



**HAL**  
open science

# La philosophie de Schopenhauer face au problème du mal : déconstruction, échappatoires, apories

Rémy Poels

► **To cite this version:**

Rémy Poels. La philosophie de Schopenhauer face au problème du mal : déconstruction, échappatoires, apories. Philosophie. Université de Lorraine, 2024. Français. NNT : 2024LORR0127 . tel-04848333

**HAL Id: tel-04848333**

**<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-04848333v1>**

Submitted on 19 Dec 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**UNIVERSITÉ  
DE LORRAINE**

**BIBLIOTHÈQUES  
UNIVERSITAIRES**

## AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact bibliothèque : [ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr](mailto:ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr)  
*(Cette adresse ne permet pas de contacter les auteurs)*

## LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

[http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg\\_droi.php](http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php)

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

**Thèse**

Présentée et soutenue publiquement pour l'obtention du titre de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE LORRAINE**

**Mention : PHILOSOPHIE**

par **Rémy POËLS**

**Sous la direction de Christophe BOURIAU et Peter WELSEN**

**La philosophie de Schopenhauer face au problème du mal :  
déconstruction, échappatoires, apories**

**Le 8 novembre 2024**

**Membres du jury :**

<b>Directeur(s) de thèse :</b>	<b>M. Christophe BOURIAU M. Peter WELSEN</b>	<b>Professeur des Universités, Université de Lorraine, Nancy Professeure émérite des Universités, Universität Trier, chargé de cours à l'Universität Regensburg</b>
<b>Président de jury :</b>	<b>Mme Isabelle PARIENTE- BUTTERLIN</b>	<b>Professeure des Universités, Université d'Aix- Marseille, Marseille</b>
<b>Rapporteurs :</b>	<b>M. Christian BONNET</b>	<b>Professeur des Universités, Panthéon-Sorbonne – Université Paris I, Paris</b>
	<b>M. Arnaud FRANÇOIS</b>	<b>Professeur des Universités, Université de Poitiers, Poitiers</b>
<b>Examineurs :</b>	<b>Mme Ariane BAZAN</b>	<b>Professeure des Universités, Université de Lorraine, Nancy</b>
	<b>Mme Marie-Michèle BLONDIN</b>	<b>Professeure de Philosophie, Collège Montmorency, Laval</b>
	<b>M. Christian BONNET</b>	<b>Professeur des Universités, Panthéon-Sorbonne – Université Paris I, Paris</b>
	<b>M. Arnaud FRANÇOIS</b>	<b>Professeur des Universités, Université de Poitiers, Poitiers, Poitiers</b>
	<b>Mme Isabelle PARIENTE- BUTTERLIN</b>	<b>Professeure des Universités, Université d'Aix- Marseille, Marseille</b>
	<b>M. Patrick WOTLING</b>	<b>Professeur des Universités, Université de Reims Champagne-Ardenne, Reims</b>







La philosophie de Schopenhauer face au problème du mal :  
déconstruction, échappatoires, apories

*par*

**Rémy POËLS**

*Sous la direction de*

**M. Christophe BOURIAU**

**M. Peter WELSEN**



À LA MEMOIRE DE JONATHAN SYDNEY KOCH



## REMERCIEMENTS

Je tiens en premier lieu à exprimer ma profonde gratitude envers mes deux directeurs de thèse, qui ont accepté de diriger cette étude : M. Christophe Bouriau, pour son accompagnement bienveillant et rigoureux tout au long de ce travail, ses encouragements et remarques avisées, qui furent essentiels à l'élaboration de mon travail ; M. Peter Welsen, pour son expertise et ses retours constructifs, qui m'ont permis – je l'espère – d'affiner mon approche de Schopenhauer. En second lieu, je remercie sincèrement les membres du jury, Mme Ariane Bazan, Mme Marie-Michèle Blondin, M. Christian Bonnet, M. Arnaud François, Mme Isabelle Pariente-Butterlin, M. Patrick Wotling, d'avoir accepté de siéger au jury de cette thèse, et dont les travaux ont nourri mes réflexions. Je remercie aussi les membres de mon comité de suivi, M. Roger Pouivet et M. Eirick Prairat, pour leur confiance et leurs recommandations opportunes.

Je tiens aussi à exprimer ma reconnaissance envers les membres des Archives Henri-Poincaré et du département de philosophie de Nancy, pour m'avoir chaleureusement accueilli, dans un environnement propice à la recherche. En particulier, Monsieur Paul Clavier, que je fus très heureux de retrouver à Nancy après avoir bénéficié de ses enseignements à Paris, ainsi que M. Roger Pouivet, pour nos échanges bienveillants, et Mme Anna Zielinska, dont la générosité et le soutien durant ces cinq dernières années me furent très précieux.

Ma gratitude va également à ceux qui m'éduquèrent à la philosophie, à commencer par M. Stéphane Vieillard, à qui je dois mon intérêt pour cette discipline et pour la pensée de Schopenhauer. Je remercie aussi mes professeurs de philosophie en CPGE, M. Eric Zernik, Mme Nathalie Simondon, M. Pierre Lauret et Mme Nathalie Chouchan, dont les enseignements, riches et stimulants, furent décisifs pour mon parcours intellectuel. Mes remerciements vont aussi aux enseignants de l'E. N. S. de Paris et à ceux de Paris IV, et en particulier à M. Emmanuel Cattin, pour ses leçons sur Hegel, Luther et Barth, et à M. Jean-Pascal Anfray, pour ses leçons sur Leibniz. Puisse ce travail être à la hauteur de leurs exigences.

Je remercie également ma famille et mes amis pour leur soutien, diversement exprimé, et leurs encouragements. Je pense surtout à mon grand-père, M. Jean-Marie Souchaud, qui suivit de près mes avancées et sut entretenir ma motivation tout au long de ces dernières années, fidèle au poste, malgré des moments parfois difficiles. Une pensée particulière enfin pour M. Daniel Koch, avec lequel j'eus de nombreux échanges stimulants sur le plan philosophique et existentiel. Pour leur aide précieuse et leur amitié, mes remerciements vont aussi à Chantal, Nathalie et Liana.

En dernier lieu, je remercie ma compagne, Irlande, pour sa présence et son soutien durant toutes ces années et pour ses suggestions opportunes, tant sur le plan théorique que pratique.



## RÉSUMÉ

Directeur de thèse : Christophe Bouriau (Université de Lorraine)

Co-directeur de thèse : Peter Welsen (Trier-Universität)

*Résumé* : La philosophie de Schopenhauer face au problème du mal : déconstruction, échappatoires, apories

L'objet de notre étude est d'explorer la question du mal chez Schopenhauer – question qui n'a jamais été abordée frontalement, bien qu'elle semble tout à fait essentielle – dans sa double dimension, à la fois éthique et métaphysique. Nous retraçons la déconstruction de la formulation classique du problème du mal, point de départ de Schopenhauer, pour envisager dans un second temps comment il pense le mal, dans sa relation avec le monde, à la lumière des concepts de sa métaphysique. L'enjeu est aussi d'envisager les échappatoires possibles, ainsi que les difficultés théoriques auxquelles la philosophie de Schopenhauer est exposée, dans son effort pour concilier la dimension antagonique du monde, et sa dimension morale, au sein de la figure du *vouloir*. Il s'agit donc de produire un travail de relecture des textes de Schopenhauer en tâchant de montrer que ce n'est pas un simple aspect de sa doctrine, mais bien un élément tout à fait central.

**Mots-clefs** : Schopenhauer, métaphysique, mal, éthique, philosophie allemande, pessimisme.

*Abstract* : Schopenhauer's philosophy confronts the problem of Evil: deconstruction, means of escape and aporias.

The aim of our study is to explore Schopenhauer's notion of evil, something that has yet to be tackled directly and individually, despite being a major aspect of his work, in its dual dimension, both ethical and metaphysical. We retrace the deconstruction of the classical formulation of the problem of evil, Schopenhauer's point of departure, and then consider how he thinks of evil, in its relation to the world, in the light of the concepts of his metaphysics. The aim is also to consider the possible ways out, as well as the theoretical difficulties to which Schopenhauer's philosophy is exposed, in its effort to reconcile the antagonistic dimension of the world and its moral dimension, within the figure of the Will.

This will be an attempt at reading the texts from a different perspective, through the lens of evil being much more than a detail in his theses, but rather a central element.

**Keywords**: Schopenhauer, metaphysic, evil, ethic, german philosophy, pessimism

# SOMMAIRE

REMERCIEMENTS .....	9
RESUME .....	11
SOMMAIRE .....	13
INTRODUCTION .....	17
<b>PARTIE I : LE RENOUVELLEMENT DE LA QUESTION DU MAL .....</b>	<b>37</b>
<b>1. CHAPITRE I – LA DECONSTRUCTION DU PROBLEME DU MAL .....</b>	<b>41</b>
1.1. LA CRITIQUE DE L’OPTIMISME THEOLOGIQUE .....	43
1.1.1. LE THEISME FACE AU PROBLEME DU MAL .....	47
1.1.2. DE L’OPTIMISME SYSTEMATIQUE A LA THEOPHANIE PANTHEISTE .....	63
1.2. L’IDEE DE DIEU EN QUESTION .....	79
1.2.1. LA CRITIQUE SCHOPENHAUERIEENNE DES PREUVES DE L’EXISTENCE DE DIEU .....	83
1.2.2. CRITIQUE ET ORIGINE DE L’IDEE DE DIEU .....	98
<b>2. CHAPITRE II – DE LA CONFRONTATION ORIGINALE AU MAL A LA STRUCTURE ANTAGONIQUE DU MONDE.....</b>	<b>117</b>
2.1. DE LA CONSCIENCE DU MAL AU PROBLEME DE L’EXISTENCE .....	119
2.1.1. LE BESOIN METAPHYSIQUE .....	120
2.1.2. LE MONDE COMME ERREUR : PESSIMISME RADICAL OU OPTIMISME DESABUSE ? .....	132
2.2. LES FIGURES DU MAL (I) : DU MAL METAPHYSIQUE A LA SOUFFRANCE.....	151
2.2.1. L’ONTOLOGIE SCHOPENHAUERIEENNE : UN MAL METAPHYSIQUE ? .....	151
2.2.2. LE MAL PHYSIQUE : SOUFFRANCE, MANQUE, BESOIN.....	175
<b>PARTIE II : LES ECHAPPATOIRES EXISTENTIELLES AU PROBLEME DU MAL.....</b>	<b>211</b>
<b>3. CHAPITRE III – LE MAL INEVITABLE : OPTIMISATION RELATIVE DE L’EXISTENCE INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE .....</b>	<b>215</b>
3.1. L’EXISTENCE INDIVIDUELLE ET LA QUETE DU BONHEUR.....	217
3.1.1. L’HOMME FACE AU MAL : DE LA RESILIENCE A L’AFFIRMATION CONSCIENTE .....	217
3.1.2. L’EUDEMONOLOGIE SCHOPENHAUERIEENNE .....	238
3.2. L’EXISTENCE COLLECTIVE : LIMITES DE L’ORDRE POLITICO-HISTORIQUE POUR LUTTER CONTRE LE MAL .....	257
3.2.1. LES FIGURES DU MAL (II) : EGOÏSME ET INJUSTICE.....	258
3.2.2. LA LUTTE COLLECTIVE CONTRE LE MAL : ANALYSE ET LIMITES DE L’ORDRE POLITIQUE.....	269
<b>4. CHAPITRE IV – FONDEMENTS ET PORTEE DE LA MORALE POUR LUTTER CONTRE LE MAL .....</b>	<b>303</b>
4.1. PENSER L’(IN)HUMAIN : LE PHILOSOPHE FACE AU MAL.....	307

4.1.1. LES FIGURES DU MAL (III) : JOIE MALIGNE, MECHANCETE, CRUAUTE.....	308
4.1.2. LA NORMATIVITE SOUTERRAINE DE L'ETHIQUE DE LA COMPASSION .....	322
4.2. APPLICATIONS CONTEMPORAINES DE L'ETHIQUE SCHOPENHAUERIENNE.....	343
4.2.1. LA COMMUNAUTE DES ETRES SENSIBLES : L'HOMME FACE A L'ANIMAL.....	344
4.2.2. DU PESSIMISME SCHOPENHAUERIEN A L'ETHIQUE ENVIRONNEMENTALE : POUR UN USAGE ELARGI DE LA NOTION D'INJUSTICE .....	357
 PARTIE III : SCHOPENHAUER FACE AU MAL : RESOLUTION NIHILISTE OU THELEMADICEE OPTIMISTE ?.....	383
 <b>5. CHAPITRE V – POUR UNE RESOLUTION SOUSTRUCTIVE DU PROBLEME DU MONDE ET DU MAL .....</b>	387
5.1. LES FIGURES DU MAL (IV) : L'HOMME FACE A LA MORT.....	389
5.1.1. INTERPRETATION SCHOPENHAUERIENNE DE LA MORT .....	390
5.1.2. ORIGINE ET PARADOXES DE LA <i>FUGA MORTIS</i> .....	404
5.2. LA TENTATION NIHILISTE : DU SUICIDE A LA NEGATION DU <i>VOULOIR</i> .....	423
5.2.1. LES RESOLUTIONS ILLUSOIRES : SUICIDE EGOÏSTE, HOMICIDE ALTRUISTE ...	423
5.2.2. ÉLIMINER LE MAL A LA RACINE : LA DOCTRINE DE LA NEGATION DU <i>VOULOIR</i> .....	442
 <b>6. CHAPITRE VI – AMBIGÜITES ET APORIES DE L'INTERPRETATION SCHOPENHAUERIENNE DU MAL .....</b>	467
6.1. PARADOXES LIES A LA METAPHYSIQUE SCHOPENHAUERIENNE : DE L'ATTENUATION DU SCANDALE DU MAL A SA SUPPRESSION SPECULATIVE.....	469
6.1.1. FRAGILITES IDEALISTES : LE SCANDALE DU MAL ATTENUE.....	470
6.1.2. FRACTURE SPECULATIVE : DE LA CROYANCE A LA PREDESTINATION A L'HARMONIE PREETABLIE .....	479
6.2. LE FOND DU PROBLEME : L'EXIGENCE DE SIGNIFICATION .....	503
6.2.1. LA TONALITE RELIGIEUSE DE LA VISION SCHOPENHAUERIENNE DU MONDE.	504
6.2.2. LE <i>VOULOIR-VIVRE</i> : FIGURE SECULARISEE DE DIEU ?.....	516
 CONCLUSION .....	533
 BIBLIOGRAPHIE .....	541
 TABLE DES MATIERES.....	557

*Je suppose qu'on va encore me dire que ma philosophie est attristante et inconfortable, simplement parce que je dis la vérité ; – les gens veulent entendre que le Seigneur a fait toutes choses bonnes. Allez à l'église, et laissez les philosophes en paix<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, *Parerga & Paralipomena*, p. 651 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 326.



## INTRODUCTION

### 1. LA PHILOSOPHIE ET LA THEOLOGIE FACE AU MAL

Lors de sa conférence prononcée à Dantzig le 23 février 1938 à l'occasion du cent cinquantième anniversaire de la naissance d'Arthur Schopenhauer, Émile Bréhier rendait un hommage éloquent au philosophe devant ses compatriotes, et rappelait notamment qu'il avait ramené la philosophie « vers les grands problèmes essentiels, ceux de l'existence, de la mort, de la souffrance »<sup>2</sup>, brisant ainsi avec « la tradition pour qui ces questions étaient en quelque manière abandonnées aux religions révélées »<sup>3</sup>. La confrontation de Schopenhauer au problème du mal s'inscrit indéniablement dans cette perspective. L'effort des religions pour réintégrer l'existence humaine dans une totalité signifiante, et penser, pour cela, une relation à la transcendance, au sein de communautés spirituelles, impose aux théologiens de donner un sens à la souffrance et au mal, pour leur accorder une origine et une destination qui puissent, dans une certaine mesure, les rendre tolérables pour le croyant.

Pour autant, le mal n'est pas un problème que pour le théologien ; en tant que dimension scandaleuse de l'existence, au moins humaine, il ne peut manquer d'interpeler également le philosophe. Dans son essai consacré à cette question, Paul Ricoeur affirme ainsi que le mal apparaît comme « un *défi* sans pareil »<sup>4</sup> pour la philosophie et la théologie, qu'il s'agisse de la souffrance, de la maladie ou de la mort, que l'on désigne communément sous le nom de mal physique, ou des conduites volontairement immorales, méchantes ou cruelles, qui renvoient au mal moral. Quel que soit le point de vue adopté, philosophique ou religieux, se pose la question de son origine, dans son double versant. D'où vient l'exposition à la souffrance et au malheur ? D'où vient la propension à l'injustice ou à la cruauté ? La mythologie chrétienne y répond, sur un mode religieux : le mal résulterait originellement de la faute d'Adam et d'Ève qui ont cédé à la tentation (*Genèse*, III, 1-7) et ont, par conséquent, été expulsés par Dieu du jardin d'Éden (*Gen*, III 20-24), pour avoir bravé l'interdit divin. Pourtant, si l'existence du mal peut conduire à

---

<sup>2</sup> BRÉHIER, É., « 'L'unique pensée' de Schopenhauer », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 45<sup>e</sup> année, N°4, octobre 1938, p. 492.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 493.

<sup>4</sup> RICOEUR, P., *Le Mal*, p. 19.

l'idée d'une culpabilité originelle, l'étonnement qu'elle génère change de forme dans la théologie. Le problème n'est plus le mal en soi, auquel tout homme peut être confronté, mais le fait que Dieu, dans sa toute-puissance et sa souveraine bonté, l'ait permis. Serait-il un Dieu méchant ? Aurait-il manqué de puissance – ou de sagesse – pour empêcher sa survenue ?

*La critique de l'accaparement théologique du problème du mal*

De ce point de vue, la contradiction insoluble entre l'essence divine et l'existence du mal dans le monde est la difficulté principale de la théologie dogmatique, dont l'inventivité théorique vise à disculper Dieu de toute responsabilité vis-à-vis du mal. La résolution du problème, pour sauver la cohérence de cette vision du monde, exige des stratégies d'évitement, telles que la résistance de la matière, la thématization augustinienne du libre-arbitre, tenue par Schopenhauer pour une fiction, ou même la reconnaissance d'un principe antagoniste, le Diable, qui a corrompu l'homme et la nature ; autant de fictions que Schopenhauer ne peut accepter. Ainsi, loin de reconnaître pour lui-même le scandale du mal, dont nous pouvons faire l'expérience à plusieurs niveaux, ces doctrines s'efforcent par divers moyens de l'atténuer le plus possible, pour n'avoir pas à renoncer à la souveraine bonté, à la toute-puissance ou à la sagesse divines, c'est-à-dire à l'idée de Dieu, qui, à bien des égards, constitue la prémisse fondamentale de leur appréhension du monde.

Pour Schopenhauer, briser la tradition, c'est donc d'abord critiquer la récupération théologique de la question du mal, et déconstruire le paradigme dans lequel elle s'efforce de l'intégrer :

La grande erreur, ici, est encore la vue rationaliste des choses ; on veut construire, expliquer, donner des raisons à des réalités qu'on veut à toute force faire entrer dans la trame d'un système : sous le nom de problème du mal, on crée un pseudo problème, celui de savoir comment le mal et le péché peuvent coexister avec la toute-puissance et la toute-bonté du Dieu qui a créé de rien la terre et les hommes ; l'on entasse, pour le résoudre, absurdité sur absurdité<sup>5</sup>.

Le mal que nous constatons ne serait qu'apparent, ou du moins serait explicable, pour qui adopte la perspective qu'il convient. Bien que ces positions n'impliquent pas nécessairement l'irréalité du mal sur le plan de l'existence, elles lui refusent métaphysiquement toute consistance ontologique. Chez Malebranche par exemple, le caractère imparfait de la nature, comme les catastrophes naturelles, les malformations, etc. n'est que la conséquence non voulue de la perfection de son auteur : Dieu ne veut que le bien à proprement parler, mais la simplicité des voies par lesquelles il agit, conformément

---

<sup>5</sup> BRÉHIER, É., «L'unique pensée' de Schopenhauer », art. cit., p. 494.

à sa sagesse qui relève d'un ordre supérieur, permet malgré tout au mal d'exister<sup>6</sup>. Chez Leibniz, le monde n'est peut-être pas absolument parfait en tout point, mais il jouit d'une perfection relative : Dieu n'a certes pas créé un monde exempt de péché et de souffrance, mais il a créé le meilleur des mondes possibles, c'est-à-dire le monde contenant le plus grand nombre de perfections compossibles entre elles. Chez Spinoza, l'identification du monde à Dieu aboutit à une négation absolue du mal.

Schopenhauer s'inscrit contre ces différentes théories, dont les soubassements seraient, d'après lui, optimistes. L'enjeu est double : le mal, avant d'être l'objet de spéculation théologique, est une expérience concrète, et peut-être même une dimension essentielle de l'existence et du monde ; or le discours théologique voile non seulement l'autonomie du problème du mal vis-à-vis de tout présupposé religieux, mais il tend également à le relativiser, par des moyens divers, afin de résoudre fallacieusement le « pseudo problème » qui vient menacer directement la prémisse fondamentale de leur paradigme, à savoir l'idée de Dieu.

#### *Le retour à l'expérience origininaire du mal*

Cependant, reconnaître la réalité du mal ne constitue que l'une des facettes du problème. Il faut encore comprendre d'où il provient, qu'il s'agisse de la souffrance et de la mort (mal physique) ou de la méchanceté des hommes (mal moral). L'existence du mal n'est pas un simple accident, mais dérive plus fondamentalement de la structure du monde, qui donne à voir un « drame éternel et intemporel dont la conscience reçoit comme des échos assourdis et affaiblis »<sup>7</sup>. Quel est-il ? La fragmentation phénoménale du *vouloir-vivre*, condition impérative de son automanifestation, et point de départ du « conflit tragique »<sup>8</sup> entre les différents êtres qui peuplent le monde, qui ne sont qu'autant de réfractions de cette poussée fondamentale vers l'existence, à travers le prisme du principe d'individuation. Le mal n'est plus un problème spéculatif découlant de la théologie dogmatique, mais devient objectivement le révélateur de l'essence du monde et subjectivement le point de départ du besoin métaphysique des hommes.

---

<sup>6</sup> MALEBRANCHE, N., *Traité de Morale*, Paris, GF-Flammarion, 1995, I, I, § XX-XXI, pp. 65-66 : « Il est vrai que Dieu ne veut que selon l'Ordre : mais souvent, il agit en quelque manière contre l'Ordre. Car l'Ordre même voulant, que Dieu comme cause générale, agisse d'une manière uniforme et constante, en conséquence des lois générales qu'il a établies, il produit des effets contraires à l'Ordre. Il forme des monstres, et comme dit un Prophète, il sert maintenant à l'injustice des hommes, à cause de la simplicité des voies par lesquelles il exécute ses Dessesins. »

<sup>7</sup> BRÉHIER, É., « 'L'unique pensée' de Schopenhauer », art. cit., p. 495.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 496.

Nous pouvons, à ce titre, mentionner l'ouvrage de M. Erman, *La cruauté : Essai sur la passion du mal*<sup>9</sup>. Son intérêt pour notre étude n'est pas tant à chercher dans ses réflexions autour des actes inutilement cruels commis au cours de l'histoire, depuis le sac de Carthage<sup>10</sup> jusqu'aux actes terroristes les plus récents, ou dans ses analyses des représentations de la cruauté dans la littérature ou la mythologie, mais il réside plutôt dans l'apport indirect qu'il fournit à l'approche schopenhauerienne, du fait de sa proximité avec les problèmes et les enjeux soulevés par le problème du mal, et en particulier avec les phénomènes de la cruauté. L'auteur s'efforce en effet de comprendre et de décrire « leurs mécanismes comme les représentations qu'ils suscitent »<sup>11</sup>, et il remarque, à ce titre, que la philosophie classique s'est toujours heurtée à la question, en considérant que « le mal [serait] le produit d'une déficience ou d'un accident, manière de reconnaître son existence tout en la niant »<sup>12</sup>. Contre les tentatives de théodicée concernant le mal physique, ou contre l'effort de réduction déterministe du mal moral à des facteurs psychologiques ou sociétaux, il faudrait reconnaître que se trouve en l'homme « une part d'ombre inaccessible au sens commun »<sup>13</sup>, une « part nocturne de la nature humaine qui entraîne les individus à faire le mal »<sup>14</sup>. D'une certaine manière, la philosophie schopenhauerienne vient offrir un soubassement métaphysique aux mécanismes de la cruauté, tout en reconnaissant par ailleurs la positivité et l'antériorité du mal, et en particulier de la souffrance, trop souvent reléguée au second plan par rapport au mal moral.

Le constat de l'omniprésence du mal ne conduit pourtant pas seulement Schopenhauer à déchiffrer l'« effrayante énigme »<sup>15</sup> de notre existence, mais elle pousse aussi l'homme ordinaire à chercher, sa vie durant, des échappatoires à sa condition misérable. Révélateur du monde, l'homme paraît y expier une faute qu'il n'a pas commise : celle de l'existence. Pour autant, son innocence semble douteuse : considérer le monde et l'homme comme deux entités distinctes, n'est-ce pas manquer ce qui fonde leur essentialité ? Quoi qu'il en soit, on peut se demander quelles issues l'interprétation schopenhauerienne du monde ménage à l'homme. La difficulté principale découle d'un double refus : d'un côté, le monde ne reçoit nulle donation transcendante de sens, puisque la croyance au divin n'est qu'une superstition historiquement entretenue, et de l'autre, il ne semble guère possible de

---

<sup>9</sup> ERMAN, M., *La cruauté : Essai sur la passion du mal*, Paris, PUF, 2009.

<sup>10</sup> KIERNAN, M., « Le premier génocide : Carthage, 146 av. J.-C. », *Diogène*, n°203, 2003.

<sup>11</sup> ERMAN, M., *La cruauté : Essai sur la passion du mal*, p. 27.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>15</sup> BRÉHIER, É., « 'L'unique pensée' de Schopenhauer », art. cit., p. 492.

se replier sur une éthique de l'immanence, fondée sur un eudémonisme prudent, puisque le plaisir est essentiellement négatif et que la vie, par essence, est souffrance. Le déchiffrement pessimiste du monde nous ramène en dernière instance au problème de l'existence vécue.

## 2. ÉTAT DE LA RECHERCHE : LA QUESTION DU MAL, UNE THEMATIQUE MINOREE ?

Nous ne prétendons pas dresser un tableau exhaustif de la réception et de la critique de la philosophie de Schopenhauer, mais seulement rappeler quelques perspectives générales, pour nous diriger plus spécifiquement vers la question du mal, et son articulation avec la vision du monde pessimiste de l'auteur.

Hormis les traditions nietzschéenne et freudienne, la réception allemande classique ne semble pas s'intéresser particulièrement à la philosophie de Schopenhauer, qui est souvent envisagée dans une perspective d'inclusion ou d'exclusion par rapport au postkantisme. Ernst Cassirer consacre, par exemple, un chapitre à Schopenhauer dans son ouvrage *Les systèmes post-kantiens*<sup>16</sup>, dévolu aux grandes théories de la connaissance, notamment idéalistes, dans une perspective à la fois épistémologique et critique : la monographie de Schopenhauer qu'il propose interroge principalement cet héritage kantien. Pour autant, la philosophie a pu trouver un écho singulier dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, auprès de penseurs allemands. C'est le cas du poète-philosophe Philippe Mainländer (1841-1876) dont l'œuvre principale, *Die Philosophie der Erlösung*<sup>17</sup>, s'inscrit dans la continuité du pessimisme schopenhauerien, tout en radicalisant ses thèses, puisque la doctrine de la négation du *vouloir* est comprise dans une perspective à la fois cosmique et temporelle : le cosmos s'acheminerait vers sa propre destruction, et le *vouloir* serait, en un sens, dans le temps, aussi bien du point de vue de son unicité que de sa pluralité. La valorisation de la mort illustre de manière caractéristique les inflexions importantes qu'il fit subir à la pensée de Schopenhauer. Le second penseur, dont la philosophie fut grandement inspirée par celle de Schopenhauer, est incontestablement Eduard von Hartmann (1842-1906), auteur du diptyque *La Philosophie de l'Inconscient*<sup>18</sup>. Le premier tome, *La phénoménologie de l'Inconscient*, et le second, *La métaphysique de l'Inconscient*, reprennent très largement les thèses de Schopenhauer, en particulier dans sa conception

---

<sup>16</sup> CASSIRER, E., *Les systèmes post-kantiens*. Collège de philosophie. Lille : Presses universitaires de Lille, 1983.

<sup>17</sup> MAINLÄNDER, P., *Die Philosophie der Erlösung*, Berlin, Theobald Grieben Verlag, 1876

<sup>18</sup> HARTMANN, E. von, *La philosophie de l'inconscient* (tome 1 et 2), trad. D. Nolen, Paris, librairie Germer Baillère et Cie, 1877.

générale de l'existence, caractérisée par la souffrance, et ordonnée, là encore, à une éventuelle délivrance :

L'Inconscient [...] n'a créé la conscience que pour affranchir la volonté de son vouloir funeste, auquel elle ne sait se soustraire elle-même. La fin suprême du processus universel, et la conscience n'en est que l'instrument définitif, c'est donc la réalisation de la plus haute *félicité possible*, qui n'est autre que l'*absence de toute douleur*<sup>19</sup>.

En d'autres termes, l'inconscient, essentiellement souffrance, recourt à la conscience – en l'occurrence humaine – afin de parvenir à la suppression de lui-même, au point que Hartmann peut affirmer, d'une manière qui, à première vue, semble opposée à la *Weltanschauung* de Schopenhauer, que notre monde serait, pour cette raison, « le meilleur des mondes possibles »<sup>20</sup>.

Les cas de Mainländer et de Hartmann sont intéressants, dans la mesure où leurs philosophies respectives révèlent une lecture de Schopenhauer qui place au centre de son œuvre la question du mal, ou du moins de la souffrance, donnée essentielle du monde, qui s'achève dans un horizon sotériologique, que les deux penseurs interprètent dans un sens cosmique<sup>21</sup>. F. Copleston, sur lequel nous reviendrons, estime ainsi que Hartmann aurait exagéré la doctrine de la négation du *vouloir*, qui, chez lui, ne prend plus la forme d'un ascétisme chez quelques individus, mais d'une « *cosmic-universal negation of will* »<sup>22</sup> qui devrait mettre un terme à toute volition et à toute activité, grâce à une commune aspiration au néant, à la suite du développement de la conscience. S'il n'est pas certain que les interprétations de Mainländer et de Hartmann soient absolument fidèles à la philosophie de Schopenhauer, elles ont au moins le mérite de mettre au premier plan la dimension eschatologique inhérente à son œuvre, et qui se déploie nécessairement à partir du problème du mal. Le pessimisme de Schopenhauer n'a pas seulement influencé les visions métaphysiques du monde, mais aussi des penseurs du politique, et en particulier Max Horkheimer (1895-1973), le fondateur de l'école de Francfort, qui a écrit deux articles : « Schopenhauer und die Gesellschaft »<sup>23</sup> et « Die Aktualität Schopenhauers »<sup>24</sup>, dans lesquels il est question de l'origine et des implications du pessimisme de Schopenhauer<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> HARTMANN, E., von, *ibid.*, p. 482.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> On peut à cet égard mentionner l'importante monographie de Frederick Beiser, *Weltschmerz : Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*, consacrée aux destinées du pessimisme après Schopenhauer, en particulier chez Mainländer, Hartmann mais aussi Julius Bahnsen. Nous remercions Arnaud François pour avoir attiré notre attention sur cet ouvrage.

<sup>22</sup> COPLESTON, F., *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*, New-York, Search Press London, 1975, p. 201.

