capuchon, qui est aussi d'une couleur rousse de terre. Tout ce qui arrive de l'intérieur, de par-delà le désert, et tout ce qui va s'y rendre, se groupe et se mêle sur cette place (17).

La confusion visuelle, tantôt imposée par les conditions de contemplation, tantôt adoptée pour aplatir les variations du paysage, est associée à une hésitation à définir l'objet du bonheur. Les visions pittoresques ne sont pas fixées une fois pour toutes. Elles sont de la nature des crépuscules évanescents. Elles sont soumises à des révisions permanentes. La monotonie du regard, simulée ou imposée, est rassurante. La sélection de l'imaginaire de la bête crée des relais pour ancrer ce désir incertain, fluctuant au gré des circonstances. Le fantasme animalier est introduit dans la scène. Il est à la source d'une émotion différente, étrange et pourtant recherchée. Les chameaux et leurs substituts sont introduits dans la scène pour marquer le contraste par rapport aux critères de civilisation. Les amas amorphes, l'effacement de l'élément humain, les figures qui disparaissent pour ne laisser place qu'à des souvenirs d'hommes, participent de la bêtise.

Chameliers et bédouins sont considérés comme des sous-hommes, entourés de leurs bêtes.

Aussitôt, l'assurance de ce constat, qui est en fait une illusion entretenue par le regard extérieur, est contrariée. Les cris et les tapages émergent du silence de la nuit pour pimenter la scène et donner l'impression de l'aventure. La faune dangereuse d'Afrique réapparaît au cœur de "la cité". Elle est l'opposée de la zone de sécurité aménagée par l'intervention de l'ambassade⁵⁶. Le champ lexical de la sauvagerie est dominant:

Avant le soleil levé, c'est déjà devenu quelque chose d'inferral: des cris suraigus comme en poussent les singes; un brouhaha sauvage à faire frémir. [Des] tapages d'Afrique [qui peuvent faire imaginer] que l'on se bat [. . .] et même de la façon la plus barbare; qu'on s'égorge, qu'on se mange . . . (16)

La scène est violente. Elle fait reculer la zone de confort préparée pour le voyageur. Le danger se propage. Il est de plus en plus menaçant. La répulsion s'installe pour s'emparer des scènes diurnes et nocturnes. Lorsque la violence de l'instant se dissipe, la barbarie demeure. Elle devient l'état permanent de survie. Le bonheur est dès lors incertain.

La quête des plaisirs exotiques révèle une trajectoire à double sens. La première repose sur une hypostasie de l'homme et de la bête, la seconde sur celle de l'homme et du sauvage. Le « mode fusionnel » (Berger-Forestier 159) sur lequel nous comptons pour expliquer ces transplantations imaginaires relève du mythe. Il crée une double altérité que nous nommerons, à la suite de Berger-Forestier, "l'autre de l'autre" (159). Pour expliquer ce propos, nous rappellerons les partenaires de la confusion-fusion. D'un côté, des êtres humains qui représentent une altérité éloignée et différente, de l'autre, des maîtres qui ressemblent tellement à leurs animaux couchés à leur côté.

Conclusion

Nous avons constaté que la source de félicité relève forcément de considérations personnelles. La raison diplomatique est écartée

⁵⁶ Dans certaines étapes de son voyage, Loti est entouré de gardes que l'ambassade française au Maroc mobilise pour sa sécurité.

pour insister sur la surcharge émotionnelle immédiate. Nous avons relevé que les chevauchées à travers les paysages favorisent un regard surplombant qui, à son tour, procure l'assurance et le confort au cavalier. Le sentiment de fatuité est alimenté par la position de supériorité symbolique. Le mépris pour les cavaliers marocains s'exprime par des procédés de démasculinisation et de féminisation. Ce qui donne lieu à des images caricaturales qui sont en harmonie avec la psychologie du conquérant. Les expressions de "bonheur meurtrier" ou de "bonheur castrateur" relèvent du même esprit de possession portant sur l'anéantissement de l'autre. Au terme de cette partie, nous avons constaté que la possession est une essence du bonheur.

Tel qu'il est révélé dans l'ambiance exotique, le bonheur de Loti est complexe. Ses sources autant que son objet sont divers, parfois difficilement repérables. D'abord, nous avons affaire à un désir innommable, celui qui relève du spectacle de l'inconnu et qui tire sa substance du charme lugubre des lointains. Ce genre de désir coexiste avec le sentiment d'une répulsion atavique. La correspondance de ces deux états brouille les pistes de lecture. Elle problématise la réception du message. Le désir dont les sources ne sont pas clairement identifiables, révèle une hésitation à concevoir l'ailleurs comme source de bonheur. Cette interprétation a été appuyée par les descriptions des femmes derrière les moucharabiehs. La femme montrée/occultée favorise les scènes de rêveries. Dans le même sens, les images de l'indigène, décrit à travers des clichés réducteurs, montre que les pacotilles et les ornements sont essentiels dans la quête du bonheur. De même, l'introduction de l'imaginaire du harem conclut à un bonheur de transgression des interdits.

Le bonheur exotique se distingue par sa capacité d'associer des sources opposées de plaisir et d'appréhension. Le décor pittoresque autant que les paysages marocains sont évoqués en parallèle avec les menaces de l'inconnu, le danger des détours et les irruptions d'imprévus. L'imaginaire de la bête, notamment les chameaux sur la place publique, sert de relai pour ancrer ce désir exotique inconstant et incertain. Nous avons multiplié les citations dans cette partie pour montrer que la confusion visuelle, celle relative à la contemplation de spectacles dignes d'une Afrique sauvage, est synonyme de fusion. L'homme, le chamelier en particulier, et la bête sont fusionnés dans un premier temps, avant que l'autre ne soit associé au barbare.

À l'issu de ces explications, la quête du bonheur dans le récit de voyage *Au Maroc* ne peut se faire à l'extérieur de la sensibilité exotique. Le besoin d'exotisme, portant sur des objets divers, est essentiel dans cette quête. L'interconnexion de ces deux thématiques, à savoir le bonheur et l'exotisme, fait que le bonheur viatique soit investi d'un sens particulier, qui le spécifie et le distingue des autres bonheurs, ceux auxquels nous aspirons au quotidien.

WORKS CITED

- Berger-Forestier, Colette. "Reconnaissance de l'autre et rapports de force." Ben Naoum, Ahmed, et al. *Les formes de reconnaissance de l'autre en question*, Perpignan: Presses universitaires de Perpignan, 2004, pp. 159-162. Web. <http://books.openedition.org/pupvd/28574>
- Bergoffen, Debra. "February 22, 2001: Toward a Politics of the Vulnerable Body." *Hypatia* vol. 1, no. 18, 2009. Web.
- Bourdin, Dominique. "De la saveur du plaisir à l'art d'être heureux?" *Empan*, vol. 2, no. 86, 2012, pp. 24-35. Web. <https://www.cairn.info/revue-empan-2012-2-page-24.htm>
- Dedet, André. "Pierre Loti in Japan: impossible exoticism." *Journal of European Studies*, Alpha Academic, vol. 1, no. 29, 1999, pp. 21-25. Web. <https://doi.org/10.1177%2F004724419902900103>
- Leroux, Pierre. "Philosophie du bonheur." *Revue des Deux Mondes (1829-1971)*. Quatrième vol. 5, no. 4, 1836, pp. 421-482. Web. <https://www.jstor.org/stable/44688670>
- Loti, Pierre. *Au Maroc*, Paris, Omnibus, 1996.
- Moura, Jean-Jacques. *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod, 1992.
- Said, Edward. *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.
- Staszak, Jean François, "Exotisation et érotisation d'un haut-lieu et bas-fond touristique: la Casbah d'Alger". *Téoros. Sexualités touristiques*, vol. 2, no. 32, 2018. <https://id.erudit.org/iderudit/1055638ar>
- Topping, Margaret. "The Proustian Harem." *The Modern Language Review*, Humanities Research Association, vol. 2, no. 97, 2002, pp. 300-311. Web. <https://www.jstor.org/stable/i288901>

Josef K.'s Quest for Happiness: Darwinian Adaptation in Franz Kafka's *The Trial*

NANCY ANN WATANABE
University of Oklahoma

Happiness acquires multidimensional resonance in *The Trial* (1925), which Franz Kafka (1883-1924) wrote on the eve of the First World War (1914-1918). In the course of the novel, K. is forced to adapt his mindset in order to accommodate his sense of a desire to renounce the status quo. He had been happy to promote his career advancement as the single most important goal in his life. But when a new resident named Miss Bürstner, to whom K. is attracted, moves into the boardinghouse, his priorities change from earning a living to seeking fulfillment of his new desires for love and happiness. His sudden interest in a woman who leaves her apartment each weekday morning, works in an office, and does not return until late at night precipitates a mental barrier which is based on gender. Paradoxically, he falls head over heels in love with her, but this happy event conflicts with his preconceptions about the opposite sex. He remains largely unaware of this world-shattering, yet subconscious, socially constructed impediment that challenges his ability to attain a full measure of happiness through love, courtship, and marriage.

Although *The Trial* is not particularly autobiographical in its depiction of fictional actions taking place in an exterior world of reality, the psychological turmoil at the heart of the story coincides with the havoc wrought by the historic outbreak of hostilities in the lives of Europeans, and eventually, of people in every corner of the world. The idea of global warfare was incredible, but as nations formally declared war on one another and mobilized their troops, people adapted to living in an

atmosphere that fostered antagonism and opposition.⁵⁷ In Europe, this heightened mood of intimidation and aggression between neighboring nations led to death and destruction. As a literary artist, Kafka interiorizes historical realities, transforming traumatizing disturbances into psychologically symbolical tropes. He uses intellect and imagination to transform the raw material of geopolitical violence occurring around him into a novel about a young bank employee, Josef K., who awakens one morning expecting his landlady's cook, Anna, to serve him his breakfast, but finds, instead, two men dressed in black uniforms who inform him that he is under arrest. On this fateful morning, Josef hears vague sounds of laughter from a neighboring apartment, which causes him to think that his co-workers at the bank have concocted a plot and are playing a trick on him for their amusement. The man stationed at his bedside asks, "You rang?" whereupon Josef K. explains, "Anna should have brought me my breakfast."⁵⁸ Clearly, he is discomfited by this disruption of his daily routine. In fact, Josef K., who is soon divested of his first name and only referred to as "K." thereafter, appears to be downright unhappy. It may be argued that the novel's development is based on the unhappiness of K. at being deprived, by a corrupt court system,⁵⁹ of the power conferred by his status as head of household, a role stemming from his male gender. Critical analysis of the text reveals that K. is engaged in a quest for happiness that depends on his ability to adapt his thinking and lifestyle to the realization that he has reached his thirtieth birthday. His consciousness of this fact awakens his conscience as he feels a moral obligation to reexamine his life.

K.'s love dilemma coincides with the decision of Kafka and

⁵⁷ Africa is an exception in that no African nation formally declared war against its neighbors. North Africa was a military theater of operations for Erwin Rommel, whose panzer tank divisions were defeated by the British. In 1943, Benito Mussolini was defeated by indigenous troops in Ethiopia, regaining independence lost in 1935, to restore status as the first African colony to win self-rule at the Battle of Adwa victory over Italy in 1896.

⁵⁸ Kafka, *The Trial*, in *The Metamorphosis and The Trial*, translated by David Wyllie, Borders Classics, 2007, 53. Subsequent references are to this edition with page numbers shown in parentheses in the text.

⁵⁹ Winterhalter views *The Trial* as "a dark parody of the legal system" in "Franz Kafka's *The Trial*: It's Funny Because It's True," Ithaca, *Jstor Daily*, July 2, 2019, <https://daily.jstor.org/franz-kafkas-the-trial-its-funny-because-its-true/>.

his fiancée, Felice Bauer, to remain lifelong friends but to cancel their wedding plans. Their engagement on June 1, 1914, was formally annulled on July 12, 1914, nine days after his thirty-first birthday. Kafka allows his creative subconscious to work through emotional conflicts he experienced during this time period and he finds happiness by engaging his imagination to write a fictional story. Josef K., his imagined persona, dies in the end, to symbolize the end of mental confusion and the start of happiness. Kafka uses this cathartic symbolism in his unfinished short story “Wedding Preparations in the Country,” which I discuss elsewhere. In *The Trial*, Kafka succeeds in working through the social barriers which nonetheless enable him to learn more about the changing role of women in modern society. He uses his technique of automatic writing to record important lessons indelibly imprinted in his subconscious. His genius as a writer is in his ability to tell a dream-like story that parallels his real life experiencing of unexpected occurrences, thereby to achieve happiness because he has learned an invaluable lesson about life, the woman he loves, and the dictates of modern society in general.

Happiness is the overriding theme in *The Trial* and the happiness of K. depends, to a significant extent, on his ability to cope with his mental and emotional dishevelment in the face of bewildering changes in his social environment after he meets the woman of his dreams, who is his new next-door neighbor. The imagery of K. being blocked from seeing Anna bringing him his breakfast tray by a stranger garbed in a black uniform alludes obliquely and symbolically to gender relationships. K. is a man who is prevented by a man whom he does not know from being served by a woman servant. This symbolic triangle suggests that the story is about a man whose gender biases are challenged, reevaluated and changed. The stranger may be viewed as an alter ego, a nemesis that catalyzes the renunciation by K. of his present personhood and self-identification as a bank employee who has worked his way to a position of responsibility. The absence of Anna and the presence of an unknown man standing at his bedside signal a transformative event that points to a radical change, marking a shift from the old past to a new future. In the course of the novel, K. is forced to adapt his mindset in order to accommodate his sense of a desire to renounce the status quo. He is happy to promote his career advancement as the single most important goal in his life. But when Miss Bürstner, his new love interest, moves into the boardinghouse, his priorities change from

earning a living to seeking happiness.

The quest of K. is epistemological in that he seeks to know the meaning of his existence and ontological in that he searches for his *raison d'être*, his reason for living and the essence of his being. K. realizes true happiness when he meets his female counterpart, a woman who works a forty-hour week. Yet, he is confused because he is conditioned to view women in subordinate roles. The newfound happiness of K. coincides with a need to readjust his mindset, in particular his preconceptions about the role of women in society. Kafka combines happiness and gender roles in humorous vignettes to show the incongruity between heavenly bliss and the humdrum existence to which K. has grown immured. When K. discovers happiness he had never before experienced, it sends him on a quest to know the identity of the happy man he does not know existed. This sense of mission is evoked when he looks frantically in his desk for his birth certificate. He felt he was meant to be an authoritative man who towers above women, who should stand ready to serve him at his beck and call.⁶⁰ K. observes that officer Willem is eating the breakfast that Anna would normally have served to K., who is unsettled by this new set of circumstances. Mrs. Grubach, his landlady, enters the living room, sees K. in a disgruntled mood, apologizes and hastily retreats. The apparent change in Mrs. Grubach is actually evidence of a shift in perspective in the way K. views himself and his role as a man in human society. Mrs. Grubach's appearance and withdrawal indicates that K.'s mind has registered a change in his landlady's social role as a woman, from subordination by, to equality with, men.

The sudden appearance of the arresting officers represents an assault on K.'s social status quo view of women which is being challenged. This incident symbolically impacts, while elevating, K.'s awareness of another important issue. K. is obliged to consider whether he is a man who is capable of loving and being attracted to a member of the opposite sex. Is there a softer, gentler quality at the heart of his being that contrasts with his authoritarian role? Is there a woman who might be capable of exerting a stronger influence over him in certain matters of mutual interest and serious concern? Evidently, the reason why K.

⁶⁰For a discussion of the theme of the male domination of women, see Watanabe.

has not previously even considered the possibility of falling in love with a woman is that the women with whom he interacts are not in his social class. This social bias is shown in his encounter with the uninvited officers who arrest him. At first, he believes that his problem in communicating with the two “policemen” can be explained by his social superiority over them. “I just need a few words with someone of the same social standing as myself and everything will be incomparably clearer, much clearer than these two can make it,” he thinks (57). Paradoxically, the “lowest position” rank of the arresting officer causes K. to assume that his offense is not very serious, which reduces his anxiety and improves his attitude. K. displays a courteous attitude toward Mrs. Grubach despite the fact that she has failed to discipline Anna for giving K.’s breakfast to Willem. He is more intent on defending himself by outwitting the two arresting officers than casting aspersions on Anna and Mrs. Grubach. The two officers, moreover, reinforce K.’s impression that it is all an elaborate joke, “a big joke set up by his colleagues at the bank for some unknown reason, or also perhaps because today was his thirtieth birthday” (55). In a roundabout way, K. implies that he is well-respected by his co-workers because he is like the last person who finds out about a surprise birthday party to be given in his honor. This view of K. as the unsuspecting honoree at a surprise birthday party enhances his appeal to readers, whose sympathy is aroused.⁵ At the outset, the officer named “Franz” opens the door and makes good-humored fun of K., telling an unseen interlocutor that K. “wants Anna to bring him his breakfast,” and K. hears “a little laughter,” although “it was not clear from the sound of it whether there were several people laughing” (53). This imagery of external social forces culminating in K. being arrested is complemented by the idea that the arrest is a symbolic drama triggered deep inside of K.’s consciousness.⁶¹ K. happens to glance at a living room

⁶¹ Fort observes that “When Joseph K. goes to court or has any dealings with it, he is bringing his conscious mind to bear upon an insight that has been intuited by his subconscious. Although this device sounds like dream analysis, it has one great difference from that method. In a dream there is no real subject matter upon which the subconscious operates. It simply discovers or creates symbols that reflect itself. This is not so with Joseph K. He actually analyzes his life with the subconscious, so that the subject matter on which he works is composed of the real actions and objects of his life” (649). But Ronald Gray describes Kafka’s narratological strategy as “the dream-technique,” which allows Kafka to suggest “possibilities without giving them serious, rational consideration” and to draw

window and sees an “old woman,” who “pulled an old man, much older than herself, up to the window and had her arms around him” (57). Symbolically, K. sees the old woman and man through an inner window that enables him to recapture his memories of his mother and grandfather, who, in turn, are emblematic representations of K.’s ancestral tree. This psychologically significant imagery is consistent with K.’s thirtieth birthday awareness.

In the mind of K., his entrance into the third decade of his life looms as a trial. The officer named Franz chides K. for failing to appreciate the significance of his birthday by stubbornly remaining on the literal level of dull, unvarnished surface reality: “Do you want to get this great, bloody trial of yours over with quickly by talking about ID and arrest warrants with us? Our authorities don’t go out looking for guilt among the public, it’s the guilt that draws them out” (57). K.’s desire to “insinuate his way into the thoughts of the policemen” suggests that *The Trial* documents a psychologically symbolic drama in which K.’s consciousness is jogged by two figures of conscience emerging from a reservoir of familial memories. In spite of his strong commitment to a work ethic, K. feels quite guilty because he has lost his sense of having familial roots. He now regains his sense of human connectedness and the meaning of true happiness.

The reason why K. has lost his identification and sense of belonging as the member of a family is traceable to his ambitious climb to one of the top positions at his workplace. But then his home life impinges on, and intersects with, his role as a head bank clerk when suddenly he hears the voice of his supervisor calling to him from the adjacent room. Willem leads K. to the apartment of Miss Bürstner, a typist who has left for work. Significantly, K.’s work supervisor meets with K. in her bedroom, where he uses the “bedside table” as “a desk” for the “proceedings” (60). The supervisor is a young man several years K.’s junior who lectures K., admonishing him for asking why he is arrested and advising him to “think a bit more about yourself” (61). K. is baffled by this advice and even more so when his supervisor urges him to go to the bank as usual. While K. views his predicament as a conflict of interest, the supervisor explains that the arrest does not prohibit K. from doing his job. The superimposition of K.’s work staff in

K.’s character stressing “submission and passivity” (121-22).

the home is reinforced by the presence in Miss Bürstner's apartment of subordinates, junior bank officials named Rabensteiner, Kullich and Kaminer, who examine some photographs displayed on Miss Bürstner's bedroom wall during the meeting. At first, K. does not recognize them outside of the workplace. His psychological confusion on seeing minor officials dislocated from their workplace and incongruously repositioned in Miss Bürstner's bedroom has a comic effect. Readers can appreciate the thematic convergence of his self-identification as a banker with a record of loyal service and his newfound partially conscious awareness that he takes an interest in Miss Bürstner. K.'s repressed personality precludes this attraction to Miss Bürstner from being a topic for office gossip. Rather, Kafka portrays K.'s suppressed emotions in the form of a psychologically symbolical drama to show an inner conflict. Kafka symbolically depicts the path to happiness as a trial which involves patience, fairness, and understanding.

Just as K.'s fellow workers are uprooted from the office milieu and relocated in Miss Bürstner's tiny apartment, so is K. distracted from his role as a banker by his interest in Miss Bürstner, which he hides from himself. David I. Grossvogel observes that Kafka's style of enigmatic writing requires "a different kind of reader—a reader conscious of reading" (183). The extent to which K. is attracted to Miss Bürstner is obliquely suggested in the surrealistic disjuncture between his home surroundings and the presence of his fellow bank workers in the boardinghouse where K. and Miss Bürstner reside in neighboring apartments. Before his thirtieth birthday, K. was happy with having little or no life of his own because he was achieving his goals at his workplace. Now that he is older, he requires more than just success as a banker for his happiness. But he is psychologically unable to incorporate Miss Bürstner in his single-minded pursuit of a career which has culminated in success. Here, Kafka is reminding readers that success may challenge an individual's ability to adapt to altered circumstances, both economic and social. K. gradually realizes that he needs to adapt his customary lifestyle to his new desire for greater happiness.

Symbolic objects in Miss Bürstner's apartment show that happiness lies just beyond the grasp of K.'s consciousness. For example, the "white blouse," which hangs "on the handle of the open window," symbolizes a wedding gown, and the elderly couple who remain visible whenever K. casts his eyes through the

window symbolize K.'s deeply buried childhood memories of being the recipient of love in caring familial relationships. The "candle and box of matches" used to light it symbolize sexual passion of a man aroused by his wife, which will lead to children (60). The "book and pin cushion" symbolize an archetypal Book of Life, possibly a religious book utilized at a marriage ceremony, and the securing of a mutually satisfying emotional attachment that is recorded in photographs and grows stronger with each passing day, month and year. Even K.'s seriocomic threat to file a lawsuit and go to court to contest his arrest may be interpreted as a symbolical allusion to courting and marriage. The text suggests that K.'s arrest has emotional significance; indeed, K. is a prisoner of love, for he is enamored of his new next-door neighbor, Miss Bürstner, who is a clerical employee, thus she is located in the same residential and workplace social and economic milieu as K.

The plot in *The Trial* may be interpreted as a series of thought experiments in which K. tests the wisdom of following through on his attraction to his new neighbor, Miss Bürstner, by formally courting her with the aim of proposing marriage to her. Instead of recounting a romantic love story about K. and Miss Bürstner, Kafka portrays the mental ordeal to which K. subjects himself as he considers hypothetical alternatives. Kafka suggests that love has brought a new dimension into K.'s work-oriented life. Love is not restrictive, but, rather, it opens one's life to more possibilities. The novel's ten chapters are arranged in a pattern that oscillates between the impulsive desire to court Miss Bürstner and a possible alternative. The first half of chapter 1 establishes the fact that K. is in love with Miss Bürstner to the point where he wakes up in the morning and is unable to get dressed, eat breakfast and go to his office as usual. Instead, he attends to a new order of business. His supervisor at the bank has a psychological counterpart in the consultant who holds a meeting in Miss Bürstner's room. After K. spends an uneventful day at work, he again dispenses with his regular routine of going to a local pub, seeing a friend and going to bed early. He finds out from Mrs. Grubach that Miss Bürstner is attending a concert with one of her many men friends. He reacts with a fit of anger when Mrs. Grubach expresses concern for the reputation of her boardinghouse, and concomitantly, disapproval of Miss Bürstner's frequent late night hours and variety of male liaisons. Mrs. Grubach's opposition redoubles K.'s determination to wait for Miss Bürstner and to have a serious talk with her. With the

intention of apologizing to her for using her room as a meeting place, K. is happy to see her return home alone in the wee hours of the morning, tired yet willing to listen when he narrates the sequence of events. His eagerness to tell her exactly how he responded to Franz's demand that he identify himself is so strong that he shouts "Josef K.!" loudly enough to disturb Mrs. Grubach's visiting nephew, Captain Lanz, who raps on the wall. Proud and happy that he succeeds in conveying his heartfelt sentiments to Miss Bürstner, who is sympathetic, K. bids her good-night by covering her face with kisses, then lingering for a long minute in the hallway, watching her silently return to her room and close the door. The romantic love story then ends as soon as it begins. *The Trial* is a semi-autobiographical retelling of Kafka's love story as a dream-like quest to know the meaning of happiness.

The structural design of the ensuing nine chapters is clustered around the theme of courtship, which has psychological depth along with symbolical and biographical overtones. Kafka earned a Doctor of Laws degree at the University of Prague in 1906,⁶² and his depiction of K. contemplating marriage to Miss Bürstner metaphorically compares the ritual of courtship to legal proceedings in a year-long trial. K. declines the bank deputy director's invitation to spend a weekend yachting, choosing to keep his Sunday appointment for a hearing. He walks to a huge tenement building, where he dodges children noisily playing and knocks door-to-door at "small, one-windowed rooms where women held babies in one arm and worked at the stove with the other" to ask directions, working his way to the top floor (79). The examining magistrate learns that K. is not a house painter but a head bank clerk and permits him to speak vociferously about the great wrongs incurred by the abominable miscarriage of justice in his arrest by "an organisation that employs policemen who can be bribed, oafish supervisors and judges along with countless servants, scribes, perhaps even executioners and torturers" (87). K. delivers his oration to an assembly of silent onlookers who, on

⁶² Adler observes that Kafka "enrolled at the German Charles Ferdinand University in Prague from 1901 until 1906, switching from chemistry to law, humanities (including literature and art), and finally back to law. The pattern of the solitary who seeks his own way already exhibits Kafka's typical equivocations and reversals, and the later conflict between his bourgeois profession and his vocation" (31, 34).