<sup>23</sup> HORKHEIMER, M., « Schopenhauer und die Gesellschaft », in *Sozialphilosophische Studien, Aufsätze, Reden und Vorträge 1930 bis 1972*, hrg. Werner Brede, Ffm, 1972.

En ce qui concerne l'œuvre de Schopenhauer, en particulier en France, sa philosophie n'a pas immédiatement profité de l'engouement littéraire et philosophique qu'il suscita à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, chez des auteurs comme Maupassant ou Huysmans<sup>26</sup>. Sa pensée est néanmoins étudiée dans quelques monographies conséquentes, qui considèrent son pessimisme comme un pan important de sa doctrine : Théodule Ribot (1823-1891) refuse de le réduire à un trait purement littéraire, pour, au contraire, considérer qu'il s'agit là d'une conclusion philosophique, tirée d'un principe nettement défini, à savoir la positivité de la douleur et une conception antagoniste de la vie : « vouloir c'est essentiellement souffrir, et comme vivre, c'est vouloir, toute vie est par essence douleur »<sup>27</sup>, ou encore la monographie de Théodore Ruysen (1868-1967), dans laquelle il consacre un chapitre à son pessimisme. Bien qu'il soit critique à l'encontre de Schopenhauer, dont il souligne la « légèreté de [son] armature théorique »<sup>28</sup>, Ruysen lui reconnaît le mérite d'avoir « posé le problème du mal sous sa forme la plus tragique »<sup>29</sup>, non seulement en montrant son enracinement ontologique, mais aussi son refus de toute intégration dans un quelconque calcul divin :

Il n'est que trop vrai que le scandale du mal n'est pas la surabondance du mal, c'est son existence même, signe indélébile de l'imperfection de l'être<sup>30</sup>.

Si l'auteur n'approfondit guère dans son étude cette problématique, il lie malgré tout le pessimisme de Schopenhauer au problème du mal. La question ne serait plus de savoir comment (bien) vivre mais, plus radicalement, s'il *faut* vivre :

En définitive, le pessimisme est et restera, pour la plupart des esprits, la pièce maîtresse du système schopenhauerien, parce que le problème du mal est posé, dans cette philosophie, en termes qu'il est impossible d'éluder. On peut se refuser à la solution qu'en propose Schopenhauer, on peut estimer qu'il reste, pour échapper au désespoir, d'autres issues que la volonté de néant ; mais on ne peut éviter d'envisager le problème tel que Schopenhauer l'a défini<sup>31</sup>.

---

<sup>24</sup> Horkheimer M., Adorno T. W., *Sociologica II. Reden und Vorträge, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1962.*

<sup>25</sup> Sur l'évolution de Horkheimer, notamment en lien avec une vision du monde pessimiste, on pourra se référer à l'article de G. Raulet, « L'évolution de Max Horkheimer : vers le pessimisme ? » in *Archives de Philosophie*, tome 49, cahier 2, avril-juin 1986 et à l'article de F. Werner Veauthier, « Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers », in *69. Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, Königshausen & Neumann Verlag, 1988, pp. 593-607. Sur l'influence de l'apolitisme et du pessimisme schopenhauerien sur M. Horkheimer et T. Mann, nous renvoyons à l'article éclairant de J.-M. Besnier, « L'irresponsabilité politique », in *Présences de Schopenhauer*, dir. Roger-Pol Droit, Paris, Grasset, 1989.

<sup>26</sup> HENRY, A., *Schopenhauer et la création littéraire en France*, Paris, Klincksieck, 1989.

<sup>27</sup> RIBOT, T., *la philosophie de Schopenhauer*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1874, p. 146.

<sup>28</sup> RUYSEN, T., *Schopenhauer*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1911, p. 280.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 377.

Les remarques ponctuelles et les enjeux soulevés par Ruysen préfigurent, dans une large mesure, la manière dont nous abordons l'étude de Schopenhauer. Cependant, au tournant de XIX<sup>e</sup>- XX<sup>e</sup>, les études relatives à la vision du monde de Schopenhauer se consacrent essentiellement à son pessimisme, soit pour le réinscrire dans l'histoire de la philosophie (Hartmann, K., 1915<sup>32</sup>), soit pour le réinscrire dans une tendance du moment (E.-M., Caro, 1877<sup>33</sup> ; L. v., Golther, 1878<sup>34</sup>), soit pour souligner les racines religieuses, bien qu'anticléricales, du pessimisme schopenhauerien (F., Haacke, 1889<sup>35</sup> ; E. Seillière<sup>36</sup>). Cependant, ce sont les travaux de Charles Renouvier (1815-1903) qui ont, à notre sens, posé les premiers jalons concernant une étude du mal chez Schopenhauer. Dans son article « Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme »<sup>37</sup>, publié en 1892, Renouvier montre comment Schopenhauer a réussi à donner toute son importance au problème du mal, en s'opposant massivement à sa prise en charge philosophico-théologique qui, au nom de l'existence de Dieu, tend à lui refuser toute consistance ontologique.

Dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, de nombreux travaux, notamment à l'étranger, proposèrent de vastes expositions du système de Schopenhauer. Par exemple P. Gardiner<sup>38</sup>, souligne dans sa monographie les incohérences de sa philosophie, notamment en raison de sa tentative d'articuler l'idéalisme transcendantal de Kant avec son dogmatisme immanent, mais il considère malgré tout que ces incohérences n'ôtent rien à la valeur de sa philosophie, qui a abordé un certain nombre de problèmes qui connurent une postérité féconde, tant sur le plan de la psychologie, que de la philosophie que de l'herméneutique<sup>39</sup>. Les travaux de D. W. Hamlyn (1980)<sup>40</sup>, de B. Magee (1983)<sup>41</sup> et de M.-J., Pernin (1992<sup>42</sup>, 1999<sup>43</sup>) offriront des perspectives stimulantes sur sa philosophie et certains aspects de son pessimisme, même si celui-ci ne constitue pas le centre de leurs études. L'idéalisme transcendantal de Schopenhauer a également fait l'objet de travaux importants, comme

<sup>32</sup> HARTMANN, K., *Der Pessimismus Schopenhauers und seine Beziehungen zu verwandten Strömungen in der Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung*, Göttingen, Friedrich Haensch Verlag, 1915.

<sup>33</sup> CARO, E.-M., *La Maladie du pessimisme au XIX<sup>e</sup> siècle*, FB Editions, 1877.

<sup>34</sup> GOLTHER, L. von, *Der Moderne Pessimismus. Studie aus dem Nachlass*. Mit einem Vorwort von Friedrich Theodor Vischer. Leipzig, 1878.

<sup>35</sup> HAACKE, F., *Mystizismus und Pessimismus bei Schopenhauer*, Bunzlau, 1889.

<sup>36</sup> SEILLIÈRE, E., *Schopenhauer*, Paris, H. Didier, 1911.

<sup>37</sup> RENOUVIER, C., "Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme", in *l'Année Philosophique* III, 1892, pp. 1-61.

<sup>38</sup> GARDINER, P., *Schopenhauer*, Baltimore, Penguin Books, 1963.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 303-305.

<sup>40</sup> HAMLIN, D. W., *Schopenhauer*, London and New-York, Routledge, 2001.

<sup>41</sup> MAGEE, B., *The philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

<sup>42</sup> PERNIN, M.-J., *Schopenhauer, le déchiffrement de l'énigme du monde*, Paris, Bordas, 1992

<sup>43</sup> PERNIN, M.-J., *Nietzsche et Schopenhauer : encore et toujours la prédestination*, Paris, L'Harmattan, 1999.

l'étude monumentale de R. Malter (1991)<sup>44</sup>, qui s'achève sur la dimension aporétique de la sotériologie schopenhauerienne, liée à la négation du *vouloir*<sup>45</sup>. Il faut aussi mentionner des perspectives croisées, par exemple les travaux de A. Philonenko (1980)<sup>46</sup>, qui, sur la question du pessimisme de Schopenhauer, considère que ce dernier serait originale dans cette seule mesure où il serait fondé sur une « conscience tragique » et le refus d'intégrer l'histoire à une logique systémique englobante, comme chez Kant, et les grandes figures de l'idéalisme allemand (Fichte, Hegel ou Schelling). Citons également l'étude importante de P. Welsen (1995)<sup>47</sup>, qui montre comment la théorie du sujet de Schopenhauer se construit contre celle de Kant, et qui met en lumière les paradoxes de son idéalisme transcendantal.

De manière générale, le pessimisme de Schopenhauer demeure un aspect de son œuvre largement étudié. Citons en particulier l'ouvrage de F. Copleston, que nous citons plus haut à propos de Hartmann, *Arthur Schopenhauer Philosopher of Pessimism*, publié en 1944, dans lequel il expose les thèses principales de son pessimisme, et les échappatoires existentielles envisagées par le philosophe. Bien que le problème du mal ne soit pas étudié pour lui-même, l'auteur admet que la philosophie de Schopenhauer est « *an extreme statement of the problem of evil and suffering* »<sup>48</sup>. L'intérêt de cet ouvrage tient à la mise en évidence, par l'auteur, des apories auxquelles seraient confrontée la philosophie de Schopenhauer, concernant en particulier le problème de la signification morale du monde. En effet, le postulat fondamental de Schopenhauer semble indiquer « *a positive theory of value* »<sup>49</sup> que sa philosophie pessimiste est incapable de fournir : « *His system gives no adequate foundation to the implied positive values and is incompatible with them, for sanctity is in fact something very positive* »<sup>50</sup>. Tout le paradoxe tient au fait que la valeur suprême est justement la non-existence<sup>51</sup>. Pour autant, la perspective adoptée est tronquée, pour au moins deux raisons : de l'aveu même de l'auteur, l'ouvrage surplombe la philosophie de Schopenhauer sans entrer dans le détail des arguments par lesquels il étaye les différents aspects de sa métaphysique, et surtout F. Copleston part d'un présupposé religieux – et optimiste – clairement revendiqué, puisqu'il déclare assumer la vérité du

---

<sup>44</sup> MALTER, R., *Arthur Schopenhauer : Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1991

<sup>45</sup> *Ibid.*, op. 438-448.

<sup>46</sup> PHILONENKO A., *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980

<sup>47</sup> WELSEN, P., *Schopenhauers Theorie des Subjekts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.

<sup>48</sup> COPLESTON, F., *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*, p. 212.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 194.

christianisme et juger à partir de celle-ci la vision du monde de Schopenhauer<sup>52</sup>. De manière non-exhaustive, nous pouvons citer encore sur cette thématique, traitée cette fois-ci sans présupposé religieux, les travaux importants de plusieurs critiques de la fin du XX<sup>e</sup> siècle (J., Young, 1987<sup>53</sup> ; P., Vincieri, 1993<sup>54</sup> ; C., Janaway, 1999<sup>55</sup>). Le problème du mal reste cependant au second plan, tout comme, pour le coup, le rapport de la philosophie schopenhauerienne à la religion. Cette dernière thématique a néanmoins été remarquablement exposée par A. Schmidt, dans son étude *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*<sup>56</sup>.

Le XXI<sup>e</sup> voit paraître des travaux, adoptant sur l'œuvre de Schopenhauer des perspectives variés : l'étude d'A. François propose une lecture croisée de Schopenhauer, Nietzsche et Bergson, centrée sur les héritages, divergences et ressemblances dans leur interprétation de la réalité (2008)<sup>57</sup> ; la monographie de V. Stanek est consacrée à sa métaphysique (2010)<sup>58</sup>. Nous pouvons également mentionner, en Allemagne, l'ouvrage de D. Birnbacher (2009), dont la brièveté n'ôte rien à la profondeur de vue, notamment pour ce qui concerne le pessimisme de Schopenhauer et la manière dont on peut comprendre sa métaphysique et son idéalisme, pour éviter les travers du dogmatisme<sup>59</sup>.

La question plus spécifique du mal est abordée dans un certain nombre de travaux, mais le mal est, en règle générale, abordé localement, notamment à travers le prisme de la souffrance (K., Haucke, 2007<sup>60</sup> ; T., Wesche, 2006<sup>61</sup> ; E., Anghern, 2006<sup>62</sup>), qui est aussi un aspect important de la compassion (D., Aurenque, 2013<sup>63</sup>), ou bien, dans une

---

<sup>52</sup> COPLESTON, F., *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*, Préface de la seconde édition (1974), p. xi.

<sup>53</sup> YOUNG, J., *A Schopenhauerian Solution to Schopenhauerian Pessimism*, in 68. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987, p. 82-103

<sup>54</sup> VINCIERI, P., *Discordia e Destino in Schopenhauer*, Genova, il melangolo, 1993

<sup>55</sup> JANAWAY, C., « Schopenhauer's Pessimism », in *The Cambridge Compassion to Schopenhauer*, éd. Chr. Janaway, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 318-343

<sup>56</sup> SCHMIDT, A., *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, München Zürich, Serie Piper, 1986.

<sup>57</sup> FRANÇOIS, A., *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.

<sup>58</sup> STANEK, V., *La Métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin, 2010.

<sup>59</sup> BIRNBACHER, D., *Schopenhauer*, Stuttgart, Reclam, 2009.

<sup>60</sup> HAUCKE, K., *Leben & Leiden, Zur Aktualität und Einheit der schopenhauerschen Philosophie*, Berlin, Parerga Verlag, 2007

<sup>61</sup> WESCHE, T., « Leiden als Thema der Philosophie ? Korrekturen an Schopenhauer », in *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte:Schelling)*, hrg. H.-H. Gander, L. Hühn, G. Zöllner, Würzburg, Ergon Verlag, 2006, pp. 133-145

<sup>62</sup> ANGEHRN, E., « Das Leiden und die Philosophie », in *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte:Schelling)*, hrg. H.-H. Gander, L. Hühn, G. Zöllner, Würzburg, Ergon Verlag, 2006, pp. 119-131

<sup>63</sup> AURENQUE, D., « Über Nietzsches medizinische Deutung der Moral. Das Leiden als Ursprung der Moralität bei Schopenhauer und Nietzsche », in *Moralpolitik bei Schopenhauer und Nietzsche*, hrg. Dieter Birnbacher et Andreas Urs Sommer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013, pp. 45-60

perspective phénoménologique, à partir de l'expérience de la douleur (D., Birnbacher, 2021<sup>64</sup>). Cette thématique est parfois abordée de manière comparative : la question du mal moral (*das Böse*) chez Schopenhauer et Schelling par exemple (F., Hernanni, 2006<sup>65</sup>), ou sa réinscription plus générale dans l'histoire de la philosophie, dans son effort pour penser le mal (S., Neiman, 2004<sup>66</sup>). De même, on peut mentionner l'opposition entre la vision du monde schopenhauerienne et leibnizienne (P., Welsen, 2004<sup>67</sup>).

Pourtant, le problème du mal, comme le remarquaient déjà Renouvier, Ribot et Ruyssen, est loin d'être seulement un aspect de l'œuvre de Schopenhauer. La limite principale des approches que nous venons de signaler tient au fait qu'elles scindent le positionnement schopenhauerien face au mal : soit elles envisagent sa conception de la souffrance, de la méchanceté ou de la mort, soit elles interrogent sa critique des visions optimistes du monde, y compris dans ce qu'elle peut avoir de contestable, soit elles n'en font qu'une caractéristique de son pessimisme, et posent le problème en termes de salut ou de délivrance (L., Lütkehaus, 2006<sup>68</sup>), grâce à l'art, la compassion ou la négation de la volonté. Sur ce dernier point, la perspective adoptée par M.-M. Blondin dans son étude *Vivre et vivre encore : la notion de vie chez Arthur Schopenhauer*<sup>69</sup>, offre un contre-point intéressant, précisément parce qu'elle prend le contre-pied des approches centrées sur le pessimisme de Schopenhauer et sa dépréciation de la vie, pour envisager les raisons, tendances et expériences qui peuvent nous attacher à vie, malgré la souffrance et ses peines liées au fait de vivre. De ce point de vue, la réflexion autour du problème du mal chez Schopenhauer nous conduira également à interroger ses répercussions existentielles, et les issues possibles, plus ou moins praticables, plus ou moins concevables, que l'homme pourrait emprunter pour lui échapper.

---

<sup>64</sup> BIRNBACHER, D., « Der Schmerz in Schopenhauers Philosophie – Phänomenologie und Metaphysik », in *102. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2021*, Würzburg, Königshausen & Neumann Verlag, 2021, pp. 113-128

<sup>65</sup> HERMANNI, F., « Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie », in *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte:Schelling)*, hrg. H.-H. Gander, L. Hühn, G. Zöllner, Würzburg, Ergon Verlag, 2006, pp. 239-254.

<sup>66</sup> NEIMAN Susan, *Das Böse denken : Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2004

<sup>67</sup> WELSEN, P., „Optimistische und pessimistische Weltsicht – zu schopenhauers Auseinandersetzung mit Leibniz“ in : *Studia Leibnitiana SH*, Hrsg. Alexandra Lewendoski, 33 (2004)

<sup>68</sup> LÜTKEHAUS, L., « Ist der Pessimismus ein Quietismus ? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob », in *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte:Schelling)*, hrg. H.-H. Gander, L. Hühn, G. Zöllner, Würzburg, Ergon Verlag, 2006, pp. 225-238

<sup>69</sup> BLONDIN, M.-M., *Vivre et vivre encore : la notion de vie chez Arthur Schopenhauer*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2018.

Quoi qu'il en soit, les différents aspects que nous venons de rappeler, doivent, nous semble-t-il, être articulés ensemble. En effet, c'est seulement en restituant la logique critique de sa philosophie, contre la théologie et l'optimisme, mais aussi sa conceptualisation du mal et des moyens par lesquels les hommes s'y confrontent, que nous pourrions proposer une interprétation d'ensemble, qui puisse éclairer les fondements philosophiques, éthiques voire religieux, de sa *Weltanschauung* pessimiste.

De ce point de vue, c'est dans la monographie de C. Bouriau que l'on trouve la meilleure indication de la marche à suivre, puisque lui-même consacre un développement stimulant au « renouvellement de la question du mal »<sup>70</sup>, tel qu'il est opéré par Schopenhauer, et il ne dissocie pas la pensée schopenhauerienne du mal de son origine critique, voire déconstructiviste, à l'encontre de sa récupération théologique. La prédominance de cette question du mal chez Schopenhauer est aussi présente dans des travaux les plus récents : Melis Herrmann-Aktas aborde rapidement la question au début de la troisième partie de sa thèse de doctorat soutenue en 2019, et reconnaît que la « question du mal s'inscrit [...] dans la pensée schopenhauerienne comme le noyau de son éthique »<sup>71</sup>, et elle ajoute que l'interprétation qu'il livre de celui-ci est à la fois « macroscopique » et « microscopique » et se situe à la confluence entre la pensée bohémienne et hobbesienne de la nature.

### 3. METHODE, ENJEUX ET PROBLEMATIQUE

Bien que la thématique du mal ait été encore peu étudiée dans l'œuvre de Schopenhauer, la présentation synthétique que nous en avons proposée au commencement de cette introduction, ainsi que la variété des études consacrées à ses aspects particuliers, nous suggèrent sa complexité et sa richesse. Un examen approfondi de ce problème, à partir de l'ensemble de l'œuvre de Schopenhauer, nous semble donc doublement important : d'une part, parce qu'il permettra – nous l'espérons – de proposer une interprétation nouvelle de sa vision du monde ; d'autre part, parce que le problème du mal dans sa philosophie n'a, semble-t-il, jamais fait l'objet d'une étude exhaustive et frontale, contrairement à d'autres auteurs tels que Leibniz<sup>72</sup>, ou encore Kant, pour lequel on peut

---

<sup>70</sup> BOURIAU, C., *Schopenhauer*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, pp. 52-63.

<sup>71</sup> ERMANN-AKTAS, M., « De la Nature à l'homme : la charnière éthique de la pensée schopenhauerienne », thèse soutenue à l'université de Strasbourg en 2019, p. 156.

<sup>72</sup> RATEAU, P., *La question du mal chez Leibniz : Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2008.

mentionner l'ouvrage d'Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*<sup>73</sup>, mais également l'étude importante de Michaël Foessel, *Le scandale de la Raison, Kant et le problème du mal*<sup>74</sup>, dans lequel il montre que si le mal émerge tardivement dans la doctrine kantienne, il reste un concept central qui s'insère dans les coordonnées de la pensée critique, et notamment dans le partage entre la raison théorique et la raison pratique. D'une certaine manière, bien que les perspectives de Schopenhauer et de Kant divergent grandement quant à leur interprétation du mal – Schopenhauer se confrontant à peine à Kant sur la doctrine du mal radical – nous nous proposons également d'étudier l'intelligibilité du mal, et sa pleine intégration à la rationalité philosophique de notre auteur, en prenant ce problème au sérieux comme concept et problème nodal et révélateur de l'ensemble de la philosophie de Schopenhauer.

Dans cet ordre d'idées, les questions centrales auxquelles nous tâcherons de répondre sont les suivantes : quels sont les enjeux et moyens de la déconstruction du problème du mal opérée par Schopenhauer dans son œuvre ? En quoi l'interprétation nouvelle qu'il en propose lui permet-elle d'ouvrir de nouvelles perspectives sur l'existence humaine et sur le monde ? Quelles sont les limites de la sécularisation schopenhauerienne de la question du mal et de son intégration à sa métaphysique idéaliste ?

Notre adopterons une méthode avant tout herméneutique et internaliste, qui visera à montrer les lignes de forces de l'interprétation schopenhauerienne, à partir de la variété de ses textes. Si nous envisagerons les variations de sa conceptualité entre ses différentes œuvres, nous n'adopterons pas pour autant un point de vue historicisant sur le développement de sa pensée, ni non plus biographique, mais postulerons au contraire une cohérence interne qui, particulièrement pour Schopenhauer, paraît fondée. Lui-même n'a cessé de retravailler ses œuvres, sans renier ses écrits de jeunesse, en considérant qu'elles ne faisaient qu'exprimer une unique pensée.

Cependant, nous ne nous bornerons pas à une approche herméneutique, mais tâcherons également de montrer, dans une perspective critique, les limites ou apories de sa conception du mal, tout en reconnaissant, par ailleurs, la richesse et la nouveauté de sa vision du monde et de sa métaphysique. En outre, nous montrerons que sa pensée conserve une actualité et la capacité de stimuler la réflexion, notamment pour penser des enjeux

---

<sup>73</sup> REBOUL, O., *Kant et le problème du mal*, Préface de Paul Ricoeur, Montréal, Les Presses de l'Université, 1971.

<sup>74</sup> FOESSEL, M., *Le scandale de la raison, Kant et le problème du mal*, Paris, Honoré Champion, coll. Essais, 2010.

contemporains. Nous espérons, dans ces développements, avoir été fidèle à l'esprit de sa philosophie.

#### 4. DECONSTRUCTION, ECHAPPATOIRES, APORIES

Notre étude se déploiera en trois temps, afin de développer les aspects majeurs du positionnement schopenhauerien face au mal : sa déconstruction, les échappatoires intramondaines et extramondaines, que sa philosophie conceptualise, et enfin les apories de sa métaphysique et de son idéalisme pour penser l'irréductibilité fondamentale du mal.

Notre première partie sera consacrée au renouvellement de la question du mal, c'est-à-dire à la manière dont Schopenhauer s'inscrit contre la formulation, classique, du problème du mal dans un paradigme essentiellement optimiste et théologique, pour opérer une sécularisation de la question. Notre premier chapitre, à cet égard, restituera la déconstruction du problème du mal, depuis la critique des subterfuges visant à atténuer sa réalité, jusqu'à la critique de l'idée de Dieu, ramenée à son origine anthropologique et sociétale (Chap. 1). Le deuxième chapitre proposera, à partir de l'analyse du besoin métaphysique, de thématiser l'expérience du mal dans sa dimension originaire. Il sera également l'occasion d'exposer les fondements théoriques de la métaphysique schopenhauerienne, qui permettent de mettre au jour la primauté du mal, en particulier en tant que souffrance, et sa survenue inévitable dans le monde, due à l'ontologie antagonique de Schopenhauer (Chap. 2).

Notre deuxième partie n'envisagera plus le mal dans sa dimension théologique ou originaire, mais au contraire, dans sa dimension existentielle. La reconnaissance de la primauté du mal est ainsi une condition *sine qua non* pour, éventuellement, y faire face. Ce sont les échappatoires immanentes au « scandale » du mal qui seront étudiées. Le chapitre troisième de notre étude envisagera la thématisation, par Schopenhauer, des échappatoires individuelles et collectives, que ce soit dans l'eudémonologie ou dans sa prise en charge par la communauté politique. Cependant, ce sera aussi l'occasion d'approfondir la conceptualisation des premières figures du mal moral, à savoir l'égoïsme et l'injustice (Chap. 3). Le quatrième chapitre poursuit, dans une certaine mesure, cet examen, mais en déplaçant la question dans le champ de la morale. L'examen des figures les plus extrêmes du mal moral, en particulier la méchanceté et la cruauté, nous conduira à envisager l'effectivité possible de l'unique « mobile moral », à savoir la compassion, pour lutter

contre ces dispositions mauvaises, ancrées dans le cœur des hommes. Nous proposerons également une application de la conceptualité schopenhauerienne, et notamment sa métaphysique du *vouloir*, pour penser des enjeux contemporains, liés en particulier à la prise en charge des entités non-humaines par le droit et la morale. Le mal, en effet, n'est pas limité à la seule humanité, et la possession de la raison n'offre, de ce point de vue, aucun autre privilège à l'homme que de pouvoir, éventuellement, tenter de le réguler (Chap. 4).

Notre troisième partie sera davantage critique. Le fait que Schopenhauer mette en lumière la consubstantialité du mal au monde, et la fragilité intrinsèque de toutes les tentatives pour le résorber, nous conduit logiquement vers les ultimes conséquences de son éthique et de sa philosophie. Nous commencerons ainsi par nous pencher sur les conditions de possibilité d'une résolution soustractive du problème du mal, lorsque le *vouloir-vivre* se mue en un *vouloir-mourir*, que ce soit sur le plan phénoménal (suicide) ou nouménal (négation du *vouloir*), ce qui nous mettra sur la voie des difficultés herméneutiques de sa métaphysique et de son idéalisme (Chap. 5). Enfin, dans un dernier temps, nous proposerons un retour critique, à la fois sur l'interprétation schopenhauerienne du mal, et sur sa dissolution des coordonnées fondamentales du problème du mal, tel qu'il se posait dans le paradigme théiste. Même si cette hypothèse, à ce stade, paraît audacieuse, nous nous demanderons si la *Weltanschauung* de Schopenhauer ne renoue pas, implicitement, avec certaines prémisses fondamentales de la théologie et de la religion (Chap. 6).





## ABRÉVIATIONS

SCHOPENHAUER, Arthur, *Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bände*, Zürich, Diogenes Verlag, 1977.

(ZA) G *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*

(ZA) F *Ueber das Sehn und die Farben*

(ZA) W I *Die Welt als Wille und Vorstellung I*

(ZA) W II *Die Welt als Wille und Vorstellung II*

(ZA) N *Ueber den Willen in der Natur*

(ZA) E *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*

I. Ueber die Freiheit des Menschlichen Willens

II. Ueber das Fundament der Moral

P I *Parerga & Paralipomena I*

P II *Parerga & Paralipomena II*

SCHOPENHAUER, A., *Handschriftliche Nachlass in fünf Bände*, Arthur Hübscher (hrsg.), München, dtv klassik Verlag, 1985.

HN I *Die frühen Manuskripte 1804-1808*

HN II *Kritische Auseinandersetzungen 1809-1818*

HN III *Berliner Manuskripte 1818-1830*

HN IV (1) *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852*

HN IV (2) *Letzte Manuskripte/Graciáns Handorakel*

HN V *Arthur Schopenhauers Randschriften zu Büchern*

GRISEBACH, Eduard (hrsg.), *Schopenhauer's Gespräche Und Selbstgespräche / Nach der Handschrift Eis Heauton*, Berlin, Ernst Hoosmann & Co, 1989.

(EH) *Gespr. Schopenhauer's Gespräche Und Selbstgespräche*

Pour les références les plus récurrentes des traductions françaises de l'œuvre de Schopenhauer, les abréviations suivantes, précédées du nom de l'auteur, seront adoptées :

ASV SCHOPENHAUER, A., *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. J.-A. Cantacuzène, revue par R. Roos, Paris, PUF, 2006.

CEPI SCHOPENHAUER, A., *Cours exhaustif sur la philosophie*, Première partie. Théorie de la représentation, de la pensée et de la connaissance en général, trad. Chr. Bouriau, avec la collaboration de P. Welsen, Paris, Classiques Garnier, 2023.

VN SCHOPENHAUER, A., *De la Volonté dans la Nature*, Paris, PUF, 2016.

Le Monde SCHOPENHAUER, A., *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, trad. A. Burdeau revue par R. Roos, Paris, PUF, 1966.

DPFE SCHOPENHAUER, A., *Les Deux Problèmes Fondamentaux de l'Éthique*, trad. Chr. Sommer, Paris, Gallimard, 2009.

Parerga SCHOPENHAUER, A., *Parerga & Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Paris, Coda, 2005.



## REMARQUES

Les citations et renvois au texte de Schopenhauer seront référencés dans leur traduction française et dans le texte original, en suivant l'œuvre complète en dix volumes (*Zürcher Ausgabe*) publiée en 1977. Nous ne distinguerons pas les différents volumes du *Monde comme Volonté et comme Représentation* et de *Parerga & Paralipomena* dans leur traduction française, cependant, la référence à l'édition allemande précisera systématiquement le volume et l'œuvre, conformément aux abréviations précédemment mentionnées (ZA, *Band IV*, W II, p. ...), permettant ainsi un repérage facile dans l'œuvre de Schopenhauer.

En ce qui concerne la traduction française du *Monde*, nous nous sommes principalement appuyés sur la traduction d'Arthur Burdeau, revue par Richard Roos (éd. 1966), bien qu'elle ne soit pas toujours absolument rigoureuse. Lorsque la traduction a été modifiée de manière significative, nous l'indiquons entre parenthèses.

Les retraductions que nous proposerons épisodiquement visent à se conformer le plus fidèlement possible au texte allemand, en particulier lorsqu'ils traitent de problèmes philosophiques difficiles. En outre, nous mentionnerons fréquemment, au sein des citations françaises, les termes allemands employés par A. Schopenhauer, afin de restituer sa pensée le plus précisément possible. Le cas échéant, les citations seront entre ces guillemets : < >. Lorsque nous nous y ferons référence dans le corps de notre argumentation, nous emploierons de simples parenthèses : ( ).

Notre étude a fait le choix d'utiliser systématiquement le terme *vouloir*, ou *vouloir-vivre*, que nous soulignerons en italique, pour traduire le concept schopenhauerien de *Wille*. Traduire ce mot par « volonté » est certes exact, et peut sembler légitime, mais à notre sens, cette traduction tend à amoindrir la portée de la métaphysique de Schopenhauer, du moins telle que nous la comprenons. Le mot « *vouloir* » au contraire, suggère à la fois l'identité et la différence entre l'essence intime du monde et la volonté humaine, et nous semble pour cette raison moins anthropomorphique que le terme de « Volonté », employé pour désigner cette même essence.



# PARTIE I : LE RENOUVELLEMENT DE LA QUESTION DU MAL



## Introduction

La première partie de notre étude porte sur le renouvellement de la question du mal dans la philosophie de Schopenhauer, c'est-à-dire sur la manière novatrice dont le philosophe thématise son existence.

Le point de départ est celui d'un double scandale. Le premier est d'ordre existentiel : la conscience face au monde ne peut que constater l'omniprésence du mal et le caractère misérable de l'existence. Le second est d'ordre intellectuel : les interprétations optimistes du monde, en particulier religieuses, n'ont d'autre choix que de déconsidérer cette expérience originaire, afin de préserver le créateur allégué du monde, en contradiction manifeste avec sa création. Penser philosophiquement le mal exige par conséquent un moment critique.

La dénonciation schopenhauerienne de la vision du monde portée par les doctrines optimistes et de leurs subterfuges, que nous étudierons dans notre premier chapitre, ne consiste pas à seulement réfuter les arguments mobilisés pour concilier l'existence du mal et celle de Dieu, mais aussi à remettre en cause leur manière d'envisager la problématique du mal, faussée par principe en raison du cadre théorique et dogmatique dont ces doctrines partent. L'existence du mal, loin d'être une simple énigme, est une anomalie insoluble pour le paradigme théiste, qui doit conduire à l'abandon de celui-ci pour permettre une compréhension adéquate du problème.

La déconstruction du problème du mal opérée par Schopenhauer est, de ce point de vue, un moment préparatoire, qui nous conduira à examiner sa propre interprétation de l'origine du mal et du monde (chap. II). Tout le problème tient à la relation, dans son propre système, entre philosophie et religion. Bien que son interprétation soit indépendante de tout présupposé théologique ou optimiste, elle n'élimine pas pour autant tout élément

religieux. En particulier, le rejet de l'idée de création du monde par un être transcendant, contre toute attente, ne signifie pas que le mal soit pensé comme quelque chose de purement accidentel, dont l'homme serait l'innocente victime. Tout au contraire : il est tout à la fois le révélateur et la sanction d'une culpabilité profonde, ce qui nous conduira à l'examen de la métaphysique schopenhauerienne.

En substance, les deux questions directrices de cette première partie seront les suivantes : quels sont les moyens et les enjeux de la sécularisation schopenhauerienne du problème du mal ? Comment Schopenhauer passe-t-il du constat de l'imperfection du monde, et de son caractère misérable, à la conceptualisation d'une ontologie antagonique qui érige la souffrance en dimension fondamentale de l'être ?

# 1. CHAPITRE I – LA DÉCONSTRUCTION DU PROBLÈME DU MAL

L'étude de la question du mal dans la philosophie de Schopenhauer suppose de prendre pour point de départ la manière dont le philosophe prend position contre les doctrines antérieures, en particulier les doctrines d'inspiration religieuse. Si le mal est avant tout l'occasion d'une incompréhension ou d'un scandale, celui-ci est tout autant existentiel que théorique. L'expérience directe ou indirecte de la souffrance, de la méchanceté ou de l'injustice dans le monde interpelle et frappe la conscience de stupéfaction. Mais ce qui indigné Schopenhauer, c'est que cette expérience originaire puisse être niée ou relativisée au nom de présupposés doctrinaux ou religieux qui ne permettent pas de penser le mal pour lui-même. Pour parler adéquatement du mal, il faut d'abord évacuer les discours hypocrites à son sujet. Tel est l'enjeu de la critique récurrente de Schopenhauer à l'encontre des doctrines qui admettent l'existence de Dieu, qu'on le pense comme créateur transcendant ou principe immanent, et dont la vision du monde est par conséquent nécessairement liée, d'une manière ou d'une autre, à une dimension optimiste.

C'est donc ce premier moment, principalement critique, qui nous intéresse. Néanmoins, il ne s'agit pas seulement de considérer que les philosophes et théologiens optimistes n'ont pas pris la juste mesure du mal dans le monde, mais de proposer une déconstruction en bonne et due forme de la façon dont ils ont posé le problème. La théologie – en règle générale – et les doctrines philosophiques que Schopenhauer rapproche de cette dernière, ne nient pas la problématicité du mal, mais partent de deux postulats : (1) l'existence du mal dans le monde n'est pas un problème absolu, mais relatif à l'existence et à l'essence de Dieu ; (2) la problématicité du mal s'avère en réalité dans ce cadre apparente ou secondaire. Une telle manière d'envisager les choses est indéfendable pour Schopenhauer, ce qui rend nécessaire de déconstruire ce paradigme infondé d'où proviennent les doctrines optimistes, qu'elles soient théologiques (saint Augustin, Scot Érigène) ou philosophiques (Leibniz, Spinoza, Hegel).

Nous tâcherons par conséquent de retracer non seulement l'interprétation puis la déconstruction que propose Schopenhauer du « problème du mal » au sein du paradigme

théologique, mais aussi d'interroger la pertinence philosophique de sa critique, voire ses éventuelles limites, qui pourront ouvrir des pistes de réflexion pour les chapitres ultérieurs.

La critique schopenhauerienne s'articule autour de deux axes principaux, qui constitueront les deux temps de ce premier chapitre. Premièrement, Schopenhauer ne récuse pas d'emblée les fondements théoriques du paradigme optimiste, mais il s'efforce de montrer le caractère insatisfaisant des tentatives de résolution – voire de dissolution – de l'existence du mal, qu'il s'agisse du mal physique ou du mal moral. Malgré tous les efforts des théologiens et des philosophes pour éliminer le mal, il ne cesse de ressurgir à l'arrière-plan des systèmes spéculatifs, jetant du même coup un soupçon légitime sur le créateur du monde.

Le second axe poursuit logiquement le premier moment de la critique schopenhauerienne. Si l'on veut rendre compte adéquatement – voire honnêtement – de notre expérience du mal dans le monde, il faut basculer vers un paradigme athée et reconnaître la vacuité de l'idée de Dieu. Tel est le second moment de la déconstruction du problème du mal : Schopenhauer veut à la fois exhiber la fragilité théorique des preuves censées établir l'existence de Dieu, dans la continuité de Kant, mais aussi retracer l'origine anthropologique et sociétale de cette idée. Loin d'être une idée pure de la raison, l'Idée de Dieu serait l'expression d'un besoin subjectif des hommes, de leur détresse existentielle, théorisée par les théologiens et les prêtres puis enracinée dans les esprits grâce à une éducation religieuse précoce.

## 1.1. LA CRITIQUE DE L'OPTIMISME THÉOLOGIQUE

Déconstruire le problème du mal, c'est donc lever le voile théorique qui dissimule la réalité de sa présence dans le monde, et même plus radicalement, le caractère mauvais du monde lui-même. L'opposition de Schopenhauer aux doctrines optimistes, qui estiment que le monde porte en lui sa propre justification<sup>75</sup>, prend avant tout la forme d'une confrontation de ces systèmes à l'expérience, et plus particulièrement à l'expérience du mal, afin de révéler d'une part la discordance inévitable entre leurs constructions théoriques et le monde, et d'autre part l'inutilité de leurs subterfuges visant à occulter cette même discordance.

L'enjeu d'un examen de cette dimension polémique inhérente à l'œuvre de Schopenhauer est triple : il s'agit d'abord de circonscrire avec exactitude la cible de la critique schopenhauerienne (la critique de la théologie n'implique pas nécessairement un rejet sans concession de la religion en général), puis de restituer dans une perspective herméneutique les fondements philosophiques de cette critique. Le troisième et dernier enjeu de cet examen consistera à distinguer les premiers éléments visant à élaborer une compréhension philosophique de son pessimisme que l'on aurait tort de réduire à un simple trait de caractère, ou à un état d'esprit sans grande originalité lié à une situation socio-historique particulière. Sur ce point, nous ne partageons pas le jugement de Clément Rosset, qui tient le pessimisme de Schopenhauer pour une caractéristique secondaire<sup>76</sup> et peu originale<sup>77</sup> de sa philosophie.

Les doctrines ciblées par Schopenhauer sont celles qui partent d'un postulat optimiste, en particulier les doctrines d'inspiration religieuse centrées sur l'idée d'un Dieu à la fois souverainement bon et tout-puissant, ayant produit le monde, ou se trouvant en son sein. Deux grandes familles sont ainsi définies par l'auteur, posant chacune des problèmes spécifiques. D'un côté le théisme, qui réunit les doctrines fondées sur l'existence d'un Dieu unique et personnel, pensé en même temps comme cause extérieure du monde<sup>78</sup> ; de

---

<sup>75</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, trad. A. Burdeau revue par Richard Roos, Paris, PUF, 1966 p. 863 ; ZA, *Band III*, W II, p. 198.

<sup>76</sup> ROSSET Clément, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, 1967, Avant-propos, p. VI.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>78</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 105-106 ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 130-131 ; *Le Monde*, *op. cit.*, p. 1381 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 717.

l'autre côté le panthéisme, concept sous lequel on peut subsumer les doctrines selon lesquelles l'être divin serait une entité impersonnelle et indissociable du monde<sup>79</sup>.

Plusieurs questions peuvent légitimement se poser. Pourquoi le philosophe éprouve-t-il le besoin de prendre position contre des doctrines manifestement religieuses, alors qu'il défend en de nombreux passages de son œuvre l'utilité pratique – voire politique – de la religion, et même sa capacité à révéler la signification profonde du monde, bien que cette capacité ne puisse s'exercer que de manière allégorique ? Notons que la philosophie de Schopenhauer, lorsqu'elle prend pour objet la religion et non plus la théologie, paraît osciller entre deux pôles : soit la dénonciation du caractère trompeur voire pernicieux des dogmes religieux (qui, comme nous aurons l'occasion de le voir, sont tous *sensu proprio* absolument faux), soit la révélation d'une certaine vérité du monde, larvée, au sein même des mythes et absurdités du discours religieux. Compte tenu de l'hétérogénéité formelle manifeste entre le discours religieux et philosophique, ceux-ci n'auraient-ils pas tout intérêt à observer réciproquement une indifférence pacifique, comme le suggère Schopenhauer lui-même dans certaines parties de son œuvre<sup>80</sup> ? Pourquoi critiquer la fausseté de ces représentations du monde, alors que cette fausseté même est leur manière spécifique de révéler le vrai ?

Ces interrogations préliminaires nous invitent d'emblée à clarifier le sens de la critique schopenhauerienne du théisme et du panthéisme, en suivant tout d'abord une approche négative. Il faut ainsi garder à l'esprit que « théisme » et « panthéisme » n'épuisent guère toutes les espèces possibles de religion, qui, par exemple, peuvent parfaitement être athées ainsi que le montre notoirement le cas du bouddhisme auquel se réfère souvent Schopenhauer<sup>81</sup>. Sa critique du théisme et du panthéisme n'est donc nullement à mettre sur le compte d'un rejet intransigeant de la religion, comme vecteur de superstition ou autre, puisque Schopenhauer n'est en rien un ennemi invétéré de cette dernière. Comme le souligne M.-J. Pernin, il manifeste même constamment le souci de souligner l'accord de sa pensée avec la religion, comme pour corroborer après coup sa philosophie<sup>82</sup>, tout comme il recherche dans les avancées scientifiques de son temps la confirmation *a posteriori* de sa

---

<sup>79</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1075 ; ZA, *Band III*, W II, p. 408 ; *op. cit.*, p. 1083 ; ZA, *Band III*, W II, p. 416.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 884 : « D'ailleurs, la philosophie est essentiellement la *science du monde* ; son problème, c'est le monde ; c'est au monde seul qu'elle a affaire ; elle laisse les dieux en paix, mais elle attend en retour que les dieux la laissent en paix » ; ZA, *Band III*, W II, p. 219.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 483 ; ZA, *Band II*, W I, p. 476.

<sup>82</sup> PERNIN Marie-José, *Nietzsche et Schopenhauer : encore et toujours la prédestination*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 13-14.

métaphysique<sup>83</sup>. Il ne s'agit pas non plus directement d'un rejet de toute doctrine théiste, puisqu'il admet en de nombreux passages de son œuvre que les mystères du christianisme – à l'instar des autres religions – peuvent être vrais *sensu allegorico*, et rendre accessible au peuple, de façon imagée, la signification morale du monde (bien que, dans ce cas précis, la composante divine ne soit pas l'aspect essentiel du dogme religieux).

Nous commençons peu à peu à discerner le point de rupture entre la philosophie de Schopenhauer et les deux grandes familles susmentionnées. En vérité, ce point de rupture est double :

1° Premièrement, et de manière fondamentale, on peut dire qu'il tient au constat de leur dégénérescence optimiste, même si celle-ci est plus ou moins marquée selon la période ou la doctrine considérée. En effet, Schopenhauer analyse les différentes religions non pas selon leur conception du divin (polythéisme, monothéisme, athéisme), mais avant tout selon leur évaluation du monde (optimiste ou pessimiste)<sup>84</sup>. La figure de Dieu – ou son absence – n'est alors qu'un élément secondaire, et à bien des égards, inessentiel. Comme nous le rappelions, les religions optimistes considèrent que le monde porte sa justification en lui-même, tandis qu'au contraire, les religions pessimistes estiment qu'il « ne devrait pas être par soi-même » et qu'il ne peut de ce fait être conçu que comme « conséquence de nos péchés »<sup>85</sup>. Schématiquement, les premières le considèrent comme un bien, les secondes comme un mal. Or si toutes les doctrines religieuses recourent à des fictions et à des fables pour exprimer leur contenu, il semblerait que – pour reprendre la distinction de Schopenhauer – les religions optimistes se trompent fondamentalement sur la signification morale du monde. Elles reposeraient ainsi sur un jugement erroné, voire sur une forme de cécité vis-à-vis de l'expérience réelle du monde, cécité vers laquelle elles tendraient de surcroît à entraîner leurs fidèles.

Telle est la première fracture qui justifie la critique schopenhauerienne des doctrines optimistes : elles se méprennent sur la vérité du monde. Or tout le problème tient au fait que cette fracture ne reste pas théorique, mais a des conséquences éthiques. En effet, ces conceptions optimistes invitent l'homme à se complaire dans un monde manifestement

---

<sup>83</sup> SCHOPENHAUER, A., *De la Volonté dans la Nature* (VN), Paris, PUF, 2016 (1<sup>ère</sup> édition : 1969), p. 61 ; ZA, Band V, N, p. 203.

<sup>84</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 863 ; ZA, Band III, W II, p. 198.

<sup>85</sup> *Ibid.* En un sens, il y a eu pour le monde occidental un progrès dans le domaine du religieux, puisque le christianisme véritable, selon Schopenhauer, en proposant une vision du monde pessimiste – au contraire du judaïsme et des dogmes païens – a aussi apporté un « besoin de rédemption », c'est-à-dire non seulement l'idée d'un salut qui ne soit pas strictement mondain, mais plus encore l'idée d'un salut qui ne puisse s'accomplir que *contre* le monde en lequel l'âme est comme piégée.

mauvais et même à le louer, à la manière d'un Pangloss, au lieu de chercher à œuvrer pour diminuer la souffrance propre à tout être vivant (par la compassion), ou pour se détacher de ce qui paraît être un lieu irrémédiablement voué au mal, à la manière des ascètes.

Bien évidemment, cette thèse tranchée quant à la question de la valeur du monde doit être interrogée. Quels sont les critères, ou peut-être les préjugés, qui légitiment ou provoquent une telle dévaluation du monde ? Si la notion de valeur est essentiellement relative, ainsi que l'affirme Schopenhauer<sup>86</sup>, on peut se demander si sa condamnation du monde ne repose pas sur une forme de nostalgie d'un monde meilleur, qui aurait pu être le nôtre, et qui, par hypothèse, aurait pu permettre à la vie de « couvrir ses frais »<sup>87</sup>.

2° Deuxièmement, ce point de rupture entre la philosophie schopenhauerienne et les doctrines optimistes tient à leurs prétentions explicatives. En effet, bien souvent ces doctrines outrepassent le domaine de la stricte religion, c'est-à-dire le monde de la parole révélée, des allégories et des mystères, pour prétendre donner une explication véritable du monde à partir de cette matrice optimiste. Qu'il s'agisse de la théologie spéculative, mise à mal par Kant, ou des doctrines philosophiques qui abritent néanmoins en leur sein, selon Schopenhauer, des dogmes optimistes d'inspiration religieuse, ce sont autant d'élaborations théoriques qui vont ériger l'erreur en système, accouchant de constructions philosophico-théologiques ingénieuses dont un trait frappant semble être la capacité à dissimuler (avec un succès variable) la réalité du mal<sup>88</sup> et du caractère mauvais du monde, niés par principe. Or, Schopenhauer n'aura de cesse de dénoncer ces différents subterfuges, qui ne permettent pas une réelle ouverture de la question du mal, et dont la méthode d'investigation – en partant de Dieu pour penser le monde – est fautive.

On comprend ainsi que les illustrations concrètes de ces doctrines optimistes contre lesquelles s'indigne Schopenhauer puissent à la fois se référer aux scolastiques médiévaux, aux systèmes philosophiques modernes tels que les doctrines de Spinoza ou de Leibniz, voire aux tenants de l'idéalisme allemand, tels que Hegel, Fichte ou Schelling. Il est frappant de constater que Schopenhauer ne s'encombre guère d'un approfondissement de ces différentes doctrines, lesquelles, lorsqu'elles ne sont pas résumées à grands traits, sont

---

<sup>86</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, Paris, Gallimard, 2009, p. 274 : « Toute valeur est une grandeur comparative, et se trouve même impliquée dans une double relation : en premier lieu, elle est RELATIVE, car elle existe pour quelqu'un, et en deuxième lieu, elle est COMPARATIVE, car elle existe par comparaison avec quelque chose d'autre qui permet de l'évaluer » ; *ZA, Band VI, E*, p. 201.

<sup>87</sup> PERNIN, Marie-José, « Une entreprise qui ne couvre pas ses frais », in *Présences de Schopenhauer*, dir. Roger-Pol Droit, Paris, Grasset, 1989, pp. 123-145.

<sup>88</sup> BOURIAU, C., *Schopenhauer*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, pp. 52-63.

bien souvent renvoyées dos-à-dos et disqualifiées comme partisans de l'optimisme. La plupart du temps, il cherchera donc moins à réfuter telle ou telle position de manière pointilleuse qu'à montrer en quoi ces doctrines sont non seulement *théoriquement fausses* (elles sont en contradiction flagrante avec l'expérience, laquelle devrait pourtant être la pierre de touche de toute assertion philosophique ayant la moindre prétention à la vérité) mais encore *moralement préjudiciables*.

La question que l'on est en droit de se poser est la suivante : est-il possible de tirer, des réfutations schopenhaueriennes, parfois approximatives, de ces différentes doctrines, des éléments pertinents pour penser le mal ? Ou faut-il considérer ces réfutations comme des exagérations rhétoriques visant à ébranler le lecteur, comme par exemple l'argument du « plus mauvais [des mondes possibles]<sup>89</sup> », dirigé directement contre la théodicée leibnizienne ?

Quoi qu'il en soit, c'est bien cette hybridation contre-nature du religieux et du philosophique qui constitue cette seconde fracture et qui légitime, selon Schopenhauer, une critique en bonne et due forme de ces doctrines, lesquelles paraissent osciller entre deux pôles incompatibles : celui de l'imaginaire propre au phénomène religieux, dont la force persuasive ne tient pas à la validité de ses démonstrations mais à l'éducation, et celui de la rationalité propre à la philosophie, qui s'ancre pour sa part sur les données de l'expérience et ne prétend pas statuer sur ce qui échappe à sa juridiction<sup>90</sup>.

### 1.1.1. LE THÉISME FACE AU PROBLÈME DU MAL

La critique schopenhauerienne du théisme théologique (que l'on peut distinguer du théisme philosophique que l'on trouve par exemple chez Leibniz) est importante car ce théisme est véritablement le point d'origine du problème du mal, lequel est avant tout le problème d'une impossible conciliation entre d'un côté un monde au moins en partie soumis au mal, et de l'autre le Dieu chrétien, dont les attributs semblent *a priori* incompatibles avec l'existence du mal. La racine de ces difficultés – qui est également la source dont jaillit l'optimisme théologique, jusqu'au panthéisme spinoziste – est bel et bien la figure de Dieu, c'est-à-dire l'être considéré comme la cause et le principe du monde. Puisqu'il n'est pas possible de considérer le monde comme l'œuvre de Dieu et d'admettre en même temps son imperfection voire son caractère mauvais, qui rejaillirait

---

<sup>89</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1347 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 683.

<sup>90</sup> *Ibid*, p. 880 : « La philosophie n'est donc que l'intelligence exacte et universelle de l'expérience même, l'explication vraie de son sens et de son contenu » ; ZA, *Band III*, W II, p. 215.

inévitablement sur son créateur, le théisme ouvre la voie à une secondarisation de l'expérience du mal, que ce soit le mal physique (la souffrance) ou moral (la méchanceté). Nous nous proposons par conséquent de retracer la mise en lumière schopenhauerienne de la genèse du « problème du mal » dans le cadre théiste, puis la dénonciation et la critique des subterfuges théologiques visant à concilier Dieu et le mal dans le monde.

#### 1.1.1.1. LE THEISME FACE AU MAL PHYSIQUE : L'IMPOSSIBLE CONCILIATION DU MONDE ET DE DIEU

Si le *Monde comme Volonté et comme Représentation* nous donne déjà les premiers éléments de la spécificité du théisme, lequel « place le principe premier de l'existence hors de nous, comme un objet »<sup>91</sup>, c'est surtout dans les œuvres posthumes et dans les *Parerga et Paralipomena*<sup>92</sup> que Schopenhauer précise le plus explicitement ce qu'il entend par ce terme. Comme le rappelle Alfred Schmidt, le théisme doit professer l'un des trois postulats suivants : 1° Dieu a créé le monde à partir de rien, 2° Dieu a créé le monde de lui-même, 3° Dieu a informé la matière trouvée<sup>93</sup>.

Il ne s'agit pas ici d'examiner les problèmes que pose l'idée de création<sup>94</sup>, voire l'idée de Dieu<sup>95</sup>, mais l'on peut d'ores et déjà relever que le cadre théiste lui-même manifeste une dissociation entre le principe créateur et le monde créé (dissociation supprimée dans le cas particulier du panthéisme, c'est-à-dire lorsque Dieu a créé le monde de lui-même et est resté dans le monde, mais il ne s'agit plus ici de théisme), dissociation fondamentale pour comprendre la formulation classique du problème du mal, telle qu'elle sera restituée puis critiquée par Schopenhauer.

Le cœur des difficultés théoriques et pratiques du théisme se résume d'après Schopenhauer à leur tentative nécessairement vouée à l'échec d'accorder l'entièreté de notre expérience du monde avec la cause alléguée de ce dernier. Pourtant, la considération purement physique – c'est-à-dire bornée à la contemplation de l'ordre naturel – du monde

<sup>91</sup> SCHOPENHAUER, A., p. 1381 ; ZA, Band IV, W II, p. 717.

<sup>92</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 105-106 : « [le théisme] exige non seulement une cause du monde différente du monde, mais une cause intelligente, c'est-à-dire qui sait et qui veut, c'est-à-dire personnelle, et, en fin de compte, individuelle ; c'est seulement une cause de ce genre que désigne le mot "Dieu" » ; ZA, Band VII, P I, pp. 130-131.

<sup>93</sup> SCHMIDT Alfred, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, München Zürich, Serie Piper, 1986, p. 107. Le texte de Schopenhauer se trouve dans HN IV, Partie 1, p. 155.

<sup>94</sup> Sur ce point, nous renvoyons à l'ouvrage de P. Clavier, *Ex Nihilo, Vol. 2, les scénarios de sortie de la création*, Paris, Hermann, 2011, et en particulier au chapitre 18, consacré à la critique schopenhauerienne de la création, qui reposerait sur un usage illégitime du principe de raison, appliqué à la chose en soi, alors qu'il ne peut valoir que dans l'ordre phénoménal. Ainsi, il ferme la voie à toute relation déductive entre le monde et Dieu.

<sup>95</sup> Voir *Infra* 1. 2.

ne paraît pas relever de contradiction entre ce dernier et l'idée d'un Dieu souverainement bon et tout-puissant. Schopenhauer lui-même admet que celui qui se contente de considérer « la grandeur, l'ordre et la perfection du monde physique »<sup>96</sup> peut même se dire qu'il a été produit par quelque grand architecte à la sagesse surhumaine. Toutefois, une telle expérience du monde est parcellaire et trompeuse, car le monde n'est justement pas un « panorama »<sup>97</sup>. Toutes ces choses sont certes « belles à voir ; mais être l'une d'elles, c'est une tout autre affaire »<sup>98</sup>, comme le rappelle le philosophe, en se fondant sur l'expérience, qu'elle soit externe (constat des souffrances des hommes et des femmes), ou interne (expérience du malheur ou de la souffrance dans notre propre corps).

Le problème repose ainsi sur l'expérience ambivalente que nous faisons du monde. Dans ce dernier paraît se manifester une force qui œuvre dans deux directions contraires : la perfection de la nature régie par des lois infrangibles, et la situation misérable des êtres qui y vivent. D'où la difficulté théologique à laquelle sont confrontés les théologiens, l'existence du mal dans le monde semblant contredire leur prémisse fondamentale (Dieu), et formulée clairement par Leibniz : *si Deus est, unde malum* ? Le problème ne tient pas seulement à l'existence de Dieu, mais à son essence. Comment concilier l'expérience des imperfections du monde avec les attributs divins, et en particulier sa toute-puissance, sa bonté et sa sagesse ? Pour qui reconnaît ces anomalies, que Schopenhauer énumère à l'envi (catastrophes naturelles, esclavage, exploitation des enfants, épidémies, etc.), le Dieu théiste devient tout à coup suspect. Faut-il croire qu'il n'ait pas voulu le mal, mais qu'il n'ait pas pu l'empêcher ? Une telle hypothèse contredit manifestement sa toute-puissance. Ou faut-il croire qu'il aurait pu empêcher le mal, mais qu'il ne l'a pas voulu ? Mais cette hypothèse est incompatible avec sa souveraine bonté<sup>99</sup>. Le problème du mal dans le paradigme théiste tient au fait que son existence contredit l'un ou l'autre des attributs fondamentaux de Dieu que nous venons de mentionner. Que l'on ôte la bonté ou la toute-puissance<sup>100</sup>, et le problème disparaît également, puisque le principe créateur et le monde deviennent de nouveau compatibles, que ce soit en plaçant à sa source une divinité

---

<sup>96</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 865 ; ZA, Band III, W II, p. 201.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 1344 ; ZA, Band IV, W II, p. 680.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 1344 ; ZA, Band IV, W II, p. 680.

<sup>99</sup> WELSEN, Peter, „Optimistische und pessimistische Weltsicht – zu Schopenhauers Auseinandersetzung mit Leibniz“ In: *Studia Leibnitiana SH*, Hrsg. Alexandra Lewendoski, 33 (2004), pp. 225-237, p. 227.

<sup>100</sup> On pourrait ajouter l'omniscience, mais d'une certaine manière l'omniscience dérive de l'omnipotence (laquelle ne saurait être limitée dans une quelconque dimension temporelle). Cela ne change d'ailleurs pas le fond du problème, qui est celui d'une impossible conciliation entre les attributs divins et le monde, donné comme sa création.

mauvaise et toute-puissante, ou un Dieu bon mais dont la puissance serait ou bien inexistante, ou bien limitée<sup>101</sup>.

Mais évidemment, par principe, le théisme ne peut se satisfaire de cette alternative : il ne peut admettre ni un Dieu méchant, ni un Dieu impuissant, aussi est-il nécessairement conduit à moduler son expérience du monde pour la rendre compatible avec son idée préconstruite de la divinité. Ce processus passe d'un côté par la relativisation du mal physique (la souffrance est apparente, ou au service d'un plus grand bien, ou méritée), et de l'autre par la déresponsabilisation de Dieu vis-à-vis du mal moral (par la fiction du libre-arbitre : Dieu n'est pas responsable de la méchanceté des hommes, car il les a créés libres).

Le problème du mal traverse bien sûr toute la pensée scolastique et la dépasse, et les solutions apportées sont souvent plus subtiles que la sommaire présentation que nous en avons faite. Néanmoins, leur point commun est de chercher à défendre la perfection relative ou absolue du monde et à innocenter Dieu. Par conséquent, elles tendent pour la plupart à justifier et à amoindrir l'expérience du mal, ce que Schopenhauer, précisément, ne peut pas accepter, tant par souci de vérité – le mal n'est pas niable, les théories théistes sont erronées voire trompeuses –, que par souci éthique – la moralité véritable ne peut pas être pensée à l'aune de l'optimisme théiste –.

Pour cerner la manière dont le philosophe déconstruit ce problème, on peut se référer aux paragraphes 8 et 9 des « Fragments sur l'histoire de la philosophie » rassemblés dans *Parerga & Paralipomena*<sup>102</sup>, dans lesquels Schopenhauer esquisse une brève histoire de cette difficulté théologique, dont l'intérêt est surtout de mettre en lumière sa propre compréhension du sujet. Les précurseurs seraient ainsi les philosophes cabalistiques et gnostiques, dont les doctrines étaient des « tentatives pour supprimer la flagrante contradiction entre la production du monde par un être tout-puissant, infiniment bon, infiniment sage, et le caractère misérable et défectueux de ce monde même »<sup>103</sup>. L'inquiétante divergence entre le créateur et la création est ici palliée par le recours à

---

<sup>101</sup> Telle est d'ailleurs la voie empruntée par Hans Jonas en 1984 dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2022, pp. 30-37 : l'attribut de toute-puissance est selon lui à la fois contradictoire sur le plan purement spéculatif, en tant qu'un tel être ne peut tolérer aucune existence extérieure à lui, ce qui viendrait *de facto* limiter sa toute-puissance, mais si toute extériorité a été supprimée, alors la toute-puissance s'abolit elle-même puisqu'elle n'a plus rien *contre quoi* se manifester (objection logique et ontologique), et en même temps incompatible avec l'expérience historique du mal (objection théologique). Par conséquent, il faut admettre que Dieu n'a qu'une puissance limitée.

<sup>102</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 60-64 ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 74-78.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 60 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 74.

« toute une série d'êtres intermédiaires »<sup>104</sup> qui prennent sur eux la faute : l'existence du mal est le fruit d'une déchéance due à des sous-divinités (éons, démiurges, etc.<sup>105</sup>) qui permettent de passer de la perfection divine au monde dans lequel nous vivons – procédé que l'on retrouvait déjà sous la forme du péché originel. C'est d'ailleurs autour de la question du péché originel qu'éclatent avec une grande acuité les difficultés du théisme à évacuer l'existence du mal, pour tenter de « ramener à l'harmonie la dissonance »<sup>106</sup>. Schopenhauer s'appuie notamment sur l'ouvrage du théologien Jean Scot Érigène, le *Periphyseon*, dont la doctrine se heurte à la question de « l'origine du mal et du péché » et aux « tortures de l'Enfer »<sup>107</sup>, en contradiction flagrante avec l'idée de Dieu défendue par les théologiens. Le problème concerne à la fois la provenance et la destination du mal. En effet, si toute chose revient à Dieu comme Jean Scot Érigène l'enseigne au livre V, que devient le péché, que deviennent les châtiments éternels de l'Enfer ? De même, d'où peut venir le péché si ce n'est originellement de Dieu ? Or face à ces impasses théologiques, le discours lui-même sombre dans l'inintelligible : « [Scot Érigène] est dès lors contraint aux absurdités : le péché ne peut avoir ni cause ni sujet »<sup>108</sup>. Notons que dans ce cas précis, la recherche de l'harmonie ne consiste pas tant à accorder notre expérience du monde et du mal avec la divinité qu'à proposer une interprétation unificatrice d'un certain nombre de dogmes religieux en contradiction les uns avec les autres, même si le problème du mal surplombe ces difficultés théoriques.

D'une certaine manière, toute la pensée de Schopenhauer sur cette question vise à ramener le regard de l'homme sur le concret du monde : le mal, avant d'être un problème théologico-philosophique, est d'abord et avant tout un problème existentiel, c'est-à-dire un vécu.

Quoi qu'il en soit, Scot Érigène ne se satisfait pas entièrement de ses circonlocutions embrouillées, mais reconnaît au contraire l'embarras dans lequel le jette la question. Le paradigme théiste ne parvient pas à rendre compte de l'existence du mal, qui resurgit sans cesse :

[...] l'origine du mal est l'écueil contre lequel échouent le théisme et le panthéisme, tous deux impliquant l'optimisme. Mais le mal et le péché, dans leur terrible étendue, ne sont pas niables<sup>109</sup>.