K.'s departure, "became lively and probably began to discuss these events as if making a scientific study of them" (89). This supposition is a hyperbolic overestimation of the court's ethical probity.

K. returns voluntarily to the hearing room in the overcrowded tenement building the next Sunday only to find it empty. His encounter with the court usher's wife suggests that K. rationalizes courtship as not worth pursuing under a system that depends on the economically and morally impoverished station of women. The exploitation of women results in a desecration of holy matrimony. Only when women marry for love, not because they are dependents and expect food, shelter and clothing to be provided by their husbands, will the institution of marriage be honorable. In *The Trial*, K. is heroic in his wish to protect Miss Bürstner against the harms inflicted by an institution corrupted by disloyalty and immorality. K.'s first cross-examination takes place when K. erroneously believes his appeal is to an examining judge who is a paragon of ethical perfection. On returning to the site of his oratorical triumph, K. discovers that the judge is a philanderer whose chambers are a cubby-hole in the attic of a dilapidated tenement: "K. now understood that the court was ashamed to summon those it accused to the attic of this building and preferred to impose upon them in their own homes" (98). K. suffers a significant setback when the court usher's wife propositions him, and he gets caught up in the excitement of their mutual craving when the court usher's wife, accustomed to being one of the examining judge's sexually exploited, adulterous women, promises K.:

'I'll go with you wherever you want, you can do whatever you like with me, I'll be happy if I can be away from here for as long as possible.' K. really was attracted to the woman, and even after thinking hard about it could find no good reason why he should not give in to her allure. It briefly crossed his mind that the woman meant to entrap him on behalf of the court, but that was an objection he had no difficulty in fending off. Was he not still free, so free that he could crush the entire court whenever he wanted? And maybe there was no better revenge against the examining judge and his cronies than to take this woman from him and have her for himself. Maybe then, after much hard work writing

dishonest reports about K., the judge would go to the woman's bed late one night and find it empty. (95)

K. refrains from passing moral judgement on the court usher's wife, partly because he is caught up in the sexual excitement of her proposal that they elope together. The prospect of a romantic escapade appeals to K., whose arrest metaphorically identifies him as a prisoner of love, but he remains almost completely unaware of the depth of his emotional attraction to Miss Bürstner. He is aroused but remains unable to discern by what or by whom. Once K. has fallen in love, he evidently is vulnerable to becoming hyperaware of a sexually-active married woman as somebody who can make him happy. K. wonders, if he were to marry Miss Bürstner, would she make him as happy as a sexually-active married woman as she does as a beloved lady on a pedestal?

K. is attracted to both Miss Bürstner, a prim and proper typist who regularly attends concerts accompanied by men of her acquaintance, and the court usher's wayward wife. Kafka portrays different types of women in *The Trial*, and moreover, some of their differences in personality and character may be understood with reference to theoretical scientific formulations. Charles Darwin (1809-1882), in *The Origin of Species* (1859), observes that variability in plant and animal species may be caused by habits and use or disuse of body parts:

Changed habits produce an inherited effect, as in the period of the flowering of plants when transported from one climate to another. With animals the increased use or disuse of parts has had a more marked influence; thus, I find in the domestic duck that the bones of the wing weigh less and the bones of the leg more, in proportion to the whole skeleton, than do the same bones in the wild duck; and this change may safely be attributed to the domestic duck flying much less and walking more, than its wild parents (13).

Although Miss Bürstner lives alone in a tiny apartment in a boardinghouse, she is economically independent and her relationships with the opposite sex are sturdier and more secure because they are based on shared cultural interests. Unlike the court usher's wife, she is not exploited by men who prey upon her inability to support herself financially and her lack of interest in

cultural events. While Miss Bürstner has a potential to further enrich the quality of her life, the court usher's wife exhausts her energy responding to the whimsical winds of opportunity to escape for a few hours the tedium of her life, which is restricted almost exclusively to repetitive and laborious housekeeping chores. Theoretically viewed in Darwinian terms, K. falls in love with Miss Bürstner, who personifies a Darwinian "wild duck," although he is tempted by the court usher's wife, a "domestic duck" emblem.

After he falls in love with Miss Bürstner, he wants to parlay his job success to fill the lacuna left by her absence. This may be the meaning of his mental transport of his co-workers from the bank to her room. He wants to go to work but he cannot because of his emotional attachment to his new neighbor, who is happy with her life as an independent woman who is also happy with her job and friends. K. desperately tries to compensate for her absences, without actually accepting, or even acknowledging, them, by redirecting his attention, but the effort to adapt to his sense of tragic loss hybridizes his cognitive perception of reality. He tries to retrieve his lost happiness, but his wish to court Miss Bürstner is transformed into the notion that he is being persecuted by police officers who place him under arrest. Psychologically, his desire to pursue the woman he loves is arrested, or thwarted. The poignant scene that closes the novel's first chapter emulates, in a rather humorous vein, the meaning of happiness when K. "took hold of her, kissed her on the mouth and then over her whole face like a thirsty animal lapping with its tongue when it eventually finds water" (74). He is overcome by emotion so he does not perceive his true situation. He does not want to know that Miss Bürstner remains unresponsive because he builds a world of undying love and a lifetime of happiness with each kiss on the face of a woman "he wanted to address by her Christian name, but did not know it" (74). For her part, Miss Bürstner "gave him a tired nod, offered him her hand to kiss as she turned away as if she did not know what she was doing, and went back to her room with her head bowed" (74-75). This scene in the exterior world of visible reality has cognitive meaning, but Kafka withholds it until the novel's final paragraph, when readers review the kissing scene from the perspective of the hidden cameraman located in K.'s consciousness, which contains knowledge he refuses to acknowledge to the bitter end. He dies a happy man because he values happiness more than knowledge of

the truth. K. dies believing that Miss Bürstner is reaching out to him because she loves him. Symbolically, Kafka divests himself of the upheaval in his emotions during his aborted six-week engagement to Felice Bauer, who was working at a high-technology firm. Since he wrote *The Trial* from July 1914 to January 1915, Felice Bauer is most likely the woman fictionalized as Miss Bürstner. In contradistinction to K., Kafka associates happiness with love, truth and life, combined.

Kafka portrays two different types of truth, which occupy two dimensions of reality that may be understood in terms of Darwin's theory of natural selection: first, a psychological dimension where K. falls in love with Miss Bürstner, and second, the societal milieu which K. inhabits. The psychological dimension is comparable to Darwin's "small, isolated area, such as an oceanic island," which is inscribed on a microcosmic scale in the macrocosm of K.'s societal milieu, which may be likened to Darwin's "large open area like a continent" (Darwin 100). The first chapter in *The Trial* establishes this dichotomy as two contending forces that create problematic windows of opportunity for K.'s development. In chapter 1, K.'s insular residential milieu is invaded by the bank staff, which then evolves narratologically in chapter 2, where K. perambulates to the crowded tenement, which is a microcosm, hence a metonymic synecdoche, of the working-class environment. This excursion is illustrative of habitat tracking whereby relocation to a different geographical location results in no adaptive change. Genuine adaptation only happens when a part is changed or generated that enables the entity to function to promote survival and contribute to fitness resulting in thriving that demonstrates mastery over the environment.

The plot in *The Trial* resembles a chain reaction in which something that occurs in K.'s residence leaves a puzzlement which alienates K. from receiving and understanding an occurrence. After he fails to find out from the gentleman and charming girl in the empty courtroom why he is under arrest, in Chapter 4 K. once again concentrates on pursuing Miss Bürstner, sending her letters, receiving no replies. Hearing noises in the hallway, he confronts Mrs. Grubach, making her tearfully report that Miss Montag is moving in with Miss Bürstner so that Captain Lanz can have a room of his own. K. succeeds in getting an interview with Miss Montag, who advises K. of the impossibility of his talking to Miss Bürstner. The next day, K. opens the door of a junk room, where he sees Willem and Franz being flogged by a stranger who

symbolizes K.'s masculine pride fighting logic and reason. This psychological imagery is a symbolic drama, which suggests that K. needs to redouble his quest for happiness. As the head bank clerk, K. orders the closet to be cleaned. K.'s pursuit of Miss Bürstner runs parallel to a series of symbolic dramas that serve the purpose of filling in for the silence occasioned by her refusals to talk to K. The hallucinatory appearances of Willem, Franz, and the flogger are psychologically symbolic dramas which may be viewed as adaptive mechanisms that sustain K.'s expectation of attaining happiness in the end. These interior adaptive mechanisms enable K. to maintain his identity as head bank clerk, creating a narratological double consciousness in which awareness of reality at the bank is undermined by a constant undertow of emotional distress caused by his preoccupation with Miss Bürstner.

While Josef K. is a fictional character, his personality contains vestiges of authorial biographical elements.⁷ Textual analysis and interpretation illuminate aspects of Franz Kafka's character and uniquely shaped existentialist philosophy. Willem may be an emblem of will power, Franz a touchstone to Kafkian themes expressive of personal happiness and the flogger a symbol of punishment emanating from a conflict between reasoned awareness of factual reality and overriding desire for happiness. The tenement working-class motif is used by Kafka as a literary artist with philosophical concerns to strengthen depiction of K. as a head bank clerk who has a mathematically trained relationship with the workaday world of reality. Kafka's portrayal of Miss Montag, whose name in German denotes "Monday," is consistent with Miss Bürstner's refusal to have anything to do with K. As noted above, K. is in love with a woman who belongs to the same social and economic cohort, yet the woman is at a disadvantage because marriage to any man would jeopardize her social and economic independence. Because of the traditional association of marriage with raising a family of children, K.'s desire to connect with her is almost exclusively focused on her physicality as an attractive member of the opposite sex. Thus she generates an "appendage," namely an apartment mate, as a socially significant adaptation that allows her to maintain her survival and demonstrate her fitness as a white-collar worker whose social circle includes men who are interested in accompanying her to concerts in their leisure time.

The final scene reveals K.'s knowledge of the truth at the moment Miss Bürstner nods and extends her hand, a gesture

symbolizing her dignified status as an upper middle-class lady. The novel is a fictional account that exposes the emotional anger, ill will and frustration of K.'s defense mechanism at the condescending gesture, which K. refuses to acknowledge even to himself. The figure he "saw at the top floor of the building next to the quarry" where he is executed, silhouetted when "a light flickered on and the two halves of a window opened out, then somebody, made weak and thin by the height and the distance, leant suddenly far out from it," is a composite of Miss Bürstner and the examining judge in the tenement attic. Even to the very end, K. is blinded by the flash of insight communicated to him in Miss Bürstner's elegant and courteous, yet in the end, infuriatingly maddening gesture. He did not know her ("he wanted to address her by her Christian name, but he did not know it") except he recognized his counterpart from the opposite sex. The thought experiments in the novel are approximations of the popularized terms that Miss Bürstner rejects at the very outset. K. sees her through the hazy glow of his perceptions, which are dimmed by blissful happiness in his beloved lady's presence. K. observes the beloved lady at the beginning, watching as Miss Bürstner "went back into her room with her head bowed" (75). At the novel's end, his thoughts are more fully illumined, as he wonders, "Who was that? A friend? A good person? Somebody who was taking part? Somebody who wanted to help? Was he alone? Where was the judge he'd never seen? Where was the high court he had never reached?" (226). The prayerful attitude of Miss Bürstner indicates that she is aware of the gravity of her dismissive, yet lady-like gesture to a man who is elated to such heights of happiness that he does not seize the opportunity to kiss her hand when she offers it to him. He only imagined that he covered her face with kisses. His inner guards, figuratively named "Willem" and "Franz," were on duty as the "gentleman" whose "hands were laid on K.'s throat, while the other pushed the knife deep into his heart and twisted it there, twice" (226). Kafka's *The Trial* is an elaborate apology for the cause of love on the eve of global warfare when corruption undermines world peace, threatening the lives of everybody regardless of race, class and gender. As such, it models creative imagination as a fount of strategies for devising thought experiments as a way to adapt to obstructions and thereby to outwit unhappiness.⁶³⁶⁴

⁶³ Duttlinger observes, in 1914, Kafka met Felice Bauer, a "successful career

WORKS CITED

- Adler, Jeremy. *Franz Kafka*. Overlook Press, 2001.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species: By Means of Natural Selection of the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. Signet Classics, 2003.
- Duttlinger, Carolin. *The Cambridge Introduction to Franz Kafka*. Cambridge UP, 2013.
- Fort, Keith. "The Function of Style in Franz Kafka's *The Trial*." *The Sewanee Review*, Vol. 72, No. 4 (Autumn, 1964): pp. 643-651.
- Gray, Ronald. *Franz Kafka*. Cambridge University Press, 1973.
- Grossvogel, David I. "The Trial: Structure as Mystery." *Franz Kafka*, edited by Harold Bloom, Modern Critical Views, Chelsea House Publishers, 1986, pp. 183-97.
- Kafka, Franz. *Der Prozeß*. S. Fischer Verlag, 1925.
- _____. *The Trial*. In *The Metamorphosis and The Trial*. Translated by David Wylie. Borders Classics, 2007, pp. 51-226.
- Watanabe, Nancy Ann. "Measuring Social Change ($E = mc^2$): Kafka's Working Women, Camus' Rats, and Heller's Metallic Women." *Critical Insights: Catch-22*, edited by Laura Nicosia and James Nicosia, Salem Press-Ebsco, 2021, pp. 156-76.
- Winterhalter, Benjamin. "Franz Kafka's *The Trial*: It's Funny Because It's True." *JStor Daily*, July 2, 2019. <https://daily.jstor.org/franz-kafkas>.

woman from Berlin," who inspired his portrayal of Miss Bürstner (3-5).

⁶⁴ I wish to thank the *Journal's* reviewer(s) who read my anonymously-submitted manuscript for a number of word choice improvements and editorial queries which helped me to more fully elucidate Darwinian adaptation in *The Trial*.

Hédi Bouraoui selon Rafik Darragi. Pour une biographie pluriverselle du bonheur

ABDERRAHMAN BEGGAR
Wilfrid Laurier University, Canada

En 2015, Rafik Darragi d'origine tunisienne, auteur d'essais et de travaux de fiction, a publié *Hédi, Bouraoui. La parole autre. L'homme et l'œuvre*, une biographie de ce compatriote, résidant à Toronto et auteur de douzaines de recueils de poésie, de livres en théorie littéraire, de romans, de nouvelles, de centaines d'articles académiques et journalistiques couvrant une myriade de sujets (littéraires, esthétiques, culturelles, politiques et historiques, entre autres). Livre dialogique, inspiré d'une longue amitié et de multiples rencontres et entretiens, ce travail a le mérite de conjuguer l'art de l'enquête et celui de la recherche savante et de l'analyse rigoureuse synthétique. Cet ouvrage est composé, d'un côté, de chapitres traçant la vie de Hédi Bouraoui selon une logique ascendante, de l'enfance à sa vie actuelle au Canada, et, de l'autre, de chapitres analytiques, où Darragi s'engage dans un travail de critique littéraire d'une densité et dextérité frappantes. Ajouté à cela, le livre contient une partie consacrée à des témoignages par des personnes ayant connu Bouraoui.

Dans ce qui suit, nous allons explorer comment se construit la biographie du bonheur. Cette quête nous conduira à démontrer comment, soucieux de traduire les idées fondamentales d'une vie et d'une œuvre, le biographe construit l'idée de bonheur à partir du besoin de valoriser le pluriel et le "pluriversel". Dans une première étape, l'intention est de mettre en lumière le fond méthodologique, de même que l'assise conceptuelle et théorétique du biographe. Ensuite, l'intérêt est porté sur la possibilité même d'écrire une biographie du bonheur

et à partir de quel lieu. Enfin, le bonheur sera exploré à partir du principe du don et de l'engagement qu'il suppose comme base du contrat social.

Pour une conception “pluriverselle” de la biographie du bonheur

Le sous-titre du livre (“La parole autre”) invite à penser la biographie (et, bien entendu, la question du bonheur) à partir d'une perspective unique. Promesse et orientation de la lecture, le titre inscrit son propre projet dans une logique discursive (“la parole”) dont l'originalité constitue la qualité principale. Cette caractéristique, comme nous allons voir par la suite, lui vient principalement de son opposition à l'assomption et au lieu commun, dans une logique qui montre combien la prise de parole est, en soi, une revendication d'un lieu singulier à l'abri de toute hégémonie enrobée de neutralité homogénéisante. Ce n'est pas pour rien que Darragi a joint sa voix à celle de la majorité des critiques de l'œuvre de Hédi Bouraoui dans leur volonté de montrer combien cet auteur a toujours contesté le centre, valorisé la marge, expérimenté et transcendé les barrières entre genres et styles.

Une telle mission correspond au désir de décoloniser l'imagination tant individuelle que collective. Selon les termes de Catherine E. Walsh, décoloniser consiste en “*thinking-doing that delinks, that undoes the unified—and universalizing—centrality of the West as the world and that begins to push other questions, other reflections, other considerations, and other understandings.*” [un penser-faire qui déconnecte, défait la centralité unifiée—et universalisante—d'un Occident se prenant pour le monde en vue de commencer à soulever d'autres questions, d'autres réflexions, d'autres considérations et d'autres manières de comprendre] (Mignolo and Walsh 21). La “parole autre” est aussi une manière de “reconstruire” la réalité pour, comme dit Walter Mignolo, “ré-exister” dans le sens d'un “sustained effort to reorient our human communal praxis of living” [effort soutenu pour réorienter nos modes et pratiques humaines communes de vivre] (Mignolo and Walsh 106). À l'universel, comme lieu épistémologique régulateur et normatif, s'oppose un monde “pluriversel”, autour d'une multiplicité de centres et un foisonnement de pratiques.

Cet appel à la distinction n'est pas toujours synonyme de confrontation gratuite, de rejet et de repli comme c'est souvent avancé par les détracteurs de ce positionnement intellectuel. Dans une étude anthropologique sur les Kamayoq, un groupe indigène des Andes péruviennes, appliquant les principes de la décolonialité, Julian Yates est arrivé à une conclusion fort éclairante: "The rejection of knowledge derived from the colonial matrix of power [...] is hard to identify among most kamayoq. In fact, many kamayoq express their desire for knowledge, no matter the origins." [Le rejet du savoir issu de la matrice coloniale du pouvoir [...] est difficile à identifier parmi la plupart des kamayoq. En fait, beaucoup de kamayoq expriment leur désir de savoir, peu importe l'origine.] (Yates 591). Comme démontré le long de cet essai, c'est ce même principe que Darragi met en valeur. Et les Kamayoq et Hédi Bouraoui s'appuient sur le principe de l'accumulation plutôt que de l'élimination. L'homme ne peut mener une vie heureuse sans puiser insatiablement dans les connaissances et les expériences amassées au quotidien. Au lieu de l'instinct de survie, et des paniques qu'il suppose, la conscience de l'identité en devenir, autant chez l'individu que le groupe, conduit à accepter le monde à bras ouverts.

Comment penser le bonheur dans le cumul sans attachement à un centre donné? Le poète n'a d'arme ni de cible que le mot. Il faut "poaimer" comme dit Hédi Bouraoui. Cette manière de considérer son art correspond au renouvellement à travers la parole, l'impératif étant de déloger l'expression de l'environnement claustrophobe où le centre l'a condamnée, de la libérer d'une fonction pré-établie. Ce qui coïncide avec ces propos:

If decoloniality is 'about recovering and conserving what makes us human', then language has an absolutely key role to play—a much larger part than we are accustomed to accord it. Language as 'love' rather than 'label' (i.e. language as 'human relationality' rather than 'named entities') is the means, modality and medium, where energies and relationalities are mobilized in ways that 'generate *alternative and autonomous* spaces of existence" [Si décoloniser consiste en 'récupérer et conserver ce qui fait de nous des êtres humains', il est naturel que le langage ait un rôle absolument essentiel à jouer – un rôle beaucoup plus important que ce que nous sommes habitués à lui accorder. Le langage

comme “amour” plutôt que comme “étiquette” (comme “relationalité humaine” plutôt qu’“entités nommées”) est le moyen, la modalité et le médium, où les énergies et les rapports sont mobilisés de manière à “générer des espaces d’existence *alternatifs et autonomes*] (Bock and Stroud 6).

Dans la dialectique du centre et de la marge, chez Hédi Bouraoui, tel que décrite par Darragi, la décolonialité se traduit par la valorisation de la synthèse, comme le lieu où le conflit est dépassé (mais pas nié), et le futur est annoncé. D’où l’absence de toute référence au déchirement propre aux écrivains maghrébins de sa génération: “Ses romans comme ses recueils poétiques, n’évoquent ni les tristes séquelles de l’héritage colonial, ni la problématique identitaire telle qu’elle est perçue chez les écrivains de sa génération, issus de l’émigration, et souffrant de ce qu’il appelle ‘la binarité infernale’” (10-11). Soulignons dès maintenant que Darragi n’explique pas ce comportement dans le cadre d’un hédonisme amnésique ni d’une certaine attitude “bonheuriste” dictée par des impératifs consuméristes marchandisant et banalisant, ni d’un besoin apotropaïque acharnée à déjouer le mal.

Bonheur. Entre biographie et *sira*

Tant l’auteur que le sujet principal du livre invitent à une réflexion autour de la question des épistémologies plurielles. Professeur universitaire, Rafik Darragi vit entre les deux rives de la Méditerranée (tantôt en Tunisie, tantôt en France), écrit des romans et des essais sur des sujets divers allant de la critique littéraire à l’actualité politique. Shakespearien de formation, ses livres (dont la liste figure au début du livre) sont en français. Qui de mieux pour parler d’Hédi Bouraoui, universitaire, romancier, poète, essayiste, dont l’existence se déroule entre le Canada, la France et la Tunisie? L’auteur affiche le désir d’accompagner son lectorat à travers le récit de la vie d’un “homme ‘fraternel’”(12), dans une exploration minutieuse du multidimensionnel et ses palimpsestes, sous le signe d’une sensibilité contagieuse qui n’épargne ni détails ni subtilités.

La volonté de déjouer l’exclusivité du centre s’annonce à partir du paratexte. La quatrième de couverture présente le livre à partir d’un angle pluriversel. Déjà, comme souligné plus haut, le

sous-titre (“La parole autre”) renvoie au fond “atypique” et original du livre. Cette même idée est reprise avec plus de détails dans la quatrième de couverture. Dans ce sens, la parole est renvoyée au registre poétique, et Hédi Bouraoui est décrit comme “poète” (au détriment d’autres fonctions, tels que romancier ou essayiste ou théoricien littéraire). Elle est aussi expliquée dans ses finalités. La première étant sa valeur thérapeutique comme ce qui joue “un rôle salutaire dans la vie du poète”. Dans ce qui suit, le sens de ce *summum bonum* (bien suprême) est explicité dans ces termes: “reflet intime”, “combat”, “remise en question”, “engagement total”, le tout sous la bannière d’un “humanisme éclairé”.

Par bonheur (mot qui n’est pas tellement récurrent dans ce livre), ce qui est désigné n’est ni l’exaltation, ni l’excitation, ni même la gratification ou la rétribution. Il s’agit plutôt d’une manière d’être, constante et immuable, d’un trait de caractère, d’une assise identitaire définissante de toute une vie; c’est ce que les anciens Grecs désignaient par le terme *eudaimonia*. Dans un passage de *The Human Condition*, Hannah Arendt définit ce phénomène dans les termes suivants: “*Unlike happiness, therefore, which is a passing mood, and unlike good fortune, which one may have at certain periods of life and lack in others, eudaimonia, like itself, is a lasting state of being which is neither subject to change nor capable of effecting change*” (192). [Contrairement au bonheur qui est, certes, une humeur passagère, qu’à la bonne fortune, que l’on peut avoir à certaines périodes de la vie et pas à d’autres, *eudaimonia*, comme la vie elle-même, est un état durable qui n’est ni sujet au changement ni capable de le produire].

Autant sur le plan descriptif que normatif, l’*eudaimonia* – comme cadre déterminant, somme de moments dans l’enchaînement d’une vie, avec ses hauts et bas –, selon Darragi, a un nom: la parole poétique. Ce qui donne au livre un caractère spécial, celui d’une biographie poétique dans laquelle il est inconcevable de penser le bonheur hors de l’action créative. Cet angle d’attaque trouve un écho dans les paroles d’Arendt, dont l’ouvrage mentionné plus haut tourne autour de l’idée que l’existence humaine est basée sur le principe de *vita activa* ou vie active. Ce qui revient à dire que, hors du domaine de l’action et des rapports qu’elle détermine, l’homme ne peut exister. Un tel constat renvoie à l’idée que l’être se constitue par le faire. Or, la caractéristique principale de l’action (en soi et non en rapport à

un sujet) est son impermanence, en tant que ce qui déjoue la représentation et le temps, comme dans les paroles emblématiques d'Héraclite: "On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve." De là la définition d'*eudaimonia* par la philosophe comme ce qui résiste à la pensée: "[I]t (*eudaimonia*) *cannot be translated and perhaps cannot even be explained*". [*eudaimonia* ne peut être traduite ni peut-être même expliquée]. L'inconcevable, l'inarticulé et, conséquemment, l'impensable sont autant de caractéristiques d'un objet qui résiste à toute représentation et conceptualisation. *Eudaimonia*, si l'on en croit les paroles d'Arendt, ne peut être saisie qu'au terme d'une vie: "On ne peut être heureux (*eudaimōn*) que mort". Par "mort", on ne se réfère pas forcément à une mort physique, mais à la conclusion et au point final. Autrement dit, on ne peut juger la vie (dans son caractère absolu ou partiel) qu'à partir du moment où il y a une possibilité de sa captation hors de l'insoutenable mouvement vital qui la détermine.