---

<sup>104</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 60 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 74.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 61 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 74.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 61 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 75.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 62 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 75.

<sup>109</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band VII*, P I, p. 76.

Or nous touchons là au cœur des résolutions théologiques du problème du mal. Elles sont tiraillées entre, d'une part, une dogmatique incompatible avec l'existence du mal à proprement parler, et de l'autre le constat inévitable de son omniprésence :

Il [le théisme] essaya d'en être quitte avec le mal <*das Uebel*>, en le mettant à la charge de la matière ou d'une nécessité inévitable, et en regrettant de ne pouvoir invoquer le diable, qui est le véritable *expediens ad hoc*<sup>110</sup>.

Le problème est inextricable car les théistes s'efforcent de dissocier ce qui par essence ne l'est pas, à savoir le principe du monde et celui du mal. Schopenhauer ne manque pas une occasion de rappeler le trouble qu'entraîne le problème du mal chez les théistes les plus convaincus. Mais toutes ces tentatives, bien loin d'apporter une résolution du problème, ne constituent qu'une dissimulation : inévitablement demeure un « dépôt insoluble »<sup>111</sup>, c'est-à-dire le mal, soit entendu comme souffrance, soit comme méchanceté. Schopenhauer, au contraire, ne cessera de rappeler cette positivité, cette réalité du mal, et de dénoncer les procédés théologiques visant à atténuer la dissonance, comme la doctrine du libre-arbitre ou la thèse leibnizienne du « meilleur des mondes possibles », qui offre une systématisation remarquable de l'optimisme théologique. En d'autres termes, l'effort théorique du théisme consiste à dissocier l'existence du mal de celle de Dieu pour montrer que ce dernier ne saurait en aucun cas en être responsable. Car c'est bien là le paradoxe d'une doctrine créationniste : la création est entièrement imputable au créateur, y compris dans ses défauts.

#### 1.1.1.2. LE THEISME FACE AU MAL MORAL : LA TENTATION DU LIBRE-ARBITRE

Mais le problème est plus difficile à résoudre lorsque l'on considère le mal moral, peut-être plus insondable encore que le mal physique. Comment Dieu a-t-il pu permettre les actes de barbarie de la part des hommes à titre individuel ou collectif ? Interrogation d'autant plus vive que l'homme a été créé par Dieu et à l'image de Dieu, et que celui-ci, du fait de son omniscience, est censé connaître l'ensemble des actes qui seront commis par ces créatures. L'enjeu pour la théologie est de déresponsabiliser Dieu des actions humaines, pour que la faute des hommes ne remonte pas au créateur. Selon Schopenhauer, ce problème a conduit à la formulation de la thèse du libre-arbitre. En substance, l'homme peut à la fois avoir été créé par Dieu et faire le mal, sans pour autant que ses actions mauvaises soient imputables au créateur, car il a été créé *libre*. Qu'il fasse un mauvais usage de sa liberté ne relève plus du ressort divin, ni *a fortiori* de sa responsabilité. Sans

---

<sup>110</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 865 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band III*, W II, p. 201.

<sup>111</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 66 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 81.

s'attarder sur les difficultés théologiques propres à cette thèse (comment concilier dès lors la liberté humaine et l'omniscience divine ?), Schopenhauer s'en prend à l'idée d'une prétendue liberté d'indifférence dont bénéficierait la volonté humaine, qui lui permettrait de se décider par elle-même pour le bien ou pour le mal, et prétend ainsi directement saper les fondements de ce subterfuge visant à dénier à Dieu la responsabilité des actions humaines.

Précisons d'emblée que la critique de la notion de libre-arbitre ne saurait être réduite à une simple opposition aux subterfuges des théologiens. Au contraire, elle engage les positions philosophiques de Schopenhauer sur cette question, et permet notamment l'articulation de sa métaphysique de la volonté à son idéalisme transcendantal. L'enjeu est également éthique : pour penser la responsabilité morale de la personne, vaut-il mieux considérer que les actions des hommes sont déterminées – notamment par leur caractère – ou qu'elles proviennent de leur libre-arbitre ?

Si l'on considère l'origine de la notion de liberté d'indifférence ou du libre-arbitre, il appert qu'elle provient d'une triple source :

1° Elle est un subterfuge entretenu par les théologiens – qui s'accrochent fort de ce prétendu *sentiment* du libre-arbitre – pour prémunir Dieu de la responsabilité du mal moral<sup>112, 113</sup>.

2° Elle est liée à une erreur essentielle concernant la compréhension de l'essence de l'homme, erreur qui consiste à placer cette essence non pas dans son *vouloir*, mais bien plutôt dans son esprit voire dans son âme, si bien que le l'homme serait d'abord un être connaissant, avant d'être un individu voulant<sup>114</sup>.

3° Elle est le fruit d'une illusion naturelle liée à notre faculté de connaître, dont Schopenhauer retrace l'origine d'abord dans son mémoire sur la liberté de la volonté puis plus explicitement dans le *Monde*.

---

<sup>112</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 865 : « [Le théisme] a donc cherché tout d'abord à se débarrasser du mal moral <das Böse>, et à cet effet il a inventé le libre arbitre ; mais le libre arbitre n'est qu'une création ex nihilo dissimulée, puisqu'il suppose un « operari » qui ne provient d'aucun « Esse » (Voir *DPFE*, pp. 58, sqq. ; 2° éd., pp. 57 sq.) » ; *ZA*, *Band III*, W II, p. 201. Voir aussi Marie-José, PERNIN, *Déchiffrement*, op. cit., p. 169.

<sup>113</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 156 : « Toutes les considérations exposées ici permettent de se rendre compte de l'importance qu'on attache à la liberté de la volonté, qui constitue un gouffre indispensable entre le créateur et les péchés de sa créature ; d'où l'on comprend pourquoi les théologiens s'y accrochent avec tant d'obstination et pourquoi leurs écuyers, les professeurs de philosophie, très conscients de leur dette, les soutiennent avec tant de ferveur [...] » ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 114.

<sup>114</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 371-372 ; *ZA*, *Band II*, W I, p. 368.

Ces trois sources ne s'impliquent pas réciproquement : un individu peut tout à fait croire au libre-arbitre car il a le sentiment de pouvoir se déterminer librement pour telle ou telle option, sans nécessairement croire pour autant aux doctrines théologiques à son sujet. Toutefois, le subterfuge théologique visant à disculper Dieu est évidemment renforcé par leur propre conception métaphysique de l'homme, dont l'âme constituerait la partie essentielle, et par le sentiment spontané et naturel d'une liberté d'indifférence.

Pour reprendre les termes de Sandro Barbera, le libre-arbitre est une erreur à la fois « théorétique » et « historique »<sup>115</sup>, face à laquelle Schopenhauer opère simultanément une critique du fondement et un dévoilement de l'origine. En effet, le philosophe nous montre d'une part que nous n'avons nulle expérience en nous-mêmes de cette prétendue « liberté d'indifférence », c'est-à-dire que son prétendu fondement empirique est introuvable, et d'autre part que la solution théiste au problème du mal moral grâce au libre-arbitre n'est pas satisfaisante, y compris dans leur propre paradigme.

#### 1.1.1.2.1. L'ILLUSION NATURELLE DE LA LIBERTE DU *VOULOIR*

Commençons par l'analyse schopenhauerienne de l'illusion psychologique d'où résulte la prétendue expérience interne de la liberté d'indifférence, et qui constitue l'un des points d'appui du subterfuge des théologiens pour éviter à Dieu la responsabilité du mal moral. Dans le cadre de son mémoire intitulé *La liberté de la Volonté*, Schopenhauer se demande si la conscience est capable de trouver cette liberté du *vouloir*, que ce soit dans les données internes (première voie d'accès par la conscience de soi) ou externes (seconde voie d'accès par la conscience au sens large, c'est-à-dire par la conscience des objets extérieurs).

Schopenhauer établit d'abord que la première voie ne permet pas d'étayer la thèse d'une liberté d'indifférence à proprement parler. Certes, les données brutes de la conscience de soi m'indiquent infailliblement que je peux faire *ce que je veux*, au sens où mon corps se mettra en mouvement pour accomplir l'acte que je veux accomplir<sup>116</sup>. Mais la conscience de soi indique seulement que ce que je veux faire, je peux le faire. Quant à la question de savoir si je suis libre de vouloir ce que je veux, elle ne nous dit absolument rien. Or la liberté ne peut pas être réduite à la liberté externe, c'est-à-dire à la capacité

---

<sup>115</sup> BARBERA, Sandro, *Une philosophie du conflit*, p. 158.

<sup>116</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 78 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 55.

physique de faire ce que j'ai décidé<sup>117</sup>. Par conséquent, ce n'est pas tant la relation entre la volonté et l'agir qui nous mettra sur la voie d'une juste aperception de la liberté, mais bien plutôt la relation entre le motif et la volition. Mais la conscience de soi est bien incapable de mener à bien une telle investigation, pour une raison bien simple : pour déterminer si nos volitions sont indépendantes des « circonstances extérieures »<sup>118</sup> (condition d'une liberté interne du *vouloir*), il faut sortir hors de la conscience de soi au sens strict, puisque cette question concerne « le rapport causal entre le monde extérieur (donné comme conscience d'autre chose) et nos résolutions »<sup>119</sup>. Donc l'expérience interne ne nous apprend rien concernant la liberté du *vouloir* en tant que telle, si ce n'est que nos actions sont conditionnées par lui et qu'il faut se tourner vers l'extériorité pour savoir si notre volonté est nécessairement déterminée par celle-ci, ou qu'elle en est au contraire absolument indépendante.

La seconde voie ne conduit toutefois pas plus loin : l'expérience externe nous permet de comprendre que l'expérience est *a priori* régie par la loi de causalité (en vertu du paradigme transcendantal dans lequel se développe la philosophie de Schopenhauer) et que toute expérience particulière va donc à sa manière se conformer à cette causalité inévitable, de manière différenciée selon le règne naturel considéré (cause, excitation, motivation)<sup>120</sup>. La motivation n'est donc pas l'expression d'une liberté quelconque ou de la contingence, mais elle n'est qu'une espèce de causalité, propre au règne animal, causalité dont la particularité est de s'effectuer sous la modalité de la connaissance, puisqu'il faut un choix réfléchi du sujet, même minimal, pour parvenir à la satisfaction de besoins complexes et variés. On peut même aller plus loin et distinguer dans la motivation elle-même une appréhension intuitive (motifs immédiats), propre aux animaux non rationnels, et une appréhension abstraite, dont seul l'homme est capable (motifs abstraits), et qui consiste à s'élever à des représentations abstraites pour déterminer son action. Or croire que l'homme, parce qu'il est capable d'agir selon des motifs abstraits, échapperait du même coup à la nécessité, c'est se fourvoyer : de fait, la seule liberté dont jouit l'homme dans le monde phénoménal<sup>121</sup> est une liberté relative, concernant la capacité de délibération. En effet, l'homme peut opposer divers motifs sans se décider immédiatement pour le premier

---

<sup>117</sup>SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 78 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 55.

<sup>118</sup>*Ibid.*

<sup>119</sup>*Ibid.*

<sup>120</sup>*Ibid.*, pp. 96-98 ; *ZA*, *Band VI*, E, pp. 68-71.

<sup>121</sup> Nous laissons pour le moment de côté la possibilité théorique esquissée par Schopenhauer d'une affirmation du règne de la liberté dans le phénomène via l'expérience très particulière de la négation du *vouloir-vivre*.

qui se présente à la volonté. En somme : il s'agit d'une capacité de retenue dans l'action face aux motifs intuitifs, capacité par ailleurs inégalement partagée par les hommes. Mais cela n'ôte absolument rien à la nécessité avec laquelle l'action qui doit survenir, à partir des différents motifs présentés à la volonté, surviendra. Par conséquent, l'homme ne fait point exception dans le règne de la nature, régie *a priori* par la loi de causalité puisque cette dernière conditionne l'enchaînement des phénomènes qui s'y donnent à voir.

On peut néanmoins discerner l'origine précise de cette illusion coutumière, qui tient à trois éléments :

1° Le premier élément concerne la capacité de délibération des hommes, qui n'est pas à comprendre comme une capacité d'autodétermination absolue du *vouloir*. Si l'on reprend l'exemple de Schopenhauer, un homme peut effectivement évoquer toutes les actions qu'il pourrait faire (aller au club, sortir faire une promenade, contempler le coucher de soleil, etc.<sup>122</sup>) : chacune de ces évocations occupera l'espace d'un instant toute sa conscience et sollicitera au moins minimalement sa volonté individuelle. Mais une *velleitas* n'est pas encore une *voluntas*<sup>123</sup> : que la volonté ne soit pas insensible à ces motifs ne signifie nullement que chacun d'eux puisse être également condition nécessaire et suffisante de son action, bien au contraire. Si l'on feignait de choisir telle ou telle velléité, aussitôt des motifs contraires viendraient modérer notre action. Il est certes possible à cet homme de renoncer à tout pour partir à l'autre bout du monde du jour au lendemain, mais s'il feint de céder à cette velléité, un ensemble de contre-motifs viendront aussitôt l'en empêcher, et lui montrer que ce n'était pas réellement ce qu'il voulait. Nul ne peut vouloir par caprice, sauf si son caractère est tel qu'un caprice puisse valoir comme motif suffisant.

2° Le deuxième élément concerne l'amoindrissement de l'intelligibilité des rapports causaux qui régissent les actions des hommes. En effet, la perceptibilité de la causalité à l'œuvre entre les motifs qui dirigent les hommes et leurs actions est rendue bien plus difficile à saisir, notamment si on la compare avec la causalité animale (les animaux étant chevillés aux motifs intuitifs) et plus encore avec la causalité physico-chimique, où souvent l'enchaînement du phénomène A au phénomène B est particulièrement lisible : « la cause devenant de moins en moins matérielle et compréhensible [...] le lien entre la cause et l'effet perd en compréhensibilité immédiate et en intelligibilité »<sup>124</sup>. Mais

---

<sup>122</sup>SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 112 ; *ZA, Band VI, E*, p. 81.

<sup>123</sup>*Ibid.*, p. 113 ; *ZA, Band VI, E*, p. 81.

<sup>124</sup>*Ibid.*, p. 105 ; *ZA, Band VI, E*, p. 76.

précisément, et c'est là un pas qu'il ne faut pas franchir, cette hétérogénéité croissante entre la cause et l'effet ne doit nullement être comprise comme une diminution de la nécessité qui est à l'œuvre : le rapport causal, bien qu'il soit moins intelligible, reste tout autant déterminant, quand bien même le motif peut être chez l'homme un motif abstrait.

3° Le troisième élément concerne la propension humaine à la dissimulation. L'homme est décrit par Schopenhauer comme un animal dissimulateur<sup>125</sup>, au sens où il tâche fréquemment de tromper autrui sur ses intentions ou les motifs véritables de sa conduite, si bien que la relation exacte entre le motif et l'action se trouve brouillée, mais cette fois-ci de manière volontaire. La corrélation déjà difficile à percevoir entre le motif et l'action dans la conduite des hommes peut devenir tout à fait opaque, d'où cette idée que l'homme jouirait d'un libre-arbitre.

L'investigation externe a donc permis de mettre en lumière les différentes modalités (cause, excitation, motif) selon lesquelles les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres en vertu de la loi de causalité, qui fait partie des formes *a priori* de toute expérience possible, mais en aucun cas elle ne permet d'affirmer une liberté d'indifférence propre à l'homme. Toutefois, ce dernier est amené à y croire, premièrement par l'expérience de la délibération (qui ne consiste qu'à évoquer successivement divers motifs), et deuxièmement par l'inintelligibilité spontanée de la causalité à l'œuvre dans l'action humaine (opacité du lien entre motif et acte, dissimulation) en comparaison avec les manifestations les plus immédiatement intelligibles de la causalité dans le règne animal (représentations intuitives) ou organique (excitation, causalité physique, etc.).

L'idée de libre-arbitre est donc une idée fautive, qui n'est étayée ni par l'expérience interne, ni par l'expérience externe. Nous trouvons à ce sujet de plus amples explications dans le *Monde*, Schopenhauer forçant le trait en insistant sur la subordination et l'isolement de l'intellect<sup>126</sup>, qui n'apprend ce qui était voulu qu'*a posteriori*, une fois l'acte accompli, et parfois à sa grande surprise. La thèse de Schopenhauer est que le caractère de l'homme est en soi absolument immuable (le caractère intelligible), et que chaque acte accompli ne sera que le résultat nécessaire de ce caractère et des motifs présentés à la volonté individuelle par l'intellect (les motifs dépendent ainsi de la connaissance que nous avons de la situation), la somme de ces actes esquissant peu à peu le caractère empirique, c'est-à-

---

<sup>125</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 110 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 79.

<sup>126</sup> Voir le Supplément XIX au *Monde*, consacré à cette dépendance de l'intellect vis-à-vis du *vouloir* ; *ZA*, *Band III*, W II, pp. 234-285.

dire le caractère de l'homme manifesté par son action et sa conduite. Mais précisément, l'intellect ne connaît pas *a priori* le caractère intelligible auquel il est associé, et il est par conséquent incapable de saisir la nécessité des interactions entre d'une part ce caractère et de l'autre les motifs qu'il lui présente (du moins pas directement). Du point de vue subjectif – éminemment parcellaire – tous les motifs qu'il présente à la volonté sont également aptes à la déterminer de manière suffisante, c'est-à-dire que chacune de ces possibilités théoriques pourrait, de son point de vue, s'objectiver en un acte concret de l'individu, alors qu'au contraire, du point de vue objectif, seule une et une seule possibilité doit s'actualiser nécessairement en vertu de la rencontre entre tels motifs et tel caractère : en d'autres termes, l'acte de l'individu dans telles circonstances, bien loin de relever d'une logique de l'indétermination (liberté d'indifférence), relève au contraire d'une nécessité inéluctable<sup>127</sup>.

Schopenhauer, par analogie, mobilise le cas d'un mât qui serait en équilibre, puis sur le point de choir, oscillant de gauche à droite. Une évaluation superficielle de la situation aboutirait à la conclusion que le mât pourrait tomber aussi bien à droite qu'à gauche, tout simplement parce que nous n'avons pas connaissance de toutes les causes insensibles qui doivent nécessairement agir et faire tomber le mât à droite ou à gauche : « dans la réalité objective, le côté où se fera la chute est déterminé avec nécessité, dès que commence l'oscillation »<sup>128</sup>. Donc la prétendue indétermination que pense expérimenter l'individu n'est qu'une indétermination relative, due à son ignorance de son caractère intelligible, et de l'influence objective qu'ont sur sa volonté les motifs présentés par son intellect. Telle est en substance la source de cette illusion interne de la liberté empirique. Pour que la possibilité d'une telle liberté existe, il faudrait que la volonté individuelle puisse se modifier, c'est-à-dire qu'elle soit soumise elle-même aux formes du principe de raison, et notamment au temps, or précisément, la volonté individuelle étant un acte atemporel du *vouloir*, c'est-à-dire de la chose en soi, elle échappe à ces déterminations et est donc immuable : par conséquent, dans des circonstances identiques, l'individu doit toujours et nécessairement agir de la même manière<sup>129</sup>.

Cette réfutation de la prétendue expérience interne ou externe d'une liberté d'indifférence permet certes à Schopenhauer de défendre ses propres thèses, liées à son idéalisme transcendantal (l'homme en tant qu'être phénoménal est nécessairement aussi

---

<sup>127</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 369 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 365-366.

<sup>128</sup>*Ibid.*, p. 369 ; ZA, *Band II*, W I, p. 366.

<sup>129</sup>*Ibid.*, p. 371 ; ZA, *Band II*, W I, p. 367.

déterminé de part en part, et ne saurait faire exception au reste de la nature – du moins tant qu’il affirme son *vouloir*), mais également de contester l’idée du libre-arbitre, avancée par la théologie moins en raison de cette prétendue expérience de la liberté d’indifférence, que pour affranchir la divinité de la responsabilité du mal moral, c’est-à-dire en d’autres termes l’affranchir de la méchanceté humaine. Néanmoins, la réfutation schopenhauerienne de cette prétendue expérience d’une liberté d’indifférence lui permet du même coup de priver de son fondement naturel la thèse théologique du libre-arbitre (motivée par d’autres raisons).

#### 1.1.1.2.2. INCONSEQUENCES DE LA THEOLOGIE DANS SA PENSEE DE LA LIBERTE D’INDIFFERENCE

Il est en effet indéniable que la thèse de la liberté du *vouloir* ou de la liberté d’indifférence, si elle est en soi infondée et résulte d’une illusion psychologique due à une connaissance partielle et faillible de soi et du monde, constitue néanmoins pour la théologie un remède tentant pour concilier la bonté divine avec la méchanceté des hommes. Mais qu’en est-il de la pertinence doctrinale de cette hypothèse *ad hoc* ?

Schopenhauer rapporte notamment dans le chapitre IV de son mémoire sur la liberté la position de saint Augustin sur cette question, à qui il reconnaît au moins le mérite d’avoir clairement énoncé le soupçon d’une culpabilité divine vis-à-vis du mal<sup>130</sup>, qui est bien le nœud du problème dès lors que l’on pense un Dieu créateur. Il aurait ainsi été conduit à affirmer une liberté d’indifférence pour trois raisons : 1) son opposition aux Manichéens, qui admettaient une dualité de principes entre le Mal et le Bien tout en niant la liberté du *vouloir* ; 2) l’illusion naturelle propre à notre faculté de connaître ; 3) le problème du mal moral<sup>131</sup>. Laissons de côté la première raison (les Manichéens ayant le mérite de reconnaître une positivité au mal par l’instauration d’une puissance antagoniste, cause du mal moral et physique), et la seconde, sur laquelle nous nous sommes penchés, pour envisager le processus par lequel la thèse de la liberté d’indifférence permet de résoudre le mal moral :

Un tel libre-arbitre suffirait en effet à écarter tout le problème puisqu’il s’interposerait, en les séparant, entre le créateur et les péchés de sa créature ; à condition que ce libre-arbitre, qui est facile à exprimer par des mots et satisfait sans doute une pensée qui ne va pas au-delà des mots, reste PENSABLE lorsqu’on le soumet à un examen sérieux et plus profond<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE* : « *De lib. Arb. : Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali ?* » (Cité par Schopenhauer, p. 147) ; *ZA, Band VI, E*, p. 107.

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 146-147 ; *ZA, Band VI, E*, pp. 106-107.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 153 ; *ZA, Band VI, E*, p. 112.

Schopenhauer accepte le présupposé théologique d'une liberté d'indifférence, dont il a montré la fausseté, pour passer d'une réfutation directe à une réfutation indirecte, en examinant les conséquences les plus lointaines de la thèse de la liberté de la volonté, comprise non pas abstraitement, mais dans le cadre même de la théologie. De fait, le cœur de la réfutation schopenhauerienne s'appuie sur le problème de la responsabilité morale, et consiste à soutenir qu'il n'est pas possible de penser à la fois la responsabilité de l'homme, c'est-à-dire de concevoir l'homme comme étant capable de se déterminer lui-même « de façon primordiale »<sup>133</sup>, et le fait qu'il aurait été *créé par un autre*, en l'occurrence par Dieu, en raison de la dépendance ontologique qu'une telle relation instaure.

Le caractère trompeur de cette résolution apparaît en pleine lumière dès lors que l'on essaie de comprendre d'où devrait provenir l'acte de l'homme créé par Dieu, et en particulier l'acte mauvais. Schopenhauer énonce trois possibilités :

1° Soit l'acte provient de la nature de l'homme, de sa propre essence. Or cette thèse est en contradiction avec l'idée selon laquelle Dieu a créé l'homme, puisque cette essence pécheresse a été voulue et tolérée par Dieu. Nous voici reconduits au problème initial : Dieu a permis le mal moral par faiblesse, par ignorance ou par méchanceté.

2° Soit l'acte procède des seules circonstances extérieures, mais en ce cas l'acte n'est imputable qu'au hasard, ce qui est par ailleurs contesté par le fait que les hommes, dans des circonstances semblables, agissent différemment<sup>134</sup>. En outre, les circonstances mêmes dans lesquelles l'homme pécheur a été placé n'étaient pas inconnues de Dieu, du fait de son omniscience, donc même cette hypothèse ne permet pas de le disculper.

3° Soit, ultime recours, on s'efforce de penser l'homme comme absolument libre. Cette option permet certes de disculper Dieu, mais cette absence de détermination pesant sur la volonté ne permet plus de comprendre la provenance de l'acte :

[...] un acte humain doit être produit par quelque chose qui agit POSITIVEMENT, et qui est plus qu'une simple liberté NEGATIVE<sup>135</sup>.

En d'autres termes, nous sommes reconduits à l'alternative précédente, l'homme devant agir soit selon les circonstances (cas n°2), soit selon sa réceptivité aux motifs, c'est-à-dire son caractère, son être propre (cas n°1). L'idée sous-jacente est qu'il n'est pas possible de penser l'action humaine, et à plus forte raison la responsabilité de l'homme,

---

<sup>133</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 153 ; *ZA, Band VI*, E, p. 112.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 155 ; *ZA, Band VI*, E, p. 113.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 155 ; *ZA, Band VI*, E, pp. 113-114.

sans quitter l'indétermination de la liberté d'indifférence, qui condamne à l'inaction. D'après Schopenhauer, l'action humaine a besoin d'un ressort, de quelque chose qui l'entraîne effectivement, et la liberté d'indifférence justement supprime toute détermination effective.

Donc que nous attribuions l'acte au caractère de l'homme ou au seul hasard, dans tous les cas nous sommes dans l'incapacité de penser véritablement une responsabilité humaine, puisque l'homme, vis-à-vis de ses actes, est dans un rapport d'extériorité : soit il agit en vertu de ce qu'il est, mais il n'est ce qu'il est que par décret divin (donc Dieu est responsable de ses actes mauvais, non lui-même), soit il agit en vertu des circonstances – possibilité contredite par la diversité des actions dans des circonstances semblables – en lesquelles il est placé, mais par conséquent ses actes ne relèvent pas plus de sa responsabilité puisqu'ils sont soumis au hasard : « dans les deux cas », écrit Schopenhauer, « l'homme resterait donc innocent <schuldlos> – alors qu'il est censé être responsable de l'acte »<sup>136</sup>.

La résolution de cette alternative, et une juste compréhension de la responsabilité humaine, ne sont possibles qu'à condition de considérer l'homme comme étant son propre auteur. Il faut accorder à sa volonté l'aséité<sup>137</sup>. La dogmatique théiste nous conduit ainsi face à une alternative insurmontable : soit reconnaître la responsabilité divine du mal moral, soit se rendre incapable de rendre compte de l'action humaine. Dans tous les cas, l'homme se trouve innocenté de ce qu'il fait, et *a fortiori* de ce qu'il est, ses actes perdant du même coup toute signification morale.

Schopenhauer, en affirmant la doctrine du caractère intelligible comme acte libre du *vouloir*, et l'identité du *vouloir* par-delà la diversité phénoménale, permet au contraire non seulement la reconnaissance d'une nécessité inévitable de l'action humaine (chacun agissant face à des motifs donnés nécessairement en vertu de ce qu'il *est*), mais aussi une reconnaissance pleine et entière de la responsabilité humaine – en un sens métaphysique – chacun étant ce qu'il est en vertu d'un *acte libre du vouloir*, indifférent au principe de raison, et peut donc être légitimement tenu pour son propre auteur – bien qu'ensuite, nous ne puissions agir autrement qu'en vertu de cette nature que nous nous sommes choisie pour nous-mêmes, de toute éternité, en tant que *vouloir-vivre*.

---

<sup>136</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 155 ; ZA, *Band VI*, E, p. 113.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 156 ; ZA, *Band VI*, E, p. 114.

Nous aurons toutefois l'occasion d'approfondir ces remarques, qui visent seulement à signaler le transfert de responsabilité qu'opère Schopenhauer du dieu-créditeur, obstacle à la responsabilité humaine, à l'autocréation de soi par le *vouloir* dans ses objectivations humaines, ce qui ne doit évidemment pas s'entendre en un sens temporel.

\*

On peut, pour clore cet examen, se référer au résumé que propose Schopenhauer du problème du mal, qu'il considère comme insoluble, tant dans son versant physique que moral :

[...] la faute du péché et du mal remonte nécessairement de la Nature à son auteur. [...] [Si] c'est un dieu, la création du péché et du mal contredit sa divinité<sup>138</sup>.

Implication inadmissible pour le théisme. On comprend en quoi la philosophie de Schopenhauer recèle une dimension foncièrement critique vis-à-vis de l'optimisme théologique. Celui-ci n'est pas seulement erroné, il est aussi trompeur, et dérobe aux regards ce qui est réellement en question : à savoir, non pas une difficulté théorique et abstraite, mais une expérience concrète et intolérable. Ainsi, la philosophie doit repenser dans son unité ce que les théologiens optimistes se sont efforcés de toute force de dissocier pour sauver leur divinité, à savoir le principe du monde et le principe du mal :

Seul, je reconnais loyalement dans toute leur étendue les maux de ce monde, et je le puis, parce que chez moi les deux questions de l'origine du mal et de l'origine du monde convergent vers une même réponse. Au contraire dans tous les autres systèmes, tous optimistes, la question de l'origine du mal est le mal incurable toujours renaissant, qui les condamne à traîner une vie misérable, au milieu des palliatifs et des drogues<sup>139</sup>.

La critique schopenhauerienne du théisme scolastique aboutit donc aux trois résultats suivants :

Premièrement, la suppression *a priori* de la réalité du mal est impossible. Malgré les subterfuges des théologiens, la question du mal rejaillit inmanquablement, précisément parce qu'elle est dans la formulation scolastique du problème du mal la seule donnée réellement existante : l'existence de Dieu est l'objet d'une croyance, celle du mal d'une expérience.

Deuxièmement, la doctrine théiste du Dieu créateur ne permet pas de penser la morale, car de la dépendance ontologique du monde vient aussi celle des hommes, si bien que toute action mauvaise est imputable non pas à l'individu, mais à Dieu (ou bien au hasard si l'on tente de sauver ce dernier).

---

<sup>138</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 63 ; ZA, Band VII, P I, p. 78.

<sup>139</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1418 ; ZA, Band IV, W II, p. 754.

Troisièmement, disculper le Dieu du théisme de la responsabilité du mal est impossible : les théistes se trompent en pensant pouvoir à la fois poser leur Dieu comme principe du monde (en tant que Dieu créateur) et en même temps lui refuser la responsabilité du mal. En d'autres termes, la dissociation du principe du mal et du monde – qui est l'enjeu primordial du problème du mal – est impossible.

### 1.1.2. DE L'OPTIMISME SYSTÉMATIQUE À LA THÉOPHANIE PANTHÉISTE

La présentation de la constitution du problème du mal tel qu'il apparaît dans le cadre théiste, et la réfutation schopenhauerienne des tentatives de résolution de ce dernier par la théologie scolastique, comme mal physique ou comme mal moral, n'est que le premier temps de la déconstruction du problème du mal et de son soubassement optimiste que met en œuvre le philosophe.

Schopenhauer, dans un second temps, ne se confronte plus à sa formulation théologique, mais au contraire à ses développements authentiquement philosophiques, au travers des figures de Leibniz et de Spinoza, qui, chacun à leur manière, apportent une réponse définitive à la question du mal, et parachèvent en ce sens la défense de la valeur intrinsèque du monde, que ce soit par la doctrine du meilleur des mondes possibles, ou par l'identification du monde à Dieu, manière plus radicale encore de nier la réalité du mal. En effet, reconnaître que des intermédiaires ont pu altérer la pureté de l'intention créatrice, ou défendre l'idée du libre-arbitre, malgré ses contradictions, pour prémunir Dieu du soupçon d'une culpabilité divine vis-à-vis du mal moral, c'est encore reconnaître, à demi-mot, l'imperfection tout du moins relative du monde et de l'homme. En revanche, défendre l'idée que le monde ne pourrait pas être meilleur qu'il n'est effectivement, ou l'identifier à la divinité, c'est franchir un seuil supplémentaire, et s'interdire par là même une compréhension juste non seulement de la vérité du monde, mais encore de la condition humaine. D'où la nécessité impérieuse pour Schopenhauer de critiquer ces positions philosophiques résolument optimistes.