Ce qui revient à dire que le bonheur "eudaimonique" ne peut se prêter à l'analyse que dans le cadre d'une biographie conçue comme possibilité de décrire une vie sous forme d'un corps narratif achevé. Un tel positionnement part du principe de la biographie comme une *bio* (vie) saisie par le *grapho* ou l'écriture. Le *grapho* (au même titre que dans *photographie*) désigne surtout l'acte par lequel un objet est appréhendé et représenté. C'est pour cette raison que la biographie du bonheur ne peut accompagner un processus, un déroulement ou un flux. Elle va par-delà la nature pragmatique, la fugacité de l'action et du temps pour ne se consacrer qu'au besoin d'enregistrer l'articulation, la structure, l'enchaînement, la nécessité. Au demeurant, biographiquement, la *zoe*, un mot pour dire le vivant en général, ne peut se prêter au *grapho*: seule la vie des hommes mérite d'être décrite selon une logique qui en reflète ce qui la distingue: l'articulation rationnelle.

Darragi a élaboré une biographie pluriverselle du bonheur. Le livre se présente comme une *eudaimonia* correspondant aux critères formels en usage en Occident. Il respecte, à bien des égards, les règles de composition biographique. Le début donne au lecteur une idée claire sur le cadre de lecture: la vie ancrée dans l'action (ou *vita activa*), élément qui se distingue à partir de la couverture avec un deuxième sous-titre: "L'homme et l'œuvre." Ensuite, dans la préface, sont développées les lignes maîtresses autour desquelles le récit eudaimonique est supposé s'articuler. Il

s'agit de préciser le sens de l'action en l'inscrivant dans le cadre des rapports à la cité, d'un "engagement" qui met le poète au cœur de la lutte pour des valeurs humaines qui transcendent toute formes d'égoïsme, de repli et d'injustice. Dans l'ensemble, la majorité de chapitres reproduisent l'enchaînement temporel en tournant autour de l'enfance de Bouraoui en Tunisie, son séjour en France, son départ pour les États-Unis et sa vie actuelle au Canada.

Pourtant, à bien des égards, cette biographie marque des écarts profonds par rapport à la norme occidentale. Plus de la moitié du livre (chapitres III et IV) est de nature monographique, composée d'essais consacrés à l'analyse de questions autour de l'"identité et l'altérité", "la violence et le sacré", l'"écrit intime" ou encore "la francophonie". Cette dernière partie est un peu difficile à classer puisqu'elle traite des rapports de Hédi Bouraoui aux écrivains francophones de son temps. La partie "Témoignages" invite plusieurs voix, des contributeurs liés d'amitié avec le poète, pour donner leurs impressions, des détails et des anecdotes. Cette structure traduit une perspective particulière inspirée par deux conceptions de la biographie du bonheur; d'une part, un désir de contenir par l'écrit toute une vie, et, de l'autre par une volonté d'embrasser essentiellement le mouvement, le devenir plus que l'être. Le besoin analytique (en référence aux chapitres consacrés à l'"identité et l'altérité", "la violence et le sacré", l'"écrit intime" et "la francophonie") est, en réalité, une invitation au lecteur à participer dans une quête de vérité, un cheminement argumentatif. Quant aux divers témoignages, leur valeur consiste à inviter d'autres perspectives pour joindre cette même mission. C'est là un acte de générosité de la part d'un biographique ouvert à l'idée de faire appel à d'autres voix pour convertir le livre en une sorte d'agora. Dernière idiosyncratie, la partie intitulée "Bibliographie de Hédi Bouraoui". Les premières séquences n'ont rien de particulier: "Poésie", "Poésie traduite", "Narratoème", "Romans", "Romans traduits", "Contes", "Contes traduits", "Essais", "Textes d'apprentissage de langues", "Traductions", "Anthologies", "Textes publiés dans des anthologies", "Articles de fond", "Thèses", "Sur l'œuvre" et "Directions de numéros spéciaux". Ce qui suit relève plutôt d'un cursus qu'autre chose: "Distinctions", "Prix" et "Médailles". Cette qualité s'explique par l'entrée en jeu de deux conceptions de la biographie du bonheur: l'occidentale et l'orientale. Avec une mission moins ambitieuse, en arabe, *as-sirah* (mot traduit par biographie) se distingue de la

conception grecque. Au lieu du désir de saisir la vie dans sa totalité, l'intérêt est porté principalement à la succession, au mouvement et au changement. *As-sirah* vient du verbe *saara* qui connote l'idée de la marche, du devenir et du déroulement. Cette vision est, plutôt, proche de l'idée de *curriculum vitae*, *curriculum* ayant comme racine le verbe latin *currere* (courir). D'où *sira datiyya*, expression pour dire *curriculum vitae* en même temps qu'autobiographie.

Cette vision est difficile à appréhender dans le cadre du centralisme épistémologique occidental. Rien de mieux pour illustrer ce constat que l'un des textes fondamentaux de l'histoire tunisienne, *As-sirah al-hilaliyya*, une composition poétique de plus de quatre mille vers autour de la vie des Banou Hillal, bédouins originaires du Najd, dans la Péninsule arabique. Cette *sirah* raconte la vie de ces nomades, depuis leur départ du pays d'origine, entre le Xème et le XIème siècles, jusqu'à leur arrivée et enrachement en Afrique du Nord. Notons qu'aucun traducteur d'*Assirah al-hilaliyya* n'a utilisé le mot "biographie". Le terme "as-sira" se voit remplacé par "geste" (comme dans *Geste hilalienne*) ou "épopée" (*Épopée hilalienne*), et ce pour plusieurs raisons; la plus saillante, par-delà les configurations génériques, étant que, dans l'esprit occidental, la biographie ne peut être que personnelle et que la vie des peuples relève strictement du domaine de l'histoire. Dans sa préface à la *Geste hilalienne* (version Bou Thadi, du nom d'un village aux environs de Sfax, ville natale de Hédi Bouraoui), Jean Grosjean conclut que la "*Geste hilalienne* sait équilibrer l'alternance vitale de deux sortes de mouvements: le déroulement des faits dans la durée et les exaltations du cœur dans les crises" (repris dans la quatrième de couverture). Cette *sirah* est une histoire soucieuse de capter, à travers le temps, l'essence même des forces vitales et leurs dynamiques dans une volonté de brouiller les cloisons entre sensibilités individuelles et celles du groupe. Pour celui qui s'intéresse à l'histoire des constructions identitaires, où l'ethos joue un rôle principal, une telle position n'est pas étrangère. Soit dit en passant que dans *How the Irish Became White* [Comment les Irlandais sont devenus blancs], soucieux d'écrire une histoire du choix stratégique de la "blancheur" (whiteness) par les élites irlandaises, dans la postface, Noel Ignatiev conclut: "This book is an attempt at the collective biography of a couple of million people—clearly an impossible task." [Ce livre est une tentative de biographie collective de quelques millions de personnes – une

tâche clairement impossible] (205). L'auteur voit dans l'écriture d'une biographie des subjectivités, où le national et l'individuel s'emboîtent, une démarche nécessaire pour délivrer le traitement de la mémoire collective de la loi de modes de représentation courantes. Ce qui est "impossible" pour l'esprit occidental est tout à fait normal pour l'oriental. D'ailleurs, à quatorze kilomètres de l'Europe, juste de l'autre côté du détroit de Gibraltar, Ignatiev aurait pu présenter son livre comme une "*Sira* de l'Irlandais devenu Blanc".

C'est dans cet esprit que Darragi a préféré élaborer une sorte de "biosira", où le canon occidental, notamment l'exigence de reproduire pour contrôler le récit d'une vie, se conjugue avec une idée de l'histoire, tant personnelle que collective, comme succession de mouvements et de résistances, une marche, un voyage où tous les genres sont bienvenus, le tout confectionné à partir d'une multiplicité de voix et intégré dans plusieurs cadres discursifs. Ce qui est en soi une solution d'un paradoxe propre même à l'avènement de la pensée philosophique grecque. Dans le premier volume de *The Life of the Mind*, Arendt reprend le passage cité plus haut, en se référant à Solon pour qui, pour "juger" une vie, il faut attendre qu'elle soit achevée: "Death not merely ends life, it also bestows upon it a silent completeness, snatched from the hazardous flux to which all things human are subject." [Non seulement la mort met fin à la vie, mais elle lui confère aussi une plénitude silencieuse, arrachée au flux dangereux auquel toutes les choses humaines sont soumises.] (66). Dans la même page, Arendt, citant Solon, déclare que philosopher est synonyme de théoriser (*theorein*) qui veut dire "visiter du pays" (*sight-seeing* dans le texte). Pour Darragi, parler d'une vie heureuse présume l'intérêt pour ce qui rend heureux (qui ne peut exister hors de l'inconstance de la vie et ses détails les plus infimes) en même temps que pour le tableau complet d'une existence. Le biographe ne cesse de zoomer et dézoomer, de sauter entre le particulier et le général, le hasard et la nécessité, le principe et l'accident, l'émotion et la raison.

Don et bonheur

Darragi a organisé le récit de la vie de Hédi Bouraoui à partir de la "tricontinentalité", principe qui, de l'avis propre du poète, définit son sens d'appartenance. Les pôles en sont l'Afrique (notamment la Tunisie), l'Europe (particulièrement, la France) et l'Amérique

(les États-Unis et le Canada). Chaque lieu offre les ingrédients d'une vie riche enracinée dans l'histoire, tout particulièrement: la période coloniale, la naissance des sociétés postcoloniales (la Tunisie, mais aussi pour son continent natal, spécifiquement l'Afrique du Nord et de l'Ouest), l'après-guerre et les débats intellectuels qui la secouent, les États-Unis et la lutte contre les lois ségrégationnistes de Jim Crow et le Canada des années soixante et soixante-dix avec la naissance du multiculturalisme officiel.

Cette biographie est un parcours (comme dans *as-sira*) d'une vie heureuse par et pour l'action et l'accumulation de joies et de peines. L'enfance et une partie de l'adolescence se déroulent à Moulainville, une citée habitée par "les cheminots de la Cité Lyon que la Compagnie des chemins de fer avait construite pour son personnel" (15). Taïeb, son père, est propriétaire de l'Épicerie Moderne, qui "durant la Deuxième Guerre mondiale était la plus grande épicerie de Sfax" (18). La famille appartient à la classe moyenne de l'époque et les enfants sont parmi les membres d'une élite tunisienne éduquée à la française: "Taïeb fut l'un des premiers tunisiens à envoyer, à ses propres frais, son fils [Hédi] étudier en France, et le premier des Sfaxiens à envoyer ses deux filles à l'école" (19-20). Studieux, Hédi Bouraoui mène une vie heureuse dans une famille aimante, entouré d'amis, épris de lectures et de sa moto, habillé à la dernière mode. Loin du bercail, arrivé en France, la même soif de vivre et d'explorer n'a jamais quitté le poète: "Vite, il aima le pays et ses habitants, leur civilisation, leur mode de vie, leur vin et leur cuisine" (25). Le séjour français est marqué de rencontres qui l'ont affecté à jamais. Ses jours coulent dans le calme et la sérénité à Lectoure, "un petit village situé en pleine Gascogne, dans le Gers" (23-24). Les études universitaires se passent à Toulouse, où il rencontre plusieurs intellectuels français de renom, tels Robert Merle et René Escarpit; ils ne lui font pas oublier ses professeurs du Lycée Maréchal de Lannes à Lecoutre, lieu auquel il est attaché à jamais. À cet épisode, le biographe veut surtout donner un ton grisant et passionnant propre d'une vie où tout est captivant, où le jeune esprit est sous le charme des lieux, où les sens s'éveillent à la découverte d'un monde nouveau :

Son long séjour en France l'avait littéralement transformé. Le jeune garçon gauche et timide qui avait atterri à Lectoure avait vite compris qu'il devait

s'adapter à son nouvel environnement [. . .]. Il avait, de plus en plus, hâte de s'intégrer à la société, de lier connaissance avec le monde extérieur, de fumer, de boire, et de danser, etc. Autant d'habitudes et de distractions qui lui étaient jusqu'alors inconnus (26).

Cette tournure, celle caractéristique du geste initiatique et de l'enthousiasme qu'il suppose, n'est ni passagère ni circonstancielle; elle fait partie prenante du caractère du poète. Le séjour américain n'est pas moins fascinant. L'entrain, le contentement et l'ivresse que suscite la découverte, même quand il arrive que le monde rejette la différence et que la "pigmentocratie" fait ravage dans le "Bible Belt" (en référence aux états les plus fondamentalistes), n'ont rien perdu de leur force. Le long de cette phase, ses heurts et malheurs, l'idée de bonheur se construit à partir des rapports humains et aussi de la mise en pratique d'idées accumulées le long du parcours de l'immigré. Témoin des ravages du racisme de l'Amérique de la fin des années cinquante (il atterrit à New York en 1958) et début soixante, le jeune tunisien brosse un tableau où l'humour et l'absurde sont les deux ingrédients essentiels.

Le fil conducteur de cette biographie réside, sans doute, dans le principe du don. *Eudaimonia*, ou vie heureuse, repose sur l'idée d'engagement du poète vis-à-vis du prochain. Cet engagement, synonyme de partage et d'acceptation, rappelle l'*Ubuntu*, ce concept né en Afrique du Sud et devenu symbole de lutte et de solidarité: "*Ubuntu means humanness, personhood—a sharing and a participation in the values that constitute, sustain, and ensure the existence of human community.*" [Ubuntu signifie humanité, personnalité, partage et participation aux valeurs qui constituent, soutiennent et assurent l'existence de la communauté humaine.] (Mojola 23). On ne peut être heureux en reclus, ni dans son petit confort, ni dans sa communauté fermée, ni entouré de murailles juridiques et sécuritaires. Dans un monde où d'aucuns parle du "déficit empathique global", le poète se donne comme mission de participer au projet de construction d'une humanité harmonieuse. Rappelons de passage que l'harmonie n'est pas ici équivalente d'une vision chimérique ou utopique marinant dans des mots-clichés, porteurs de fausses vérités, des rêveries dépourvues de sens, d'émanations d'une "fausse conscience" comme disait Karl Marx en se référant à celui qui pense à l'écart de la réalité sociale.

Un tel positionnement trouve dans les mots une assise incontestable. L'esprit multiverse qui détermine la sira de Hédi Bouraoui invite à vérifier combien parler et écrire en une langue ne veulent pas toujours dire y penser exclusivement. Le poète écrit en français, mais pense en bien d'autres langues (entre autres, l'anglais), dont la plus fondamentale, celle où loge l'univers archétypal et les premières formes de socialisation, est la maternelle. Hédi Bouraoui est né au Maghreb, où la majorité parle *darija*, une lingua franca, mélange de tous les parlers et langues des peuples autochtones et aussi des multiples envahisseurs et flux migratoires, fruit de frontières mouvantes au rythme de l'histoire du bassin méditerranéen. Dans son œuvre, la présence de cette langue se voit explicitement sur le plan lexical avec des sauts entre la langue d'écriture et celle parlée en Tunisie. Parfois, l'auteur inclut même un glossaire avec l'intention d'attirer l'attention du lecteur sur ce phénomène de sédimentation linguistique.

Plus loin, nous allons parler du rôle crucial de la figure de la mère dans la vie du poète. Or, avant d'arriver à ce point, voyons comment l'attachement se joue à partir du langage. Dans un aveu, qui montre combien la langue d'adoption se fait dans la douleur, le poète déclare : "J'ai opté pour la langue d'une marâtre [en se référant au français] qui ne m'aimera jamais comme une mère. Et comme je fais subir à cette langue Voltaire -Racine-ante les acrobaties les plus inouïes de haute voltige syntactique, sa grammaire ne me pardonnera jamais ». Cette "marâtre", qui n'arrivera jamais à substituer la mère, n'enlève pas le goût de vivre. Celui-ci est action, appropriation, transfiguration dans une logique qui rappelle les propos emblématiques de Kateb Yassin en se référant à la langue du colonisateur comme "butin de guerre". Rien de mieux que de s'attaquer aux légendes pour détrôner l'ordre établi. Voltaire est scindé en deux verbes (voler et taire) qui en disent beaucoup sur la nature du rapport entre le centre et la périphérie. Quant à Racine, il devient lui aussi verbe d'action: "raciner" comme pour dire combien par l'appropriation tout se métamorphose. Il est aussi possible de considérer le verbe "voler" dans le sens de s'envoler pour libérer les mots et "taire" comme expression de l'immensité d'un silence où se perd le rabâché et le bon sens, une ouverture sur tous les possibles.

Sa'ada, ou bonheur en *darija*, est un mot arabe qui vient de *sa'aada*, verbe transitif souvent suivi de la préposition *bi* comme dans *Sa'aadaho Allaho bi bint* [Dieu lui a donné une fille] qui

montre combien, au lieu de se référer strictement à une qualité, le bonheur est action impliquant un donateur et un bénéficiaire. Le don, surtout celui de la vie, est exprimé par le nom. D'ailleurs, ce principe est partagé par d'autres peuples de la Méditerranée. Le verbe latin *donare* (donner) est à la racine de noms comme Donatus, Donatello ou, encore, Donald. Nous retrouvons ce même choix à travers l'Afrique du Nord et le Proche-Orient avec des noms comme Ma'ti (équivalent de Donatus) ou Atallah (de Dieudonné). Darragi parle du sfaxien Agrébi qui a décidé de changer de nom: "En effet, comme 'Agrébi' évoque une connotation péjorative –'Agreb' signifie scorpion –il préféra le remplacer par Triki." (17). Autant le "Agreb" représente la mort, autant Triki, son opposé. Ce nom vient de "trika" (ou "tarika" en arabe standard) qui veut dire descendance, progéniture, postérité.

Un passage d'une interview donnée par Hédi Bouraoui illustre combien la vie heureuse repose sur des valeurs héritées du père: "Je cultive la tolérance qui est surtout le dialogue dans la dignité. C'est une démarche que j'ai eue depuis mon enfance et je la dois essentiellement à mon père" (19). L'usage du mot "démarche" est d'une portée non négligeable. Plus haut, nous avons mentionné que *sira* venait du verbe *saara* (marcher ou devenir). Or, la traduction la plus courante de ce mot est démarche. Il n'est pas nécessaire de dire combien nous sommes à l'opposé du principe du sage Solon selon lequel une biographie du bonheur ne peut être que posthume. Loin de prêter exclusivement attention à l'achevé et au perfectif, ce qui intéresse est la source, le levier, le principe. Le père est celui qui a injecté, le premier, l'énergie vitale qui ouvre des sillons dans le hasard. Il initie et oriente la démarche.

Au même titre que le nom de l'enfant, expression d'un bonheur lié au don de la vie, au début du livre, la dédicace joue le rôle d'une sorte de dation en paiement symbolique, une manière d'exprimer reconnaissance et gratitude. Dans ce même esprit, le biographe s'appuie sur quelques dédicaces, tirées de livres de Hédi Bouraoui. Les plus remarquables sont celles impliquant les parents. *Arc-en-terre*, un recueil de poésie, est dédié au père: "A la mémoire de Bouya Taïeb / Phare de l'Oliveraie et / De l'humanisme taparurien / A l'aube de la modernité" (19). La paternité connote plus d'un don. "*Bouya*" ("bouya" en darija veut dire père) assure l'appartenance nationale (comme dans patrie, mot dont le sens est "pays paternel"). En même temps, son statut de "phare de l'oliveraie" (en référence à la dimension tellurique de

cette même appartenance) est porteur d'une mémoire qui va par-delà la modernité et ses états-nations pour se référer à une géographie construite à travers le temps (une *sira* des lieux, si l'on peut dire). D'où la mention de Taparura (dans "taparurien") au lieu de Sfax. Taparura (en référence aux origines amazigh, puniques et romaines) appelle à définir l'enracinement à partir d'une mémoire à contre-courant du cadrage qu'impose une lecture déterminée de l'histoire. De *L'Arc-en-terre* se dégage la félicité que procure un paysage culturel sédimentaire en même temps que dynamique, propre d'une mémoire qui transcende tout, ne se contente de rien et invite au dépassement. Soit dit au passage que c'est là la raison pour laquelle Hédi Bouraoui échappe à la catégorie d'intellectuel post-colonial. Pour lui, la situation coloniale ne peut résumer à elle seule le long travail d'une histoire millénaire. Berceau de plusieurs civilisations méditerranéennes, lieu qui a donné son nom à l'Afrique, la Tunisie est plus qu'un ex-protectorat français. Qualifié de "phare", le "père-mémoire" oriente sans contraindre, appelle sans endiguer, se projette sans astreindre. Gardons à l'esprit que le nom qu'il a choisi pour son fils (Hédi) veut dire le "quiet", mais aussi le "guide", juste comme le phare.

Le bonheur repose sur un sentiment de dépassement enraciné dans une conception de l'individu comme relai et force de propulsion reproduisant le même principe. Le père et le fils guident et se font guider par une lumière qui dépasse les générations. La source de cette lumière est par-delà la conjoncture; elle englobe l'humanité entière ainsi que les forces vitales qui habitent l'univers. Cette position explique la structuration de cette biographie autour d'un sens de responsabilité globale vis-à-vis de l'humanité dans le présent comme dans le passé.

Darragi inclut aussi une dédicace qui rejoint ce même mode de penser: "To MOMMY and all the women who touched, transformed, and liberated my life" [À MAMAN et à toutes les femmes qui ont affecté, transformé et libéré ma vie] (20). Pour avoir une idée claire sur la portée de ces mots, allons ailleurs, loin de l'enceinte biographique pour voir comment Hédi Bouraoui décrit sa mère. En se référant au poème "Terre" figurant dans *Vers et l'Envers*, le poète décrit la mère dans des termes qui donnent à la filiation un sens qui dépasse le rapport personnel; elle est "pays comme carrefour civilisationnel, comme un corps de femme pluriel, [comme dans] un 'hadith': 'le paradis ne peut se

trouver que sous les talons des mères” (Bouraoui 2005, 59). Plus loin, la mère recouvre un sens écologico-philosophique; elle est la Méditerranée, décrite comme “mère nourricière” (75) ou, encore, comme “Mère Médit [qu’il] aime au-delà du possible et de l’interdit” (79), sans oublier sa qualité de “Mer-épistémologie” (79) et de “mère de toutes les mers” (81). L’engagement dont parle Darragi, celui sous la bannière de l’humanisme bouraouïen, prône une harmonie fraternelle qui cherche à définir le don de la vie.

Conclusion

En fin connaisseur de “l’homme et de l’œuvre” qu’il traite, Darragi brosse le portrait d’une vie riche et plurielle, passée à écrire, voyager, expérimenter, apprendre, enseigner, discuter, édifier, partager. Ceci, sans pour autant écarter le lot de malheurs que Hédi Bouraoui a subi, comme le décès de son frère Mohamed (“De toute les disparitions qui l’ont endeuillé, c’est probablement celle qui a affecté le plus Hédi” [16]), la mort tragique du père, le départ du futur poète en France à un âge précoce et son impact dévastateur sur la mère, les malheurs liés au racisme et à l’intolérance, les mesquineries et tous les affres, afflictions, inquiétudes qui assaillent celui qui veut changer le monde en usant comme arme exclusif l’amour et le dialogue.

Cette *biosira*, comme définie plus haut, a le mérite d’éclairer le lecteur en l’invitant à “[l]’arrière-scène du passé” (11) pour montrer combien l’engagement ne peut se réaliser à l’écart de la réalité sociale. Dans ce sens, le poète fonde sa critique sur ses propres expériences. Et ce n’est pas par hasard que Darragi a choisi ces paroles d’Albert Memmi: “[R]etournez au réel, demandez-vous comment les gens vivent, comment ils sentent, comment ils souffrent... Le reste est intéressant, mais c’est de la rhétorique [. . .]. Il faut d’abord considérer l’homme; je parle du concret. Il faut le défendre à toute occasion” (126). Cet homme concret, réel dans sa chair, ses pensées et émotions, est la mère, le père, l’ami(e), le prochain.

Comme nous avons avancé, le poète a vu le jour dans une Tunisie sous occupation française, à Moulainville, une banlieue de Sfax. Dans ce milieu ouvrier, le sens de solidarité dépasse l’ethnoreligieux. La description de ce voisinage n’a rien à voir avec les termes communs de l’utopie coloniale avec des colons venus convertir le désert en verger, transformer tout ce qu’ils touchent en vignobles et orangers, civiliser, bâtir, nourrir, protéger, vêtir,

intégrer (sans s'intégrer), guidés par une magnanimité paternaliste. Loin de l'ambiance de discrimination urbaine propre à la France coloniale, avec, d'un côté, le quartier colonial conçu pour les colons, et, de l'autre, la masse d'indigènes confinés dans leurs "médiinas" ou "kasbahs", cette cité offre le spectacle d'une diversité ethnique et religieuse insoupçonnée. Et pourtant, dès le lendemain de l'indépendance, les Bouraoui sont tombés victimes de leurs propres voisins. Bien des colons ont plié bagages sans payer leurs dettes. Ce qui conduit à la banqueroute, la fermeture de l'Épicerie Moderne, la fin douloureuse du père et le prix cher que toute la famille a payé. Cette histoire peut expliquer combien le poète s'acharne contre ce que Stanley Fish qualifie de "boutique multiculturalism", caractérisé par "its superficial or cosmetic relationship to the objects of its affection" [sa relation superficielle ou cosmétique avec les objets de l'affection]. (378) L'amour, l'amitié, et tous les bons sentiments qui déterminent les rapports entre les habitants ont d'un seul coup disparu pour démasquer la vraie nature d'un multiculturalisme de circonstance. La cause en est le manque de conviction dans la valeur fondamentale du vivre-ensemble: la justice. Ce passage de la vie du poète rappelle la question posée par Socrate à Thrasymachus dans *La République* de Platon: "[D]o you think that a city, an army, or bandits, or thieves, or any other group that attempted any action in common, could accomplish anything if they wronged one another?" [P]ensez-vous qu'une ville, une armée, ou des bandits, ou des voleurs, ou tout autre groupe qui tente d'agir en commun, pourrait accomplir quelque chose s'ils se faisaient du tort les uns aux autres?] (601). C'est ce constat qui guide la critique sociale chez Hédi Bouraoui; de Moulinville en passant par Bloomington (Indiana, USA), sans oublier Toronto et une grande partie de la planète, le poète œuvre pour un bonheur collectif basé sur les principes de diversité et d'équité.

TRAVAUX CITÉS

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Second edition with a new foreword by Danielle Allen, introduction by Margaret Canovan. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- _____. *The Life of the Mind*. Vol. I. London: Secker & Warburg, 1978.
- Bock, Zannie, and Stroud, Christopher. *Language and Decoloniality in Higher Education: Reclaiming Voices from the South*. New York: Bloomsbury Academic, Series: “Multilingualism and Diversities in Education”, 2021.
- Bouraoui, Hédi. *Transpoétique. Éloge du nomadisme*. Montréal: Mémoire d’encrier. Col. «Essai». 2005.
- Darragi, Rafik. *Hédi Bouraoui. La parole autre. L’homme et l’œuvre*. Paris: L’Harmattan. 2015.
- Ignatiev, Noel. *How the Irish Became White*. New York and London: Routledge, 1999.
- Mignolo, Walter D. and Walsh, Catherine E. . *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham and London: Duke University Press, 2018.
- Mojola, Aloo Osotsi. “Ubuntu in the Cristian theology and praxis of Archbishop Desmond Tutu and its implications for global justice and human rights.” Ogude, James (Ed.). *Ubuntu and the Reconstitution of Community*. Bloomington: Indiana University Press, 2019: 21-39.
- Plato, et al. *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Saada, Lucienne. *La Geste hilalienne*. Préf. de J. Grosjean. Paris: Gallimard.
- Fish, Stanley “Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech.” *Critical Inquiry*, 23, 2 (1997), 378–95.
- Yates, Julian S. “On Decoloniality and the ‘Decolonial Problem.’” *Postcolonial Studies*. 23. 4 (Oct. 2020): 589–595.

We Can Work It Out: From “Happiness” to Euphoria in Popular Music

CRISTINA PARAPAR
Sorbonne University, France

Imagine an aesthetic (if the word has not become too depreciated) based entirely (completely, radically, in every sense of the word) on the pleasure of the consumer, whoever he may be, to whatever class, whatever group he may belong, without respect to cultures or languages: the consequences would be huge. (Barthes qtd. in Gracyk 11)

During philosophical antiquity, aesthesis (αἴσθησις) was considered a second-order faculty. One could say that aesthetic pleasure was little different from a pleasurable culinary experience. Thus, enjoying a concert was akin to savoring a delicious menu in a restaurant. In short, the aesthetic experience did not require the cognitive process.

In the 18th century, certain philosophers reconsidered the place of aesthetics and the value of aesthesis in thought, but not without granting it a certain irrational character in relation to other human faculties. Therefore, it is unsurprising that popular music was not considered worthy of philosophical thought, since it was relegated to the status of a commodity, an entertainment or a sensual/physical pleasure.

In this paper, I will reexamine the traditional reasons in Western philosophy that justify the marginalization and stigmatization of popular music whose ultimate purpose is arguably reduced to the expression of joy *par excellence* or “apparent happiness.” Besides, I will explore the cognitive possibilities of this kind of joy *par excellence*. It is therefore a

question of demonstrating the complexity of the aesthetic experience of certain works of popular music that transform this “apparent happiness,” pleasure (ἡδονή) or just a residual happiness into a kind of euphoria which we will call *l’euphorie de la découverte* (the euphoria of discovery). In other words, I will try to reveal the political and emancipatory dimension of certain pieces of popular music which, instead of expressing a sensual and banal pleasure, invite the listener to live in the principles of εὐδαιμονία (happiness).

In order to do so, I will divide the text into three parts. Firstly, I will explain the false dichotomy that separates serious music and popular music. This shows that certain works of popular music can reach the cognitive processes of serious music. Then, I will describe the main sociological functions of popular music, according to Adorno, because psychosocial manipulation and accusations of regression of listening contribute to the permanent stigmatization of popular music. Finally, I will demystify the idea that popular music responds exclusively to ideological criteria. I will conclude by saying that the pleasurable joyful sound of popular music can contribute, thanks to *l’euphorie de la découverte*, to the understanding of the real and to the principles of εὐδαιμονία (happiness).

1. Light Music versus Serious Music. A False Dilemma?

Spirit—certainly Benjamin's own—must enter itself if it is to be able to negate what is opaque. This could be demonstrated by the antithesis of Beethoven and jazz, a contrast to which many musicians' ears are already beginning to be deaf. Beethoven is, in modified yet determinable fashion, the full experience of external life returning inwardly, just as time—the medium of music—is the inward sense; popular music, in all of its many varieties does not undergo this sublimation and is, as such, a somatic stimulant and therefore regressive *vis-à-vis* aesthetic autonomy. Even inwardness participates in dialectics, though not as Kierkegaard thought. The result of the liquidation of inwardness was by no means the surfacing of a type of person cured of ideology but rather one who never became an individual in the first place, the type David Riesman termed ‘outer-directed.’ (Adorno in *Aesthetics Theory* 116)

Theodor W. Adorno dedicated his academic life to analyzing the socio-political dimension of music and musical compositions. He established many distinctions between musical segments: on the one hand, serious music, which includes progressive compositions and reactionary ones, and on the other hand, just popular music. In addition to his philosophical analyses of the works of Berg, Schoenberg, Mahler, Stravinsky and Beethoven which consecrated his thought on serious music, he examined the psychosocial consequences of mass music, specifically the American radio jazz of the 1930s and 1940s. In fact, he took part in the Radio Research Project with Paul Lazarsfeld at Princeton (Müller-Doohm 243-256), to analyze the social situations in which radio music listened to, how jazz music influenced the behavior of individuals, and what the social function of radio music was.

Adorno concludes that radio music, specifically, jazz music of the 1930s and 1940s, is a commodity that disseminates specific social values of the administered world. In other words, the dominant ideology is inserted in light music (*Leichte Musik*); it is consumed by listeners in an easy way and it makes them act in accordance with it. Furthermore, Adorno denounces the fetishistic character of popular music or *Leichte Musik* and the regression of listening as a consequence of the expansion of the *Kulturindustrie* (cultural industry).

Unlike light music, serious music demands “structural listening” that appreciates the connection between the parts and the whole, as opposed to the “atomized listening” of the jazz listener. So, serious music compositions reveal the immanent dialectic of musical material. In other words, the fetishism of musical language does not exist in works such as “Pierrot Lunaire” that reflect historical necessity and cognitive character without the chains of obsolete musical systems.

It is important to understand that the author of *Philosophy of the New Music* is suspicious of the techniques of reproduction and mass distribution and the rise of capitalism. So, Adorno’s “dialectical approach to the problems of music and its social function using a Marxian analysis based on the theory of the commodity” (Paddison 78) also contributes to his pessimism towards mass music. All this may explain why Adorno insists that popular music is a mere amusement. Popular music—the jazz hits

he analyzes at Princeton and describes in detail in *On Popular Music*—is not an innocent commodity. It is informed by a dominant ideology that we integrate into our daily lives thanks to its familiar melodies, its catchy rhythm, its pseudo-individuation and its repetitive patterns. Popular music is, therefore, the antithesis of serious music, not because of the complexity of the musical compositions or the virtuosity of jazz musicians, but because of the ideological character of popular music.

The ideological character and the commodity-form of popular music imply that music is a medium with a value beyond itself. So the work of art becomes a perfect tool to promote the “one-dimensional thought,”⁶⁵ as Marcuse says. In other words, if mass music “acts affirmatively” (in Marcusean terms), that is to say, if it literally reproduces the dominant thought of the administered society, then music loses its negative character. On the contrary, serious music behaves negatively to reality because it is not an identical reflection of it. The negative character of works such as Alban Berg's “*Wozzeck*” (1922),⁶⁶ allows the musical discourse to express itself and the content of the work to be true because it speaks of the contradictions and antinomies of the real. This musical content is negative and also true because it opposes reality; it distances itself from reality in order to criticize it. In other words, the emancipation of dissonance that assumes the expiration of the tonal system rebels against affirmative musical thought and, by extension, against “one-dimensional” thought.

In “*Wozzeck*” as in others compositions of the *neuen Musik* (New Music), the musical material is deployed freely and historically; this means that the musical material responds to its historical needs, unlike popular music that submits its musical material to a rigid and pre-established scheme in order to be consumed by a wide audience. Consequently, this light music becomes a strategy of socio-political control that contributes to the regression not only in the ways of listening, but also in the ways of thinking, in the conscience of men, annulling their critical capacity and annihilating their emancipatory yearnings. In short, popular music is ideology. It is the ideology of capital. In this regard Marco Maurizi argues:

⁶⁵See Marcuse, Hebert, *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1991.

⁶⁶See Adorno, Theodor W., *Philosophy of New Music*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2006, pp 30-3.

The culture industry generates a malign circularity between supply and demand, between production and need: the standardization of products and the use of clichés are explained as pure technical means, as the necessary consequence of certain productive requirements; at the same time, though, these means create an audience in their image and likeness. . . . (Campbell, Gandesha, Marino 124)

This standardization of the cultural artifact systematically reproduces an ideology that the listener consumes with pleasure, believing that it satisfies his needs rather than the desires created by the administered world. Since popular music, unlike serious music, is identical to itself and to the reality it represents, the logic of labor and capital is then reflected in these artifacts. Even leisure is taken by the instrumentalization of Reason. The absent-minded listener listens to the details that make him vibrate (the catchy refrains, the repetitive riffs, etc.). This listener hardly captures the relation between the whole and the parts or the interior of the work, a procedure that corresponds to structural listening and serious music.⁶⁷ So it is clear that the standardization of popular music does not admit deep and structural innovation.

To conclude, it may be argued that the aims of mass music are entertainment, distraction and pleasure. That is why it expresses, says Adorno in *Dissonanzen*, joy *par excellence*. It means that it “hide(s) the desolation of the inner sense. It is the decoration of empty time.”(Campbell, Gandesha, Marino 130) Or again, it provides “entertainment and pleasure, and the upholding of the individual personality.” (Paddison 80)

Adorno died in 1969, and for lack of interest and lack of time, he did not know the explosion, the diversification and the emancipatory, subversive possibilities of popular music (rock, psychedelic rock, progressive rock, rap, folk, etc.). Therefore, it is worth asking a few questions: can popular music not be something more than mere entertainment? And does it not share certain characteristics of serious music? Popular music is not simply that *the liquidation of inwardness was by no means the*

⁶⁷ See Adorno’s theory about the listener in *Introduction to the Sociology of Music*.

surfacing of a type of person cured of ideology? Is there *aesthetic* hope for popular music, or is it to be relegated to a cheerful/joyful/happy music that infantilizes listeners? In short: is serious music really the antithesis of popular music, or are we facing a false dilemma?

2. Shut Up and Dance: The Functions of Popular Music

In the false world all *ηδονη* is false. For the sake of happiness, happiness is renounced. It is thus that desire survives in art. Pleasure masquerades beyond recognition in the Kantian disinterestedness. What popular consciousness and a complaisant aesthetics regard as the taking of pleasure in art, modeled on real enjoyment, probably does not exist. The empirical subject has only a limited and modified part in artistic experience *tel quel*, and this part may well be diminished the higher the work's rank. Whoever concretely enjoys artworks is a philistine; he is convicted by expressions like 'a feast for the ears.' (Adorno in *Aesthetics Theory* 13)

The false world to which Adorno refers is “the administered world”, that is to say, the capitalist society which, despite technical progress, does not liberate human beings, but enchains them. The instrumentalization of Reason, unfreedom, “Repressive Tolerance” and “one-dimensional thought”, in Marcusean terms, are some of the characteristics of the society that the Frankfurt School theorists see emerging. In the administered world the subject is annihilated, mutilated. According to the author of *Philosophy of New Music*, the mutilated subject can therefore experience neither freedom nor happiness (*εὐδαιμονία*) or pleasure (*ηδονη*) in itself, but only pseudo-freedom (unfreedom), pseudo-happiness (“apparent happiness”) or pseudo-pleasure. In this way, aesthetic experience and listening are manipulated; they are a sort of simulation designed by *Kulturindustrie*, another ideological apparatus of the fundamental state, as Althusser would say. For this reason, “listening to popular music is manipulated not only by its promoters but, as it were by the inherent nature of this music itself, into a system of response mechanisms wholly antagonistic to the ideal of individuality in a free, liberal society” (Adorno in *Essays on Music* 435).

Both the popular music described by Adorno and much of today's mass music respond to standardized musical structures in such a way that they become pre-established, familiar and pleasurable stimuli. This means that the pleasure (*ἡδονή*) produced by a happy hit is the result of a calculated process of the *Kulturindustrie*. Thus, the joy and the *hédoné* (*ἡδονή*) are false. So, “standardization extends from the most general features to the most specific ones. Best known is the rule that the chorus consists of thirty two bars and that the range is limited to one octave and one note” (Adorno in *Essays on Music* 434). Even the musical language is industrial and mechanical, that is, repetitive, undifferentiated, reified and adapted for mass consumption, even though it must present a certain appearance of originality (a particular voice, an unusual instrument, an extravagant performance, etc.) because it brings a certain singularity to the hit. This singularity seduces the consumer who believes he is consuming something exclusive and new, but ontologically the work has not changed: it is a commodity. For this reason, some bars (especially the refrain or a riff) stand out against the “whole” of the composition that allows the listener to memorize them faster. In short, this music should be familiar, but not too familiar: “industrial music is, so to say, forced to a peculiar kind of Sisyphus’ work: it must express the greatest possible proximity to the listener despite the prevailing standardization of its methods” (Campbell, Gandesha, Marino 129). This shows that the first function of mass music is consumption, distracted and joyful consumption.

There are two problems here. On the one hand, as we said, the pleasure of this music is a false pleasure since it is mechanically directed, established and oriented. As Adorno writes in the quote that introduces this section: “in the false world all *ἡδονή* is false”. On the other hand, these familiar and light sounds are consumed because they entertain and bring “happiness” and joy.⁶⁸ This “happiness” seems real. This “happiness” seems

⁶⁸Adorno superficially examines the melancholic or sad hits. He focuses on the happiness that popular music provides. In *On Popular Music* (1941) he writes: “Hollywood and Tin Pan Alley may be dream factories. But they do not merely supply categorical wish fulfillment for the girl behind the counter. She does not immediately identify herself with Ginger Rogers marrying. What does occur may be expressed as follows: when the audience at a sentimental film or sentimental music becomes aware of the overwhelming possibility of happiness, they dare to confess to themselves what the whole order of

eudaimonia (εὐδαιμονία). However, this joy is unfounded, calculated. It is an ephemeral, dissuasive “happiness”. Personally, I think that this “happiness” is confused with hedonism. It is false “happiness” or joy because it is an empty pleasure that pretends to hide the sufferings of the world. I consider this “happiness” as a kind of hedonism that vanishes after three minutes of the song.

As Epicurus explains in his *Letter to Menoeceus*, true pleasures, i.e., those which leads to happiness (εὐδαιμονία), are not those which consist merely in sensuality. “For it is not continuous drinkings and revellings, nor the satisfaction of lusts, nor the enjoyment of fish and other luxuries of the wealthy table, which produce a pleasant life, but sober reasoning, searching out the motives for all choice and avoidance, and banishing mere opinions, to which are due the greatest disturbance of the spirit”(Epicurus 10). In essence, the function of mass music also consists in making us believe that the ηδονη is εὐδαιμονία. But pleasure and joy are not strictly happiness (εὐδαιμονία). And this brings us to the last two functions of mass music: consent and consolation.

The listener of popular music, in general, has fun and enjoys the music, but at the same time consents and internalizes the dominant ideology embedded in the hits. This is why Adorno in *Dissonanzen* explains that mass music prevents human beings from reflecting on themselves and society. Listeners believe that they live “in the best of all possible worlds” because the system provides them with pleasant things and pleasures. For this reason, the German philosopher insists that the *raison d'être* of the artifacts distributed by the music industry is to distract, amuse and entertain. It is a delightful and pleasurable distraction. But ultimately, this divertimento pursues more complex psychosocial purposes. The administered logic manages man's free time so that he consents, accepts and affirms reality. In other words, popular

contemporary life ordinarily forbids them to admit, namely, that they actually have no part in happiness. What is supposed to be wish fulfillment is only the scant liberation that occurs with the realization that at last one needs not deny oneself the happiness of knowing that one is unhappy and that one could be happy. The experience of the shop girl is related to that of the old woman who weeps at the wedding services of others, blissfully becoming aware of the wretchedness of her own life. Not even the most gullible individuals believe that eventually everyone will win the sweepstakes. The actual function of sentimental music lies rather in the temporary release given to the awareness that one has missed fulfillment.”

music is a false *promesse de bonheur* that integrates the dominant ideology so that the individual consumes it with pleasure. Listening to music becomes an act of political assent. It is an insipid, insubstantial and deceptive affirmation of life, which is far from a Nietzschean vital affirmation. In a nutshell, this affirmation of life consists in finding *le bonheur dans le malheur*. This affirmative culture thus contributes to the regression of thought and not so much to *eudaimonia* (as we will see in the next section).

The sensation of happiness of the unfree society is perceived in jazz standards such as “In the Mood” (1939). Glenn Miller and his orchestra perform this luminous piece composed in G major that begins with a powerful introduction with brass instruments. The structure of the piece is *quasi* mechanical (AABB solo AABB) and the melodies and rhythms are repetitive. In most of the piece there is a dialogue, a sort of question-answer structure, between instruments. In this way, the listener can easily follow along and hum *In the Mood*. All this contributes to accentuate the powerful feeling of joy and jubilation (ἡδονή) and also of collectivity and community. In this surrogate of fraternity, the listener enjoys and engages the ideology. Nowadays there are many groups that follow this structure and musical logic. In “Viva la Vida” (2008), which stands for “Long Live Life,” Coldplay also reproduces this tricky promise of happiness through different “musical recipes.” The cello presents the rhythmic accompaniment that is repeated throughout the hit. Also composed in major mode, the melody is radiant and catchy. The dynamics reinforce this sense of brilliance with the delicate *staccato* played by the cello. The chorus is accompanied by the original sound of a bell. And so that the audience can sing along without having to memorize the lyrics, all they have to do is follow the “Oh-oh-woah, oh-oh, oh” at the end of the hit. This gesture emphasizes the feeling of fraternity, not only between the listeners, but also between the listeners and the band. The English group has the finesse to include in their lyrics references to Christianity and thus also accentuate the feeling of belonging, fraternity and community.

Both aforementioned songs have topped the charts in the West and are characterized by repetition, standardization, pseudo-individuation (the introduction of unusual pop instruments such as the bell or the cello in Coldplay), affective identification, a hedonistic character and the prioritization of

certain parts instead of the whole. All this produces the sensation of an immediate and colorful reality. There is no place for reflection, so the listener consents to instrumentalized Reason and to the administered world that gives him so many pleasures! But as Gérard Raulet says, “hedonism... is a subjective protest only as long as needs and satisfactions are the product of a “diminished,” “atrophied” rationality” (Raulet 36).

Instead of escaping the administered world, the listener affirms it. Hence, the listener enjoys musical artifacts “based on acceptance of received conventions and consensus” (Raulet 36). *Leichte Musik* responds to fundamentally ideological criteria, to pure entertainment, amusement, and sensual pleasure. In this way, it contributes to the maintenance of the *status quo*. In other words, the listener does not exactly affirm life, but the ideology of late capitalism. “With respect to the rhythms of work, pop music presents itself as a moment of entertainment that fills so-called free time, apparently escaping the mechanisms of production” (Campbell, Gandesha, Marino, 95).

Consent is accompanied by consolation or compensation as well. The function of mass music is also consolation or compensation to complete the inner emptiness of Man in the administered world. To paraphrase Adorno in *Dissonanzen*, music, thanks to its abstract character, can bring color to a colorless world. So, my point is that the satisfaction, acceptance and consent provoked by standard jazz melodies are ornaments that allow us to decorate and even forget the rawness of totalitarianism, irrationality, brutality and decadence in the West. Music behaves as a compensatory means. Such music, in its appearance of truth, is nothing more than a residue of the real. It is a kind of pseudo-language which falsely offers a voice to a community or a collectivity whose individuals are increasingly separated.

According to Adorno, there seems to be no hope for popular music. It can hardly be anything more than a compensatory commodity or an entertainment to be consumed by mutilated consciences. Despite Adorno's pessimism, we should ask ourselves the following question: Is there popular music beyond the *ἡδονή*? What if certain works of popular music were also aimed at the *εὐδαιμονία*? Could popular music be, in “its unrelenting renunciation of childish happiness, the allegory of the illusionless actuality of happiness while bearing the fatal proviso of the chimerical: that this happiness does not exist”? (Adorno in

Aesthetics Theory 130). Could the aesthetic experience of popular music reconcile hedonism and reflection, or *Erlebnis* and *Erfahrung*? In Kantian terms, can popular music contribute to the overcoming of nonage?

3. From Happiness to Euphoria: Popular Music and Critical Thinking?

Maybe Marco Maurizi is right:

What Adorno could not imagine was that a whole generation of musicians, who grew up playing those diagrams, totally unaware of harmony and counterpoint, would one day replace the professional arrangers and composers of Tin Pan Alley, demolishing all the false scaffolding built during the first half of the century by the culture industry. Disrespectful of the song form, they turned it upside down, looking for the new, the fresh, the unheard, driven by precisely the kind of need that Adorno thought was impossible in current society. Like barbarians of barbarism, they elevated barbarism to a new quality. (Campbell, Gandesha, Marino, 134)

Indeed, certain works of popular music deserve to be deeply considered. Beyond the ideological content, the banal distraction or the distracted listening of some musical merchandises, popular music has rebelled against its *raison d'être*. Modern and postmodern music have produced not only hymns of jubilation and prefabricated joy distributed by the *Kulturindustrie*, but also numerous songs that transform this feeling of joy into reflection. Indeed, “the appearance of happiness” conveyed by popular music sometimes deserves to be deeply reconsidered.

Songs like “Celebration” (1980), by Kool & the Gang, or “Alright” (1995) by Supergrass, respect many of the musical aspects described by Adorno 80 years ago. However, what the German philosopher would never have expected is how these “barbarians” of mass music have elevated “barbarism” to a new quality. There are musicians, albums and songs that can transgress the limits of *Leichte Musik*. These popular musical compositions go beyond the aesthetic form conceived for consumption. These works, which proliferate more and more

within the music industry, are no longer the expression of a pseudo-language or a mere residue of serious music, but musical pieces that invite critical self-reflection. It is possible because in every sensation there is pleasure and also thought and contemplation. (Aristotle 333)

Indeed, musical commodities have not disappeared, but there are many examples of popular music that share the autonomous, negative and authentic character of serious music and thus extend its psychosocial and even its political functions. For this reason, and against Adorno, I argue below that certain pieces of popular music also demand an intellectual listening, an intellectual experience.

Firstly, I suggest that the popular music's listener is not necessarily an "emotional listener" or "entertainment listener." He doesn't listen to music in a hedonistic, irrational and anti-intellectual way. This experience is not strictly sensual nor *Erlebnis* because

erlebnis implies a type of isolated experience bound to sense data and unable to go beyond them. Its epitome he considers to be the kind of atomistic and fragmented listening characteristic, for example, of the 'culture consumer,' the 'emotional listener,' or the 'entertainment listener,' focusing, as he (Adorno) suggests these listeners do, upon individual sensuous moments, or fetishizing particular aspects of performance by isolating them from their total 'complex of meaning.' (Paddison 112)

It is not an "atomized lived experience," a pleasant, a comfortable and sensual aesthetic experience. On the contrary, I propose to think the notion of *Erlebnis*, the experience of fun that is based on ideological criteria and contributes to the maintenance of the status quo, in *Erfahrung*.

Erfahrung describes the aesthetic experience that "involves the capacity to immerse oneself within the work, to follow its dynamic unfolding 'blind,' as it were, while also being able to grasp it as a whole" (Paddison 112). In this case, the listener does not focus on glossy details of the composition to croon it while doing any other activity, but understands the relationship between the parts and the whole, the deployment of the musical material, its historical implications and its truth content. This

aesthetic experience is characterized by its “mode of understanding—namely *Verstehen*—which is interpretative, which is active in relation to the object, and is critical and self-reflective” (Paddison 112). In other words, the listener elevates sensual listening to an intellectual exercise. So, I assert that if a piece of popular music invites self-reflection and exchanges its fetishistic character for a cognitive character, this *Erlebnis* becomes *Erfahrung*.

Music with a cognitive character gives also pleasure, happiness or joy. But pleasure, amusement and joy can change their form and transform into euphoria. This is what I call, to use the term of Dominique Chateau, *euphorie de la découverte* (euphory of discovery). This process of transformation of joy into euphoria allows us to restore the dimension of thought and pleasure in the aesthetic experience of stigmatized popular music.

The term euphoria comes from the Greek (*eu-pherein*). In this way, Alain Gigandet explains that euphoria means “the disposition in which the subject finds himself to welcome and support everything, to have nothing in charge. This perspective introduces an additional dimension, that of the creative dynamic that appears to be linked to the state of euphoria.”⁶⁹ It could be said that euphoria leads to the activity of artistic creation. Euphoria is intimately related to pleasure and pleasure is the condition of happiness, according to Epicurus. But I refer to pleasures that give stability to the soul. They are pleasures that lead to *eudaimonia*; they do not satisfy banal or dispensable desires.

Aristotle also links pleasure with happiness, but he does not consider pleasure to be a necessary condition for happiness. In *The Nicomachean Ethics* he explains that happiness (*eudaimonia*) is a self-sufficient, full, complete and perfect activity. It is not a means to something. It is an end in itself. “It is sufficient in itself. Now, the exercise of faculty is desirable in itself when nothing is expected from it beyond itself” (Aristotle 351). Happiness does not reside, therefore, in amusement or leisure or pleasure, but in activities in accordance with virtue. As Aristotle says, “the happy life is thought to be that which exhibits virtue;

⁶⁹“La disposition dans laquelle se trouve le sujet à tout bien accueillir et supporter, à ne rien avoir en charge. Cette perspective introduit à une dimension supplémentaire, celle de la dynamique créatrice qui paraît liée à l’état d’euphorie.” Joël Gilles, *L’euphorie*, p.41.

and such a life must be serious and cannot consist in amusement” (Aristotle 353). Although Aristotle considers that “pleasure ought to be one of the ingredients of happiness” (Aristotle 354), pleasure is something that is added to happiness, but it is not an essential condition for happiness. And this is the fundamental difference with Epicurus. Aristotle concludes by asserting that the most pleasurable of the activities in accordance with virtue is related to wisdom. Therefore, the most pleasurable activity for men is related with the intellect. Consequently, now it is worth asking: can euphoria, intimately related to pleasure, elevate the popular music’s pleasure to an activity of the intellect? In other words, can popular music move away from *hedoné* and towards *eudaimonia*?