#### 1.1.2.1. REFUTATION DE LA THESE LEIBNIZIENNE DU « MEILLEUR DES MONDES POSSIBLES »

Leibniz est à cet égard celui qui est allé le plus loin dans cette justification philosophique de Dieu tout en restant fidèle au théisme. D'une certaine manière, il est celui qui a résolu de la manière la plus radicale le problème du mal. La théologie théiste a vu

apparaître la contradiction entre les attributs divins et l'existence du mal, ainsi que les tentatives de résolution dans ce cadre scolastique. Or, avec Leibniz, apparaît à la fois un changement de modalité du discours – dans la mesure où il ne s'appuie pas tant sur des autorités religieuses que sur des arguments rationnels – et une généralisation du postulat optimiste : la question du mal est refermée, puisque de la Chute aux calamités présentes et à venir, tout mal particulier s'intègre dans une harmonie universelle préétablie par Dieu, qui a choisi entre tous le meilleur des mondes possibles.

Schopenhauer s'oppose à la doctrine leibnizienne sur trois points principaux : premièrement, il refuse explicitement la thèse développée notamment au § 153 de la *Théodicée*<sup>140</sup> selon laquelle le mal serait essentiellement privatif<sup>141</sup>. Nous examinerons ce point concernant l'ontologie schopenhauerienne ultérieurement<sup>142</sup>. Deuxièmement, il conteste la thèse leibnizienne du « meilleur des mondes possibles » en lui opposant son exacte antithèse. Troisièmement, il oppose à Leibniz – comme à toutes les doctrines optimistes en général, en particulier le panthéisme – l'inadéquation entre la théorie et l'expérience<sup>143</sup>, qui est reléguée au second plan. Ce qui le conduit à une réflexion méthodologique sur le critère d'un juste déchiffrement du monde.

Examinons d'abord le retournement schopenhauerien de la doctrine selon laquelle Dieu aurait créé le meilleur des mondes possibles. Pour résumer succinctement la thèse leibnizienne<sup>144</sup>, Dieu, selon lui, n'agit pas sans raison mais toujours de la manière la plus

---

<sup>140</sup> LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, p. 202 : « L'explication de la cause du mal par un principe particulier, *per principium maleficum*, est de la même nature. Le mal n'en a pas besoin, non plus que le froid et les ténèbres : il n'y a point de *primum frigidum*, ni de principe des ténèbres. Le mal même ne vient que de la privation ; le positif n'y entre que par concomitance, comme l'actif entre par concomitance dans le froid ».

<sup>141</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 644 : « Leibniz insiste particulièrement sur ce point, et s'efforce de soutenir sa thèse à travers un sophisme évident et pitoyable (*Théodicée*, §. 153) » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 317.

<sup>142</sup> Voir *infra*, 2.2.1.

<sup>143</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 527 : « Si d'aventure on accorde que l'expérience donne un démenti formel à cette conception optimiste du monde, on signifie aussitôt à l'expérience qu'elle est incompétente et qu'elle doit se taire, quand la philosophie a priori a prononcé. » Schopenhauer parle ici de la manière dont Leibniz philosophe dans *De l'origine radicale des choses*, exemple paradigmatique pour lui de ce qu'est la philosophie dogmatique. ZA, *Band II*, W I, p. 518.

<sup>144</sup> Schopenhauer paraît réduire la thèse de Leibniz – qu'il juge établie sur des sophismes – à la proposition suivante : « le mal engendre parfois le bien » (*Le Monde*, p. 1346 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 682). Notons que les textes consacrés à Leibniz dans *Parerga* se concentrent davantage sur sa métaphysique : Schopenhauer critique ainsi la doctrine de l'harmonie préétablie entre les monades, qui n'agissent jamais l'une sur l'autre à proprement parler, mais s'entre-répondent néanmoins parfaitement, de même la relation entre monde corporel et monde spirituel (c'est-à-dire le rapport entre le corps et l'esprit) (*Parerga*, pp. 12-13 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 18), mais salue néanmoins Leibniz pour avoir assigné « un seul et même principe » à l'esprit et à la matière, l'apport central de la monadologie selon le philosophe étant de montrer que la matière n'est pas chose en soi, mais simplement phénomène, et que par conséquent le principe de son action ne doit pas être cherché dans le « purement géométrique » (*Ibidem*, pp. 72-73 ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 88-89).

parfaite et la plus souhaitable possible. Ayant envisagé tous les mondes possibles, Dieu a donc nécessairement créé un *optimum*, à savoir le monde contenant le maximum de perfection, c'est-à-dire le maximum de variété et de continuité. Or les maux individuels et imperfections locales concourent à la perfection de l'ensemble, auquel nous ne pouvons pas avoir accès puisque nous sommes limités dans notre appréhension du monde. Pour illustration, songeons au § 213 de la *Théodicée*, où Leibniz démontre que « la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvait faire de cette partie »<sup>145</sup>. Par exemple, la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle. Le mal n'est bien sûr pas nié à titre particulier, mais il est essentiellement *privatif* (il n'a à ce titre nulle positivité ontologique) et en outre *relatif* à notre point de vue fini. Toute plainte ou récrimination – c'est-à-dire en d'autres termes toute accusation à l'encontre de Dieu – est dès lors nulle et non avenue, du fait que nous n'avons pas accès à la totalité des événements, puisque notre conscience humaine est limitée, tant dans l'espace que dans le temps. Contempler la perfection du monde n'échoit qu'à Dieu. Pour reprendre une analogie issue du court texte de Leibniz *De Rerum Originatione Radicali*, dont Schopenhauer avait d'ailleurs connaissance<sup>146</sup>, si l'on recouvre une très belle peinture d'un voile à l'exception d'une petite partie, on ne verra rien d'autre qu'une accumulation brute de couleur, dénuée de tout art. En revanche, dès que l'on ôte le voile, et que l'on adopte « *la perspective qu'il convient* »<sup>147</sup>, le talent de l'auteur apparaît et la tache de couleur s'intègre harmonieusement dans la totalité de l'œuvre. Évidemment, adopter une telle perspective sur le monde est exclu, puisqu'un entendement fini ne peut accéder « aux données de ce calcul grandiose »<sup>148</sup> ainsi que l'écrit justement Paul Ricœur. L'homme est donc réduit à « rassembler des signes épars de l'excès de perfection », et pour affirmer que le bilan total est positif, il faut effectivement un « robuste optimisme humain »<sup>149</sup>.

Schopenhauer – auquel fait défaut un tel optimisme – soutient face à la doctrine leibnizienne du meilleur des mondes possibles une thèse diamétralement opposée. Notre monde, tout au contraire, serait « le plus mauvais »<sup>150</sup> des mondes possibles. Pour démêler le sens de l'argumentation schopenhauerienne, il est important de comprendre que sa thèse repose sur une redéfinition de la notion de possible, défini non pas comme ce que l'on peut

<sup>145</sup> LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 246-247.

<sup>146</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 527 ; ZA, *Band II*, W I, p. 518.

<sup>147</sup> LEIBNIZ, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits...*, par L. Couturat, Paris, 1903 (réimpr. Hildesheim, Olms, 1961).

<sup>148</sup> RICOEUR Paul, *Le Mal*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 41.

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1347 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 683.

imaginer, mais comme ce qui « peut exister et subsister d'une vie réelle »<sup>151</sup>. Le possible ne renvoie donc pas à ce que l'on peut penser abstraitement sans contradiction, mais à ce qui est conforme à des conditions non seulement d'existence – ce qui est susceptible d'advenir, de se produire dans l'être –, mais également de subsistance – ce qui est susceptible de s'y maintenir –. En d'autres termes, Schopenhauer ne se situe pas sur le plan de la logique, mais sur celui de la réalité.

L'idée directrice de Schopenhauer est de soutenir que notre monde actuel satisfait à des conditions d'existence et de subsistance strictement minimales, si bien que la moindre dégradation d'une quelconque de ces conditions entraînerait inmanquablement sa destruction :

Or ce monde a été disposé tel qu'il devait être pour pouvoir tout juste exister : serait-il un peu plus mauvais, qu'il ne pourrait déjà plus subsister. Par conséquent un monde pire, étant incapable de subsister, est impossible, et des mondes possibles notre monde est ainsi le plus mauvais<sup>152</sup>.

Relevons d'ailleurs que Schopenhauer paraît corréler l'existence du monde à celle du vivant, puisque toute son argumentation consiste à démontrer l'exposition à la mort de ce dernier. L'existence d'un monde objectif suppose en effet selon l'idéalisme transcendantal de Schopenhauer un corrélat subjectif : par conséquent, si la survie d'un tel corrélat est compromise, le monde sombre avec lui. S'ensuit ainsi une réflexion sur la fragilité du vivant et du monde : désordre extra-planétaire (collision spatiale, variations orbitales), désordre intra-planétaire (changements climatiques, phénomènes naturels), fragilité biologique du vivant en général, tant individuelle que collective, et de l'humanité en particulier (risque épidémique, vulnérabilité physique<sup>153</sup>). Un autre passage de son œuvre nous permet d'envisager une autre fragilité, cette fois d'ordre psychologique : si l'homme était un être doté d'une sensibilité plus grande à la souffrance, il ne supporterait pas son existence et chercherait par tous les moyens à la supprimer<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1347 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 683.

<sup>152</sup> SHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1347 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 683.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 1348 : « La race humaine elle-même, quelque puissants instruments qu'elle possède dans l'intelligence et dans la raison, vit pour les neuf dixièmes dans une lutte constante contre le besoin, toujours sur le bord de l'abîme, et ne conservant l'équilibre au-dessus du gouffre qu'au prix de mille efforts. Partout ainsi, qu'il s'agisse de l'individu isolé comme de l'ensemble, les conditions d'existence ont été mesurées avec une étroite économie, sans jamais rien de superflu ; voilà pourquoi l'existence individuelle s'écoule dans un combat incessant pour la vie, au milieu de menaces de destruction qui l'accompagnent à chaque pas » ; ZA, *Band IV*, W II, p. 684.

<sup>154</sup> RIBOT, T., *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1874, p. 87 : « un être supérieur à lui, plus intelligent que lui, serait impossible ; car il trouverait la vie trop déplorable pour la supporter un seul instant ».

En creux s'esquisse une réflexion sur la notion de seuil : si n'importe lequel de ces critères nécessaires à la survie d'un sujet connaissant venait pour une raison ou pour une autre à diminuer (alors même que les autres demeureraient positifs), alors celui-ci serait ou bien détruit, ou bien impropre à la vie et à la subsistance d'un quelconque sujet connaissant.

Le monde obéit ainsi à une harmonie minimale qui :

ne s'étend que dans les limites où elle est nécessaire à l'existence et à la subsistance du monde et des créatures, qui, sans l'harmonie, auraient déjà péri depuis longtemps. Voilà pourquoi cette harmonie se borne à garantir la conservation et les conditions générales d'existence à l'espèce, non à l'individu<sup>155</sup>.

En creux se trouve une critique des preuves physico-théologiques de l'existence de Dieu, preuves *a posteriori*, qui reposent sur la considération de la cohérence du monde qui plaiderait pour un architecte divin. L'harmonie du monde n'est en rien assimilable à un ouvrage divin, puisqu'elle est ce qui permet de la manière la moins parfaite qui soit la subsistance du monde et du vivant. Ce passage vient considérablement nuancer la perfection du monde physique et de l'ordre naturel que louaient les théologiens.

Schopenhauer ne se contente pas de mettre en lumière la grande vulnérabilité du vivant dans son actualité, mais recourt aussi à une preuve expérimentale : les traces laissées par des espèces qui ne sont plus et qui valent comme « témoignages de mondes dont le maintien n'était plus possible, qui par suite étaient encore un peu plus mauvais que le pire des mondes possibles »<sup>156</sup>. Cet élément nous permet de mieux saisir la pensée de Schopenhauer relative à cette thèse somme toute singulière, mais tend aussi à nous placer face à la tension entre idéalisme transcendantal et réalisme qui traverse l'œuvre schopenhauerienne. Ce n'est pas le lieu d'engager une telle critique<sup>157</sup>. Toutefois nous pouvons simplement suggérer à titre hypothétique que la compromission des conditions de subsistance de certaines espèces vivantes, qui constituaient en leur temps l'objectivation la plus aboutie du *vouloir-vivre*, a entraîné la double disparition de « leur » monde et d'elles-mêmes, puisque le monde ne peut subsister sans une conscience connaissante – fût-elle très limitée :

Le monde réel, c'est-à-dire actif, est toujours, comme tel, conditionné par l'entendement, sans lequel il ne serait rien<sup>158</sup>.

Ou encore :

---

<sup>155</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 212 ; ZA, Band I, W I, pp. 214-215.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 1348 ; ZA, Band IV, W II, p. 684.

<sup>157</sup> Voir *infra* 6.1.1.1.

<sup>158</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 39 ; ZA, Band I, W I, p. 42.

Vouloir supprimer ce centre de toute existence [le sujet connaissant], ce germe de toute réalité, en laissant subsister le monde, c'est former une pensée peut-être bien concevable *in abstracto*, mais en fait irréalisable<sup>159</sup>.

L'harmonie minimale – ou la dysharmonie maximale compatible avec l'existence – est toujours à la limite du point de rupture, lequel a quelquefois été franchi, d'où la disparition du monde avec celle de son corrélat subjectif.

Néanmoins, même en laissant pour le moment de côté les difficultés théoriques liés à l'idéalisme schopenhauerien, sa démonstration souffre de plusieurs faiblesses.

1° Premièrement, l'argumentation schopenhauerienne dans ce développement spécifique laisse parfaitement indemne la thèse leibnizienne. L'idée d'un monde au bord du gouffre, tel que le décrit Schopenhauer, n'est nullement contradictoire avec l'idée du « meilleur des mondes possibles ». Il est parfaitement concevable de penser que Dieu ait créé un monde sans cesse menacé de sombrer dans l'inexistence, et que ce monde soit malgré tout le meilleur de tous, puisque réalisant le maximum de variété et de continuité. Peut-être même était-ce le seul susceptible d'une certaine pérennité, si bien qu'on pourrait saluer la prouesse de son maintien plutôt que de déplorer sa fragilité. Il semble que le problème de l'argumentation schopenhauerienne repose ici sur l'absence de définition claire des termes « bon » et « mauvais » et de leurs superlatifs « meilleur » et « pire », pourtant fondamentaux pour établir (ou contester) l'une ou l'autre de ces thèses. Ainsi, Schopenhauer semble valoriser implicitement ce qui ressort de sa définition de la possibilité, à savoir « ce qui peut exister et subsister d'une vie réelle »<sup>160</sup>, d'où l'idée selon laquelle notre monde serait le pire des mondes possibles en tant qu'il serait le moins assuré du point de vue de la permanence, c'est-à-dire en tant qu'il serait précisément à la limite de l'impossibilité.

Le critère de la valeur est indexé sur celui de la plus ou moins grande stabilité ontologique du monde – c'est-à-dire sur sa capacité d'advenir et de se maintenir dans l'existence, tandis que chez Leibniz, il renvoie à une plénitude du monde. Schopenhauer et Leibniz, tout en semblant énoncer des thèses radicalement opposées, énoncent en vérité des thèses hétérogènes et qui peuvent parfaitement coexister. En d'autres termes, l'opposition est purement verbale entre le couple « pire » et « meilleur », mais nullement réelle. Par analogie, tout se passe comme si Leibniz affirmait d'un homme qu'il était le « meilleur » des hommes possibles, car il réunirait le plus grand nombre de qualités compossibles entre

---

<sup>159</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1232 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 570.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 1347 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 683.

elles, et que Schopenhauer objectait que cet homme-là était en vérité le « plus mauvais », car sa santé serait extrêmement fragile et qu'il risquerait par conséquent de perdre la vie d'un instant à l'autre. Mais qu'il soit mal assuré de son maintien dans l'existence n'ôte rien au fait qu'actuellement, il est le meilleur des hommes possibles.

Puisque Schopenhauer n'évalue le monde qu'à l'aune de sa définition de la possibilité, il peut effectivement dire qu'il est « le plus mauvais » en tant qu'il serait le *dernier* des possibles, au sens où un monde un peu plus imparfait ne pourrait ni exister, ni subsister et serait donc impossible, mais l'on voit bien que cette argumentation n'atteint guère la thèse leibnizienne.

2° Néanmoins, cette clarification ayant été faite, l'on peut malgré tout avancer une seconde objection et contester l'idée selon laquelle notre monde serait le « dernier des possibles », en tant qu'il satisferait de manière minimale ses conditions d'existence et de subsistance. Il semble que l'on puisse tout à fait penser un monde avec davantage de perturbations, tant cosmiques, climatiques que biologiques, sans que cela n'entraîne nécessairement une éradication de toute vie – ou *a minima* de l'espèce humaine, puisque Schopenhauer semble corrélér la survie du monde à celle de son espèce la plus évoluée. Des épisodes tristement célèbres comme la peste noire ou les guerres du XX<sup>e</sup> siècle montrent que la résilience de l'espèce est plus grande que Schopenhauer ne veut bien le reconnaître ici<sup>161</sup>, alors qu'il l'admet très volontiers dans d'autres passages de son œuvre. L'extrait suivant illustre parfaitement cette idée :

Par conséquent, en vertu d'une loi naturelle, la force prolifique de la race humaine, qui n'est qu'un aspect particulier de la force créatrice de la Nature en général, s'augmenterait par une cause qui la combat, c'est-à-dire croîtrait avec la résistance ; on pourrait donc, *mutatis mutandis*, faire rentrer cette loi dans celle de Mariotte, à savoir que la compression augmente la résistance à l'infini. Admettons maintenant que cette cause hostile à la force prolifique atteigne un jour, par des dévastations – épidémies, révolutions de la Nature, etc. – une dimension et une activité encore sans exemples jusque-là ; en ce cas, la force prolifique devrait elle aussi s'élever plus tard à une hauteur encore absolument inconnue. Si finalement nous allons jusqu'au point extrême de l'accroissement de la force hostile, c'est-à-dire jusqu'à la complète extirpation de la race humaine, la force prolifique ainsi comprimée atteindra aussi une vigueur proportionnée à la compression, ce qui revient à dire qu'elle subira une tension dirigeant ce qui maintenant paraît impossible ; en un mot, la *generatio univoca*, c'est-à-dire la procréation d'un être pareil par un être pareil, lui étant interdite, elle se rabattrait sur la *generatio aequivoca*<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> Même si Schopenhauer reconnaît dans ce passage le souci de la nature pour l'espèce pour contre ces menaces constantes, afin que la « destruction des individus n'entraînât pas celle des espèces » (*Le Monde*, p. 1347 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 683), mais cette idée n'est pas développée. Il insiste en effet sur la difficulté objective de la survie du vivant, sans la mettre en balance avec les ressources considérables de la nature pour l'assurer.

<sup>162</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, « Sur la Philosophie & la Science de la Nature », § 91, p. 532 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 166-167).

Cet extrait – contestable au demeurant quant à sa conclusion, dans la mesure où Schopenhauer décrit comment la nature, sous la pression des circonstances, en vient à créer une nouvelle espèce, paraît néanmoins contester frontalement la thèse du « plus mauvais des mondes possibles » telle que nous l’avons explicitée, ou du moins invite à la nuancer fortement. Sans aller jusqu’à accepter la thèse de la *generatio aequivoca*, on peut néanmoins reconnaître que les périodes de dépeuplement (dues à des guerres, des épidémies ou autre) sont suivies par une hausse significative de la natalité<sup>163</sup>. De même, Schopenhauer envisage les grandes extinctions qui ont eu lieu sur notre planète et affirme que ce sont à ces occasions que « [la vie] dut se rallumer à nouveau » pour laisser place à des « formes plus parfaites »<sup>164</sup>. De ce point de vue, le « dernier des mondes possibles » - c’est-à-dire : le nôtre – paraît également être le « meilleur des mondes » ayant existé, puisqu’il est objectivé par les espèces les plus évoluées.

S’esquisse aussi une réflexion sur les notions de « possible » et « d’impossible », puisqu’un tel effort de la nature la mène en quelque sorte au-delà de ce qui était jusqu’à présent tenu comme « possible », ce qui suggère que notre monde n’est en vérité nullement le *dernier des possibles*, ainsi que nous l’avons nous-mêmes nommé pour rendre compte de la thèse schopenhauerienne, puisqu’il contient, en germe et de toute éternité, une créativité débordante qui trouve toujours une voie pour permettre la subsistance de ce qui était voué à disparaître :

[...] la force prolifique ainsi comprimée atteindra aussi une vigueur proportionnée à la compression, ce qui revient à dire qu’elle subira une tension dirigeant ce qui maintenant paraît impossible<sup>165</sup>.

Le schème dynamique et vitaliste mobilisé par Schopenhauer est certes peu opératoire sur le plan scientifique, mais vaut comme affirmation d’une remarquable résilience du vivant et de son principe, peu compatible en somme avec le pessimisme dont il fait preuve à propos de la capacité de notre monde à se maintenir.

Au terme de ce développement, il apparaît donc que l’argumentation schopenhauerienne visant à défendre contre Leibniz l’idée que notre monde serait « le plus mauvais des mondes possibles » n’est guère concluante, et ce même sans porter la critique sur le terrain de la difficile articulation entre idéalisme transcendantal et réalisme :

---

<sup>163</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 531 : « Dans la *Chronique des épidémies* publiée par Schnurrer en 1825, nous trouvons qu’après que la peste noire eut au XIV<sup>e</sup> siècle dépeuplé toute l’Europe, une grande partie de l’Asie et de l’Afrique, il s’ensuivit immédiatement une extraordinaire fécondité de la race humaine et que notamment les accouchements gémeaux devinrent très fréquents » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 166.

<sup>164</sup> *Ibid.*, pp. 532-533 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 167.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 532 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 167.

Premièrement, Schopenhauer ne se situe pas sur le même plan argumentatif que Leibniz lui-même en ce qui concerne la valeur du monde : l'un indexe cette dernière sur la plénitude du monde, l'autre sur son assurance à se maintenir dans l'existence.

Deuxièmement, on peut objecter à cette idée que la « possibilité » n'admet pas de degré : une chose est possible ou impossible, existante ou inexistante, sans que l'on puisse admettre de variation quantitative au sein de ces modalités. Presque exister, ce n'est pas encore exister, de même qu'être sur le point de ne plus exister, c'est encore exister. Schopenhauer paraît confondre la possibilité et la probabilité, soit à advenir, soit à subsister, et indexer sur cette probabilité la valeur du monde.

Troisièmement, la précarité maximale des conditions de subsistance du vivant – en particulier de l'espèce humaine – dont dépend en dernière instance le monde objectif, et qui est le nerf de l'argumentation de l'auteur, paraît non seulement fausse, mais est même contestée par Schopenhauer lui-même, qui met au contraire en lumière la grande résilience de la vie face à une aggravation de ses conditions de subsistance, résilience qui lui permet même de s'affirmer dans de nouvelles espèces – plus abouties – lorsque se profile la fin de l'une d'elle face à une pression excessive du milieu.

La question qui se pose au terme de cette analyse est donc la suivante : faut-il rejeter la thèse schopenhauerienne du pire des mondes possibles, compte tenu de ses fondations argumentatives fragiles ? Ou peut-on en proposer une interprétation philosophique qui puisse avoir un intérêt dans notre compréhension de la position schopenhauerienne face à la question du mal ?

Il est de toute évidence raisonnable de tenir cette formule pour une exagération rhétorique, au demeurant peu convaincante, destinée d'après Birnbacher à tirer le lecteur de sa léthargie émotionnelle et intellectuelle<sup>166</sup>. Néanmoins, il semble que l'on puisse distinguer une seconde ligne argumentative sous-jacente au texte, mais assumée plus clairement dans d'autres extraits. En effet, sous l'argumentation explicite – reposant sur l'harmonie minimale et la stabilité douteuse de notre monde, se trouve une argumentation implicite, qui fait signe non plus vers l'incertitude de la subsistance du monde et de son corrélat subjectif, mais plutôt vers le vécu intime des individus dans leur milieu – et qui se modalise comme souffrance à deux niveaux : à la fois comme celle du corps meurtri, du

---

<sup>166</sup> BIRNBACHER Dieter, *Schopenhauer*, Stuttgart, Reclam, 2009, p. 11.

fait de sa vulnérabilité biologique – jusqu'à la mort – et comme celle du corps (sur)vivant, du fait de son maintien dans l'existence.

Les catastrophes naturelles, les épidémies, les blessures subies<sup>167</sup> n'entraînent pas seulement une diminution quantitative du nombre d'individus, et un risque pour l'espèce et pour leur monde corrélatif, mais elles sont surtout l'occasion de souffrances intolérables pour l'individu lui-même. De même, le simple maintien des processus vitaux ne peut s'effectuer que dans la souffrance (omniprésence de l'effort, tyrannie du besoin, etc.) en raison de la parcimonie de la nature, peu soucieuse des destinées individuelles :

Et c'est ce monde, ce rendez-vous d'individus en proie aux tourments et aux angoisses qui ne subsistent qu'en se dévorant les uns les autres, où, par suite, chaque bête féroce est le tombeau vivant de mille autres animaux et ne doit sa propre conservation qu'à une chaîne de martyres, où ensuite avec la connaissance s'accroît la capacité de sentir la souffrance, jusque dans l'homme où elle atteint son plus haut degré, degré d'autant plus élevé que l'homme est plus intelligent – c'est ce monde auquel on a voulu ajuster le système de l'optimisme et qu'on a prétendu prouver être le meilleur des mondes possibles ! L'absurdité est criante<sup>168</sup>.

En d'autres termes, ce qui à l'échelle de l'espèce est un risque – celui d'une extinction – apparaît à l'échelle individuelle comme une souffrance perpétuelle. Cette ligne argumentative, implicite dans la démonstration de Schopenhauer, est l'occasion de thèses fortes concernant la question du mal et son pessimisme : la souffrance est le fond de toute vie ; l'homme est l'être le plus exposé à la souffrance ; la balance des biens et des maux est négative, etc. Nous examinerons ultérieurement ces thèses<sup>169</sup>, mais nous voyons que l'harmonie – sinon absolument minimale, du moins limitée – paraît se doubler d'une souffrance sinon maximale, du moins extrême pour le vivant, et en particulier pour l'homme, précisément en tant que cet ordonnancement n'a pas pour fin son bonheur individuel ou satisfaction personnelle, mais seulement le maintien de l'espèce dont il n'est qu'un échantillon.

Pour reprendre notre analogie de l'homme leibnizien réunissant en lui le maximum de qualités compossibles, Schopenhauer objecterait d'une part qu'il risquerait de trépasser d'un moment à l'autre (objection peu pertinente, comme nous l'avons vu), mais surtout d'autre part, que cet homme vivrait dans un état perpétuel de souffrance – c'est-à-dire qu'il serait le plus malheureux des hommes, celui dont la condition serait la moins souhaitable. Sans nécessairement tâcher d'assurer sur ce fondement la thèse du pire des mondes

---

<sup>167</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 1347-1348 : « Les tremblements de terre de Lisbonne et de Haïti, l'ensevelissement de Pompéi ne sont que de légères et malicieuses allusions aux catastrophes possibles. – [...] le choléra, la fièvre jaune, la peste noire, etc., qui enlèvent des millions d'hommes » ; ZA, *Band IV*, W II, p. 683.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 1344 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 680.

<sup>169</sup> Voir *infra*, 2.2.

possibles, cette argumentation sous-jacente permet au moins de contester la thèse du « meilleur des mondes possibles », non pas tant en affirmant qu'il ne serait pas effectivement le meilleur (laissons au créateur le bénéfice du doute<sup>170</sup>), mais en constatant qu'il constitue pour le vivant un cadre bien misérable, et qu'un être souverainement bon et souverainement intelligent aurait au moins dû s'abstenir de le créer, plutôt que d'aboutir à un tel résultat.

Au fond, cette seconde ligne interprétative sous-jacente au texte nous conduit d'une part à une dévaluation du monde, en rappelant que ce dernier n'existe qu'au prix d'une souffrance extrême pour le vivant, mais elle nous invite d'autre part à reprendre le problème à partir de l'existence réelle, et non à partir d'un créateur supposé. La réalité du mal et la misère du monde sont l'unique point de départ possible pour espérer mettre au jour la signification morale du monde. Mais il faut d'abord évacuer les théories trompeuses, qui rendent cette voie impraticable. Cela nous conduit au problème du panthéisme.

#### 1.1.2.2. LE MONDE N'EST PAS UNE THEOPHANIE : LE PROBLEME DU PANTHEISME

La systématisation leibnizienne de l'optimisme théologique, dans un cadre théiste, aboutit à une valorisation induite<sup>171</sup> de notre monde : le mal – essentiellement privatif d'après Leibniz – est relégué au second plan, et en vertu des attributs divins, notre monde malgré son imperfection manifeste est considéré comme le « meilleur des mondes possibles ». La théodicée leibnizienne n'est pas seulement une défense de Dieu, mais elle est aussi une justification du monde. La contrariété entre le monde et Dieu se trouve ainsi résolue.

Toutefois, cette prise en charge intégrative des maux du monde dans les desseins divins atteint son paroxysme non pas dans les doctrines théistes, qui ont l'honnêteté de reconnaître l'existence d'un « problème du mal », même si la résolution de ce dernier

---

<sup>170</sup> Schopenhauer reconnaît que cette idée n'est pas absurde (même s'il la tient pour fausse) : « Qu'un être tout-puissant et en possession de la sagesse suprême crée un monde tourmenté, cela est, en effet, toujours concevable, quoique nous n'en connaissions pas le pourquoi. En conséquence, même si on lui attribue la bonté suprême, l'insondabilité de ses voies <Unerforschlichkeit seines Rathschlusses> reste toujours l'issue par laquelle une telle doctrine échappe au reproche d'absurdité. » (*Parerga*, p. 491 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 113.

<sup>171</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1348 : « L'optimisme est au fond l'éloge illégitime que s'adresse à lui-même l'auteur propre du monde, le *vouloir-vivre*, en se mirant avec complaisance dans son œuvre : et par suite il est une doctrine non plus seulement fausse, mais même pernicieuse. Car il nous représente la vie comme un état désirable, et le bonheur de l'homme comme fin de la vie » ; ZA, *Band IV*, W II, p. 684.

aboutit inmanquablement à refuser toute positivité au mal, mais bien plutôt dans le panthéisme. Contrairement au théisme qui assume la dualité entre Dieu et le monde, le panthéisme reconnaît qu'il ne peut y avoir qu'une essence commune présente en toutes choses – là réside sa vérité. Mais cette essence, bien qu'impersonnelle, en prenant le nom de « Dieu » a cependant hérité de ses attributs, transférés directement au monde. Cette identification de Dieu et du monde aboutit ainsi à une théophanie : toute chose n'est pas seulement produite par un Dieu souverainement bon et tout-puissant, mais est *essentiellement* divine :

Si le monde est une théophanie, toutes les actions de l'homme et de l'animal même sont également divines et excellentes : il n'y a plus de blâme, plus de préférence possible ; il n'y a plus de morale<sup>172</sup>.

En somme, se rejoignent dans l'idée de théophanie l'affirmation d'un monisme universel et la divinisation de la nature.

La critique du panthéisme – dont Spinoza est l'incarnation paradigmatique selon Schopenhauer – s'inscrit évidemment dans la critique de l'optimisme théologique, pour une raison évidente. Alors que le théisme pouvait à la rigueur expliquer la relation de Dieu au mal (du fait de la relation causale unissant Dieu au monde : la cause peut être parfaite, mais son effectuation peut être altérée par les éventuels intermédiaires ; ou sur le modèle leibnizien, le « meilleur » peut impliquer des « imperfections locales », etc.), le panthéisme est par essence optimiste, car l'identification entre Dieu et le monde est totale. Dès lors, les qualités morales du Dieu théiste étant conservées, celles-ci sont nécessairement transférées immédiatement et nécessairement au monde sans que l'on puisse penser la moindre altération ou atténuation. En d'autres termes, le mal n'est plus seulement privatif, mais tout bonnement inexistant. Toute chose est – par la grâce divine – exactement et absolument tout ce qu'elle a à être (et non pas relativement par rapport à la perfection de l'ensemble), et du même coup la distinction entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, devient caduque, illusoire. Si l'on pose une identité entre le divin et le monde – *ipsa Dei sive naturae potentia*<sup>173</sup> – le mal n'a absolument plus rien de positif, mais n'est qu'une projection trompeuse de notre imagination, lorsque nous comparons un étant donné à une idée factice de ce qu'il devrait être dans sa perfection. Il n'y a de *nihil privativum* que pour notre imagination : l'aveugle est tout ce qu'il devrait être, et la vue ne lui manque pas plus qu'à la pierre ; tout comme le pécheur animé par des penchants sensuels est tout ce qu'il devait

---

<sup>172</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1355 ; ZA, Band IV, W II, p. 691.

<sup>173</sup> SPINOZA, *Éthique*, Paris, Éditions de L'éclat, 2005, IV, proposition 4, p. 287 (*en français dans le texte*).

être. En vérité, tout *nihil privativum* se résout en *nihil negativum*, et le problème du mal n'est plus à résoudre par un hypothétique changement de point de vue comme pour le théisme, mais n'est qu'une simple illusion dont il faut se défaire. Il ne s'agit donc plus d'une justification du mal par un Dieu personnel, mais bien plutôt d'une pure et simple dissolution de ce dernier dans un monde divinisé. C'est toute la dimension du scandale et de la révolte face au mal qui s'en trouve évacuée, le monde pris comme totalité ou dans chacune de ses parties étant absolument parfait. Du même coup, le monde acquiert une valeur infinie : l'esprit est invité à reconnaître cette perfection, à s'y complaire et à le louer, tout en manifestant sa propre puissance. Or cette conséquence du panthéisme est, selon Schopenhauer, contradictoire avec la signification morale du monde et de la souffrance, qui est précisément de nous en détourner :

Pour le panthéisme ou le spinozisme, dont les systèmes actuels ne sont que des travestissements, la trame du monde se dévide en effet sans fin, et toujours de même pendant l'éternité. Car le monde est alors un Dieu, un *ens perfectissimum* ; il ne peut rien exister, rien se concevoir de meilleur. Il n'y a donc pas besoin de rédemption, et il n'y en a pas. Quant à saisir le but de toute cette tragi-comédie, il n'est pas nécessaire de le chercher bien loin, car elle n'a pas de spectateurs, et les acteurs eux-mêmes, à côté d'un maigre plaisir tout négatif, sont condamnés à endurer des tourments infinis<sup>174</sup>.

Schopenhauer tient donc le panthéisme pour une doctrine non seulement absurde – en tant que l'identification d'un Dieu souverainement bon et tout-puissant avec le monde que nous expérimentons, avec ses souffrances innombrables est tout bonnement inconcevable<sup>175</sup>, mais elle serait en outre incompatible avec la morale. Nous retrouvons l'opposition entre l'extériorité du monde, que nous ne faisons que percevoir, et son intériorité, entre le visible et le vécu<sup>176</sup>.

Si l'on peut à la rigueur appeler « dieu » l'ordre de la nature, allégoriquement du moins, en laissant de côté la perfection toute relative du monde physique<sup>177</sup>, cette dénomination devient tout à fait insoutenable dès lors que l'on envisage la face intime du monde :

Mais pénètre-t-on à l'intérieur, ajoute-t-on au premier point de vue le point de vue subjectif et moral, avec son surcroît de misères, de souffrances et de tortures, de discordes, de méchanceté, de perversité et de folie, on ne tardera pas à s'apercevoir avec effroi qu'on n'a devant soi rien moins qu'une théophanie<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1083 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 416-417.

<sup>175</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 491 : « Or, qu'un être ainsi doté se soit mis lui-même dans la position décrite plus haut, c'est une idée positivement absurde, car notre situation dans le monde est à l'évidence telle qu'aucun être intelligent, à plus forte raison un être en possession de la sagesse suprême, ne voudrait s'y placer » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 113.

<sup>176</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1345 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 680.

<sup>177</sup> Voir *Infra*, 2. 2. 1. 2.

<sup>178</sup> SCHOPENHAUER, A., pp. 1356-1357 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 691.

Notons que Schopenhauer analyse le panthéisme – en particulier spinoziste – comme un athéisme déguisé, mais l’effort pour accorder son principe du monde avec les qualités morales du Dieu théiste aboutit à un tissu d’absurdités, en raison de la contradiction manifeste avec les données existantes. À bien regarder, on serait mieux avisé de placer en son cœur un principe mauvais<sup>179</sup>, au moins il n’y aurait pas de contradiction entre ses attributs et notre expérience concrète du monde. Le problème des panthéistes tient donc à leur approche du monde : plutôt que de partir de ce dernier pour ensuite essayer de comprendre son essence, ils partent de l’essence divine (et c’est en cela que le panthéisme présuppose le théisme) et viennent ensuite interpréter le monde à partir d’elle en l’identifiant avec l’essence du monde :

Ce n’est en effet qu’autant qu’on part d’un dieu, c’est-à-dire qu’on le possède par avance, qu’on est intime avec lui, qu’on peut finir par en arriver à l’identifier avec le monde, afin de l’en congédier de façon plus polie<sup>180</sup>.

En d’autres termes, ils ne partent pas du « connu » (le monde, les données existantes) pour expliquer – si possible – ce qui est inconnu (l’essence du monde), mais suivent exactement le chemin inverse, et prétendent ainsi expliquer le connu par l’inconnu<sup>181</sup>. Nous avons donc à la fois un postulat erroné – ou du moins invérifiable – et de l’autre une faute méthodologique, qui est aussi celle des doctrines théistes :

La valeur et la dignité de la philosophie consistent donc à mépriser toutes les suppositions sans fondement possible, et à n’admettre au nombre de ses données que celles dont la preuve se trouve dans l’intuition du monde extérieur et dans les formes constitutives de notre intellect destinées à en faciliter la conception. Voilà pourquoi la philosophie doit rester cosmologie et ne pas devenir théologie. Son thème doit se borner au monde ; la nature, l’essence intime de ce monde, exprimée sous tous les rapports, voilà le seul résultat qu’elle puisse sincèrement nous donner<sup>182</sup>.

En un mot, aucun chemin n’est viable en partant de Dieu pour penser le monde, que ce soit dans un cadre théiste ou panthéiste : une telle voie, bien loin de conduire à une véritable compréhension du monde<sup>183</sup>, ne peut que voiler le véritable problème tant théorique que pratique qu’il pose à la philosophie. La confrontation de Schopenhauer aux

---

<sup>179</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 1075-1076 : « [...] nous avouerons même qu’un Dieu, qui se serait avisé de se transformer en un pareil monde, devrait avoir été vraiment possédé du diable » ; *ZA, Band III, W II*, pp. 409.

<sup>180</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 491 ; *ZA, Band IX, P II*, p. 113.

<sup>181</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1418 : « Je pars de l’expérience et de la conscience de soi naturelle, donnée à chacun, pour arriver à la volonté, mon seul élément métaphysique : je suis ainsi une marche montante et analytique. Les panthéistes au contraire prennent, à l’inverse de moi, la voie descendante et synthétique ; ils partent de leur Dieu, que, deux fois sous le nom de *substantia* ou d’absolu, ils obtiennent de nous par leurs instances ou nous imposent, et c’est cet être entièrement inconnu qui doit expliquer par la suite tout ce qui est connu » ; *ZA, Band IV, W II*, p. 754.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 1380 ; *ZA, Band IV, W II*, p. 716.

<sup>183</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 162 : « La théologie recouvre donc de son voile tous les problèmes de la philosophie et en rend ainsi impossible non seulement leur solution, mais même leur compréhension » ; *ZA, Band VII, P I*, p. 208.

doctrines optimistes lui permet ainsi d'esquisser ce que doit être une méthode légitime d'introspection du monde : celle-ci doit être immanente, et non transcendante, et s'accorder par ailleurs à tous les phénomènes du monde. L'expérience intervient donc à deux niveaux : à la fois comme point de départ, mais également comme confirmation *a posteriori* de la justesse du déchiffrement du monde.

\*

Au terme de ce développement, nous pouvons tenter une première synthèse des éléments de la critique schopenhauerienne de l'optimisme théologique, tant dans sa formulation scolastique que philosophique.

Il est frappant de noter que Schopenhauer rappelle constamment les maux de notre monde contre toutes les tentatives d'intégration théorique de ce dernier (soit comme négation relative : Leibniz, Scot Érigène, soit comme négation absolue : Spinoza). Mais cette récurrence n'est pas seulement à comprendre comme une indignation face à la secondarisation du mal, et en particulier de la souffrance, elle recèle avant tout un sens philosophique et méthodologique : une juste compréhension du monde doit partir de ce qui nous est connu, des données existantes, pour ensuite tâcher de mettre au jour leur sens, voire leur essence intime. Or telle n'est pas la démarche du théïsme – ni *a fortiori* du panthéisme – lesquels au contraire fondent leurs doctrines sur le Dieu révélé, reliquat du judaïsme, pour ensuite accorder le monde à ce dernier :

Examiner la force qui produit le monde et en déterminer ainsi la nature, la relier avec la moralité des sentiments, et par là prouver l'existence d'un ordre moral du monde qui serait la base de l'ordre physique, – tel a été depuis Socrate le problème de la philosophie. Le théïsme en a donné une solution enfantine, incapable de suffire à l'humanité une fois mûrie. Aussi, dès qu'il se sentit quelque audace, le panthéisme s'y opposa-t-il, pour démontrer que la nature porte en soi-même la force, au moyen de laquelle elle se manifeste. Mais du même coup c'en était fait de l'éthique<sup>184</sup>.

Si Dieu est souverainement bon et tout-puissant, alors par conséquent le mal doit être explicable : il doit avoir une raison d'être. Si ce Dieu est le monde, alors le mal doit être niable. Inévitablement, accorder le monde à leur Dieu est une véritable gageure, d'où les innombrables difficultés, contradictions, absurdités qui en découlent, à commencer par celle-là : le déni de la réalité du mal, et des misères de notre monde. Schopenhauer ne prétend donc pas être « pessimiste » au sens où ces penseurs, théologiens et philosophes sont « optimistes » en se donnant un principe ou une essence *a priori*, pour ensuite

---

<sup>184</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1355 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 691.

décrypter le monde<sup>185</sup>. Mais il prétend plutôt être fidèle à l'expérience dans son entièreté, et chercher à partir d'elle l'essence du monde. Au contraire, l'optimisme théologique opère un filtrage de l'expérience : il accepte bien sûr l'ordre et l'harmonie manifeste de la nature, sur laquelle repose la possibilité même d'une persistance de notre monde, en tant que ces données sont compatibles avec l'existence d'un Dieu théiste – c'est-à-dire créateur – mais refuse ou du moins déconsidère toutes les données qui semblent incompatibles avec ses attributs. Or le monde, pris dans sa totalité, et en particulier dans sa face interne, avec la vue des souffrances de l'humanité et du vivant en général, paraît indiquer tout autre chose qu'une création d'un Dieu bon et tout-puissant, si bien que le caractère insoluble du problème du mal nous conduit à une autre voie pour le résoudre : non plus la négation du mal dans le monde, en contradiction avec les attributs divins, mais bien plutôt la négation de l'idée de Dieu, qui, comme une prémisse erronée, fausse notre appréhension du monde et du mal.

---

<sup>185</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 884 : « Enfin, en ce qui concerne les obligations de la métaphysique, elle n'en a qu'une ; et c'en est une qui n'en souffre pas d'autre à côté d'elle, l'obligation d'être vraie. Si à côté de celle-ci on prétend lui en imposer une autre, celle d'être spiritualiste, optimiste, monothéiste ou même morale, on ne peut pas savoir d'avance si cette seconde obligation ne se trouvera pas en conflit avec la première, sans laquelle la métaphysique perdrait toute sa valeur. Une philosophie donnée n'a donc pas d'autre critérium de sa valeur que la vérité » ; *ZA*, *Band III*, *W II*, p. 219.

## 1.2. L'IDÉE DE DIEU EN QUESTION

La critique de l'idée de Dieu est donc nécessaire pour parachever cette déconstruction du problème du mal. En effet, cette idée vaut comme prémisse erronée qui empêche toute interprétation concluante du monde, c'est-à-dire adéquate ou en accord avec les données de notre expérience externe et interne, au profit d'un accommodement de ce dernier avec une hypothèse *a priori* et invérifiable : l'existence d'un Dieu bon et tout-puissant pensé comme créateur du monde. Le problème principal auquel se confronte Schopenhauer est que les théologiens rationalistes ne se contentent pas du mode d'affirmation initial de leur Dieu (révélation), mais prétendent le fonder rationnellement (démonstration) et, du fait de cette inflexion considérable, viennent empiéter sur le domaine propre à la philosophie<sup>186</sup>. Le philosophe doit donc montrer la vacuité de cet obstacle herméneutique pour laisser le champ libre à la reconnaissance pleine et entière de la positivité du mal.

Toutefois, avant que nous présentions les principaux éléments de la critique schopenhauerienne de l'idée de Dieu, il convient de répondre à une question importante. Que cette critique soit nécessaire pour permettre d'aborder sans faux-semblant la question du mal se comprend aisément, mais une telle critique n'a-t-elle pas déjà été effectuée par Kant lui-même dans la *Critique de la Raison Pure* ? Pourquoi Schopenhauer éprouve-t-il le besoin de discréditer une nouvelle fois l'idée de Dieu et la théologie spéculative, après que son illustre prédécesseur a montré que nous ne pouvions nullement accéder à une connaissance objective de Dieu, mais que l'idée de celui-ci n'était, en contexte théorique, qu'une idée régulatrice de la raison ? La critique kantienne a incontestablement déjà sapé les fondements du théisme, en particulier quand celui-ci s'élève à la théologie rationnelle. Le problème est d'autant plus important que Schopenhauer lui-même reconnaît volontiers ce mérite à Kant, et ce dès la *Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*<sup>187</sup>. On trouve d'ailleurs dans la partie du *Monde comme Volonté et comme Représentation* dévolue à la critique de la philosophie kantienne une section consacrée aux apports

---

<sup>186</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, trad. J-P. Jackson, Paris, Coda, 2005, p. 98 : « Dans la religion chrétienne, l'existence de Dieu est un fait établi au-delà et au-dessus de toute discussion, de ce qui est juste, car, dans ce cas, c'est là ce qu'elle doit être, étant basée sur une révélation <Offenbarung>. Je regarde donc comme un choix malheureux <Mißgriff> de la part des rationalistes de vouloir, selon leurs principes, démontrer l'existence de Dieu autrement que par les Écritures. Dans leur innocence, ils ne savent pas combien ce passe-temps est dangereux. La philosophie, de son côté, est une science, et, en tant que telle, ne comprend pas d'articles de foi ; pour elle, rien ne peut être admis comme existant, que ce qui est positivement donné empiriquement ou ce qui est démontré par des conclusions indubitables » (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band VII*, P I, p. 121.

<sup>187</sup> SCHOPENHAUER, A., *QR*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1983, chap. IV, § 20, p. 47 ; ZA, *Band V*, G, pp. 52-53.

kantiens relatifs à cette question capitale<sup>188</sup>, et Schopenhauer ne tarit pas d'éloges pour celui qui a « éliminé de la philosophie le théisme » et ruiné de ce fait toute « théologie spéculative »<sup>189</sup>. Comprendre ce point et les raisons qui poussent Schopenhauer à traiter à nouveaux frais ces questions nous permettra de mieux saisir la spécificité de l'approche schopenhauerienne de la question de Dieu.

Trois raisons justifient cette nouvelle critique :

Premièrement l'idée de Dieu paraît être une erreur récurrente, et les leçons de Kant n'ont-elle pas été comprises par nombre de contemporains qui prétendent encore s'adonner à une discipline qui a été sapée dans ses fondations par le philosophe de Königsberg. Les premiers paragraphes de la section consacrée à Kant dans le *Monde comme Volonté et comme Représentation* sont à cet égard évocateurs, dans la mesure où ils montrent la lenteur avec laquelle s'effectue « l'éducation du genre humain », c'est-à-dire l'assimilation par les esprits des œuvres importantes. Soit par incompréhension, soit par mauvaise foi, d'aucuns ignorent superbement les leçons de Kant, dédaignent sa philosophie en s'adonnant librement à la métaphysique spéculative<sup>190</sup>.

Deuxièmement, une partie de ceux qui ont compris la portée de la critique kantienne tentent de réintroduire en sous-main la figure de Dieu, simplement en le dissimulant sous des concepts apparemment indépendants de tout présupposé théologique (« l'absolu » par exemple<sup>191</sup>), d'où la nécessité de dénoncer ces entreprises spéculatives illégitimes.

Troisièmement, Schopenhauer estime que Kant lui-même n'aurait pas réussi à renoncer totalement à l'idée de Dieu, dont on retrouve la trace à la fois dans son analyse de la dynamique spontanée de la raison vers l'inconditionné, l'idée de Dieu étant alors conçue, indépendamment du risque d'illusion transcendantale, comme produit naturel et nécessaire, de l'effort de la raison, quand celle-ci pousse l'entendement au-delà de l'expérience, et dans la formulation de sa morale du devoir, où la raison pure pratique est

---

<sup>188</sup>SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 641-645 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 622-627.

<sup>189</sup>*Ibid.*, p. 641 ; ZA, *Band II*, W I, p. 622.

<sup>190</sup>*Ibid.*, p. 520 : « Beaucoup de nos philosophes [trouvent les œuvres de Kant] vieilles ; ils les mettent de côté, comme hors d'usage, prétendant qu'elles retardent sur le siècle. Quelques autres, enhardis par cet exemple, affectent même de les ignorer ; ils reprennent les hypothèses de l'ancien dogmatisme réaliste et en font revivre toute la scolastique, en se lançant dans des spéculations sur Dieu et sur l'âme ; c'est comme si l'on accréditait dans la nouvelle chimie les doctrines de l'alchimie » ; ZA, *Band II*, W I, p. 512.

<sup>191</sup>*Ibid.*, p. 718 : « C'est sur une preuve cosmologique honteuse et, pour cette raison, bien déguisée, que repose toute la phraséologie de l'*absolu* <das Gerede vom Absolutum>, qui, depuis soixante ans, malgré la critique de la Raison pure, passe en Allemagne pour de la philosophie. Qu'est-ce donc que l'absolu ? – C'est quelque chose qui existe, mais dont on ne doit pas se demander (sous peine d'amende) d'où il vient et pourquoi il existe ; c'est une pièce de cabinet pour professeurs de philosophie ! » ; ZA, *Band III*, W II, p. 55.

conduite à « postuler *l'existence de Dieu*, comme nécessairement rattachée à la possibilité du souverain Bien (l'objet de notre volonté qui est nécessairement lié avec la législation morale de la raison pure »<sup>192</sup>. Bien que Kant reconnaisse que la morale n'a nullement besoin de la religion, elle finit néanmoins par y conduire. C'est précisément ce qui lui permettra, en creusant cette convergence, de conférer à la religion un statut propice au développement moral, et en cohérence, du point de vue rationnel, avec le système critique, en 1793 :

La morale conduit donc de façon incontournable à la religion, à travers laquelle elle s'élargit à l'Idée d'un législateur moral tout-puissant, extérieur à l'être humain, dont la volonté contienne cette fin ultime de la création du monde qui puisse et doive en même temps être la fin ultime de l'être humain<sup>193</sup>.

Or cette théorie des postulats de la raison pratique est, selon Schopenhauer, l'aveu du fondement réel et inavoué de la morale du devoir kantienne.

Ces trois raisons justifient la critique schopenhauerienne, qui s'inscrit à la fois dans la continuité de la critique kantienne mais prétend aussi aller plus loin que le maître en mettant en question le « reste » scolastique dont Kant ne serait pas parvenu à se défaire. L'enjeu, comme on le voit, ne se résume pas à corriger une mésinterprétation séculaire de la question du mal, dont l'accès est interdit par les doctrines optimistes et théistes.

Nous sommes par ailleurs reconduit à notre interrogation liminaire : d'où vient la légitimité d'une critique philosophique de ce qui relève du religieux ? Schopenhauer est un auteur qui a toujours tenu à distinguer clairement le domaine de la théologie de celui de la philosophie. Néanmoins, la frontière a trop souvent été franchie : bien que la philosophie ne soit théoriquement plus considérée comme *theologiae ancilla*, selon Schopenhauer, nombre de ses contemporains mêlent indifféremment préjugés religieux et pensée philosophique, mais en outre le système universitaire lui-même serait en partie gangrené par la théologie et des luttes de pouvoir et d'influence auxquelles la véritable philosophie devrait idéalement être étrangère :

Prétendre rechercher impartialement la vérité et résoudre la question en donnant la religion établie comme résultat, mesure et contrôle de la vérité, c'est intolérable, et semblable philosophie attachée à la religion établie comme chien de garde à sa chaîne, n'est qu'une caricature irritante du plus haut et du plus noble effort de l'humanité<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> KANT, E., *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fessler, GF-Flammarion, Paris, 2003, p. 249.

<sup>193</sup> KANT, E., *La religion dans les limites de la seule raison*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, Quadrige, 2020, préface, pp. 38-39.

<sup>194</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 127 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 161.

En ce sens, la critique schopenhauerienne engage l'autorité propre de la philosophie : *de jure*, cette autorité devrait seulement être fondée sur la raison et sur l'expérience, mais elle est *de facto* trop souvent troublée par les résurgences religieuses exacerbées par une forme d'opportunisme universitaire et politique<sup>195</sup>. Il ne s'agit pas de nier l'autorité des dogmes religieux, mais de rappeler son incompatibilité avec l'autorité de la philosophie. Les tentatives théologiques de prouver rationnellement l'existence de Dieu sont symptomatiques de cette confusion séculaire entre foi et raison. Or la théologie s'efforce de démontrer non seulement son existence en s'appuyant fallacieusement sur l'expérience (approches *a posteriori* de Dieu), mais aussi d'expliquer le monde en recourant à cette idée exorbitante (approche *a priori* du monde : il doit correspondre à la bonté et à la sagesse divines, quelle que soit l'expérience concrète qu'on en peut faire).

Face à ces prétentions philosophiques de la théologie, Schopenhauer se contente de faire jouer contre elles les armes de la philosophie, afin d'examiner Dieu comme un « concept » ou une « idée » pour montrer sa vacuité et son inadéquation fondamentale avec les données de l'expérience. En effet, la tentative des théologiens de fonder rationnellement l'existence de Dieu place nécessairement Dieu devant le tribunal de la raison philosophique, en tant qu'ils prétendent pouvoir fonder et justifier son existence par des raisons tant empiriques que rationnelles (en opposition avec la simple affirmation de son existence, qui relève non plus du domaine de la raison, mais de celui de la foi). La théologie ne peut en effet se contenter d'une « idée » de Dieu qui ne soit que théorique, non seulement parce qu'une telle idée ne correspond pas à la certitude subjective dont elle est l'objet (la croyance en l'existence de Dieu précède la preuve de son existence), mais en outre parce qu'une idée de Dieu qui soit seulement abstraite – à la manière d'une expérience de pensée – n'aurait aucune portée herméneutique. C'est pourquoi il est important d'établir la nécessité de cette existence, c'est-à-dire de montrer que l'idée de Dieu doit nécessairement dépasser le stade de l'expérience de pensée – ou même du concept – pour acquérir une consistance ontologique.

Reste à comprendre comment s'effectue cette critique. Nous avons vu précédemment que Schopenhauer montrait que l'idée de Dieu était incompatible non seulement avec les souffrances dans le monde (mal physique), mais aussi avec une pensée adéquate de la responsabilité morale et de la méchanceté des hommes (mal moral). En d'autres termes, l'effort de la théologie scolastique ou philosophique pour accorder Dieu et le monde était

---

<sup>195</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 130-131 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 165-166.

voué à l'échec puisque l'idée de Dieu était contradictoire avec notre expérience du monde. Schopenhauer toutefois ne se contente pas de relever cette contradiction – dont nous avons vu les tenants et aboutissants – mais il mène également une critique interne de l'idée de Dieu, à trois niveaux différents :

Premièrement pour ce qui concerne la question de son existence ou inexistence, en critiquant les preuves de l'existence de Dieu jusqu'à fournir une démonstration *per absurdum* de son inexistence.

Deuxièmement pour ce qui concerne la cohérence de l'idée de Dieu elle-même, considérée par le philosophe comme une abstraction inconsistante.

Troisièmement en proposant une explication génétique et psychologique de cette idée afin de mettre au jour son origine subjective et sociétale (détresse et superstition de l'homme, elle-même entretenue par l'éducation religieuse) : elle n'est pas tant une idée innée, comme on pourrait le croire, qu'une idée fixe entérinée par la théologie et produite pour répondre à la détresse existentielle des hommes.

Enfin, dernière remarque introductive, contrairement à ce qu'une approche superficielle pourrait laisser croire, cette déconstruction sans concession de l'idée de Dieu n'aboutit pas à une négation de la religion, mais permet de rompre la prétendue relation nécessaire entre le théisme d'une part et la religion d'autre part, afin d'ouvrir à une compréhension épurée de l'essence de cette dernière. Dieu n'est pas seulement une idée dispensable pour la philosophie, mais elle l'est aussi pour la religion. Par conséquent, l'athéisme n'est pas nécessairement irrégieux, et la religion pas nécessairement théiste.

### 1.2.1. LA CRITIQUE SCHOPENHAUERIENNE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

La déconstruction de l'idée de Dieu ne peut faire l'économie de la critique des preuves de l'existence de Dieu. La récurrence de cette critique des preuves – depuis la *Quadruple Racine de Raison Suffisante* jusqu'aux *Parerga & Paralipomena*, est symptomatique de l'importance que revêt pour Schopenhauer cette question. Nous ne nous proposons pas de restituer de manière exhaustive ces preuves telles qu'elles ont été originellement formulées

par les auteurs en question<sup>196</sup>, mais plutôt de rendre compte de l'interprétation qu'en propose Schopenhauer et de la spécificité de sa critique.

Pour le philosophe, l'enjeu des théologiens consiste à établir de manière indubitable la « nécessité »<sup>197</sup> de cette existence, soit en tâchant d'établir une nécessité de type physique (preuve cosmologique et physico-théologique : le monde est considéré comme un *effet* de Dieu), soit en tâchant d'établir une nécessité logique (preuve ontologique : l'existence de Dieu résulterait du concept même de Dieu).

Dans le cadre de la preuve cosmologique, et de ses variantes, Dieu est une condition nécessaire (étant donné le monde, nécessairement il faut penser Dieu). La nécessité de l'existence de Dieu est prouvée *a posteriori*. Soit parce que le contingent suppose du nécessaire (preuve cosmologique *stricto sensu*), soit parce que la beauté et l'ordre du monde permettent d'induire nécessairement à son existence (preuves physico-théologiques). Dans le cadre de la preuve ontologique, la démarche est inverse, et indépendante de l'existence du monde. La preuve est *a priori* : l'idée de Dieu étant donnée, nécessairement il doit exister. Pour le dire autrement, dans un cas la théologie prétend démontrer qu'on ne peut pas expliquer le monde sans Dieu, et dans l'autre qu'on ne peut pas penser Dieu sans le penser comme un être existant nécessairement. Or cette double argumentation est précisément ce que Schopenhauer veut mettre à mal.

#### 1.2.1.1. CRITIQUE DE LA PREUVE COSMOLOGIQUE

La preuve cosmologique peut être vue comme un intermédiaire entre les preuves physico-théologiques et les preuves ontologiques, en tant qu'elle se situe dans le domaine de la métaphysique, sans pour autant se passer entièrement de l'idée de monde. Il semble que Schopenhauer laisse de côté la preuve aristotélicienne par le mouvement (impossibilité d'une régression infinie et nécessité d'un premier moteur pour rendre compte du mouvement) reprise notamment par Thomas d'Aquin (première voie<sup>198</sup>) pour se concentrer sur la preuve par la contingence du monde, telle qu'elle est notamment formulée par

---

<sup>196</sup> Pour un exposé synthétique et très clair de ces questions, nous renvoyons à l'ouvrage de Bernard Sève : *La Question Philosophique de l'Existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994, 2<sup>e</sup> édition 1997.

<sup>197</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 98 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 122.

<sup>198</sup> D'AQUIN Thomas, *Somme théologique*, Tome 1, trad. Aimont-Marie Roguet, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 172. Nous ne donnons que la conclusion de la preuve : « Donc il est nécessaire de parvenir à un moteur premier qui ne soit lui-même mû par aucun autre, et un tel être, tout le monde comprend que c'est Dieu ».

Wolff : « Si quoi que ce soit existe, il existe aussi un être absolument nécessaire »<sup>199</sup>. Nous sommes face à une alternative qui dans les deux cas mène à Dieu (ou du moins à une *causa sui*) : si quoi que ce soit existe, ou bien cet être est lui-même nécessaire et c'est pourquoi il existe à cet instant donné : il ne pouvait pas ne pas exister ou bien cet être est contingent. Mais s'il est contingent, il aurait pu ne pas exister : il faut donc que l'on puisse fonder son existence sur quelque chose qui explique pourquoi cet être présentement existe. Or il n'est pas possible de fonder cette existence sur un autre être contingent, puisque nous ne ferions que reconduire le problème. Ainsi, si nous voulons éviter une régression indéfinie, il faut supposer un être nécessaire qui n'ait plus besoin d'un fondement extérieur, en d'autres termes, supposer l'existence de Dieu, pensé comme « cause première ». C'est donc bien à partir de l'existence du monde qu'on en vient à la preuve de l'existence de Dieu.

Schopenhauer oppose trois séries d'objections à cette formulation de la preuve cosmologique :

1° La première série d'objections est d'ordre logique : premièrement, il n'est pas légitime de tirer une conclusion en remontant de la conséquence à la cause. Selon Schopenhauer, l'argument repose sur une faute logique qui s'apparente au sophisme de l'affirmation du conséquent<sup>200</sup>, c'est-à-dire une confusion entre une implication logique et une équivalence logique (ou implication réciproque). L'idée d'une cause première nécessaire rendrait certes raison des réalités du monde, mais il n'est pas logiquement valide de déduire de l'existence de ces réalités la conclusion qu'il existe une cause première nécessaire. Formellement, la faute logique serait la suivante :  $((P \Rightarrow Q) \wedge Q) \Rightarrow P$ , P étant la cause première nécessaire et Q l'existence d'une chose quelconque. Deuxièmement, le nécessaire ne peut être pensé que comme *conséquence*, et non comme *cause* du donné. L'argument ici n'est pas exactement semblable : Schopenhauer conteste l'idée selon laquelle une « cause » pourrait être nécessaire absolument. Cela supposerait qu'elle soit simplement la conséquence nécessaire d'une cause antérieure, or une telle possibilité est refusée par la preuve cosmologique puisqu'elle ne marque pas la fin de la régression indéfinie à la recherche d'un fondement stable capable de fonder tous les événements ultérieurs.

---

<sup>199</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 99 : « Wenn irgendetwas existirt ; so existirt auch ein schlechthin nothwendiges Wesen » ; ZA, Band VII, P I, p. 122.