“All our pleasures, even those which seem the most refined or the most detached from the body, have a relation with this one (the wise and excellent things have relation with this pleasure)” (Gilles 43). Therefore, the aesthetic pleasure or the pleasure “*raffinés*” of popular music can lead to *eudaimonia*, to happiness, if the joy of these songs becomes euphoria and pleasure in movement (ἐνέργεια, *energeia*). This joy can be a vital impulse that elevates merely sensual aesthetic pleasure to self-reflection.

Therefore, the joy conveyed by a given piece of music is susceptible of becoming pleasure in movement or ἐνέργεια (*energeia*) because it drives the listener to *l’euphorie de la découverte*, a term coined by Dominique Chateau. It drives him or her to reflection. It follows that euphoria can be *jouissance* and *vice versa*. In particular, *l’euphorie de la découverte* is the intellectual experience of the listener or

a newborn who, emerging from the limbo of thought in crisis, knows a new world. . . Then opens the horizon of a new world that reason can rebuild step by step, a base that carries it from now on and where it is intoxicated to enjoy its mastery and its recovered stability. (Gilles 12)

How can euphoria through music suggest a new world? And why does this *euphorie de la découverte* lead to *eudaimonia*? Because, as Joel Gilles says, if the euphoria is well directed, “it is then an experience in which the human soul orders itself and identifies itself” (Gilles 7). This musical euphoria allows Man to recognize himself, to free himself from ideological chains and to emancipate himself. Man becomes master of himself.

L'euphorie de la découverte is aroused by those musical pieces that reveal the fissures, contradictions and antinomies of society, whilst the listener feels at the same time the most bodily aesthetic pleasure. They are two parts of the same experience. On the one hand, certain pieces or albums of popular music can use an unusual musical language that demonstrates that the standardized language of popular music is contingent, an imposition, and a restricted language. I think about Ulrich Schnauss Sessions or *Messe pour le temps present* (1967) by Pierre Henry et Michel Colombier. Such works provide innovative and pleasurable sensations and, at the same time, revealing impressions. This aesthetic experience is the pleasure of lucidity! On the other hand, these particular pieces of popular music can also denounce and reveal the contradictions of the real by the dialectic of their form and content. I think about “Tales from Topographic Oceans” (1973) by Yes, “We’re Only In It for the Money” (1968) by Frank Zappa, “Kala” (2007) by MIA, “Toxicity” (2001) by System of a Down and so on. As Jean Marc Lachaud explains in *Art et aliénation*, the work of art is liberating insofar as it reveals the possibilities of a non-repressive order,⁷⁰ both of the senses and of the intellect. It is the utopian conscience of art that reveals the fissures of the real and “any breach opened in the false consciousness can provide a point of Archimedes to a greater emancipation” (Marcuse qtd in *Du Grand refus* Lachaud 148). And human emancipation is *eudaimonia*; it is that which allows man to become master of himself. Constant Nieuwenhuys expresses it as follows:

In fact, this culture has never been capable of satisfying anyone, neither a slave nor a master, who has every reason to believe himself happy in a luxury, a lust, where all the individual’s creative potential is centered. When we say desire in the twentieth century, we mean the unknown, for all we know of the realm of our desires is that it continuously reverts to one immeasurable desire for freedom. As a basic task we propose liberation of social life, which will open the way to the new world—a world where all the cultural aspects

⁷⁰See Lachaud, Jean Marc. *Du “grand refus” selon Herbert Marcuse*, Actuel Marx, Presses Universitaires de France, 2009, p.137-148.

and inner relationships of our ordinary lives will take on new meaning. (Nieuwenhuy qtd in Noble 40)

Conclusion. We Can Work It Out?

Utopian consciousness wants to look far into the distance, but ultimately only in order to penetrate the darkness so near it of the just lived moment, in which everything that is both drives and is hidden from itself. In other words, we need the most powerful telescope, that of polished utopian consciousness, in order to penetrate precisely the nearest nearness. (Bloch qtd in Noble 43)

In 1965 The Beatles released *We Can Work It Out*. In a world divided by the Iron Curtain, Lennon and McCartney composed this optimistic, colorful and pleasant, but also revealing hit. It is not simply a piece of light music conveying “joy par excellence,” but the musical material unveils some of the antinomies of reality and thus demands the listener to reconcile *hedoné* and self-reflection. *L'euphorie de la découverte* sets in motion the pleasure elicited by the D Major key of *We Can Work It Out*.

This track is a reminder that The Beatles revolutionized the language of popular music. According to Henry W. Sullivan, the musicians from Liverpool “increased the form’s harmonic scope; added instrumentation from Baroque and Romantic traditions, as well as elements of electronic scoring techniques and Classical Indian ragas”(Sullivan 113). For example, in “In My Life” (1965) they include a Bach-inspired cadenza and in “Within You Without You” (1967) they introduce the sound of the sitar into Western popular music. Furthermore, “in terms of structure, they pushed their experiments far beyond the shape of the 12-bar rhythm and blues pattern they inherited, and also made their lyrics into a vehicle of social comment” (Sullivan 113). In “Helter Skelter” (1968) clearly breaks with traditional structures as the song lasts more than 10 minutes and in “Back in the USSR” (1968) the English musicians allude to a historical situation that disturbs the world, then divided into *metarecits*: capitalism and communism. The revolution of the musical language has psycho-sociological consequences. This musical revolution invites the liberation of the listener's senses and the liberation of the senses is also the

liberation of the sense (consciousness). According to Marcuse in *Eros and Civilization*, the birth of a new sensibility that is part of popular culture contributes to the emancipation of Man who learns to listen differently, to think differently.

So, *We Can Work It Out* is not simply an optimistic song that brings some color to a world divided by the Iron Curtain. The attentive listener will know how to analyze the ambivalence of the sensation of “happiness” of most of The Beatles. That means that *l'euphorie de la découverte* reveals that in *We Can Work It Out* two musical moments coexist. Firstly, the joyful melody in 4/4 that begins with a D major chord and incites union, dialogue and jubilation. We can work it out! In contrast, the chorus is characterized by the slow *tempo*, the B minor chord and triplets that modify the temporal feel of the 4/4. In this way, the character of the song takes on a melancholy waltz-like tone that reminds us that “Life is very short and there is no time,” as they sing. *We Can Work It Out* ends with a half cadence so the listener does not perceive a resounding ending, as provided by an authentic cadence (typical in mass music). Does *We Can Work It Out* express joy or melancholy?

In conclusion, the listener who listens attentively transforms the sensory pleasure into *euphorie de découverte* and it is then that he perceives the ambiguity of this piece, the ambivalence of happiness, the heterogeneity of feeling and the freedom of thinking emerges. So The Beatles' rock “is a musical language of power and freedom to the dispossessed, at the same time that it is the Classical medium of its day” (Sullivan 115).

WORKS CITED

- Adorno, Theodor W. *Aesthetics Theory*. London/New York: Continuum, 1997.
- _____. *Essays on Music*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- _____. *Philosophy of New Music*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2006.
- Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. London: Kegan Paul, Trench, Truner & Co., 1893.
- Campbell, Colin J., Gandesha, Samir, Marino, Stefano. *Adorno and Popular Music. A Constellation of Perspectives*. New York: Mimesis International, 2019.

- Carroll, Noël. *A Philosophy of Mass Art*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Gilles, Joël. *L'euphorie*. Paris : Ouverture philosophique, 2000.
- Gracyk, Theodore. *Listening to Popular Music. Or, How I Learned to Stop Worrying and Love Led Zeppelin*. London: The University of Michigan Press, 2007.
- Lachaud, Jean Marc. *Art et aliénation*. Paris: Presses Universitaires France, 2012.
- Lachaud, Jean Marc. "Du 'grand refus' selon Herbert Marcuse," in *Actuel Marx* 45 (1):137-148 (2009).
- Müller-Doohm, Stefan. *Adorno*. Paris: Gallimard, 2003.
- Noble, Richard. *Utopias*. Cambridge: The Mit Press, 2009.
- Paddison, Max. *Adorno's Aesthetics of Music*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Raulet, Gérard. *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- Sullivan, Henry W. *The Beatles with Lacan. Rock 'n' Roll as Requiem for the Modern Age*. London: Peter Lang, 1995.

PART THREE

AVERSION TO HAPPINESS: THE DARK SIDE

**Sisyphus among Zombies:
Absurd Happiness, World-Type Fiction, and
*Camus in the Blue Sky***

LEO CHU
University of Cambridge, United Kingdom

Writing the End of the World

I'm no longer afraid, even of a darkness, as fathomless
as that is. I'm sure true happiness can even be found
within it. (Miyazawa 106)

Darkness looms over our world. For Miyazawa Kenji, who lived in Japan's tumultuous 1920s and 30s, that darkness is rampant capitalism and alienation in a rapidly modernizing society. The *Night on the Galactic Railroad*, Miyazawa's best known work, responds to the challenge of modernity by creatively combining the "ancient sensibilities as shamanism, animism, and Buddhism" with the modern science he learned from agricultural and forestry college (Hagiwara, "Overcoming Modernity" 314). It documents the adventure of Giovanni, a boy ostracized in his school due to his absent father and ill mother, on a train traveling across the galaxy with his friend Campanella. Along the way, Giovanni saw many constellations, nebula and stars, had amazing encounters with different people, experienced various emotions, and ended up waking up from what appeared to be a dream and discovering that Campanella had died that night saving a child from drowning. His last trip with Campanella nonetheless ignited his belief in true happiness. The world is as dark and indifferent as before, but some hope persists in the hearts of those who keep searching for happiness despite how absurd the quest might become.

This paper is not an exclusive study of happiness in Miyazawa's oeuvre. Rather, its aim is to analyze the videogame *Camus in the Blue Sky* (2019) and its combination of existential philosophy and "world-type" (*sekai-kei*) fiction, a genre popular in Japanese anime, manga, novels and games. I begin my inquiry with an introduction to the world-type fiction and its connection to existentialist philosophy, especially the idea of the absurd. I then juxtapose the plot of the game with contemporary interpretation of Albert Camus, and finally return to its appropriation of Miyazawa's literary motifs. My argument is that *Camus in the Blue Sky* elaborates the absurd consequences of the search for happiness in a world lacking transcendental values by alluding to the social conditions of Japan after the earthquake, tsunami, and nuclear disaster of 2011.

The world-type fiction as a genre is characterized by three themes: (1) a focus on intimate relationship between characters "situated in the context of an end-of-the-world sf narrative"; (2) an emphasis on the characters' different emotional responses to the apocalyptic threat; and (3) the absence of "the social" such as politics or history in the narrative (Howard, 367). Miyadai explained the appeal of world-type fiction through the dilemmas Japanese faced after the bubble economy in the 1980s and 90s: on the one hand, people no longer found meaning in the existing social system, while on the other hand, they realized political struggle had failed to bring "Armageddon" to the real world. As a result, many people prioritized "the homeostasis of the self" over social actions and indulged in the portrayal of romance and apocalypse in world-type fiction, since the joy brought by the destruction of fictional world was "lower in cost and risk" compared to the manipulation of the real world through suicide or mass murder (243).

The apparent avoidance of the pursuit of "grand narrative" makes commentators suggest that the world-type genre reflects a postmodern and post-political culture. However, recent scholars point out the potential for social action based on world-type narrative by linking the genre to existentialist philosophy. For example, reading world-type classics like *Neon Genesis Evangelion* (1996, Gainax) and *Saikano* (2002, Shin Takahashi) along with Sartre and Heidegger, Stefanie Thomas argues that, by breaking away from predetermined moral principles while tying the characters' emotional struggle with the fate of the world, world-type stories actually forces their characters to "reach the

existential goal of ‘living authentically’” and necessitates the “interaction with the world and others,” which ultimately leads to “the affirmation of the world” (56).

Miyazawa Kenji’s work pertains to this discussion about the existentialist implications of world-type fiction for two reasons. First, Miyazawa responded to the lack of transcendental value in modern world by decentering human from its privileged place in subjectivity formation through a “cosmic non-anthropocentrism, a quality which makes Miyazawa’s world not only exceptionally bright and joyous but also very dark and sorrowful” (Hagiwara, “Overcoming Modernity” 315). Second, Miyazawa’s “cosmic subjectivity” shares great affinity with world-type fiction because it symbolizes a “turn away from the pain of social life and toward a cosmic embrace” which, nevertheless, does not aim at an unambiguous escape but “enables a rethinking of what constitutes life back on Earth” (Roquet 131). These two features will be the focus of the last section. Before inquiring further into the motifs of world-type fiction, more should be said about what exactly *Camus in the Blue Sky* is about.

From Horror to Absurd

Camus in the Blue Sky is not a game about the Frenchman Albert. Its protagonists are two high school girls, Komitani Rin and her friend Mimasaka Hotaru, who are suddenly thrown into a violent and absurd world. Falling asleep on the train home, Rin misses her station and the two wake up at the town Hotaru lives. To their horror, the townspeople are turned into faceless, zombie-like monsters who attack indiscriminately for unknown reasons. The game tells the story through the very simple layout of a “visual novel,” a genre of videogame that relies largely on texts, still images, and voice-acting. Unlike action or role-playing games that offer various ways to interact with an elaborate environment, players of visual novels interact with the virtual world mostly through clicking, which moves the plot forward, and through making choices at certain “branch points,” which potentially unlocks new storylines and endings. This more “passive” experience nonetheless offers another form of immersion by having the player focus on characters’ struggle and emotion. *Camus in the Blue Sky* achieves this through a unique blend of a survival horror and absurdist narratives.

To tailor its minimalist interface for a horror story, *Camus in the Blue Sky* uses its branch point system to accentuate a hostile environment. The hoard of monsters may appear at any time, and a right combination of choices is needed to prevent Rin and Hotaru from dying in these encounters. This game mechanics might quickly bore the player who can do nothing other than figuring out the combination, but it also intensifies the nonsensical nature of the horror they stumble into, and turns their struggle to make sense of their situation into an absurdist tale. Indeed, the idea of absurd in Camus's works does not denote an imminent threat to one's life but, quite the opposite, a "feeling of 'weariness' that one experiences after accomplishing the tasks of everyday life" (Oktar 331). What is absurd about life is not the incessant threat against one's own existence, but one's realization that the most cherished and hard-fought values are in fact groundless and arbitrary. Interestingly, *Camus in the Blue Sky* presents this existential question by juxtaposing the apparently nonsensical zombie attacks and a breath-takingly beautiful but indifferent world.

After finding shelter in Hotaru's house, the girls take a nap and wake up in a stunning, dream-like landscape, where unbounded ocean meets a limitless blue sky, and a small but cozy house stands besides an empty train station. Initially believing this beautiful world is just a dream, the next day, while exploring the town, they are teleported to this realm—a place they decide to call "Blue World"—whenever the zombies are about to overrun them. Despite the temporary safety it provides, the girls have to return to the real world to escape the town. In the deliberate contrast between the Blue World and the real town, sky serves as a symbol of absurdity: in the town, the sky is dark and suffocating even during the day, while in the Blue World, it is bright, sublime, and tranquil. As Victor Lopez contends, the representation of sky has a unique place in Camus's existentialism: if classical humanism and romanticism both view sky as transcendental in metaphysical or mystic ways, Camus's absurd hero "embraces the whole blueness with that strangeness" and realizes that "sky, instead of revealing a transcendent or spiritual reality, show an unfathomable emptiness" (277).

This emptiness signifies the breakdown of the aesthetics of sublime which presumes that an observer is safely separated from the object and free to explore its glory and myth. Without that safe distance, the girls are forced to see simultaneously the useless

beauty of the Blue World and the similarly meaningless but threatening darkness of the real town. Their despair grows deeper as the co-existence of the zombie-infested reality and the splendor of the Blue World defies any meaning. It seems that, as Camus famously stated in the end of *The Stranger*, the only thing they can do now is simply to lay their hearts “open to the benign indifference of the universe” (154).

The Myth of Zashikiwarashi

But why zombies? Why, among all the possible formula of horror-absurdist fiction, does the game choose this particular creature to fulfill its narrative goal? We may understand this arrangement through the special role zombies play in the presentation of absurdity in postmodern fiction. If Camus, writing in the mid-twentieth century, renounced the transcendence of the sky, he nonetheless urged people to acknowledge that “the real mysterious is not above but on the soil that teems with men full of the oddest cravings and aspirations” (Lopez 278). Even though our existence no longer has transcendental justification and must depend on our decisions and responsibilities, Camus never denied the possibility of authentic connection between people. However, as Matthew Bowker argues, the zombie as a trope both extends and complicates Camus’s existentialist thesis. Senselessly destructing social orders and infecting them with its own destructiveness, zombie forces survivors into the absurd situation in which “the only way not to be a zombie is not to be a person, to sacrifice one’s subjectivity and to subordinate one’s life and one’s values to the sole good of the survival of the group” (Bowker 102). Interestingly, *Camus in the Blue Sky* incorporates elements of zombie fiction less to emphasize the infectious spread of absurdity than to connect Hotaru’s personal story and the zombie apocalypse. Its aim is to highlight the absurd consequences of the pursuit of happiness in a universe devoid of absolute values.

In their second visit to the Blue World, the girls encounter a mysterious young woman whom Hotaru identifies as “Oomoto-sama”, the patron deity of the town. Oomoto-sama then explains the cause of the town’s misery. Centuries ago, the townspeople tried to bring prosperity to the remote, resource-poor place by holding a ritual which they believed could summon the *zashikiwarashi*, a spirit that brought luck and happiness to households. Notably, *zashikiwarashi* is a being deeply

intertwined with the politics of gender, domesticity, and reproduction in the late twentieth-century Japan. Folklorist Linda Spatter explains the popularity of the tale—especially the version that traces the origin of *zashikiwarashi* to aborted fetus—through its usefulness as an ideological counterbalance to “the young men and women who withdraw from society” and lead to “a generation of babies not being born” (38). *Camus in the Blue Sky* turns this implicit heteronormative agenda into explicit sexual violence: in Oomoto-sama’s story, the townspeople forced a woman they considered having the power of *zashikiwarashi* to give birth to a female heir, and continued to “bind” *zashikiwarashi* to the town by coercing successive generations of *zashikiwarashi* into marriage in their late teens. This abhorrent system eventually gives rise to the worship of Oomoto-sama that further mystified the gendered oppression and exploitation in Hotaru’s town.

At the first glance, this whole backstory may appear very distant from Camus’s existentialism and at most a twisted reflection of the postmodern reinterpretation of a Japanese folklore. However, if we take seriously Matthew Bowker’s analysis of Camus and zombie, the tale of *zashikiwarashi* and the horror it creates echo the figure of zombie which “comes to represent the manifestation of our bad acts, our acts of ruthlessness, victimization, or cruelty toward others” (101). As Oomoto-sama suggests, the artificially accumulated luck leads to a “disequilibrium” in the town, and it is the world’s attempt to “reset” itself that degenerates the townsfolk into faceless monsters. The reason why these zombies are chasing after the girls is then revealed: since *zashikiwarashi* is the utmost source of happiness, the zombies would crave for the current heir of *zashikiwarashi*, who is none other than Hotaru.

Significantly, Oomoto-sama admits that there is no necessary connection between the existence of *zashikiwarashi* and the horrid practice of Hotaru’s town. Rather, people in the past simply found their ritual coincided with the change of fortune the town experienced, and believed this system could engender true happiness. It is the later generations’ obsessive reinforcement of their subjective belief, rather than certain objective laws, that brings “happiness” to the town. In essence, what we consider happiness is as arbitrary and absurd as the way we choose to achieve happiness. If zombie movies depict the return of the suppressed chaos in the modern individuals’ subjectivity, the zombified townspeople can be considered an outcome of

accumulated disequilibrium in the quest for unjustifiable happiness.

The brutal past of the town nonetheless gives Hotaru a chance to rebel against the absurd world. As Camus claimed, Sisyphus's endless, meaningless task of pushing a stone uphill becomes interesting when Sisyphus "watches the stone rush down" and "goes back down to the plain," a moment that Camus described as "the hour of consciousness" and "a breathing-space which returns as surely as his suffering" (*The Myth of Sisyphus* 89). To be sure, unlike Sisyphus whose punishment originates in his own hubris, Hotaru's suffering is caused by her exploiter, and Rin is caught up in the torment by accident. If the townspeople are those who push the stone uphill, hoping their fortune can forever grow, the girls witness the stone rolling downhill, struggling to save themselves from getting crushed. And yet as the living *zashikiwarashi*, Hotaru has the potential to bring happiness to people who desire it. The possibility to come face to face with the absurd cosmos and challenge it head-on lies in her relationship with Rin, whose personal struggle gains a more prominent role in the later part of the story.

Innocence and Wind Turbines

Among the monsters chasing the girls, there is one special creature that appears different from the zombified townspeople: an orangutan-monster (*fifi*). And there is also a medium-sized dog which shows up repeatedly to protect and guide the girls. Rin names the dog "Sato," which derives from the name of Rin's cousin "Satoshi." As the game progresses, it is revealed that Satoshi works as a surveyor of a wind power company and that Rin has previously confessed her love to him but got rejected. Satoshi then went missing during a survey assignment. Back to reality, after Oomoto-sama explains the history of *zashikiwarashi*, the girls attempt to escape by car but find their way blocked by impenetrable forests. Rin's attention is then attracted by a lone wind turbine, and at its base she finds Satoshi's letter. To her despair, Satoshi's last assignment takes place precisely in Hotaru's town, where he is chosen against his will as the partner for *zashikiwarashi* and imprisoned after refusing to participate in the townsfolk's scheme. When the calamity due to the disequilibrium hits, Satoshi is split into two creatures: "Sato" the dog that strives to protect Rin and the orangutan-monster

eager to dominate and destroy her. Rin then realizes that Satoshi actually suppresses his desire for her in order to keep his emotion “pure.”

This struggle to keep one’s emotion “pure” is not merely a romantic drama. The fact that Satoshi’s work involves the construction of “sustainable” energy is not trivial here, and it is this connection between desire and energy that makes *Camus in the Blue Sky* a world-type fiction. In his discussion of “Cool Japan”, the Japanese government’s branding strategy aiming to promote the country’s soft power through subcultures like anime and manga, Jonathan Abel argues that the world-type genre gains special significance after the Fukushima nuclear disaster in 2011. If the world-type emerges in the 1990s to help people maintain homeostasis in their virtual world, the 2011 disasters suggest that “coming together in reality now is impossible without the virtuality of new media” (Abel 71). Commenters like Uno Tsunehiro speculate that, if world-type fictions in the late-twentieth century like *Neon Genesis Evangelion* still retain remnants of the masculine, state-like “Big Brother” that serve as a “wall” which these works identify as the threat, “the reactors of Fukushima symbolize the death of Big Brother and the birth of a new, ‘little people’-like ‘wall’” (Uno 128). These “little people” are characters living in an absurd world where interpersonal contact is threatened less by an omnipotent Big Brother than by weak, ambiguous, and confused people just like ourselves.

Combining the context of post-disaster world-type fiction with this plot, we get an intriguing interpretation. Satoshi’s struggle to have only “pure” feelings resonates with his belief that the installation of wind power can bring happiness to the town. Although wind power appears to be a “purer” and less risky energy than nuclear power, it doesn’t challenge the unsustainable capitalist regime the energy system sustains. Likewise, no matter how pure Satoshi’s desire to protect Rin is, he cannot eliminate the absurd existence of his lust for Rin that potentially hurts her. This paradox appears to reflect what Matthew Bowker calls a postmodern obsession with “innocence” in the face of absurdity. As he argues, the declaration that life, world, or whatnot, is “absurd,” and the subsequent action upon the declaration, implies a contradictory attempt to “create and perpetuate a condition in which meaningful assimilation of loss is sacrificed for the sake of an innocence that the absurdist fears losing even more” (19). For Bowker, this persistent clinging on “innocence” elaborates a

refusal to understand the thing they consider absurd. Satoshi's inability to face his conflicting desire is both a cause and a result of his refusal to communicate with Rin. By giving up understanding or making Rin understanding the situation he considers absurd, Satoshi eventually gives birth to the twin creatures that constitute the climax of this game.

The fate of the town is at stake in this struggle between absurd and innocence. As Hotaru tries to figure out the way to dispel the disequilibrium plaguing the town, Rin and Sato fight the orangutan-monster. The absurd duel left the two incarnations of Satoshi fatally wounded. Before dying, the orangutan-monster utters the words from Sartre's *Nausea*: "Every existing thing is born without reason, prolongs itself out of weakness and dies by chance" (133). By asserting that life is absurd without ever trying to know what to deal with it, Satoshi dies absurdly to protect his own innocence. Even if the absurdity of life needs no reason, to jump from life's lack of meaning to the renouncement of all possibilities of meaning is like to stand still in front of the rolling stone and hope to be crushed. This is to choose "suicide" over "recovery" in order to stifle "the impulse of consciousness" one comes to after realizing the absurdity of the world (*The Myth of Sisyphus* 10). This choice is merely an escape from, rather than the embrace of, the absurdity life entails.

Absurd Happiness

However, while individuals are responsible for their own choices, the world we live also contains other people who make choices together with us. For existentialist like Camus, the search for happiness in an absurd world is largely an individual struggle—a struggle that can, as illustrated by the murder of "the Arab" in *The Stranger*, sometimes lead to the destruction of the other. There is nonetheless another form of existential struggle that involves bringing *others* happiness. Interestingly, since its inception, the world-type genre tilts more to this later form. While the genre aims primarily at the homeostasis of the self, its focus on the romantic drama also articulates the desirability of the "symbolic integration with others" (Howard 382). Miyazawa's nuanced depiction of individuals' struggle to make sense of the world *in relation to others* thereby becomes useful to analyze how the existentialist "assertion that individual choice has an effect on everyone" can be combined with world-type fiction's emphasis on

“*authentically* embracing one’s role and making a commitment to Being-with-others” (Thomas 59).

The first step to fulfill one’s Being-with-others is to rebel against the absurdity that forces senseless sufferings on the others one loves. For Hotaru, it means to unleash her power as *zashikiwarashi* for Rin. She tries to achieve this through rotating the railway turntable at the border of the town. This act appears meaningless in itself, but just like the absurd cruelty the townsfolk utilizes to bind *zashikiwarashi* to this world, or Satoshi’s belief in the happiness promised by wind energy, it is the subjective desire, instead of objective, transcendental values, that actually changes the world. Her wish to “reverse” the disequilibrium of the town through interacting with an existing technology actually works. Even the zombified townspeople come to her aid, and after the track is fully rotated, a miracle happens: the disfigured townspeople are turned into warm, tiny light orbs that gradually float into the dark and indifferent sky. It seems that, unable to face the world on their own, the townsfolk are finally relieved from their absurd life and returned to their purest and most innocent form.

Immediately after, Rin and Hotaru are teleported to the Blue World for the last time. Oomoto-sama is no longer there, implying that she too has been freed from the centuries of exploitative structure. A train then suddenly arrives at the station. Quickly getting on board, Hotaru finds Rin remains on the platform, gazing at the empty house, indecisive about whether to leave or to stay. It is only after the door is shut that Rin rushes to the train, and Hotaru tries to grab her by stretching out her arm from the window. For a brief moment their hands touch, but eventually Rin is left behind. Looking at her friend’s body slowly enveloped by pure whiteness, Hotaru suddenly realizes “how beautiful the world is.”

Hotaru wakes up besides an abandoned track, in a landscape inundated by clear water that reflects the azure sky above. She learns from radio that her town has been destroyed by the flood the previous night—a catastrophic but cathartic event echoing the connection between the world-type genre and post-disaster Japan. To Hotaru’s surprise, Rin appears by her side, frolicking around as if nothing happens. As Hotaru reflects on her absurd journey, she wonders what true happiness is for Rin. Meanwhile, Rin attempts to walk on one of the rail profiles and invites Hotaru to walk on the other. As Hotaru struggles to

balance herself, Rin gently comforts her, claiming that she will soon get used to fear, pain, and other emotions in order to live on. Rin then discusses the dilemma between making compromise in the face of life's absurdity and refusing such absurdity altogether. If, Rin contends, one "refuses to compromise or shoulder the pain," then one can only live in a "perfect world"—a world that those light orbs, Rin believes, ends up heading to. It is a world where innocence is no longer threatened by absurdity, but also where we cease to retain our conscious humanity. Nevertheless, to keep shouldering the pain of absurd life, Rin fears that her existence would become so scarred and fractured that it would cut Hotaru one day. When Hotaru turns around to ask what does Rin mean, Rin has disappeared

It is tempting to conclude that Rin's decision to remain in the "perfect" Blue World is just like Satoshi's supersession of his ambivalent desire in favor of an innocent death. Miyazawa's work now becomes relevant by providing another way to look at the notion of innocence. If to live an absurd life means to live without transcendence, one can nonetheless expand the imagination of world by thinking it as composed not only of the self—of one's bodily existence, fear, and hope—but also of other, and even *other worlds*. Miyazawa's *Night on the Galactic Railroad* provides an example for such a narrative that "bubbles with the innocent joys and sorrows of the world, a world that consists of both this and other worlds" (Hagiwara, "Innocence" 262). This innocence is not an excuse for one's failure to find meaning in the world. Rather, Giovanni's growth after Campanella's sacrifice lies exactly in his choice to believe that what happens on the galactic railroad is *not* a dream and that Campanella really is "within the cosmos, waiting at the farthest reach" (Miyazawa 111). By believing that Rin has departed for the "perfect world," Hotaru's responsibility to find happiness in this world and to embrace happiness despite its absurdity does not diminish but grow stronger, for her responsibility to Rin is now extended to other worlds.

The challenge posed by absurdity is thus not only that one must choose between suicide and recovery but also that, after one decides to "recover," one's survival is never guaranteed. Arguably, in a time when citizens are increasingly told by their government to be responsible for adapting to disasters induced by structural inequities, a narrative about continuing our responsibility to those who do not survive can be read as an ideological manifestation of the "techno-social convergence of neoliberal insecurity" (Hack

204). And yet I believe there is radical potential in this representation of meaning-making in world-type fiction. If we can face our absurdity through an authentic commitment to others, while never using this responsibility as an excuse for disavowing the world, then we can begin finding something concrete in our life that originates not in absolute values but in contingent relationships with each other. As Sibel Oktar contends, for Camus, “the absurd ‘does not authorized all actions,’” and therefore “the reasoning of the absurd man tells him his limits” and enables him to see the world as a “limited whole” (336). It is this finite and immanent world, crowded with ambiguous people just like you and me, that offers the very possibility to rebel against the absurdity of the world while understanding that, after all, we don’t have to face this absurdity alone. This is, I believe, how absurd happiness becomes possible.

WORKS CITED

- Abel, Jonathan E. "Can Cool Japan save Post-Disaster Japan? On the Possibilities and Impossibilities of a Cool Japanology." *International Journal of Japanese Sociology* vol. 20, no. 1, 2011, pp. 59-72.
- Aoi Sora no Camus. Kai, 2019.
- Bowker, Matthew H. *Rethinking the Politics of Absurdity: Albert Camus, Postmodernity, and the Survival of Innocence*. Routledge, 2013.
- Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Translated by Justin O'Brien, Vintage Books, 1955.
- _____. *The Stranger*. Translated by Stuart Gilbert, Alfred A. Knopf, 1967.
- Hack, Brett. "Transmedia as environment: Sekai-kei and the social in Japan's neoliberal convergence." *Transmedia Storytelling in East Asia*, edited by Dal Yong Jin. Routledge, 2020, pp. 201-224.
- Hagiwara, Takao. "Innocence and the Other World. The Tales of Miyazawa Kenji." *Monumenta Nipponica* vol. 47, no. 2, 1992, pp. 241-263.
- _____. "Overcoming Modernity' in Kenji Miyazawa." *Rethinking Japanese Modernism*, edited by Roy Starrs, Global Oriental, 2012, pp. 310-320.

- Howard, Christopher. "The Ethics of Sekai-kei: Reading Hiroki Azuma with Slavoj Žižek." *Science Fiction Film and Television* vol. 7, no. 3, 2014, pp. 365-386.
- Lopez, Victor G. Rivas. "On the Mystery of Sky and Earth in Camus' *The Exile and the Kingdom*." From *Sky and Earth to Metaphysics*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Springer, 2015, pp. 273-287.
- Miyazawa, Kenji. *Night on the Galactic Railroad and Other Stories from Ihatov*. Translated by Julianne Neville, One Peace Books, 2016.
- Miyadai, Shinji. "Transformation of Semantics in the History of Japanese Subcultures since 1992." Translated by Shion Kono, *Mechademia* vol. 6, no. 1, 2011, pp. 231-258.
- Roquet, Paul. "A Blue Cat on the Galactic Railroad: Anime and Cosmic Subjectivity." *Representations* vol. 128, no. 1, 2014, pp. 124-158.
- Sartre, Jean-Paul. *Nausea*. Translated by Lloyd Alexander, New Directions Books, 2007.
- Spetter, Linda Kinsey. "Zashikiwarashi, The Ghost that is Saving Japan." *Children's Folklore Review* vol. 34, 2012, pp. 33-40.
- Thomas, Stefanie. "You Cannot See Yourself Unless There Are Others': Sekaikei as Exhortation of Societal Participation." *The Phoenix Papers* vol. 2, no. 2, 2015, pp. 26-62.
- Uno, Tsunehiro. "Imagination after the Earthquake: Japan's Otaku Culture in the 2010s." Translated by Jeffrey C. Guarneri, *Verge: Studies in Global Asias* 1, no. 1 (2015): 114-136.

‘Our new, happy life:’ Mandatory Happiness in the Dystopias of Orwell’s *Nineteen Eighty-Four* and Urobuchi’s Anime *Psycho-Pass*

HOUSSEM HAMROUNI
University of Szeged, Hungary

Happiness and freedom are incompatible. In the Garden of Even man was happy, but in his folly he demanded freedom and was driven out into the wilderness. (Orwell, Review 96)

Major defining topoi of dystopian literature may include surveillance, technology, totalitarianism, repression, fear, and terror. Happiness, or the promise of happiness, may be seen as a defining theme for some of the dystopian fictional works as well, although the idea of dystopia is based on the opposite notion of happiness. The concept of dystopia in itself comes as a reaction to utopia, which is an “imaginary, happy place” (Levitas 2). L. T. Seargent defines utopianism in this respect as “social dreaming—the dreams. . . that concern the way in which groups of people arrange their lives and which usually envision a radically different society than the one in which the dreamers live” (3). It transpires from this that, correspondingly, dystopian “world models” (Wegrodzka 121)⁷¹ portray a time-space where frightening threats will be or have already materialized, making the prospect of happiness a dream. But this is not always the case with dystopian narratives. Happiness can be in itself a foundation upon which dystopias and dystopian visions are established and maintained. In this paper, we look at two dystopian worlds which can be

⁷¹ World models are defined as all parameters of the fictional reality created in a given text.

analyzed as examples of our point. The first one is the classical Orwell novel *Nineteen Eighty-Four*. The other belongs to the anime genre, *Psycho-pass* written by the Japanese script and anime writer and author Gen Urobuchi.

Nineteen Eighty-Four is set in the fictive state of Oceania, in 1984, thirty years after a nuclear war took place. Oceania is governed by the totalitarian, all-controlling party which indoctrinated people into a blind submission to its leader and figurehead Big Brother. The power to control and the control of power are maintained through perpetual technological surveillance, the eyes and ears of Big Brother, and the Thought Police, the executive branch and muscles of the sovereign. Power is also reinforced by the invasion of the human spirit namely through the control of language with *newspeak*, and of thought with *doublethink*. The protagonist of the book, Winston Smith, is a member of the Outer party and a functionary at the Ministry of Truth, the main task of which is the falsification of history. Winston's job is to erase and rewrite history to make it in line with the political agenda of the system.

Winston's longing for dignity and humanity though leads him to secretly rebel against the Party through acts of Thought Crime (keeping a diary where he jogs down his hatred to the party), engaging in sexual affairs with Julia who is his like-minded rebel and paramour, and his interest in the Brotherhood (a group of rebelling dissenters). Unbeknownst to him though, he is being constantly watched by the Party. O'Brien, a member of the Inner Party and a spy for the Thought Police, sets the trap for Winston when he first approaches him. Winston is eventually caught by the Thought Police with Julia in a room he rented in the proles district. The ensuing imprisonment and torture are parts of the party reeducation plan, a plan with which Winston was not only broken down mentally, physically, and psychologically, but also brainwashed into loving Big Brother and submitting to him body and soul.

The anime *Psycho-pass* (2012-13) is set in a futuristic Japan, a dystopian cyberpunk setting controlled by an unknown system called Sibyl. It is an autocratic and omnipresent framework, just like the Orwellian Big Brother and the Party in *Nineteen Eighty-Four*. The Sibyl system, however, constantly monitors the psychic and mental health of people, their personalities and even their criminal tendencies. The person's "psycho-pass" finds expression in a number called Crime Coefficient: an index that measures the

criminal potential of each and every one. Should anyone display a crime coefficient above a set threshold (by means of a high stress level or an anomalous behavior that indicates violence or any criminal latency—even reading the wrong book or talking about the wrong subject may get you arrested) measures are taken by a special police force deployed for this specific purpose, the Ministry of Welfare Public Safety Bureau, *MWPSB*.

This force, which works under the control and jurisdiction of the Sibyl system, is made up of qualified police officers called Inspectors and another unit called Enforcers. The latter consists of a few select criminals who are chosen by Sibyl to track down other criminals. They are in constant control and supervision by the Inspectors who take the ultimate decisions. If we use an Orwellian jargon, the Inspectors are members of the Inner Party, the brain of the system. The Enforcers correspond to members of the Outer Party, the hands, and functionaries of the system.

A new recruit in the Inspectors division Akane Tsunemori, a top-class intellect, is troubled by moral decisions in the course of her duty to investigate different series of murders. She always puts her own sense of justice above the judgment of Sibyl and ends up questioning this mysterious system: a system that watches and dictates your life, can determine if you are a potential criminal or not and acts accordingly. What is this system? How does it function? How does it define justice and injustice? These are all questions that she starts to ponder over throughout the action of the anime (in a reminder of the defiant Winston Smith in *Nineteen Eighty-Four* who fights life without freedom imposed by Big Brother).

To understand better how happiness can be a dystopian feature, a look at one of the literary foundations of the idea may be helpful. The reference in question is Dostoevsky's "Parable of the Grand Inquisitor" in *The Brothers Karamazov*, written in 1880. The tale is believed to be a prominent precursor of twentieth-century dystopian fiction. Dostoevsky's parable is set in sixteenth-century Seville, when the Spanish Inquisition was at its most dreadful period. It is built on a shocking reversal: If Christ returned to earth, he would be killed or turned away again, and this time by no one else other than the very church that was founded in his name and to preserve his spirit on earth. When Christ appears, he is immediately sent to the mercy of the Inquisition, and the Grand Inquisitor passes Judgement on Christ's teachings, the teachings in the name of which the Church

operates and rules. The Grand Inquisitor reveals the horrible truth that now the church rules in the name of the “dread and intelligent spirit,” (213) Satan.

In the confrontation and trial scene which ensues, the Cardinal Grand inquisitor argues that he is ruling over men in their own interest. His argument is that men do not really want to be free; they want to be happy. They can only be happy by giving up their freedom. Someone else must do the thinking for them. Addressing Christ, he says:

With us everyone will be happy, and they will no longer rebel or destroy each other, as in your freedom, everywhere. Oh, we shall convince them that they will only become free when they resign their freedom to us, and submit to us . . . They themselves will be convinced that we are right, for they will remember to what horrors of slavery and confusion your freedom led them. (Dostoevsky 219)

By relieving the masses from the burden of freely thinking for themselves and deciding, the Cardinal believes that they will be happy as a result. This submission will allow for the ruler to set the rules of the games, dictate what should and should not be. E.H Carr believes that the system in this respect strives to “make a man happy by relieving him of his personal responsibility,” (227) a responsibility which the sovereign is glad to assume and exercise in his stead.

The masses in this tale are “so tamed, submissive, and tremblingly obedient to his [the Inquisitor’s] will” (Dostoevsky 211). Max Weber writes that in any form of domination, even in the completely authoritarian one, there is a minimum of voluntary compliance by the ruled (212). This voluntary compliance is manifested in an interest in obedience, with motives ranging from “simple habituation to the most purely calculation of advantage” (212). The masses in this respect are likely to accept this dominion and show little to no resistance. They are made to believe that this is for their best, for their happiness.

Nineteen Eighty-Four can be read in light of these points. In Oceania, people are manifesting their happiness in parades:

Attention, comrades! We have glorious news for you.
We have won the battle for production! Returns now

completed of the output of all classes of consumption goods show that the standard of living has risen by no less than 20 per cent over the past year. All over Oceania this morning there were irrepressible spontaneous demonstrations when workers marched out of factories and offices and paraded through the streets with banners voicing their gratitude to Big Brother for the new, happy life which his wise leadership has bestowed upon us. (Orwell 60)

In Oceania, Big Brother bestows his grace of happiness on his people through his reign: there is an ongoing economic growth. Consumption goods are on the rise. There is less and less illness. There is no more delinquency and crime. There is free chocolate and tobacco for everyone. In short, there is no reason for people not to be happy. Such news is announced by Big Brother's telescreens as often as possible to remind the population of the blessings of Big Brother's rule. The few benefits that the ruled enjoy, even if they are insignificant and small, are part of the general happiness and wellbeing. People still get chocolate and tobacco rations for free which are considered luxury for example.

Although this amount of happiness, or the promise thereof, is not guaranteed all the time, what is guaranteed is the price paid for it. In exchange for it, people must agree with and adhere to the rules set by the Grand Inquisitor of *Nineteen Eighty-Four*: Big Brother. They must give up their individual freedom and will. In the opening pages of the novel, we read:

In the far distance a helicopter skimmed down between the roofs, hovered for an instant like a bluebottle, and darted away again with a curving flight. It was the police patrol, snooping into people's windows. . . . Behind Winston's back the voice from the telescreen was still babbling away about pig-iron and the over fulfilment of the Ninth Three-Year Plan. The telescreen received and transmitted simultaneously. Any sound that Winston made, above the level of a very low whisper, would be picked up by it, moreover, so long as he remained within the field of vision which the metal plaque commanded, he could be seen as well as heard. There was of course no way of knowing whether you were being watched at any given moment. How often,

or on what system, the Thought Police plugged in on any individual wire was guesswork. (Orwell 4)

The system assures then a perpetual surveillance. In Oceania, helicopters are often flying all over the places to check on people unannounced. All mail is opened and read before it is delivered and there is a telescreen everywhere which is equipped with a camera and a microphone to see and hear everyone. This idea of constant surveillance is internalized by individuals, in a process called by Althusser “interpellation,” (48) and used as a strategy for control. Individuals will act and behave as if they are being watched even when they are not. Through this strategy, the system interpellates individuals as obedient subjects. Foucault also argues in his book *Discipline and Punish* that governments are getting aware of this process and using it as a tool for control. He discusses how power is no longer exercised through its visibility, but through its invisibility (184). It is exercised surreptitiously.

A similar discourse to that of the Grand Inquisitor is also found in *Nineteen Eighty-Four*. During the trial dialogue between Winston Smith and O’Brien at the end of the book, the former cogitates in anticipation and interpretation of O’Brien’s thoughts:

The Party did not seek power for its own ends, but only for the good of the majority. That it sought power because men in the mass were frail cowardly creatures who could not endure liberty or face the truth, and must be ruled over and systematically deceived by others who were stronger than themselves. That the choice for mankind lay between freedom and happiness, and that, for the great bulk of mankind, happiness was better. (Orwell 266)

This passage shows again the equation of freedom and happiness and that, according to the system, being happy is more important for people than being free. And since the two cannot exist together, only one of them must exist to the detriment of the other. The system deemed this choice to be the following: Happiness is the product, freedom the price. Through its vast surveillance network of telescreens, the system makes sure that this transaction is always in effect.

In the Japanese anime *Psycho-Pass*, a similar logic is in effect. Most of the population is undergoing something resembling a Stockholm syndrome⁷². They are content with the decisions of Sibyl because they have security, economic growth, good health system and good prospects. Matthew H. Logan uses the carrot and stick metaphor to illustrate a similar situation which describes the syndrome. He writes: “Typically there is a carrot dangling in front of the employee who believes that they will eventually benefit if they are compliant Like rats on a treadmill, they work for the captor who feeds them the scraps of kindness intermittently with the Kool-Aid of control” (3). Sibyl holds the carrot of happiness in front of the population, but they can only get their carrot, their happiness, only if they pay a price. Just like Big Brother, the Sibyl system opts for happiness to the population on the detriment of freedom and individual will.

Another example which illustrates this point is the occupation aptitude test. Through its artificial intelligence occupation aptitude test, Sibyl⁷³ computes, assesses and chooses what career path everyone must follow in order not only to be happy, but also to contribute efficiently to general happiness and wellbeing. Failure to comply with Sibyl’s judgments results in either imprisonment in a correctional facility or in execution. Sibyl’s career choice for the population is based solely on talents and skills without consideration of individual will and freedom of choice. In episode eleven, Shogo Makishima, the main protagonist and opponent of the Sibyl system, voices this point: “The intelligence of science finally uncovered the secret of souls, and this society changed drastically. However, people’s wills are not a part of the assessment.”⁷⁴ For the system it is important that

⁷² According to Minu S. Nair, Stockholm syndrome is a psychological phenomenon in which hostages express empathy, sympathy and positive feelings towards their captors sometimes to the point of defending and identifying with their captors. The syndrome expresses such a bonding between hostage and captor. The expression has been applied to analyze other contexts where such a bondage may occur, like employer-employee relationship, ruler-ruled, etc.

⁷³ It may be helpful to point out that according to the online *Encyclopedia Britannica*, Sibyl in Greek mythology is a prophetess of divination. Consequently, it allegedly has a grasp over the future since it can see what will happen. This grasp could be easily obtained if it has a grasp on space as well. This may explain the perpetual surveillance of all the spaces.

⁷⁴ *Psycho-Pass*, episode 11, "Saint's Supper," written by Gen Urobuchi, December 7, 2012.

individual will should be excluded because for it, just like for Big Brother and the Grand Inquisitor, people prefer happiness over freedom and in order to be happy they should give up their freedom and let someone else do the thinking and the decision making for them.

This concern is voiced by other opponents of the system who work with Makishima to overthrow it as well. One example is Oryo Rikako, a disciple of the master mind Makishima. She posits in episode six that: "It seems you can't choose the life you wish. . . . In this era, the system determines everyone's aptitudes and we have no choice but to live by it and be satisfied with only a happiness forced upon us as we are unable to make our real dreams come true."⁷⁵ The system does not help people to be happy then. Instead, it forces this happiness onto them and their lives. This idea is ironically reflected in the video game adaptation of the anime, the title of which is *Mandatory Happiness*, released in 2015.

Nineteen Eighty-Four and *Psycho-Pass* portray two figureheads who correspond to the Dostoevskian Cardinal Grand Inquisitor. Big Brother and Sibyl respectively hold the conviction that mankind prefer to be happy rather than free and that the price for happiness is freedom. Big Brother, Sibyl, as well as the Grand Inquisitor are striving to restore human being's happiness which they lost upon their demand for freedom instead of the happiness of the Garden of Eden. Freedom and individual will should be sacrificed on the altar of the sovereign to obtain happiness. This mandatory happiness turns out to be then a foundation upon which the dystopian political vision of both works is built.

WORKS CITED

- Althusser, Louis. *On Ideology*. New York: Verso, 2008. Print.
 Carr, E. H. *Dostoevsky 1821-1881*. Oxfordshire: Routledge, 2014. Print.
 Dostoevsky, Fyodor. *The Brothers Karamazov*. Trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky. London: Vintage Classics, 1992. Print.

⁷⁵ *Psycho-Pass*, episode 6, "Return of the Psychotic Prince," written by Gen Urobuchi, December 7, 2012.

- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. 2nd. New York: Vintage Books, 1995. Print.
- Levitas, R. *The Concept of Utopia*. New York: Peter Lang, 2010. Print.
- Logan, Matthew H. "Stockholm Syndrome: Held Hostage by the One You Love." *Perspective: Violence and Gender* 00 (2018): 1-3. 25 08 2021. PDF.
- Nair, Minu S. "Stockholm Syndrome-A Self Delusive Survival Strategy." *International Journal of Advanced Research* 3.11 (2015): 385-388. 20 08 2021. PDF.
- Orwell, George. *Nineteen Eighty-Four*. New York: Signet Classic, 1961. Print.
- Orwell, George. "Review of We by E. I. Zamyatin." *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*. Ed. Sonia Orwell and Ian Angus. Vol. 4. Middlesex: Penguin Books, 1968. 95-100. Print.
- Psycho-Pass*. By Urobuchi Gen. Dir. Naoyoshi Shiotani. 2012. Blu-Ray .
- Sargent, L. T. *Utopianism: Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2010. Print.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press, 1968. Print.
- Węgrodzka, Jadwiga. *Popular Genres and their Uses in Fiction*. Berlin: Peter Lang, 2018. Print.

Le suicide chez l'adolescent et le bien-être subjectif: une analyse de la nouvelle, 'La corde au cou' de Shenaz Patel et quelques études de cas à l'île Maurice

NEELAM PIRBHAI-JETHA
Université des Mascareignes, Mauritius

Introduction

Ashika est là.
Feroza voit ses sandalettes ornées de brillants.
Qui se balancent à dix centimètres du sol.
Solidement amarré à son cou, le *horni* doré, accroché
aux barreaux de la fenêtre.
Elle referme la porte sans bruit, se laisse glisser sur le
sol.
On ne lui avait pas dit que ça pouvait finir ainsi, un mariage
(Patel 37)⁷⁶.

Les statistiques officielles de l'île Maurice⁷⁷ ont enregistré 117 cas
de suicide en 2019. 40 personnes étaient âgées de 15-19 ans

⁷⁶ Résumé de la nouvelle: "La corde au cou" conte l'histoire d'une famille qui organise le mariage de leur fille aînée, Feroza, dans un petit village de l'île Maurice. Ces quelques pages relatent l'hypocrisie de la société, l'endettement de la famille pour pouvoir marier leur fille en grande pompe afin de ne pas être critiquée, la violence des parents qui n'hésitent pas à frapper la mariée afin qu'elle accepte le mariage, l'incompréhension d'Ashika, adolescente de 13 ans, qui a aussi son lot de problèmes à l'école. Le jour du mariage de sa sœur aînée, l'adolescente se tue en se pendant avec son *horni* (un châle).

(34.2%), 38 de 30-44 ans (32.5%), 24 de 60-74 ans (20.5%) et 3 de plus de 75 ans (2.6%) (Ministry of Health & Well-being, 100). 99 d'entre elles ont eu recours à la pendaison (84.6%) (Ministry of Health & Well-being 105). Cela ne veut pas dire qu'il n'y a eu que ces décès. 737 personnes admises dans un centre hospitalier suivaient un traitement pour atteinte au suicide et 392 (53.2%) d'entre elles étaient des femmes (Ministry of Health & Well-being 11). Dans une étude récente sur le suicide à l'île Maurice, Hoogstoel et al révèlent que 16% des adolescents avaient des idées suicidaires et que plus d'un adolescent sur dix avait pensé aux différentes façons de se donner la mort. Ces chiffres nous amènent à réfléchir aux raisons qui pourraient amener des personnes à s'ôter la vie. Il semblerait qu'il existe un lien entre le bonheur/la joie de vivre/le bien-être ou son manque et le suicide. Tout en vacillant entre la réalité (étude de quelques cas de suicide d'adolescents à l'île Maurice) et la fiction (analyse de la nouvelle, "La corde au cou" de Shenaz Patel), cette étude qualitative a pour ambition d'analyser le profil émotionnel de l'adolescent-suicide, le bien-être subjectif et le suicide.