<sup>200</sup> NADEAU Robert, « Sophisme de l'affirmation du conséquent » in *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, p. 654.

2° La seconde série d'objections est d'ordre métaphysique : premièrement, Schopenhauer conteste qu'on puisse exiger une cause de l'existence d'une chose donnée. Le postulat de la preuve cosmologique consiste bien à inférer de l'existence du monde non seulement sa non-existence préalable, mais aussi la nécessité d'une cause première qui ne soit elle-même nullement causée et l'ayant amené à exister. Or pour qu'on puisse exiger une cause, il faut qu'un changement se soit produit<sup>201</sup> : la simple existence d'une chose quelconque n'est donc pas une condition suffisante pour qu'on puisse exiger une cause de celle-ci.<sup>202</sup> Toutefois, quand bien même l'on s'efforcera de remonter de cette manière la loi de causalité, en quête d'une prétendue cause première absolument nécessaire pour expliquer le monde, rien ne nous autoriserait à nous arrêter à une quelconque cause prétendument première, mais nous serions inmanquablement conduits, du fait de la nature même de la loi de causalité, à une régression indéfinie. Tout arrêt serait arbitraire et injustifié, puisque par essence, la loi de causalité ne nous autorise pas à nous arrêter (du moins sans quitter son domaine de juridiction pour plonger dans l'inconditionné<sup>203</sup>). Deuxièmement, la loi de causalité ne s'applique qu'à la forme des phénomènes, non à leur matière, étant donné qu'elle est « clef du changement des formes »<sup>204</sup>, la matière demeurant la base fondamentale indifférente à ces changements successifs, à la formation et à la disparition des formes. Ce n'est donc pas par la loi de causalité qu'on pourra rendre raison de l'existence de la matière qui supporte ces changements. La matière pour Schopenhauer ne se modifie pas, elle est fixe et homogène<sup>205</sup>, et peut être comprise comme le lieu où se produisent les phénomènes et leurs diverses modifications. Troisièmement, Schopenhauer refuse le postulat fondamental de la preuve cosmologique, à savoir l'idée selon laquelle les réalités du monde, du fait de leur contingence, auraient besoin d'un fondement nécessaire extérieur à elles-mêmes. Or ce fondement est pour Schopenhauer interne aux choses mêmes :

En regardant les choses d'un point de vue tout à fait réaliste et objectif, il est clair comme le jour que le monde se maintient lui-même. Les êtres organiques subsistent et se propagent par la vertu de leur propre force vitale interne<sup>206</sup>.

---

<sup>201</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 717 ; ZA, Band III, W II, p. 54.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 717 ; ZA, Band III, W II, p. 54.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 717 : « Si quelque chose arrive, c'est-à-dire si un nouveau phénomène se produit, c'est-à-dire si quelque chose change, un changement analogue doit s'être produit auparavant ; un autre a dû précéder ce dernier, et ainsi de suite à l'infini ; car une cause première est aussi impossible à penser qu'un commencement dans le temps ou une limite dans l'espace. » ; ZA, Band III, W II, p. 54.

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 717 ; ZA, Band III, W II, pp. 54-55.

<sup>206</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, note 164, p. 99 ; ZA, Band VII, P I, p. 123.

Nul besoin pour expliquer la subsistance du monde d'un « Dieu » quelconque extérieur à lui qui serait comme son substrat ontologique. C'est tout le courant créationniste qui est ainsi contesté par Schopenhauer. Ajouter une cause extérieure au monde est selon lui un « concept gratuit et futile »<sup>207</sup>, notamment en raison du lien nécessaire entre les forces qui animent le monde et la matière, dont on ne saurait concevoir ni apparition, ni disparition.

3° La troisième objection est d'ordre transcendantal : cette loi de causalité est d'origine subjective, et valable seulement pour une application phénoménale, elle ne saurait avoir une quelconque pertinence pour statuer sur l'essence même des choses. On retrouve ici la critique kantienne du glissement abusif vers l'inconditionné opéré par la métaphysique, c'est-à-dire du dépassement des limites de l'expérience possible, et qui n'est en rien légitime, du point de vue de la connaissance objective.

La preuve cosmologique en définitive est un exemple paradigmatique d'un usage fautif des concepts, dès lors que l'on ne prend plus en considération leur origine. La cause va ainsi être définie comme ce par quoi quelque chose parvient à l'existence, ou ce qui produit autre chose, etc.<sup>208</sup>, alors qu'un passage à l'existence *ex nihilo* est manifestement une impossibilité. Ces définitions vagues pour Schopenhauer ne sont pas simplement des erreurs récurrentes, mais manifesteraient au contraire une « intention théologique »<sup>209</sup> préparant le terrain à la preuve cosmologique. Au contraire, le concept de « causalité » bien compris ne signifie rien de plus que cela : un changement ne peut se produire dans le monde matériel qu'autant qu'il est immédiatement précédé d'un autre<sup>210</sup>. Mais ce principe, qui ne vaut légitimement que pour la succession des formes, sera par la suite étendu par les théologiens à l'objet pris absolument, puis en définitive à la matière, puis au monde :

[La preuve cosmologique] consiste à conclure, sans y être nullement autorisé, de l'existence du monde à sa non-existence antérieure ; puis à la fin à supprimer, par une inconséquence effrayante, cette loi de causalité, dont elle tire toute sa force, en s'arrêtant à un premier principe, sans vouloir remonter plus haut<sup>211</sup>.

En d'autres termes, les défenseurs de la preuve cosmologique font un usage transcendant du principe de causalité, qui, s'il peut être formellement appliqué à tous les objets du monde, ne peut pas pour autant s'appliquer au monde lui-même. Le principe de causalité n'est qu'une forme de notre entendement, par laquelle nous ordonnons les

---

<sup>207</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, note 164, p. 99 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 123.

<sup>208</sup> SCHOPENHAUER, A., *QR*, p. 46 ; ZA, *Band V*, G, pp. 51-52.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 46 ; ZA, *Band V*, G, p. 52.

<sup>210</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 714 ; ZA, *Band III*, W II, p. 51.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 718 ; ZA, *Band III*, W II, p. 55.

phénomènes, aussi ne peut-on pas, par ce principe immanent, quitter le plan qui nous est assigné pour remonter à une prétendue cause du monde, qui échapperait au principe de causalité par lequel nous l'aurions atteinte. Non seulement la mécompréhension de la loi de causalité est patente, mais en outre les défenseurs de cette preuve ne reculent pas devant la contradiction d'une *causa sui* ou d'une *causa prima* : une cause première est une expression contradictoire, car par définition une cause est un changement qui lui-même fait suite à un changement antérieur, et ce indéfiniment.

Du reste, l'esprit est face à une alternative : ou bien toutes choses auraient dû exister de tout temps en vertu de cette *causa prima*, ou bien cette *causa prima* a différé son pouvoir causal, mais en ce cas il faut bien qu'un changement soit survenu pour qu'elle puisse agir causalement. La remontée par le principe de causalité à une cause première est donc illégitime et la preuve cosmologique, par conséquent, invalide.

Mais Schopenhauer ne se contente pas de critiquer la preuve cosmologique – à l'instar de Kant –, il s'en prend également aux stratagèmes par lesquels l'idéalisme allemand va tenter de la réintroduire, non seulement en changeant son nom (« l'Absolu », « l'Infini », etc.) mais aussi son mode d'accès (une raison suprasensible)<sup>212</sup>. Au-delà de la critique schopenhauerienne de cette variante de la preuve cosmologique, dirigée nominativement contre Hegel et somme toute peu détaillée, il convient de noter son opposition virulente à la résurgence sous-jacente du théologique au sein même du discours philosophique, contre lequel il s'inscrit vivement :

Alors, de ces hauteurs, nous philosopherons ; de cet Absolu, au moyen de déductions les plus diverses [...] nous faisons naître le monde, que nous appelons aussi, le cas échéant, le fini, et l'autre, l'Infini, [...] et nous parlons d'une manière générale toujours de Dieu seul, expliquant comment, pourquoi, dans quel but, pour quelles raisons, par quel processus volontaire, ou involontaire, il a fait ou engendré le monde, s'il est à l'extérieur ou à l'intérieur, etc. ; comme si la philosophie était la théologie et ne recherchait pas l'explication du monde, mais celle de Dieu<sup>213</sup>.

Encore une fois, c'est la confusion entre les discours qui est dénoncée, laquelle peut provenir de la philosophie comme de la théologie, mais avec une conséquence semblable : des sophismes et une inadéquation manifeste des systèmes échafaudés avec l'expérience du monde et du mal. De même, Schopenhauer n'aura de cesse de dénoncer les chantages d'une conscience spontanée de Dieu – dispensant du même coup le besoin de prouver son existence – ou les changements terminologiques que nous venons de voir pour réintroduire Dieu en sous-main. Au fond, il ne s'agit pour lui que d'un verbiage inconsistant qui sert à

---

<sup>212</sup> SCHOPENHAUER, A., *QR*, pp. 49-50 ; *ZA*, *Band V*, G, pp. 55-56.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 50 ; *ZA*, *Band V*, G, pp. 55-56.

dissimuler la figure de Dieu<sup>214</sup>; et, tout comme la preuve cosmologique s'appuyait sur une définition erronée de la cause, nous sommes ici encore dans le cadre d'un usage abstrait de concepts, c'est-à-dire de concepts rendus totalement indépendants de l'intuition, qui, dans l'épistémologie schopenhauerienne, constitue leur pierre de touche.

En effet, la critique schopenhauerienne des preuves de l'existence de Dieu est aussi l'occasion d'une critique plus large de toute pensée purement spéculative qui perd de vue l'expérience concrète. Le point de départ du vrai est dans l'intuition, et les concepts ne sont que la mise en forme abstraite et générale de ce qui a d'abord été saisi par l'œil aiguïté du sujet connaissant. Au contraire, celui qui estime trouver la vérité dans le concept ne fait que brasser du vent et s'étourdir de mots au lieu de comprendre le monde.

#### 1.2.1.2. CRITIQUE DE LA PREUVE PHYSICO-THEOLOGIQUE

Schopenhauer associe à la preuve cosmologique – qui déduit simplement de l'existence du monde, l'existence d'une cause première, assimilée à Dieu, la preuve *physico-théologique*, qu'il considère simplement comme un complément de cette première preuve, dont elle ne serait qu'une amplification<sup>215</sup>. On passe de l'idée d'une *cause du monde* – encore indéterminée – à l'idée d'*un être connaissant et voulant*<sup>216</sup>, que l'on s'efforce par la suite de défendre par induction à partir des effets qui pourraient s'expliquer dans la nature par l'existence d'un tel être. Ce support est en effet nécessaire pour la théologie, qui ne peut se contenter d'un Dieu abstrait, pensé simplement comme « cause première » qui trouverait son fondement en elle-même. Cette impulsion originelle ne garantit que l'existence du monde, non la bonté ou la sagesse de son créateur, pas plus que la valeur intrinsèque de la création. D'où la nécessité de la renforcer grâce à la preuve physico-théologique, qui peut être établie par trois lignes argumentatives, qui peuvent être articulées les unes aux autres : la beauté du monde et de la nature ; l'ordre cosmique ; la finalité manifeste dans les différents organismes.

Dans ces trois cas, on peut conclure, à partir du monde, à l'existence d'un Dieu souverainement bon et tout-puissant, qui seul permettrait d'expliquer la « perfection » du monde, pour dire les choses schématiquement. L'idée est simple : ce que l'on voit serait trop parfait pour découler du hasard, et ne pourrait se comprendre qu'en tant que

---

<sup>214</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 104-105; ZA, *Band VII*, P I, pp. 129-130.

<sup>215</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 642 ; ZA, *Band II*, W I, p. 624.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 642 ; ZA, *Band II*, W I, p. 624.

production plus ou moins directe d'une intelligence souveraine et créatrice, qui aurait conçu le monde avant de le faire advenir.

Schopenhauer a déjà réfuté les deux premières lignes argumentatives. La beauté du monde ne permet pas de conclure à l'existence de Dieu, précisément parce que le « monde » n'est pas un panorama et que sa « beauté » supposée n'exclut aucunement des souffrances extrêmes pour tous les vivants. L'ordre cosmique lui-même peut être relativisé : la stabilité de notre monde, tant du point de vue cosmique que terrestre, est bien imparfaite. La moindre altération orbitale entraînerait sa destruction, tout comme la moindre variation climatique pourrait rendre la Terre inhabitable. Ces hypothèses sont du reste étayées par les *scenarii* prospectifs de collisions orbitales d'ici quelques milliards d'années : les simulations de l'institut de mécanique céleste laissent entendre que des collisions entre la planète Terre et d'autres planètes du système solaire (notamment Vénus, Mars et Mercure) sont probables d'ici 3 à 4 milliards d'années<sup>217</sup>. On peut plus largement songer à la collision entre la galaxie Andromède et la Voie Lactée, qui devrait survenir d'ici 4,6 milliards d'années<sup>218</sup>. Ces éléments viennent considérablement nuancer la prétendue perfection astronomique de notre univers, à moins qu'il faille ajouter l'attribut « approximatif » à la liste des attributs divins.

L'auteur va donc principalement s'intéresser à l'argument téléologique sur lequel la preuve physico-théologique est principalement établie : d'où vient que chaque être vivant semble parfaitement adapté à son milieu et à la satisfaction de ses besoins ? Faut-il y voir sinon l'œuvre, du moins le signe d'un Dieu créateur ?

Dans sa réfutation, Schopenhauer s'inscrit d'un côté contre Spinoza et Bacon, qu'il considère être allés trop loin dans leur refus de la téléologie, notamment dans leur effort pour barrer la route au théisme<sup>219</sup>, et de l'autre il prétend compléter la critique kantienne de la preuve physico-théologique, sans se borner à la simple critique, pour au contraire donner une interprétation positive de la perfection manifeste qui se donne à voir dans les différents organismes :

Le caractère adéquat sans exception aucune, la finalité manifeste de toutes les parties de l'organisme de l'animal montrent avec trop d'évidence pour qu'on ait jamais pu sérieusement le

---

<sup>217</sup> COX Terry & LOEB Abraham, *Astronomy*, juin 2008, p. 28.

<sup>218</sup> COX Terry & LOEB Abraham, « The Collision Between The Milky Way And Andromeda », *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, vol. 386, 27 juillet 2011, pp. 461-474.

<sup>219</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 1064-1065 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 396-397.

contester que ce n'est point là l'œuvre de forces naturelles contingentes et anarchiques, mais bien d'une Volonté<sup>220</sup>.

Ce constat initial dont part la preuve physico-théologique n'est pas nié par Schopenhauer : néanmoins les tenants de la preuve physico-théologique commettent une première erreur en estimant que la volonté dépendrait nécessairement de la connaissance, c'est-à-dire d'un intellect ou d'un entendement, dont on fait à tort l'élément premier. Partant, ils vont dissocier ce qui ne l'est pas, à savoir ce qui informe et ce qui est informé, en instaurant un rapport d'extériorité de l'un à l'autre. L'organisme devient quelque chose qui n'existe que comme « représentation », et tire son existence d'un être extérieur à soi. Paradoxe d'autant plus étonnant que cette « Volonté » que l'on estime à l'œuvre dans ces organismes a bien été initialement décelée en leur sein.

Retraçons par conséquent la genèse de cette erreur de raisonnement. La première prémisse est factuelle : c'est le constat d'une adéquation entre l'organisme, ses moyens de subsistance et son milieu. De là on en tire une première conclusion, que ne conteste pas Schopenhauer : une telle adéquation ne peut pas être fortuite, mais elle doit provenir d'une volonté. Mais la mécompréhension des rapports véritables qui existent entre volonté et intellect d'une part (l'intellect étant secondaire et subordonné au *vouloir*, et non l'inverse), et la nature de l'intellect d'autre part (tourné vers l'extérieur), entraîne une dissociation fautive de ce qui est réellement un : à savoir l'organisme et la volonté qui préside à son organisation. On affirme ainsi que la nature est « l'œuvre d'un calcul intelligent »<sup>221</sup>, effectué par un auteur extérieur au monde, ce qui non seulement est erroné, mais est encore préjudiciable à une compréhension juste de la nature elle-même.

La critique de Schopenhauer va donc d'abord consister à rappeler la secondarité de l'intellect, puis ensuite à montrer l'indépendance du *vouloir* vis-à-vis de ce dernier, grâce à des arguments empiriques.

1° En effet, non seulement un intellect conçu indépendamment de son support organique est une absurdité : il n'est que la fonction du cerveau, et reste entièrement tributaire de cet organe (l'absurdité est la même que de dissocier la fonction digestive de l'estomac<sup>222</sup>). En outre, le cerveau lui-même est une production tardive de la nature, rendue

---

<sup>220</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 94 ; *ZA*, *Band V*, N, pp. 235-236.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 95 : « *nicht ssteht der richtigen Einsicht in die Natur und in das Wesen der Dinge mehr entgegen, wie eine solche Auffassung der selben als nach kluger Berechnung gemachter Werke* » ; *ZA*, *Band V*, N, p. 237.

<sup>222</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 895 : « [II] est aussi facile de croire à une connaissance sans cerveau qu'à une digestion sans estomac » ; *ZA*, *Band III*, W II, p. 233.

nécessaire par les besoins croissants et complexes des objectivations les plus abouties du *vouloir*. Par conséquent, on ne peut sans absurdité faire précéder le monde sensible d'un « monde intelligible » pensé par quelque supra-intelligence, en tant que ce n'est pas l'intellect qui a créé la nature, mais précisément la nature qui a créé l'intellect<sup>223</sup>. Néanmoins, cela nous conduit d'emblée à une difficulté importante : l'intellect est une fonction du cerveau, qui est son support organique, mais en même temps n'est-ce pas l'intellect qui rend possible le monde comme représentation, et du même coup l'existence du cerveau ? Ou faut-il croire que la « nature » ait existé antérieurement à toute conscience pour faire apparaître le monde comme représentation ? D'un autre côté, parler d'une « antériorité » de la nature, c'est déjà l'analyser à l'aune des catégories spatio-temporelles de l'intellect. Ce n'est pas le lieu d'examiner ces difficultés colossales qui manifestent la difficile conciliation chez Schopenhauer entre son idéalisme transcendantal, dont il se veut le continuateur, et son approche biologique et anatomique du vivant<sup>224</sup>. Retenons l'impossibilité d'un « intellect » détaché de tout support organique, puisque le cerveau conditionne l'intellect, qui n'est que l'une de ses fonctions.

2° Schopenhauer recourt à plusieurs exemples issus du monde animal pour montrer que la volonté à l'œuvre n'exige aucune connaissance préalable, c'est-à-dire aucune représentation de l'intellect, pour s'objectiver dans les différents organismes<sup>225</sup> :

la preuve physico-théologique est infirmée déjà par la remarque empirique suivante : les œuvres de l'instinct supérieur des animaux [...] semblent être nées d'une intention précise, d'une prévoyance à long terme et d'une réflexion raisonnable, alors qu'elles viennent manifestement d'un instinct aveugle, c'est-à-dire d'une Volonté non guidée par la connaissance<sup>226</sup>.

L'araignée tissant sa toile ou les abeilles bâtissant une ruche semblent certes des travaux produits par l'intellect, mais ne sont que les œuvres d'un instinct aveugle, dénuées de toute conceptualisation antérieure. Pour reprendre la formulation de Marx quelques années plus tard, l'abeille n'a pas construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans

---

<sup>223</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 896 ; ZA, Band III, W II, p. 233.

<sup>224</sup> Cette tension a notamment été mise en lumière par Dieter Birnbacher dans son ouvrage *Schopenhauer*, 2009, pp. 11-13.

<sup>225</sup> Sur ce point, on peut dire que la relation de Schopenhauer aux analyses de *La critique de la faculté de juger* de Kant, dans sa partie téléologique, est double. D'une part, Schopenhauer s'inspire des analyses kantienne des finalités interne et externe, qui mettent en évidence la dépendance entre parties et tout au sein des organismes et qui exposent une critique de la preuve physico-théologique. Mais d'autre part, il refuse la limitation critique que propose Kant du jugement téléologique, dont la fonction est caractérisée par Kant comme simplement heuristique. On peut cependant se demander si la critique kantienne du concept de finalité naturelle n'est pas précisément ce qui permet à Schopenhauer, en atténuant sa consistance strictement phénoménale, de la réinvestir à un niveau plus profond, métaphysique (Voir *infra*, 2.2.1.2) Ceci, notons-le, le situe en dehors de la perspective kantienne stricte.

<sup>226</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 96 ; ZA, Band V, N, p. 238.

la nature<sup>227</sup>. Il n'y a pas eu de détermination explicite par l'animal d'une fin antérieure à la réalisation, même si son action permet effectivement d'atteindre une certaine fin. Le couple moyen-fin que l'on mobilise n'est que notre manière d'appréhender ce qui manifeste l'unité de la volonté d'accord avec elle-même<sup>228</sup>. En d'autres termes : est à l'œuvre, dans ces cas-là, une volonté non guidée par la connaissance. C'est ce qui permet de critiquer les thèses intellectualistes faisant dépendre les actes de la volonté d'une représentation intellectuelle préalable<sup>229</sup>. Ce qui semble intentionnel à l'homme ne résulte que de sa propre appréhension – et même construction – du monde, mais c'est une illusion de croire que cela renvoie à une réelle intention qui présiderait à son organisation.

Ainsi, il est clair que la volonté peut agir sans connaissance pour l'éclairer, et que l'intellect n'est qu'une production tardive et atypique de la nature pour permettre la satisfaction des besoins des objectivations les plus abouties (tout comme les oiseaux ont les os creux pour permettre le vol). Mais la question initiale revient : que la preuve physico-théologique ne soit pas recevable ne nous donne pas pour autant le fin mot de l'histoire. D'où vient cette adéquation entre l'organisme – dans toutes ses parties – et son genre de vie ? D'où vient cette perfection anatomique de tous les êtres vivants ?

La réponse schopenhauerienne engage une fois encore toute sa métaphysique : ce n'est pas la constitution anatomique de l'animal qui détermine son genre de vie (par exemple : l'oiseau a des ailes et les os creux, et donc il désire voler), mais plutôt le *vouloir* lui-même qui a façonné les organismes en vue du genre de vie qu'il veut mener. Si l'oiseau possède des ailes, c'est parce qu'il est essentiellement un *vouloir-voler*. Chaque espèce a ainsi déterminé sa constitution anatomique selon le genre de vie auquel elle aspirait de toute éternité, et non l'inverse. Néanmoins il s'agit à chaque fois d'une volonté dénuée de connaissance : il n'y a nulle antériorité du désir de voler sur le fait d'avoir les os creux, mais les deux au contraire existent sur le mode de la simultanéité. Cette thèse ne prend pleinement son sens que si l'on fait abstraction du principe d'individuation : du point de vue du monde comme volonté, il n'y a pas deux moments à distinguer dans les organismes, c'est-à-dire la « volonté » de mener tel ou tel genre de vie, et la « constitution » de l'organisme, mais l'un et l'autre s'expriment réciproquement. L'organisme animal *est*

---

<sup>227</sup> MARX Karl, *Le Capital*, Livre I, Paris, Gallimard, 1968, troisième section, chap. VII, 1, pp. 139-140.

<sup>228</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 212 : « Denn in den äußern, wie in der Innern Teleologie der Natur ist, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnißweise in Raum und Zeit auseinander getretene *Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmendeneinen Willens* » ; ZA, Band I, W I, p. 214.

<sup>229</sup> SCHOPENHAUER, A., VN, p. 96 ; ZA, Band V, N, pp. 237-238.

l'objectivation de son *vouloir*, et c'est précisément la raison de cette adéquation parfaite entre toutes les parties et le tout, et l'organisme et ses fonctions. Celles-ci ne sont que le résultat de notre appréhension de l'unité du *vouloir*, qu'on ne peut saisir en tant que tel, mais uniquement spatialisé et temporalisé. En définitive, nous nous émerveillons de cette adéquation qui n'est que la résultante nécessaire de cette unité métaphysique du *vouloir* – dont les actes forment les différentes espèces :

La Volonté n'a pas d'abord nourri l'intention, reconnu le but, adapté ensuite les moyens à ce but et vaincu la matière ; au contraire, son Vouloir constitue immédiatement aussi le but et la façon de l'atteindre. Ainsi, il n'y a pas eu besoin de moyens étrangers dont il aurait dû d'abord se rendre maître : Vouloir, action et réalisation ont été une seule et même chose. C'est pourquoi l'organisme est un véritable miracle et ne peut se comparer à aucune œuvre humaine, fabriquée artificiellement à la lumière de la lampe de la connaissance<sup>230</sup>.

L'erreur vient de notre appréhension faussée des phénomènes naturels, que nous envisageons à l'aune de nos propres créations, où nécessairement matière et intention sont dissociées. Nous appliquons de l'extérieur une forme à une matière préexistante, et qui est elle-même l'expression du *vouloir-vivre* et manifeste une résistance à notre travail. Or ce n'est pas le mode d'existence des réalités naturelles, où l'artisan, l'œuvre et la matière sont absolument indissociables. Il n'y a nulle analogie possible entre les œuvres de la nature et les œuvres de l'homme : les premières s'enracinent dans le *vouloir* lui-même (l'essence véritable de chaque espèce animale est un acte de la volonté), les secondes dans le monde de la représentation. Mais nécessairement cette essence fondamentale, pour s'objectiver dans le monde de la représentation, devra se plier aux lois de notre intellect, si bien que nous ne percevons l'unité de l'organisme que de manière fragmentaire et plurielle, et projetons ensuite ce qui ne provient que de *notre mode d'appréhension de l'unité du vouloir* sur la *genèse véritable* des organismes, d'où l'impression que cette parfaite adéquation pourrait être imputée à quelque intelligence supranaturelle et créatrice, qui aurait présidé aux différents organismes et êtres vivants.

Ainsi les théologiens se méprennent sur l'origine et le sens de la finalité dans la nature, qui provient non d'un Dieu créateur, mais de notre propre intellect qui ne peut percevoir autrement que sous cette catégorie l'unité du vivant :

L'argument physico-théologique fait précéder l'existence réelle du monde par son existence dans un intellect et dit : si le monde doit avoir une finalité, il faut qu'il ait été présent comme représentation avant d'exister<sup>231</sup>.

---

<sup>230</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 111 ; *ZA*, *Band V*, N, pp. 252-253.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 114 ; *ZA*, *Band V*, N, p. 255.

Comme on le voit, cette preuve physico-théologique opère, selon Schopenhauer, un transfert illégitime de la puissance interne des réalités naturelles à un être hypothétique extérieur au monde, ce qui est d'autant plus faux que la connaissance même, qu'on lui attribue, n'est en soi qu'un phénomène dérivé et secondaire, et nullement originaire (outre l'absurdité manifeste de la thèse d'une intelligence quelconque sans son support organique qu'est le cerveau<sup>232, 233</sup>). Pour toutes ces raisons, la preuve physico-théologique n'est pas recevable. Schopenhauer rappelle d'ailleurs que jusqu'à Kant subsistait un dilemme apparemment indépassable entre théisme et matérialisme : c'est-à-dire, soit le monde résulte du hasard, soit il résulte d'une intelligence ordonnatrice. Mais cette alternative dépendait elle-même d'une compréhension dogmatique du monde, où les réalités perçues étaient considérées comme les choses en soi. Par l'interprétation qu'il propose de la finalité à l'œuvre dans la nature, Schopenhauer s'inscrit bien dans cette continuité : à proprement parler, il n'y a nulle finalité dans les choses, mais celle-ci n'est que la résultante du monde comme représentation que bâtit l'intellect pour permettre à notre *vouloir* de satisfaire ses besoins. L'impression de finalité n'est que le résultat de la diffraction représentative de ce qui est initialement absolument un et indissociable : le *vouloir-vivre*.

### 1.2.1.3. CRITIQUE DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE

D'après Schopenhauer, cette preuve – que l'on trouve esquissée chez saint Anselme, qui en aurait donné « l'intention générale »<sup>234</sup> – est développée principalement par Descartes, même si on pourrait aussi ajouter d'autres théoriciens importants tels que Spinoza et Leibniz, et repose sur une confusion entre deux formes du principe de raison suffisante (*nihil esse sine ratione cur potius sit quam non sit*<sup>235</sup>), à savoir : d'une part le principe de connaissance (renvoyant à des vérités logiques, empiriques, transcendantales ou métallogiques<sup>236</sup>), c'est-à-dire déterminer ce qu'une chose est ; d'autre part, le principe

<sup>232</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 895 ; ZA, Band III, W II, p. 233.

<sup>233</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 629 : « Une conscience *individuelle*, c'est-à-dire une conscience en général, ne peut se concevoir chez un *être incorporel*, puisque la connaissance, condition de toute conscience, est nécessairement une fonction du cerveau, l'intellect se manifestant objectivement comme cerveau. L'intellect apparaît donc physiologiquement comme une chose secondaire, comme un résultat du processus vital, c'est-à-dire dans la réalité empirique, dans le phénomène, il est secondaire psychologiquement aussi par rapport à la volonté, qui seule est première et toujours originelle » ; ZA, Band IX, P II, p. 296.

<sup>234</sup> SCHOPENHAUER, A., *QR*, § 7, p. 22 ; ZA, Band V, G, p. 22.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 18 ; ZA, Band V, G, p. 17.

<sup>236</sup> Les vérités logiques renvoient aux jugements dont la vérité est seulement formelle ; les vérités empiriques renvoient au contraire aux jugements dont la vérité est matérielle, c'est-à-dire se fonde sur l'expérience. Les vérités transcendantales renvoient aux formes de notre connaissance empirique intuitive, c'est-à-dire à tous les jugements synthétiques *a priori* (rien n'arrive sans cause,  $2 \times 7 = 14$ , etc.) ; les vérités métallogiques renvoient selon Schopenhauer aux conditions de toute pensée. Elles se distinguent des vérités

de causalité, selon lequel on détermine quelle est la cause d'un événement du monde ou d'une chose. En d'autres termes, il s'agit de la différence entre la nécessité d'un principe de connaissance pour fonder un jugement et la nécessité d'une cause pour la production d'un événement réel. Or c'est à la faveur d'une telle confusion entre cause et raison<sup>237</sup> (principe de connaissance) que Descartes va aboutir à sa preuve ontologique de l'existence de Dieu<sup>238</sup>. Schopenhauer dénonce cet amalgame et le tour de passe-passe consistant à accorder que l'on peut s'enquérir de la cause de Dieu, tout en affirmant que cette cause ne serait pas à comprendre comme une cause antécédente, puisque, du fait de l'immensité divine, il serait *causa sui*. Au fond, cela revient à tirer analytiquement du concept de Dieu son existence, qui fut subrepticement dissimulée grâce aux concepts de « perfection <Vollkommenheit> », de « réalité <Realität> »<sup>239</sup> ou encore « [d']immensitas »<sup>240</sup>. Or ces concepts, qui enveloppent celui d'existence, rendent ensuite possible sa découverte par la raison, sans devoir recourir à une cause antécédente, ce qui devrait fallacieusement nous convaincre qu'à ce concept de Dieu, correspond réellement un objet indépendant de celui-là dans la réalité. La critique de Schopenhauer ne porte donc pas tant sur la justesse du jugement analytique qui permet effectivement de découvrir dans un concept donné ce que l'on y a placé préalablement, mais plutôt sur l'origine du concept lui-même :

Tout dépend de la source d'où vous avez tiré votre concept, s'il est emprunté à l'expérience, à la *bonne heure*, alors son objet existe et n'a pas besoin d'une autre preuve ; si c'est au contraire une élucubration de votre propre *sinciput*, tous ses attributs ne lui serviront à rien et ce n'est qu'une chimère<sup>241</sup>.