Cadre théorique: Le concept de bien-être subjectif et le suicide

Sirgy relate que pour le philosophe Jeremy Bentham (19^e siècle) la qualité de la vie signifie le contentement ou le bonheur hédoniste en maximisant le plaisir pour un maximum de gens (7). Pour les philosophes tels qu'Aristote ou Thomas Jefferson, le bonheur n'est pas uniquement un phénomène psychologique ou un état d'esprit; il est aussi lié à l'éthique. Être heureux symboliserait l'excellence de la nature humaine, la vertu et l'essence d'une vie morale. Une bonne qualité de la vie signifie mener une vie épanouissante, utile et qui a du sens. Les différents concepts philosophiques du bonheur et du bien-être peuvent être brièvement représentés par le schéma ci-dessous:

⁷⁷ Île volcanique avec une population d'environ 1,2 millions sur une surface de 1865 km², elle se trouve à l'ouest de l'océan Indien et a connu diverses colonisations (française de 1715-1814 et britannique de 1814 à 1968). En 1968, elle célèbre son indépendance et en 1992, devient une République.

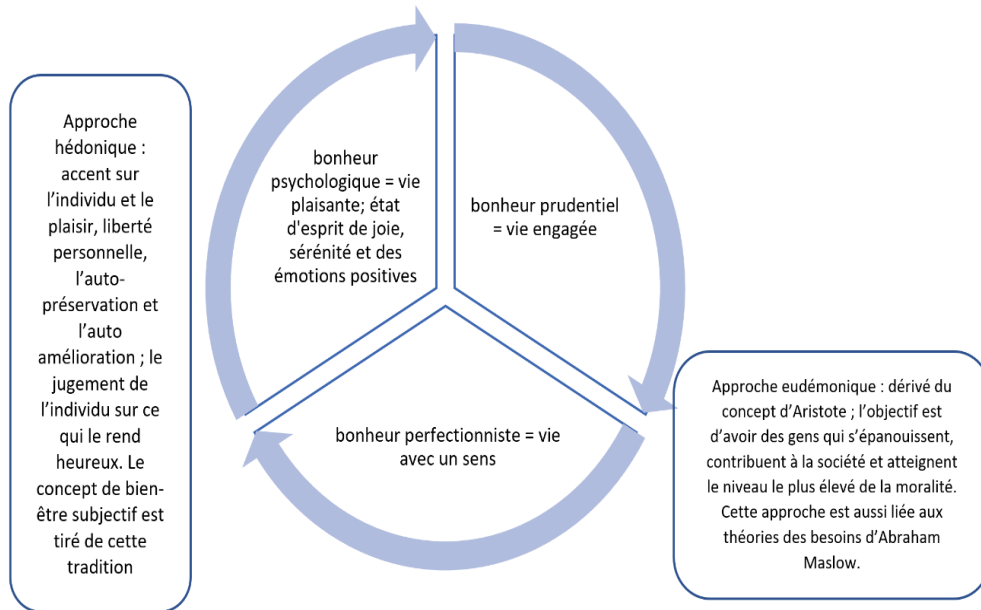


Figure 1: Résumé des concepts philosophiques du bonheur selon Daniel Haybron, Maetin Seligma et des approches au bonheur selon David Philips (schéma créé suite aux explications données dans Sirgy 9-11)

Le bien-être subjectif, terme qui est plutôt utilisé à la place du bonheur, est un concept assez complexe qui, comme le soulignent certains auteurs (Hsu et al; Lyubomirsky) englobe d'autres concepts tels que le bonheur (*happiness*) et la satisfaction (*life satisfaction*): "Therefore, subjective wellbeing can refer to a measure of one's own state in both an affective way (happiness) and a cognitive way (life satisfaction)" (Hsu et al).

Le dictionnaire *Larousse* définit le "bien-être" comme a) un "état agréable résultant de la satisfaction des besoins du corps et du calme de l'esprit" et b) une "aisance matérielle qui permet une existence agréable". Quelques synonymes utilisés à la place de bien-être sont "bonheur", "jouissance" et comme contraire "angoisse", "malaise", "tourment" (*Larousse*). Selon la psychologie positive, le bien être subjectif est l'évaluation de notre vie de maintenant, du passé lointain, de nos réactions émotionnelles aux événements, les humeurs, jugements, satisfaction entre autres (Lyubomirsky 3-4): "A good working definition of subjective wellbeing is 'the experience of joy, contentment, or positive wellbeing, combined with a sense that one's life is good, meaningful, and worthwhile.'" (Lyubomirsky 32)

Selon Hsu et al, même si le suicide, c'est-à-dire "l'acte de se donner volontairement la mort" (Larousse), est un des indicateurs de la santé mentale d'une population, il ne faut pas négliger le fait qu'il est aussi lié à des facteurs biologiques, psychologiques et sociaux. Le bonheur, c'est-à-dire la satisfaction de la vie, selon Diener et al et Lyubomirsky & Lepper peut être mesuré ou évalué. Leurs questionnaires permettent de montrer que le bonheur et la satisfaction sont intrinsèquement liés et que plus le bonheur et la satisfaction sont élevés, moins élevé sera le taux de suicide (Hsu et al). Toutefois, même s'il est utilisé pour mesurer le niveau de bien-être dans la société, le suicide suscite des divergences dans les opinions: tandis que certaines recherches mentionnées dans la revue de littérature de Hsu et al montrent un lien étroit entre suicide et bien-être, d'autres auteurs rappellent que certaines régions considérées comme étant les plus heureuses ont aussi un taux élevé de suicide. Le premier rapport sur le bonheur/le bien-être subjectif, le "World Happiness Report", est publié en 2012. Toutefois, les études sur le bien-être subjectif donnent souvent un chiffre trop général sur le bien-être national. Il ne faut pas oublier que ce n'est qu'un échantillon de la population qui répond à un sondage national, et la voix de tous les individus n'est pas entendue. Selon White, il est aussi difficile de définir et de quantifier un phénomène qualitatif qu'est le bonheur avec une échelle numérique.

En outre, selon Shneidman, le suicide est un malaise tridimensionnel: il consiste en une interaction entre une profonde douleur morale, une perturbation psychologique marquée et une pression extrême des circonstances de la vie. Le même auteur affirme qu'il y a aussi dix autres facteurs qui peuvent intervenir dans la majorité des cas de suicide (Mishara et Tousignant 28). Ainsi, ce sont les facteurs personnels et les motivations particulières—conscientes ou non—qui constituent les conditions inductrices du suicide (cité dans Vitenti 36-37).

Notre étude montre que même si les causes du suicide sont multifactorielles⁷⁸, choisir de vivre et trouver le bonheur

⁷⁸ La recherche de Thomson montre que plusieurs facteurs peuvent amener quelqu'un à se suicider. Quelques causes du suicide mentionnées sont la dépression, les problèmes familiaux, le statut financier, le manque d'estime de soi, les mécanismes insuffisants d'adaptation, l'orientation sexuelle, la victimisation, le manque de support et de connexion sociale entre autres. La frustration et l'incapacité à résoudre des problèmes peuvent aussi amener des

dépendent largement de la microsociété ou de l'entourage dans lequel évolue l'individu.

Analyse et Discussion

Sonja Lyubomirsky dans *The Myths of Happiness* souligne qu'il est clair que des défis peuvent changer notre vie en meilleur ou en pire, mais ce sont nos réponses à ces défis qui définissent et gouvernent les répercussions. La résilience face aux épreuves nous permet donc de définir et ancrer nos identités, nous aide à faire face au stress et aux aléas de la vie. Cela signifie que l'on choisit la vie. Le contraire signifierait le choix de la mort. L'on se demande ainsi ce qui pourrait pousser un adolescent à vouloir se donner la mort et les supports qui pourraient leur être apportés. Comprendre les causes du suicide, défini comme l'acte de prendre sa vie intentionnellement et délibérément, est difficile en particulier chez l'adolescent (Thomson 38). Le suicide est une expression de détresse psychologique extrême où l'individu se trouve face à des défis ou des répercussions qu'ils ne peuvent plus confronter et contrôler. L'apostrophe "Mais Dieu que tout cela est compliqué" (Patel 32) est un cri de détresse d'Ashika qui se retrouve dans l'incapacité de faire face aux afflictions qui l'entourent. Cette dernière, personnage de la nouvelle de Shenaz Patel, "La corde au cou" (31-37), s'est donné la mort le jour du mariage de sa sœur aînée. Plusieurs questions de réflexion et de recherche se soulèvent: qu'est-ce que la résilience pour une adolescente de 13 ans? Est-ce une attitude innée ou doit-on préparer une personne à surmonter les situations traumatisantes et à forger son identité?

On peut s'attarder sur l'ironie et le jeu de mots du titre avec son double sens. Dans ce recueil de nouvelles à connotation positive qui s'intitule *Jouissances et Réjouissances/Let's celebrate/Lafaya* (Poonosamy), "La corde au cou" nous renvoie instantanément au sens figuré du terme, c'est-à-dire le mariage. Mais, tout au long de la nouvelle, le sentiment de malheur est dominant, et ce n'est que vers la fin de la nouvelle que son sens littéral bouleversant, "se pendre", est compris.

En décrivant une jeune fille qui "erre, un peu perdue" (32) et qui observe toute cette agitation pour la préparation du mariage "avec

moments d'anxiété et de dépression, augmentant ainsi le risque de suicide (38-39).

des yeux étonnés”, le narrateur omniscient essaie de percer à jour le profil émotionnel de la jeune fille. Tout au long de la nouvelle, l’incompréhension d’Ashika est dépeinte: elle n’arrive pas à comprendre des gens qui hier se parlaient “les uns des autres sans aménité, avec méchanceté parfois” et qui maintenant “rient fort” et “qui se tapent sur l’épaule” (32). Les problèmes à la maison s’accumulent: les comptes que font les parents concernant les dépenses du mariage, les emprunts à rembourser, le regard de l’Autre (le voisinage) si le mariage n’est pas célébré avec une certaine pompe. Le concept du bonheur ou de bien-être ne semble qu’une illusion car ce n’est qu’un masque qui est porté en société. Selon Jacques Ellul “le bonheur n’est plus un état intérieur, mais une activité de consommation” (471-472). La société contemporaine a d’ailleurs basculé le sens même des besoins. Malgré les diverses critiques de la théorie d’Abraham Maslow et sa hiérarchie des besoins dans les années 1940, on constate quand même les besoins qu’il mentionne pour l’être humain: besoins physiologiques (nourriture, logement...), de sécurité (environnement stable), d’appartenance (amour, affection des autres), d’estime (reconnaissance des autres) et d’auto-réalisation ou l’accomplissement de soi. Toutefois, dans notre étude, il nous semble que les besoins nouveaux/secondaires/artificiels sont devenus des besoins de base/primaires/naturels (Ellul 471-472). Cette idée de société d’hyperconsommation est d’ailleurs reprise par Gilles Lipovetsky dans *Le bonheur paradoxal*. La cellule familiale d’Ashika ne peut pas être qualifiée de famille heureuse; elle fait plutôt référence au terme du philosophe qui qualifie le bonheur de “paradoxal” car les individus qui se déclarent plutôt heureux font face à un mal de vivre, à des inquiétudes, et des angoisses dans une société d’hyperconsommation. Faire plaisir aux gens semble plus important pour les parents d’Ashika car il faut dépenser pour ne pas avoir honte devant les autres et cela montrera qu’on est heureux.

En effet, la société dans laquelle elle évolue semble injuste, en particulier, lorsque le petit frère “a tous les droits” (34) et que même si “elle est encore un peu trop jeune”, elle aura à se marier, “à [s’exposer] comme une poupée dans une vitrine” au lieu d’étudier, de voyager et de découvrir le monde (34). Selon l’étude de Tousignant en 1999 “dans les sociétés occidentales contemporaines, le suicide peut être lié à une mort déjà acquise sur le plan social” (cité dans Vitenti 59-60). Autrement dit, les personnes qui sont les plus aptes à se suicider ont déjà connu

l'exclusion sociale et ont été rejetées par des proches. Dans la nouvelle, les yeux de l'adolescent perçoivent une société superstitieuse, hypocrite et injuste qui force sa mère à "supplier" la tante qui ne viendrait pas au mariage car cette dernière a reçu l'invitation par la poste et non "en main propre comme il se doit". De plus, ses problèmes au collège ajoutent à son affliction car ses parents devaient écrire une lettre d'absence de trois jours au proviseur, mais, trop occupés ou ne sachant pas écrire, ils ne l'ont pas fait. Elle l'a donc rédigée elle-même, cette lettre, et le proviseur a détecté la signature falsifiée en un coup d'œil. Informée que ses parents seront convoqués, elle s'inquiète et calcule le nombre de jours que cela prendrait avant que la lettre n'arrive par la poste. La microsociété d'Ashika-l'école et la maison-semble avoir déclenché cette action irréparable. Certes, les causes du suicide ne sont pas toujours les mêmes et sont multifactorielles. Durkheim déjà constate que le suicide est un phénomène social et non seulement individuel, car "le suicide varie en fonction inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu" (cité dans Vitenti 43-44).

Août 2021 a créé un choc national à l'île Maurice avec le suicide de trois adolescents en l'espace de quelques jours. C'est la une d'un des journaux qui semble en donner la raison pour un des cas: "Drame humain: Pas satisfait de ses résultats, un ado de 17 ans se donne la mort..." (Vencatareddy-Nursingen et al). Dans le même article, des pédagogues parlent du système éducatif mauricien "élitiste" et de la pression que l'apprenant doit subir dès le plus jeune âge afin de réussir académiquement. Un deuxième article avance qu'un autre étudiant de 17 ans a mis fin à ses jours "en raison d'une déception amoureuse" et après avoir obtenu ses résultats de brevet (Linfo.re, 2021). Dans un quotidien mauricien, Dr Emilie Rivet-Duval avance qu'il est primordial "[d']investir dans l'humain" car, depuis trop longtemps, cette question taboue n'a pas été prise en considération et les gouvernements tendent de "reléguer la santé mentale des citoyens au second plan". D'ailleurs, selon elle, il est grand temps de parler de "la responsabilité collective de la société, des autorités et de la presse également" en ce qui concerne les actes de suicide et une "enquête sur notre système de prévention" doit être menée (Rivet-Duval). Le manque de soutien afin de favoriser le bien-être mental de l'adolescent est fortement critiqué car selon les recherches de Halbwachs en 1939, le taux de suicide augmente dû aux maladies mentales d'une "civilisation complexe": "En d'autres termes, les

personnes les plus sensibles, les plus irritables seraient, du fait de cette vulnérabilité accrue, plus susceptibles de se suicider” (cité dans Vitenti 46).

Une nécessité d’enseigner le bonheur/le bien-être semble se faire entendre. Les cellules institutionnelles (familiale, scolaires, religieuses...) sont importantes, et le rôle de l’école ne peut plus s’arrêter à l’enseignement-l’apprentissage du curriculum académique uniquement. La sécurité et le bien-être mental doivent aussi être assurés. En effet, l’approche philosophique de la reconstruction sociale qui explore des sujets tabous ou sensibles tels que le suicide doit être adoptée et des discussions ouvertes, sur le sujet, encouragées à l’école (Thomson 40). La responsabilisation ou le “empowerment” pour utiliser le terme anglais, peut aider à combler l’échec de communication et faire entendre la voix de l’adolescent. Intégrer des programmes scolaires tels que le Peer-to-Peer program, proposé en Amérique, afin que les étudiants puissent être à l’aise pour communiquer leurs problèmes, peut devenir une solution (Sagar et al 490-491). D’ailleurs faire partie de tels groupes voudrait aussi dire que l’adolescent se sentirait intégré, aurait un sentiment d’appartenance et se sentirait moins isolé. A l’île Maurice, le système doit être revu car un psychologue pour 3663 enfants dans 129 écoles ne permettrait pas d’entamer des changements (Rivet-Duval).

En bref, ce survol d’une nouvelle et de deux cas réels semblent démontrer que le suicide découle de la souffrance mentale et que l’environnement y joue un rôle important. L’incapacité de prendre soin de ses besoins fondamentaux ou de se réaliser peut entraîner le désir de mourir. Les différentes institutions présentes dans la société doivent donc tout mettre en œuvre afin de protéger l’adolescent suicidaire car selon l’American Foundation for Suicide Prevention (cité dans Thomson 39), trois personnes sur quatre montrent des signes avant-coureurs de dépression.

WORKS CITED:

- Ellul, J. *Le Bluff technologique*. Paris, Hachette, 1988.
 Hoogstoel F et al. “A Latent Class Analysis of Health Lifestyles in Relation to Suicidality among Adolescents in Mauritius.” *International Journal of Environmental Research and*

- Public Health* vol. 18 no 13 (2021):6934. 17 mai 2021
<<https://doi.org/10.3390/ijerph18136934>>
- Hsu, C.-Y et al. "Subjective Wellbeing, Suicide and Socioeconomic Factors: An Ecological Analysis in Hong Kong." *Epidemiology and Psychiatric Sciences*. Vol 28 No 1 (2019): 112-130. 20 juin 2021
<[doi:10.1017/S2045796018000124](https://doi.org/10.1017/S2045796018000124)>
- Larousse. "Bien-être". 20 juin 2021
<<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/bien-%C3%AAtre/9159>>
- Linfo.re. "Maurice: suicide de deux ados dans l'Est de l'île". (20 août 2021). 30 août 2021 <<https://www.linfo.re/ocean-indien/ile-maurice-rodrigues/maurice-suicide-de-deux-ados-dans-l-est-de-l-ile>>
- Lipovetsky, G. *Le bonheur paradoxal: essai sur la société d'hyperconsommation*. Paris, Gallimard, coll. "Folio Essais", 2006.
- Lyubomirsky, S. *The Myths of Happiness*. New York, The Penguin Press, 2013
- Lyubomirsky, S., & Lepper, H. "A Measure of Subjective Happiness: Preliminary Reliability and Construct Validation." *Social Indicators Research*. 46 (1999): 137-155. 25 juillet 2021 <www.springerlink.com>
- Maddux, J.E. *Subjective Well-Being and Life Satisfaction*. New York & London: Routledge, 2018.
- Maslow, A. H. "A Theory of Human Motivation." *Psychological Review*, 1943, 50: 370–396.
- Ministry of Health and Wellness. *Health Statistics Report 2019*. (2019) 17 mai 2021
<<https://health.govmu.org/Documents/Statistics/Health/Mauritius/Documents/HEALTH%20STATISTICS%20REPORT%202019.pdf>>
- Patel, S. "La corde au cou" dans Poonoosamy, R. (éd) *Jouissances et Réjouissances/Let's Celebrate/Lafaya*, Ile Maurice, 2017.
- Rivet-Duval, E. "Le suicide est multifactoriel". *Weekend*, 22 août 2021.
- Sagar V. P. et al. "The Michigan Peer-to-Peer Depression Awareness Program: School-Based Prevention to Address Depression Among Teens". *Psychiatric Services*. 69:4 (2018). 15 août 2021

- <<https://ps.psychiatryonline.org/doi/pdf/10.1176/appi.ps.201700101>>
- Sirgy, M. J. *The Psychology of Quality of Life*. Social Indicators Research Series (83). Springer, 2021.
- Thomson, J.D. "Discussion around Depression and Suicide in Teens Today". *Student Mental Health*. New York, Vanguard Practices. (2018): 37-42. 29 juillet 2021 <<https://saanys.org/wp-content/uploads/2014/09/Van-online2018.pdf#page=32>>
- Vencatareddy-Nursingen, S. "Drame humain: Pas satisfait de ses résultats, un ado de 17 ans se donne la mort..." (15 août 2021). 30 août 2021 <<https://www.lexpress.mu/article/398053/drame-humain-pas-satisfait-resultats-un-ado-17-ans-donne-mort>>
- Vitenti, L. *Couper le fil de la vie: suicide et rituels de mort chez les Atikamekw de Manawan*. Université de Montréal, Département d'anthropologie, thèse, 2011
- White, M.D. *The Problems with Measuring and Using Happiness for Policy Purposes*. George Mason University, Mercatus Center, (2014). 25 août 2021 <<https://www.mercatus.org/system/files/White-Happiness.pdf>>

REVIEWS

Lynne Segal. *Radical Happiness: Moments of Collective Joy*. London\New York, Verso Books, 2018. ISBN 978-1-78663-744-4 pp. 336. Price £ 16.99

VINCENZO MARIA DI MINO
Independent Researcher

The relationship that binds passions and collective moments is foundational not only to public action, but also to the presence of the collective in social space and its revolutionary movements. Among the passions, happiness is the one with the most connotations, both from the ethical and the political point of view: the individual or collective search for happiness is at the same time an ethical tension towards the Good and a material search for Justice. This Kantian-flavored track finds its way into feminist scholar Lynne Sigal's powerful book entitled 'Radical Happiness,' which explicitly addresses the radical link between happiness and collectivity.

Moving on different analytical levels and different theoretical materials, ranging from philosophy to cultural studies, from economics to psychoanalysis, the scholar analyzes the function of 'happiness' in the formation of social habitus and processes of subjectification, highlighting its deep ambivalence. Happiness, which is the state of maximum perfection that the collective can achieve, is at the same time the mechanism that captures the collective desires aimed at the pursuit of this passion, making its effects compatible with the dominant social structure. Segal's work, in the eight chapters that compose the book, follows the development of key concepts related to the philosophical and political constitution of happiness. Joy, desire, love, and utopia are genealogically analyzed and problematized in their actuality. What emerges is the profound ambivalence of these different emotional dimensions. The philosophical history of happiness is the history of eudamony, which has its roots in the Scottish

Enlightenment, and thus in the search for an ontological-moral foundation for Civil Society and for liberal market society. But, at the same time, happiness animates revolutionary underground movements, whose effects continue to be visible in today's alternative subcultures and antagonistic social movements. In this sense, Segal shows how the search for happiness today is the psychic and affective dimension of the processes of competition and individualization of social relations. This drive constitutes a real segment of the market (p.55) that produces profit from the psychic discomforts caused by the obsessive search for spiritual and material fulfillment. The market of joy, the exchange between profit and happiness, and the metamorphosis of spirituality into a sort of training for economic performance distorted the meaning and the social horizon of the pursuit of happiness. The effects of this inversion, or rather of the domestication of the transformative force of collective joy, have been the commercialization of desire, reduced to a consumerist drive, and the trivialization of love, the reduction of love to pure romantic ideality, and an exaltation of social stability. In contrast, Segal emphasizes the necessary positioning of affect theory, its anchorage in the material dimension, and its impact on deconstructing the neoliberal narrative of happiness and collective joy. The chapter dedicated to utopia, in fact, links the philosophical experience of Plato's and Thomas More's utopia to socialist and communitarian experiments, and to the imagination of the subjectivities that animate today's social battles and conflicts. Therefore, historically, there is a close connection between the pursuit of happiness and the dream of a different, more egalitarian future, in which happiness can be realized as a collective expression:

I would argue, that to work for change at all we need to have designs on the future, that is, we need sound reasons to believe that after the collapse of bourgeois society the elements set free really would, as Marx assumed, have altogether different and better outcomes (173)

Thus, the analytical plan of the author shifts to the critique of the present and the everyday, that is, the daily invention of happiness and joy, as an expression of the irreducibility of desire to state institutions and capitalist machines. Taking up an old Situationist

slogan that perfectly frames Segal's argument, it can be argued that any revolutionary transformation must also transform social relations and life-forms in order not to expose itself to historical failure. In this context, a politics of happiness must structure collective dispositions and passions into organizational forms, capable of ensuring recognition and solidarity. Simply put, this policy must substitute its own social structures for existing ones. Feminist struggles, anti-racist struggles, and struggles for the right to the city are used by the author to analyze the strength and limits of a politics of collective happiness today. Evidently, happiness does not manifest itself *sic et simpliciter* as a universal moment, but passes through the different moments of formation of the collectivity. The socialization of a specific passion, in fact, is at the base of the process of collective subjectivation, and, therefore, of the collectivity as agent, conflictual and revolutionary subjectivity. The path from rejection to joy is the obligatory route that subjectivities take in search of happiness and the political alternative to misery and humiliation.

If feminism has placed the need to put bodies and desires at the center of social action, autonomous movements of Marxist inspiration have translated this solicitation into political and organizational planning of a horizontal nature, linked to the immanence of the concrete and embodied experience of *hic et nunc*, that characterizes the alternative experiments in the spaces of capitalist governance. Segal highlights, in this sense, the common thread linking utopian flight and rejection in the politics of the right to the city analyzed by Henri Lefebvre, David Harvey, and Melinda Cooper, namely those politics that locate democracy as the practice of equality situated in the governmental structure: "Solidarity initiatives often stress their bottom-up, participatory democratic nature, with some activist seeking full consensus . . . to bypass or oppose the state, hoping eventually to do away with it" (p. 253).

In conclusion, the central theme of the book is the search for a politics of happiness that is up to the challenges of the present. Segal's work, in fact, is a very useful and accurate reconstruction of happiness as an embodied experience. The value of this volume is the constant dialogue between theoretical reconstructions and the practical dimension of action. The feminism that permeates the author's theoretical operation, moreover, allows her to have a corporal and situated look at happiness and its material effects. The politics of happiness, in

this sense, is equivalent to the search for individual and collective freedom, that is, the research for an alternative solidarity to existing social ties.

Phillip E. Wegner. *Invoking Hope: Theory and Utopia in Dark Times*. University of Minnesota Press, London\Minneapolis, 2020, pp. 271. ISBN 979-1-5179-0886-7
Price: \$28

VINCENZO MARIA DI MINO
Independent Researcher

Philipp E. Wegner is a critic who has dealt, in his previous studies, with the relationship between cultural productions and the transformation of social structures, thus linking the works to their time of emergence, and therefore, to the ideological and emotional structure of the time.

His latest book *'Invoking Hope'* is a programmatic manifesto, right from the title, because, moving between the folds of theoretical research, it wants to reopen a concrete space for utopia. The utopia that the author envisages, in fact, is populated by Marxian specters, and is, therefore, a revolutionary project. In this sense, the critique of culture is used as a picklock to disarticulate capitalist ideology and return to imagine other spaces and other futures. The book is divided into two parts, titled 'Reading Theory' and 'Reading Utopia' respectively, and consists of a total of 7 chapters. Wegner's theoretical work is based on authors firmly anchored in the Marxist field, such as *Jameson, Badiou and Zizek*; It also draws on the field of literary criticism and Lacanian psychoanalysis.

The book, thus, moves among different cultural objects, films, novels, philosophical treatises, to analyze their ideological structures and highlight their lines of escape. Thus, for example, the sixth chapter, which Wegner devotes to the analysis of the film *'Babette's Feast'*, becomes an opportunity to talk about the Paris Commune (which is the historical background of the film), its actuality and the necessity of utopia as an element of political fidelity. In the author's words, indeed, "Fidelities to the truth of the work of art and the Commune are precisely what disrupt any such equilibrium and encourage us, in the words of Badiou's

singular ethic maxim, to ‘Keep Going! [Continuer!]’, lest their concrete promise perish with us” (p. 168).

There are two analytical devices with which the scholar works, to dissect in depth the dominant material and ideological structures: the first is the political philosophy (or philosophical politics) of Badiou, and the second the *semiotic square* of the linguist *Algirdas Greimas*. In particular, the latter allows Wegner to analyze the dynamic dimension of language as an expression of the axiomatic structure of society. The articulation of semiotic constraints between words and concepts makes possible the classification of concepts both along oppositional lines (contrariety-contradictions) and along intermediate lines. Thus, the axiomatic structure of society is analyzed through the forms it produces and assumes, then in its recombinative dynamics. Leaning on Jameson, Wegner inscribes within the Greimasian square the three dimensions of Lacanian analytic, the Real, the Symbolic and the Imaginary, as a further complex articulation of the social structure. In this sense, the Real is what escapes capture by the Symbolic and makes possible the production of the Other, and thus makes possible the production of difference within the same structure. To this first operation, Wegner complements Badiou's theoretical work, represented by some key words: *event*, *history*, *fidelity*. The event is the principle of differentiation of social axiomatics, that is, what allows the transformation of the real and therefore the production of otherness, acting as an unexpected supplement to the existing symbolic structure (pp. 41-42).

Evidently, Wegner interprets social reality as an unenclosed structural totality, focusing on the presence of the symbolic structure as a machine of ideological signification, and dialectics as a system in motion, as an element of connection of social experiences (productive or imaginary) in the historical field, and as a weapon to open the faults of the symbolic structure. In this sense, every cultural object is deeply inscribed in the terrain of the imaginary, but its presence in the space of the real allows the scholar to highlight its conflicting and utopian tensions. From Moore's *Utopia to Cloud Atlas*, from *50 First Dates* to *The Best of All Possible World*, Wegner highlights this dialectic, and the need to produce Events, historical singularities capable of regenerating Badiou's *Ethical Fidelity*, and thus to design concrete utopias, tensions that mature between the surface of meaning and subjective ontological depth.

The *Brechtian* citation of the title, in fact, matches the *Blochian* need to reactivate the imaginative nature of man, and therefore the need to reactivate utopia as a force of active transformation, and the concrete hope of revolution as a daily desire. If, in fact, the Event is an ethical emergency, it must fully transform the material structure of feelings and passions, produce an aesthetic transformation, and implement processes of subjectivation based on joy and conflict as ontological foundations, hope and utopia. In spite of this temporal and political suspension, utopia is not transformed into fatalism or, even worse, into cynicism and a complete renunciation of its own claims (pp. 216-217). To use Badiouian grammar, the Wegner quest remains faithful to the Event to come.

Of paramount importance to the author is the production of what he calls a '*pedagogy of utopia*,' an education in thinking beyond the limits of structural axiomatics: "The notion of the pedagogical labors of utopia to 'educate desire is not the same as 'a moral education' towards a given end; it is, rather, to open a way to aspiration, to 'teach desire to desire, to desire better, to desire more, and above all to desire in a different way'" (p. 85).

This book, in conclusion, is an invitation to desire revolution, reactivating those fantasies that find space in utopia as a dream of renewal and transformation. The present, that is the time of health, political and ecological destruction, make even more necessary the dream of the Event, the realization of the revolutionary Utopia, without giving up a healthy dose of pragmatism. Wegner's work, escaping the cynical blackmail of realism, offers the means to think about new forms of the imaginary, and therefore, to dream a different present.

ABSTRACTS

MINA APIC, Le bonheur entre l'éthique du devoir et l'éthique de la vertu: la fissure kantienne et la possibilité du bonheur

To a considerable extent, we, who live in this 'unbearable lightness' of the postmodern condition, are heirs of the Enlightenment and Romanticism: our uneasiness is an echo of 'romantic agony' and our loss of bearings is a reflection of the bewildering liberty conquered by the Kantian self, distinctive mark of the arrival of modernity in the political and social arena. So, our conception of happiness is inevitably tinged with the inheritance of Romanticism and individualism—one of the most decisive and controversial fruits of the Enlightenment. While the Greek philosophy saw happiness as the goal of human life, to be achieved by following the path of ethics, with Kant and the romantics—who rebelled against his system, but stayed forever marked by it—the divorce between happiness and duty seems established once for all. Given the dimensions of the consequences of Kantian rift, the questions 'How did we get into this situation?' and 'Is there a way of revival of the conception of ethics as path towards happiness?' seem to impose themselves with utmost urgency. The trajectory of influences and reactions throughout the history of ideas is clear: sentimentalism-Kant-romanticism-modernism-postmodernism. This is what we intend to explore by following the reflection that Bernard Williams, Alasdair MacIntyre and Terry Eagleton develop on this subject, at the same time so fascinating and particularly thorny.

LAURENT BALAGUÉ, Nietzsche et le bonheur anglais

The purpose of this talk is to show how the Nietzschean approach to the question of happiness was impacted by his criticism not only of English thought but also of England, the dominant power of his time. The goal then is to analyze how the Nietzschean discourse criticizes a form of modern happiness and how this criticism joins the question of nihilism. We then see how the question of happiness ends up intersecting the question of work, of modernity and of the contemporary consumer society of which Nietzsche was both the contempteur and the prophet. The philosopher thus appears as the thinker of the geography of happiness since he formally links happiness to the geographical area that supports it. His thought reflects this difference and the animosity that separates British and German philosophy.

ABDERRAHMAN BEGGAR, Hédi Bouraoui selon Rafik Darragi. Pour une biographie pluriverselle du bonheur

The present contribution is about the topic of happiness in *Hédi, Bouraoui. La parole autre. L'homme et l'œuvre*, a biography by Rafik Darragi. This topic is treated according to methodological imperatives inspired by the debate in the domain of decoloniality. The first step is a “multiversal” exploration of the concept of biography of happiness through a dialogue between oriental and occidental conceptions. The main goal in this aspect is an examination of the way the biographer is crafting the story according to philosophical considerations rooted in the ideas of being and becoming to elaborate what can be called a *biosira*, a hybrid composition according to which telling a life story is rooted in epistemological considerations that question Eurocentric views while adopting other ways of composing. Second, the question of happiness is treated according to the principle of gift. In this part, the reader is invited to study happiness as a feeling of completeness generated by the gift of life and also by a stance that transcends the limits imposed by our conscience of individuality, time, place and otherness. This allows us to conclude that happiness is, in essence, the product of the feeling behind a humanistic construction of the idea of *bonum sumum* according to the principles of diversity and equity.

LEO CHU, Sisyphus among Zombies: Absurd Happiness, World-Type Fiction, and *Camus in the Blue Sky*

This paper studies the videogame *Camus in the Blue Sky* through the lens of world-type, a genre of fiction popular in Japan since the 1990s. Created as a visual novel, a type of game characterized by textual story-telling and limited player agency, *Camus in the Blue Sky* combines the narrative of personal growth with an absurdist-horror environment of zombie apocalypse. I illustrate the game's world-type elements by reading its story against the works of existentialist philosopher Albert Camus and the Japanese novelist Miyazawa Kenji. In particular, I focus on the game's utilization of two cultural icons—the Japanese folklore of *zashikiwarashi*, a spirit said to bring good luck, and the global cultural icon of zombie, an absurd creature reflecting our inner chaos and meaninglessness—to illustrate how it treats absurdity as an intrinsic condition for human happiness. Furthermore, the game also juxtaposes the struggle to keep one's own feeling “pure” with the dilemma post-disaster Japan faces in continuing its social systems when interpersonal connections are critically threatened. Ultimately, *Camus in the Blue Sky* tries to approach the possibility of happiness in a world without transcendental value, and thereby reflects the existentialist potential of the world-type fiction.

SAMIRA ETOUIL, Le bonheur exotique de Pierre Loti dans le récit de voyage *Au Maroc*: quête, désir et dépaysement

The purpose of this paper is to analyze happiness expressions in Pierre Loti's novel *Au Maroc* with a special emphasis on the determinant role played by exotic sensations. The first step is an exploration of how instantaneous euphoria is submitted to the tendentious idea of supremacy. In this sense, what

we call stranger beatitude paradigm is examined in its relationship to the conqueror's psychology in such a way that landscapes and humans are all submitted to a wistful gaze to the extent that the main real bliss is corrupted. Then, our interest shifts to how the picturesque is determined by the idea of the other and his milieu as expressions of barbarity and bestiality. This stance is treated as the result of a transformation of self-happiness representations. Happiness is, in this sense, to be found in a reductionist quest that targets otherness in its humanity with the intention of subverting its own identity. The dissimilarities are absorbed by a sensibility under the weight of common sense to the extent that the distant *inconnu* is sent back to atavistic considerations. In a nutshell, this paper is a reflection on how controlling and possessive colonial exotic forms of happiness annihilate the object of thought by stereotyping and denying masculinity while infantilizing femininity.

HOUSSEM HAMROUNI, 'Our new, happy life:' Mandatory Happiness in the Dystopias of Orwell's *Nineteen Eighty-Four* and Urobuchi's Anime *Psycho-Pass*

This study aims at demonstrating how the concept of happiness is used as a possible foundational principle of dystopian visions in literature. By starting from what is believed to be one of the first texts written about this subject, Dostoevsky's "Parable of the Grand Inquisitor," I intend to apply this pattern on two artistic works: George Orwell's canonical text *Nineteen Eighty-Four* and a contemporary Japanese anime entitled *Psycho-pass*, which can be considered as a free adaptation of Orwell's fiction. The fictional universes of the two works are governed by two omnipresent and omnipotent rulers, the figureheads of Big Brother in *Nineteen Eighty-Four* and its counterpart Sibyl system in *Psycho-pass*. Both of them are promising and imposing happiness and wellbeing to their populations, but on the detriment of free will. Apart from a minority of antagonists and protagonists who are aware of this manipulation and try to rebel against it, the majority of the population does not show any resistance. They exhibit some voluntary obedience emanating from the interests they get. Another objective which belongs to the foreground of the paper is to link this point to the Stockholm syndrome.

Keywords: *Big Brother, dystopia, freedom, happiness, interpellation, Sibyl, Stockholm syndrome.*

ABDERHAMAN MESSAOUDI, Bonheur, progrès et luxe chez Kant vus à travers le prisme voltairien

Our era, obsessed by the question of happiness, is reminiscent of the Enlightenment. In this context, we are prompted to address the still new topic on Kant's use of Voltaire. Kant makes significant use of the term *Glück* when he refers to Voltaire. Thus he focuses on the earthly dimension of happiness and on the part of it devolved to human responsibility: see the *Dreams of a Spirit-Seer*, and the recurrent discussions by Kant on the question of progress, which leads to that of luxury (*Üppigkeit, Luxus*). This question of luxury highlights the complexity of Kantian attitude towards Voltaire (a complexity one can also

see in the *Dreams*). As a matter of fact, Kant has in mind specific metaphysical and religious preoccupations unknown to Voltaire as well as the horizon of cultural and civilizational betterment dear to Voltaire. This cultural gap does not prevent Voltaire from intervening at decisive moments in Kantian thought. Nevertheless, we should not forget their common concern for a collective, even social, happiness (a concern of our times just as well). Finally, we are invited to pursue our investigations because happiness can also be translated by other words than *Glück* in German (among others by *Glückseligkeit*. . .).

CRISTINA PARAPAR, We Can Work It Out: From ‘Happiness’ to Euphoria in Popular Music

This article aims to broaden, determine and deepen the idea of happiness promoted by the music industry. The purpose is to elevate the apparent hedonism and aesthetic pleasure of popular music to cognitive processes. For this reason, concepts such as happiness (*eudaimonia*) and pleasure (*hedoné*) are interrogated and connected with the dominant musical form of the *Kulturindustrie*. In short, this task of philosophical reevaluation attempts to destigmatize the aesthetic experience of popular music through the notion of “euphorie de la découverte”, which reveals the intellectual and political dimension of what has traditionally been considered the simple joy, fun or sensual pleasure resulting from the experience of popular music.

NEELAM PIRBHAI-JETHA, Le suicide chez l’adolescent et le bien-être subjectif: une analyse de la nouvelle, ‘La corde au cou’ de Shenaz Patel et quelques études de cas à l’île Maurice

Dans une étude récente sur le suicide à l’île Maurice, Hoogstoel et al (2021) révèle que 16% des adolescents avaient des idées suicidaires et que plus d’un adolescent sur 10 avait pensé aux différentes façons de se donner la mort. Ces chiffres nous amènent à réfléchir aux raisons qui pourraient amener des jeunes à s’ôter la vie et s’il existe un lien entre le bonheur/la joie de vivre/le bien-être ou son manque et le suicide. Tout en vacillant entre la réalité (études de cas dans les périodiques) et la fiction (nouvelle de Shenaz Patel, "La corde au cou"), cette étude qualitative a pour ambition d’analyser le profil émotionnel de l’adolescent-suicidaire, le bien-être subjectif et le suicide. Notre étude compte ainsi montrer que même si les causes du suicide sont multifactorielles, choisir de vivre et trouver le bonheur dépend largement de la microsociété ou de l’entourage dans laquelle évolue l’individu.

In a recent study on suicide in Mauritius, Hoogstoel et al (2021) found that 16% of teenagers had suicidal thoughts and that more than one in 10 teenagers had thought of different ways to kill themselves. These figures lead us to think about the reasons that could lead young people to take their own lives, and whether there is a link between happiness/well-being or a lack of it and suicide. While vacillating between reality (case studies in periodicals) and fiction (French short story of Shenaz Patel), this qualitative study aims to analyse the emotional profile of the suicidal adolescent and subjective well-being. Our study intends to show that even if the causes of suicide are multifactorial,

choosing to live and find happiness depends largely on the micro-society in which the individual evolves.

Keywords: *happiness, wellbeing, suicide, Mauritius, (non)-fictional writing, life satisfaction*

NANCY ANN WATANABE, Josef K.'s Quest for Happiness: Darwinian Adaptation in Franz Kafka's *The Trial*

Happiness acquires multidimensional resonance in *The Trial* (1925), which Franz Kafka (1883-1924) wrote on the eve of the First World War (1914-1918). In the course of the novel, K. is forced to adapt his mindset in order to accommodate his sense of a desire to renounce the status quo. He is happy to promote his career advancement as the single most important goal in his life. But when Miss Bürstner, to whom K. is attracted, moves into the boardinghouse, his priorities change from earning a living to seeking love and happiness. His sudden interest in a woman who leaves her apartment each weekday morning, works in an office and does not return until late at night, precipitates erection of a mental barrier which is based on his fixed ideas about social roles categorized and determined by gender. Paradoxically, he falls head over heels in love with her, but this happy event conflicts with his preconceptions about the opposite sex. He remains largely unaware of this world-shattering, yet subconscious, socially-constructed impediment that challenges his ability to attain a full measure of happiness through love, courtship, and marriage. Although *The Trial* is not particularly autobiographical in its depiction of fictional actions taking place in an exterior world of reality, the psychological turmoil at the heart of the story coincides with the havoc wrought by the historic outbreak of hostilities in the lives of Europeans, and eventually, of people in every corner of the world. The happiest moment in K.'s life transforms his life-world in unexpected ways, which Kafka portrays in a sequence of dream-like experiences, interpretation of which suggests a revolutionary change in the role of women in a global pursuit of happiness.

NOTES ON CONTRIBUTORS

Mina Apic

Mina Apic has defended her PhD thesis in French literature at the University of Novi Sad, Serbia, in 2016. In 2017 and 2018 she had a research scholarship funded by the Serbian government for her project in the field of Francophone literature, at the University of Novi Sad. Her recent publications include: “Les errances métropolitaines,” *Francophonies nomades : Deterritorialisation, reterritorialisation et enracinement*, Paris, L’Harmattan, 2021, pp.185-199 ; “L’opposition nature-civilisation entre les récits de voyage et les abstractions philosophiques du siècle des Lumières en France,” *Lincoln Humanities Journal*, Fall 2020, Volume 8, pp. 210-227; “Tristán e Isolda: particularidades de una versión serbia,” in the volume *Et era muy acuñoso en allegar el saber*. *Studia Philologica in Honorem Juan Paredes*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2020, pp. 59-77; “Villains Seen as Victims: Tragic Transgressions in the World of Attic Drama”, *Lincoln Humanities Journal*, Fall 2019, Volume 7, pp.23-37.; “La técnica y la función de lo cómico en le épica serbia y en la epopeya romanica: convergencias y particularidades,” *Avatares y perspectivas del medievalista ibérico*, Isabella Tomassetti coord., San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2019, vol.1, pp. 51-61.

Laurent Balagué

Laurent Balagué wrote his PHD thesis on “langage et histoire chez Maurice Merleau-Ponty” (2008). His most recent papers focus on the question of imaginary. His favorite authors are Maurice Merleau-Ponty, Gilles Deleuze, Elias Canetti and Nietzsche. He tries to think the ties between authors belonging to hermeneutic tradition like Paul Ricoeur or Hans-Georg Gadamer and philosophers or thinkers who do not believe in hermeneutics, but belong to the so called “French theory” like Michel Foucault, Jacques Derrida and Gilles Deleuze.

Abderrahman Beggar

Abderrahman Beggar is a Professor at Wilfrid Laurier University. Among his books, the following are dedicated to Hédi Bouraoui’s works: *Hédi Bouraoui. Poàimer autrement* (2019), *Histoire et mémoire bouraouiennes I* (2016), *Ethique et rupture bouraouiennes* (2012), and *L’épreuve de la béance: l’écriture nomade chez Hédi Bouraoui* (2007). He also edited the following volume : *Hédi Bouraoui et l’écriture pluriculturelle*, Review of the Centre for the Studies of the Literatures and Arts of North Africa (2013).

Leo Chu

Leo Chu is a PhD student in the Department of History and Philosophy of Science at Cambridge University. His interests cover the contemporary history of urban agriculture in international organizations, the intersection of resilience theory and food production, and the analysis of sci-fi films and games. In his free time, he enjoys writing novels and poetry.

Vincenzo Maria Di Mino

Vincenzo Maria Di Mino (1987) graduated in Political Sciences from the Universities of Palermo and Rome (Italy). He is an independent researcher in political and social theory. His main interests are in political philosophy, cultural and post-colonial studies and critical theory of law.

Samira Etouil

Samira Etouil is a research professor at Moulay Ismaïl University (Morocco). She is the author of *L'autre et l'ailleurs dans L'Amérique latine sous une perspective maghrébine d'A. Beggar* (2016) and *Pierre Loti au Maroc. De la place de l'autre dans le récit de voyage* (2010). Her research interests include travel narratives, transcultural themes and migration in the francophone region. Recently, she has published "Liberté" in a collective book (*Histoire d'une particule couronnée et autres nouvelles. Raconter la pandémie de covid-19*) (Stellamaris, 2021).

Housseem Hamrouni

Housseem Hamrouni is a young researcher from Tunisia. He finished his MA in English and Anglophone literature and now he is pursuing doctoral studies in comparative literature at the University of Szeged, Hungary. His research interests include political dystopian literature, theories of power and governance, ecological writing, and literary iconology. In this paper he tries to address the issue of happiness as a foundational theme of some dystopian fictional works. Housseem is a coffee addict and is always open to trying new coffee shops with friends.

Abbes Maazaoui

Abbes Maazaoui is a retired Professor of French and Linguistics at Lincoln University of Pennsylvania. His books include *Making Strangers: Outsiders, Aliens and Foreigners* (April 2018), *The Arts of Memory and the Poetics of Remembering* (2016), *Proust et la claustration*, and *La Rhétorique du leurre dans Les Gommages d'Alain Robbe-Grillet*. He has also edited special issues of the *Lincoln Humanities Journal* on Travel narratives and Life-Writing (2020), *Perspectives on Violence, Human Cruelty, and Messy Morality* (2019), *Alternative Realities Myths, Lies, Truths, and Half-Truths* (2018), *Us and Them* (2017), *Panopticon: Surveillance, Suspicion, Fear* (2016), *Borders* (2014), and *Follow Your Passion: Representations of Passion in the Humanities* (2013). His essays on literary criticism and twentieth-century French and Francophone literature have appeared in *Romance Notes*, *The French Review*, *Romance Quarterly*, *Etudes francophones*, *L'Esprit créateur*, and in various other critical collections. He is the founder and editor of *The Lincoln Humanities Journal*, and a member of the editorial board of the

former *Revue du Centre d'Etudes des Littératures et des Arts d'Afrique du Nord (CELAAN)*.

Abderhaman Messaoudi

The current research of Abderhaman Messaoudi focuses on the relations between Kant and Voltaire. After a number of publications (among others: “Le respect kantien à l'épreuve du cas Voltaire” in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t.CCX, n°4, octobre-décembre 2020, pp. 443-460, and “Kant juge de Voltaire” in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t.CCVI, n°3, juillet-septembre 2016, pp. 307-324), he has started a PhD on the topic in German Studies at Université Paris 8-Vincennes-Saint-Denis (France).

Cristina Parapar

PhD candidate in Aesthetics and Philosophy of Music at Sorbonne University, Cristina Parapar is a Lecturer at the University of Paris and at the Catholic University of Paris. Educated in Salamanca and Paris Universities, she pursued a BA in Philosophy, Humanities and Journalism and a Master's Degree in Aesthetics. She was a visiting student researcher at Duke University and Humboldt University of Berlin. Actually, her research focuses on History, philosophy and popular music. Selected musical writings have been published in French (“I wanna be sedated: entre musique et violence”, Éditions de la Variation and “Silence = violence?” Éditions L'Harmattan), in English “Pearl Jam and Philosophy” (Bloomsbury) and in Spanish (“¿O la trampa sintomática o la música en los márgenes?”, Fedro).

Neelam Pirbhai-Jetha

The main interests of Neelam Pirbhai-Jetha, Ph.D., lie in Mauritian culture and literature. She has embarked on research in digital humanities and has published a few articles on digital tools in the teaching and learning of the French language. She also works on vulnerable people in society (students with (in)visible disabilities, ageing society, etc.). In collaboration with another colleague, she has recently published an article on the stigma faced by people with mental disorders.

Nancy Ann Watanabe

Nancy Ann Watanabe (Ph.D., Indiana University, Bloomington) is Professor of Comparative Literature and Pacific Rim Research Professor of Literature, Film, and Science, at the University of Oklahoma; she is currently on research leave. Her books include *Beloved Image: The Drama of W.B. Yeats—1865-1939*; *Love Eclipsed: Joyce Carol Oates's Faustian Moral Vision*; and *African Heartbeat: Transatlantic Literary and Cultural Dynamics*. She has a book manuscript on Nobel poet laureate Derek Walcott. Her recent chapters include “Water Symbolism in George Sand's *Histoire de ma vie* and *Marianne*: Catholic Narratology of Atonement” in *Water Imagery in George Sand's Work*; “Darwinian Ideas and Marxian Idealism in Austen, Twain, Yeats, Camus, and Ishiguro” in *Routledge Companion to Literature and Class*; “Measuring Social Change ($E=mc^2$): Kafka's Working Women, Camus' Rats, and Heller's Metallic Women” in *Critical Insights: Catch-22*; “Marxist-Leninist Anti-Capitalist Success: Muted Violence in Augustín Yáñez's *Edge of the Storm*, Juan Rulfo's *Pedro Páramo*, and Sergio Galindo's *Precipice*” in *Routledge Handbook of*

Violence in Latin American Literature; “Toward a Quantum Theory of Cognitive Affect from Poe to Robotic Helper: Newton, Arousal, and Covalent Bonding” in *Artificial Intelligence and Computing Logic: Cognitive Technology for AI Business Analytics*. Her recent journal article is “*Out of Time’s Afrocentric Subtext: Carl Franklin’s Postfeminist Technoscientific Adaptation of Sophocles’s King Oedipus*” in *Quarterly Review of Film and Video*, vol. 37 issue 8 (October 2020): 731-754. She is completing her double-blind peer-reviewed article on “Alfred Hitchcock’s Multifaceted Portrayal of Capitalism in *Strangers on a Train* for publication in a forthcoming issue of *QRFV*.”

**Publications of
*The Lincoln Humanities Journal***

ISSN 2474-7726

- *Follow Your Passion: Representations of Passion in the Humanities* (Volume 1, Fall 2013)
- *Borders* (Volume 2, Fall 2014)
- *Memory and the Poetics of Remembering* (Volume 3, Fall 2015)
- *Panopticon: Surveillance, Suspicion, Fear* (Volume 4, Fall 2016)
- *Us and Them* (Volume 5, Fall 2017)
- *Alternative Realities: Myths, Lies, Truths, and Half-Truths* (Volume 6, Fall 2018)
- *Perspectives on Violence, Human Cruelty and Messy Morality* (Volume 7, Fall 2019)
- *Travel Narratives and Real-Life Fiction* (Volume 8, Fall 2020)
- *Happiness: Practice, Process, and Product* (Volume 9, Fall 2021)

CONTACT INFORMATION

To contact the editor, send an email to: maazabbes@msn.com.