Mais grande est la différence entre la définition d'un objet, par laquelle nous allons simplement apprendre ce que l'on veut dire, et la preuve de l'existence dudit objet, quel qu'il soit, par laquelle nous apprenons que celui-ci existe réellement. Prouver l'existence

---

transcendantales en tant que celles-ci ne parviennent pas immédiatement à la conscience, mais supposent néanmoins des représentations ou des objets puisqu'elles reposent sur les conditions de toute expérience possible, que ce soit les formes de la sensibilité ou la loi de causalité. D'une manière générale, les vérités métalogiques sont les suivantes : un sujet est égal à la somme de ses attributs ; un attribut ne peut être à la fois affirmé et nié du même sujet ; de deux attributs qui s'opposent contradictoirement, l'un doit revenir à chaque sujet ; la vérité est le rapport d'un jugement à quelque chose en dehors de lui comme étant sa condition suffisante. (*QR*, pp. 111-115 ; *ZA*, *Band V*, G, pp. 122-126.

<sup>237</sup> Sur ce point, on pourra se référer à la sous-section « Ratio et causa » dans l'ouvrage de Vincent Stanek, *La Métaphysique de Schopenhauer*, Vrin, Paris, 2010, pp. 26-29.

<sup>238</sup> DESCARTES, René, *Méditations Métaphysiques*, GF, Paris, 1992 « Réponses aux secondes objections », AT, VII, p. 289 : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander la cause pourquoi elle existe. Car cela peut se demander même de Dieu ; non qu'il ait besoin d'aucune chose pour exister, mais parce que l'immensité même de sa nature est la cause ou la raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister. »

<sup>239</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, trad. J-P. Jackson, p. 100 ; *ZA*, *Band VII*, P I, p. 125.

<sup>240</sup> SCHOPENHAUER A., *QR*, p. 23 ; *ZA*, *Band V*, G, p. 23.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 23 ; *ZA*, *Band V*, G, pp. 23-24.

d'un objet à partir de sa définition est donc soit illégitime (si le concept n'a de vérité que logique, pour les raisons que nous venons de voir) soit superflu : si le concept recèle une vérité matérielle, il n'est nul besoin de prouver son existence alors qu'il s'agit du point de départ ayant abouti au concept lui-même. Mais ce qui ne restait qu'idéal et subjectif chez Descartes – puisque l'enjeu de l'existence de Dieu est de garantir la vérité de nos jugements dès lors que nos conceptions sont claires et distinctes – devient réel et objectif chez Spinoza, en tant que celui-ci prétend désormais expliciter « le rapport véritable entre Dieu et le monde »<sup>242</sup> : ce qui relevait d'un « principe de connaissance » devient chez ce dernier « principe du réel »<sup>243</sup>. Ajoutons du reste que le panthéisme spinoziste, tel que l'analyse Schopenhauer, est en contradiction avec le théisme, puisqu'il renonce à conserver la distinction entre le principe, c'est-à-dire Dieu, et la conséquence, c'est-à-dire le monde.

En somme, la preuve ontologique, en esquivant la question de l'origine véritable du concept de Dieu, tente de convertir une *nécessité logique* en une *nécessité réelle*, manifestant en outre une confusion entre le principe de connaissance et le principe de causalité<sup>244</sup>. C'est à bon droit qu'il faut donc la rejeter.

\*

Le rejet des preuves visant à établir par voie démonstrative ou inductive l'existence de Dieu repose non seulement sur des arguments inspirés de la critique kantienne, mais aussi sur des arguments propres à la doctrine de Schopenhauer : on retrouve ainsi le souci de proposer une pensée concrète qui demeure chevillée à l'expérience, en opposition à toute dérive spéculative ou abstraite, en parallèle de sa métaphysique et de son idéalisme, qui permettent notamment de donner une explication exhaustive de la finalité à l'œuvre dans les organismes vivants. Dans cette mesure, il peut être considéré comme un continuateur de Kant, même si, nous aurons l'occasion de le montrer, il se détache de son criticisme et déplace les problématiques kantienne de la gnoséologie à l'ontologie.

Ainsi, les preuves de l'existence de Dieu reposent sur des sophismes ou des confusions (cause et raison ; essence et existence ; problèmes logiques de la preuve cosmologique), mais aussi sur des faux-semblants et des illusions liés à la tension qui demeure entre le monde comme représentation, dépendant de l'intellect, et le monde comme *vouloir*, indépendant de l'intellect. Autrement dit, il faut penser un décrochage entre le principe

---

<sup>242</sup> SCHOPENHAUER, A., *QR*, p. 26 ; *ZA*, *Band V*, G, p. 28.

<sup>243</sup>*Ibid.*, p. 27 ; *ZA*, *Band V*, G, p. 28.

<sup>244</sup>*Ibid.*, pp. 27-28 ; *ZA*, *Band V*, G, pp. 29-20.

d'individuation (causalité, temporalité, spatialité) et le *vouloir-vivre* ou la chose en soi (omniprésente, indivise et atemporelle). En somme, envisager le monde comme une création sur le modèle de l'activité humaine, c'est se méprendre sur la nature de l'intelligence, et confondre la logique de l'apparaître – régie par les catégories de notre entendement – avec la logique de l'être, incommensurable non pas à ce que nous sommes, mais à ce que nous pouvons concevoir. Bien loin de résulter d'une compréhension profonde du monde, l'idée de Dieu interdit toute intuition véritable de son essence, en tant qu'elle est une idée infondée et séparatrice. En dissociant le principe et le monde, elle frappe ce dernier d'irréalité et le coupe de ce qui fonde toute son essence : la poussée aveugle et inévitable qui s'objective en toute chose.

### 1.2.2. CRITIQUE ET ORIGINE DE L'IDÉE DE DIEU

Mais le rejet des preuves de l'existence de Dieu – et même plus généralement de l'idée de Dieu – ne constitue que le versant négatif de sa déconstruction. Schopenhauer va aussi analyser pour elle-même l'idée de Dieu et opérer une critique interne de celle-ci, qui approfondit et prolonge les arguments mobilisés à l'occasion de la critique de la preuve physico-théologique. Imaginer une intelligence, en l'occurrence créatrice, indépendamment de son corrélat organique (le cerveau) n'a aucun sens, nous l'avons vu. Pourtant une telle idée est bien ancrée dans les esprits. Il faut donc révéler la genèse de cette idée irrationnelle, à la fois dans la lignée des penseurs empiristes que sont Locke et Hume (en rattachant l'idée de Dieu à la propension humaine à la superstition) mais aussi dans une perspective pré-généalogique, en montrant comment celle-ci résulte d'un conditionnement éducatif pratiqué dès l'enfance. Enfin, pour parachever sa critique positive de l'idée de Dieu, Schopenhauer propose dans un deuxième temps de démontrer l'inexistence de Dieu, en reprenant un certain nombre d'arguments déjà mobilisés pour critiquer l'optimisme théologique.

#### 1.2.2.1. LA CRITIQUE DE L'IDEE DE DIEU

L'analyse de l'idée de Dieu possède un double versant : non seulement montrer que le Dieu panthéiste ne correspond plus à cette idée originelle, mais en outre que l'idée de Dieu elle-même, conçue comme intelligence abstraite de tout support organique, est une absurdité.

1.2.2.1.1. LA DEFORMATION PANTHEISTE DU CONCEPT DE « DIEU »  
(SPINOZA)

Reprenons d'abord l'examen de l'idée de Dieu conduit par Schopenhauer, notamment dans son rapport avec l'individu. Son analyse montre en effet que la personnalité fait partie des attributs essentiels de Dieu, et que cet attribut anthropomorphique répond non pas à une logique de l'intellect, mais à une logique du cœur. Le théisme, comme le rappelle le philosophe :

n'exige pas seulement une cause du monde différente de ce dernier, mais une cause intelligente, c'est-à-dire qui connaît et qui veut, donc une cause personnelle, et par conséquent individuelle ; c'est seulement une cause de ce genre que désigne le mot « Dieu »<sup>245</sup>.

Il faut bien comprendre que la définition que Schopenhauer propose de Dieu se réfère au paradigme religieux dont elle est issue, en l'occurrence le christianisme. C'est uniquement de ce point de vue que cette idée doit nécessairement réunir certains attributs (qualités morales, cause distincte du monde, personnalité, etc.). Nous avons donc une double perspective : d'un côté, Schopenhauer défend la cohérence formelle de l'idée de Dieu – à partir du paradigme religieux – et de l'autre, il peut montrer que cette « idée » est matériellement fautive, qu'elle n'est qu'une abstraction, dès qu'on l'aborde du point de vue de l'intellect. Néanmoins, pour avoir une consistance dans le paradigme chrétien, elle doit inclure les attributs susmentionnés, et c'est précisément parce que le panthéisme prétend les éliminer que Schopenhauer peut considérer que le panthéisme n'a gardé de Dieu que son enveloppe en sacrifiant toute sa substance<sup>246</sup>. En effet, l'anthropomorphisme est pour Schopenhauer un trait définitoire du théisme<sup>247</sup>. Toutefois, cette conception anthropomorphique de Dieu ne repose pas principalement sur les qualités secondaires (forme humaine), ni sur les qualités morales (passions, émotions). Elle repose avant tout sur ce que Schopenhauer nomme le « *Grundphänomen* »<sup>248</sup>, c'est-à-dire celui d'une « volonté douée d'un intellect pour le diriger »<sup>249</sup>. Il faut ici opérer une distinction entre individualité et personnalité. L'individualité est encore infra-rationnelle, elle renvoie à tous les êtres dont l'intellect est encore borné dans ses capacités (nulle faculté d'abstraction, faible pouvoir d'anticipation ou de remémoration, etc.) ; la personnalité au contraire concerne uniquement les êtres dotés de raison, c'est-à-dire de la capacité de forger des concepts et de se déterminer d'après eux. Il ne s'agit pas de deux ensembles distincts, mais

---

<sup>245</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 105-106 (traduction modifiée) ; ZA, *Band VII*, P I, p. 131.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 107 ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 132-133.

<sup>247</sup> SCHMIDT, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, p. 105.

<sup>248</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 107 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 132.

<sup>249</sup> *Ibid.*

l'ensemble des êtres personnels est inclus dans l'ensemble des êtres individuels. Il s'ensuit qu'un tel être, pensé comme être vivant, doit aussi avoir un « lieu » où exister. Le « Ciel » chrétien n'est donc pas à comprendre comme une métaphore, mais renvoie véritablement au lieu où peut vivre un tel Dieu, tout comme les divinités grecques étaient également associées à certains lieux déterminés.

Mais estimer comme Spinoza qu'il faille se débarrasser d'une conception trop anthropomorphique de Dieu en le débarrassant de ses attributs humains, notamment la personnalité, et en renonçant à l'idée d'une cause distincte du monde, revient à se méprendre sur l'essence véritable, c'est-à-dire ici la fonction, de Dieu : à savoir un être personnel dont tout provient (cause du monde), et qui ménage un rapport direct entre l'homme et Dieu (prière). Lui refuser la personnalité et l'antériorité pour au contraire l'infuser dans le monde, c'est peut-être faire un pas vers la vérité (en effet, le spinozisme – en renonçant à la figure anthropomorphique de Dieu – a pu montrer que la nature portait en elle-même la force par laquelle elle se manifeste<sup>250</sup>, ce qui est vrai tant qu'on ne transfère pas à cette force des qualités morales résiduelles), mais cela revient surtout à éliminer Dieu. L'identification du monde et de Dieu est donc une hérésie du point de vue religieux (athéisme<sup>251</sup>), mais également une erreur du point de vue philosophique (théophanie) ainsi qu'un obstacle à toute éthique<sup>252</sup>.

#### 1.2.2.1.2. LE CONCEPT DE DIEU N'EST QU'UNE ABSTRACTION INCONSISTANTE

Le problème tient au rapport qui existe entre l'intuition et les concepts, que nous avons d'ores et déjà eu l'occasion d'aborder. La philosophie de la connaissance schopenhauerienne est centrée sur l'intuition, par laquelle nous pouvons accéder à la vérité du monde et de notre expérience. Le concept et l'abstraction ne viennent que dans un second temps, pour clarifier notre expérience originare du monde, la rendre communicable et agir de manière adéquate dans l'existence. Mais ce que conserve le concept, ce n'est pas l'intuition en tant que telle, dans sa singularité, mais ses caractères généraux, ce qui passe par l'élimination des déterminations trop individuelles. Par conséquent, plus les concepts sont généraux – c'est-à-dire plus ils désignent une variété de choses et d'états – plus ils sont « vides »<sup>253</sup>. Toutefois, et la philosophie de Schopenhauer n'a de cesse de le rappeler,

---

<sup>250</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1355 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 691.

<sup>251</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 105 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 130-131.

<sup>252</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1356 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 691.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 739 ; ZA, *Band III*, W II, p. 78.

la source véritablement « riche et féconde de connaissances »<sup>254</sup> demeure l'intuition, et non sa mise en forme ultérieure par la raison. S'esquisse ainsi une échelle conceptuelle partant de l'individu – quasi réel – à l'être en général, qui n'est presque plus qu'un mot. D'où le risque de vacuité qu'encourent les pensées qui se meuvent exclusivement sur le plan conceptuel, sans se référer à l'intuition, dont provient pourtant toute connaissance authentique. Par conséquent, le critère pour déterminer la validité d'un concept, est de pouvoir redescendre de ses attributs successifs jusqu'à la « connaissance intuitive »<sup>255</sup> dont il est censé procéder. Le reproche principal de Schopenhauer aux penseurs théistes tient à la dévalorisation de la connaissance intuitive, réputée obscure, au profit de la prétendue clarté d'une connaissance purement conceptuelle (dans la lignée cartésienne) :

Prenons, par exemple, le concept « Esprit », et réduisons-le à ses attributs : « Un être doué de pensée, de volonté, immatériel, simple, inépuisé, indestructible. » ; Il n'y a rien de clair dans tout cela, car les éléments de ces concepts ne s'appuient pas sur des intuitions. Un être pensant, sans cerveau, c'est un être qui digère sans estomac. Seules les intuitions sont *claires* et non pas les concepts. Ceux-ci peuvent tout au plus être *intelligibles*<sup>256</sup>.

Dieu, défini comme intelligence omnisciente, ne peut absolument pas exister, selon Schopenhauer. En effet, une intelligence ne peut s'exercer indépendamment de tout organe. La « personnalité » de Dieu n'est qu'une personnalité imaginée, elle ne s'établit sur aucune individualité réelle. L'homme projette ses propres attributs sur un être imaginaire, mais personnel, car susceptible de se soucier de l'homme et d'être sensible à ses prières, mais c'est la seule logique qui donne sa consistance à l'idée de Dieu (à savoir : une logique du cœur). En revanche, si on aborde cette idée avec le seul intellect, il faut reconnaître que sa prétendue « individualité » n'est qu'une abstraction, coupée du reste de l'intuition originaire, bien humaine, puisque l'idée de Dieu rassemble des déterminations contradictoires avec son incorporité, en tant qu'elles exigent pour être pensées un support organique (intellect – cerveau, volonté – corps).

L'idée de Dieu, loin d'être une idée innée que l'on pourrait découvrir par la pure activité de notre raison, n'est au mieux qu'un assemblage de concepts abstraits, et sa consistance n'est qu'illusoire. En d'autres termes, du point de vue de l'intellect, cette idée n'est qu'une abstraction, rien de plus. Mais ce mot est investi par l'imagination de l'homme, qui y trouve un palliatif à sa détresse existentielle. L'inessentialité de l'idée de Dieu est d'autant plus frappante que ce mot lui-même est inconnu dans plusieurs autres

---

<sup>254</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 739 ; ZA, Band III, W II, p. 78.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 740 ; ZA, Band III, W II, p. 79.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 741 ; ZA, Band III, W II, pp. 79-80.

langues<sup>257,258</sup>, ce qui vient encore étayer la thèse d'une idée infondée du point de vue de la connaissance intuitive, et simplement bâtie par l'intellect à partir d'abstractions. Le théisme à ce titre n'est qu'une figure historique de la religion, qui vise plus largement à satisfaire le besoin métaphysique de l'homme, et non une vérité éternelle que nous pourrions découvrir en nous-mêmes<sup>259</sup>.

Toutefois, comment un simple « mot » peut-il avoir un tel poids sur les esprits ? D'où vient l'attachement irrationnel à l'idée de Dieu ? Si une telle idée, quand elle est correctement comprise, n'est pas fondée du point de vue de l'intellect, il faut chercher ailleurs son enracinement dans l'esprit chrétien, à savoir : dans la superstition entretenue par l'éducation.

#### 1.2.2.2. ORIGINE SUBJECTIVE DE L'IDEE DE DIEU : DETRESSE, IMAGINATION, EDUCATION

L'analyse psychogénétique de l'idée de Dieu permet deux choses :

1° Révéler son origine « pratique »<sup>260</sup> – non pas au sens kantien, mais en tant que cette idée résulte de la tendance naturelle de l'être humain à se forger des idoles pour apaiser son angoisse existentielle. En d'autres termes : elle n'est pas tant une aspiration de l'intellect ou de la raison que l'expression d'un besoin existentiel<sup>261</sup>.

2° Déconstruire la thèse d'une découverte en soi-même de l'idée de Dieu (qui – avec ses variantes – aurait par conséquent le statut d'une « idée innée » à laquelle tout homme pourrait en droit accéder), pour montrer que cette erreur procède d'un dressage intellectuel infantile entretenu par l'éducation religieuse. Ce qui est nommé à tort « idée innée » n'est pas seulement une idée inconsistante, mais aussi une « idée fixe » donc nous avons oublié la provenance.

---

<sup>257</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 611 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 594-595.

<sup>258</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, note 190, p. 107 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 132.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 106 : « Ainsi, enseigner en philosophie que cette idée théologique fondamentale est évidente par elle-même, et que la faculté de raison consiste seulement à s'en saisir, à la reconnaître comme vraie, c'est à une prétention effrontée et honteuse » ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 131-132.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 108. Schopenhauer détourne de son sens la thèse kantienne selon laquelle l'idée de Dieu serait un « *praktisches Postulat* » ; ZA, *Band VII*, P I, p. 131.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 108 ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 133-134.

#### 1.2.2.2.1. GENESE HISTORICO-ANTHROPOLOGIQUE DE L'IDEE DE DIEU : DETRESSE HUMAINE ET SUPERSTITION

Commençons par développer le premier point, à savoir l'origine pratique de l'idée de Dieu. Contre toute attente, ce n'est pas directement de l'intellect, c'est-à-dire de ce qui dérive du théorique, qu'il faut matériellement faire dériver cette idée, mais bien plutôt de la volonté, et plus précisément de la volonté objectivée dans un corps soumis à d'innombrables besoins, difficiles à satisfaire. Or ces besoins – qui se fixent sur des objets que l'intellect présentent au *vouloir* comme susceptibles de le satisfaire (motifs) – entraînent un investissement émotionnel du monde qui se modalise lui-même en superstition.

Cela nous éloigne de trois types de relations qui pourraient être hypothétiquement nouées au monde, si l'homme était autre, et qui vont nous permettre de mieux saisir la spécificité du rapport entre les trois éléments suivants : homme – besoins – monde, tel qu'il apparaît en règle générale, et dans lequel va s'enraciner l'élément divin.

Premièrement, l'homme n'est pas seulement un animal, mais il est capable de s'arracher aux impressions présentes pour anticiper le plaisir ou le mal qu'il est susceptible d'obtenir de tel ou tel objet ou événement. Son investissement émotionnel se réalise comme projection dans le temps : soit sur le mode de l'anticipation (projection dans l'avenir), soit sur le mode de la remémoration (projection dans le passé). Une conscience bornée au présent ne connaîtrait que des frayeurs de l'instant, transitoires et fortuites – sur le mode du « sursaut » – entraînant des réactions instinctuelles pour pallier cette absence de réflexion (fuite – attaque – dissimulation). En somme, la conscience se bornerait à réagir à son environnement sans être capable de l'investir, alors que cette capacité de projection temporelle est précisément l'une des conditions subjectives de la superstition<sup>262</sup>.

Deuxièmement, l'homme n'est pas non plus une pure intelligence, qui serait capable d'envisager les choses du monde seulement dans leur convenance objective avec ses besoins, sans y adjoindre de composante affective. Une conscience apathique – c'est-à-dire insensible à la satisfaction ou non de ses besoins – serait du même coup dans une forme d'indifférence par rapport au monde, et nouerait vis-à-vis de ce dernier une relation strictement instrumentale. La probabilité ou non de la survenue d'un événement quelconque serait simplement objectivement reconnue, mais non pas subjectivement éprouvée. Or cette composante subjective est capitale pour comprendre l'émergence de

---

<sup>262</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 67 ; ZA, *Band I*, W I, p. 69.

l'idée de Dieu, qui vient parachever ce besoin initial de peupler le monde de divinités subalternes.

Troisièmement, l'homme n'est pas non plus doté d'une intelligence parfaite. On pourrait en effet concevoir un individu qui ne soit ni apathique, ni borné au présent, mais qui soit doté de capacités de réflexion sans commune mesure, ce qui lui permettrait de décrypter exhaustivement le fonctionnement de la nature, ses lois, et de calculer avec exactitude les moyens par lesquels il serait susceptible de satisfaire ses besoins. En d'autres termes : ce degré supérieur d'intelligence, au service de la volonté, aboutirait à un individu éminemment prudent. La prudence (*Klugheit*) est définie par Schopenhauer comme l'aptitude d'un entendement à saisir les rapports de causalité entre les objets connus médiatement, en vue de servir la volonté, c'est-à-dire la détermination des moyens adéquats pour parvenir aux fins que l'homme se propose d'atteindre pour satisfaire son *vouloir*<sup>263</sup>. Cette adéquation parfaite entre l'intellect et le *vouloir* réduirait à une portion congrue l'investissement affectif du monde, dans la mesure où un tel individu se rapporterait à l'extériorité sur le mode de la maîtrise, outre que cette « prudence » s'oppose en tout point au terreau sur lequel prend naissance l'idée de Dieu, à savoir la superstition.

Mais précisément, sauf anomalie particulière, la situation de l'homme dans le monde n'est ni enfermement dans l'instant, ni indifférence, ni maîtrise. Par conséquent, apparaît la possibilité d'un investissement émotionnel et prospectif du monde, qui va se modaliser en deux sentiments distincts : la crainte et l'espoir.

[...] le besoin constant qui tantôt oppresse péniblement, tantôt émeut violemment le cœur de l'homme (la volonté), le maintient au pouvoir ; la connexion des chaînes causales produisant ces choses n'est accessible à sa connaissance que sur une courte distance. Ce besoin, cette crainte et cet espoir constants, l'amènent à hypostasier les êtres personnels dont tout dépend<sup>264</sup>.

On le comprend, le recours au divin – s'il s'enracine dans la volonté, c'est-à-dire dans les besoins de l'homme – provient secondairement de la faiblesse de l'homme, comprise à la fois comme faiblesse physique (vulnérabilité du corps, capacités physiques limitées) et comme faiblesse intellectuelle. Celle-ci, la faible pénétration, a un versant théorique (difficulté à déchiffrer en profondeur les relations entre les objets du monde) et un versant pratique (faible contrôle sur ces événements et le monde). Or de cet entre-deux qui s'ouvre entre d'une part une ignorance radicale (avantageusement compensée chez les animaux par l'instinct) et d'autre part une connaissance intégrale (qui entraînerait, on l'a vu, un rapport

---

<sup>263</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 47-48 ; ZA, *Band I*, W I, p. 51.

<sup>264</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 108 ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 133-134.

de maîtrise sur le monde) découle la conséquence suivante : l'homme face à ses besoins, et indirectement face au monde, est nécessairement dans un rapport d'incertitude et d'hésitation, qui, du fait qu'il ignore s'il parviendra à obtenir les biens qu'il désire ou à éviter les maux qu'il rejette, se modalise subjectivement comme émotions antagonistes, à savoir : anticipation subjective d'un mal (crainte) ou d'un bien (espoir). Ce ne sont pas de simples calculs de probabilités, mais bien des émotions spécifiques, analogues au plaisir ou à la peine, mais frappées d'incertitude. L'espoir selon Schopenhauer renvoie précisément à la confusion entre le « désir d'un événement » et sa « probabilité ». Il n'est pas une simple erreur de calcul, mais plutôt un calcul faussé, en tant que l'attente subjective de l'événement ne correspond nullement à sa probabilité objective. Cette remarque est importante, car l'espoir – et la crainte – sont un véritable catalyseur de croyances : « [il] est naturel pour l'homme de croire ce qu'il désire, et de le croire parce qu'il le désire »<sup>265</sup>. Ici apparaît la porosité de la séparation entre volonté et intellect, et la suprématie de celle-ci sur celui-là. L'investissement émotionnel du monde semble précéder son investigation rationnelle.

De là, l'homme en vient à combler ce hiatus entre les exigences de ses besoins et les difficultés à les satisfaire avec assurance par le recours au divin, dont il pense pouvoir s'acheter les faveurs par ses supplications :

Il présuppose alors que [les dieux], comme les autres personnes, sont sensibles aux supplications et à la flatterie, aux hommages et aux offrandes, et seront plus malléables que la nécessité rigide, que les forces inexorables, insensibles, de la Nature, que les mystérieuses puissances de la marche du monde<sup>266</sup>.

Originellement, le divin vient donc s'interposer entre l'homme et la satisfaction de ses besoins, afin de substituer – imaginativement – à la logique de l'action et de l'effort (qui suppose une connaissance de la nature, une forme de médiation entre le besoin et sa satisfaction) la logique de la prière, par laquelle il sera possible de moduler le coefficient d'incertitude qui frappe toute entreprise humaine. Ainsi, l'invention des dieux par l'homme est hybride : elle provient d'abord de sa détresse couplée à son ignorance, à quoi s'oppose la sûreté de l'instinct<sup>267</sup>, mais elle résulte également d'un anthropomorphisme. En effet, les divinités inventées par l'homme sont dotées de caractéristiques psychologiques tirées de l'homme lui-même, ce qui rend possible du même coup la communication entre l'homme

---

<sup>265</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 883 ; ZA, *Band X*, P II, p. 638.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 108 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 134.

<sup>267</sup> Schopenhauer thématise fréquemment cette opposition entre instinct et réflexion : cette inflexion dans l'objectivation du *vouloir* pour permettre la satisfaction de l'homme permet certes le développement du langage, la prévoyance, les progrès de la civilisation, etc. mais nous éloigne par là même de l'infaillibilité de la nature, et nous expose également à l'erreur et à l'hésitation.

et dieu : prières, offrandes, supplications, etc. La superstition de l'homme cependant ne se nourrit pas seulement de ses besoins insatisfaits. Elle s'enracine aussi dans la conscience de l'insignifiance de la vie humaine, constituant à ce titre un palliatif à l'ennui :

Toutefois, si pressés que soient les soucis, petits et grands, à remplir la vie, à nous tenir tous en haleine, en mouvement, ils ne réussissent point à dissimuler l'insuffisance de la vie à remplir une âme, ni le vide et la platitude de l'existence, non plus qu'ils n'arrivent à chasser l'ennui, toujours aux aguets pour occuper le moindre vide laissé par le souci. De là vient que l'esprit de l'homme, n'ayant pas encore assez des soucis, des chagrins et des occupations que lui fournit le monde réel, se fait encore de mille superstitions diverses un monde imaginaire, s'arrange pour que ce monde lui donne cent maux et absorbe toutes ses forces, au moindre répit que lui laisse la réalité ; car ce répit, il n'en saurait jouir<sup>268</sup>.

De ce point de vue, la superstition – d'où découle plus spécifiquement la divinité, puis l'idée d'un Dieu unique – procède du point de vue de la volonté humaine d'un double problème existentiel lié à notre condition : le premier consiste en la difficulté de satisfaire nos besoins et désirs (longueur et pénibilité de l'effort pour un résultat incertain, crainte liée aux événements qui pourraient survenir), c'est pourquoi les individus superstitieux le recourent aux dieux dans l'espoir d'obtenir une maîtrise surnaturelle et imaginaire sur le monde, par l'intermédiaire de sacrifices ; le second problème tient à l'inévitable insatisfaction liée à notre condition. La superstition – et l'adoration des dieux – venant ici combler le vide de l'existence humaine en contraignant l'individu à maints rituels et actes religieux qui d'un côté l'occupent, et de l'autre donnent un sens à son existence (nous verrons ultérieurement le lien avec le besoin métaphysique de l'humanité).

Mais le point de vue de la seule volonté ne suffit pas à comprendre le phénomène de la superstition, et l'idée de Dieu qui s'y enracine. Il faut en outre, du point de vue de l'intellect, soit une forme de stupidité <*Dummheit*>, soit un dressage précoce de l'enfant pour y enraciner dogmes et préjugés qui constitueront le cadre à partir duquel l'individu interprétera son expérience et le monde.

Pour le premier point, on peut se référer à la caractérisation que propose Schopenhauer de l'inintelligence ou de la stupidité : il s'agit pour lui d'un « manque d'entendement »<sup>269</sup>, c'est-à-dire d'une inaptitude de l'homme stupide à faire un usage correct du principe de causalité et à saisir les liaisons soit entre le motif et l'acte, soit entre l'effet et la cause :

Un individu stupide <*Ein Dummer*> ne comprend jamais la connexion des phénomènes, ni dans la nature où ils surgissent spontanément, ni dans leurs applications mécaniques, où ils sont combinés en vue d'une fin spéciale ; aussi croit-il aisément à la sorcellerie et aux miracles<sup>270</sup>.

---

<sup>268</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 407 ; ZA, Band II, W I, pp. 403-404.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 48 ; ZA, Band I, W I, p. 51.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 48 (traduction modifiée) ; ZA, Band I, W I, pp. 51-52.

Il faut bien comprendre que la croyance en l'action de divinités sur la nature suppose en tant que corrélat une ignorance du fonctionnement réel de cette même nature. L'intellect en question est incapable de saisir la connexion entre les phénomènes. La superstition n'est donc pas seulement la superposition d'un monde imaginaire au monde réel, mais elle vaut aussi comme une singulière simplification du monde. Il s'agit en un sens de la contrepartie de l'intelligence humaine qui vient se substituer à l'infailibilité instinctuelle : l'homme est exposé à l'erreur et à l'illusion, son intellect est faillible et peut, dans son lien avec la volonté, présenter des motifs illusoire qui viennent l'égarer. Cette idée est notamment illustrée par Schopenhauer par le sacrifice d'Iphigénie : malgré son amour pour sa fille, Agamemnon – roi de Mycènes et chef des armées achéennes – accepte de la sacrifier à Aulis pour rendre les vents favorables et permettre le départ de la flotte grecque. Les dieux sont censés commander à la nature, et l'homme commander aux dieux par ses sacrifices et ses supplications.

Le processus de simplification de la nomologie naturelle opéré par la superstition est d'ailleurs à l'œuvre dans l'évolution historique de la divinité : Schopenhauer montre que nous sommes passés d'une pluralité de divinités particulières sans rapports réciproques à une hiérarchisation progressive jusqu'au monothéisme, par souci de « cohérence, d'ordre et d'unité »<sup>271</sup>, ce qui rend l'interprétation du monde singulièrement plus simple. Les dieux dont il fallait quémander les faveurs individuellement selon ce qui était redouté ou voulu ont été réduits dans le monothéisme à un seul être, doté du même coup d'une puissance incommensurable. À cela s'ajoute l'institutionnalisation des dogmes religieux qui vont être non plus simplement transmis, mais inculqués dès l'enfance comme vérités indubitables. Ainsi, les implications des thèses schopenhaueriennes sont claires : le recours de l'homme au divin provient originellement de sa détresse existentielle et de la faiblesse de son intellect, et la propension humaine à la superstition est ensuite entretenue par l'éducation religieuse.

#### 1.2.2.2.2. GENESE PSYCHOLOGIQUE DE L'IDEE DE DIEU : EDUCATION RELIGIEUSE ET CONDITIONNEMENT

L'éducation est en effet l'un des fondements de la superstition, qui possède à la fois un versant anthropologique (besoin d'assistance et d'occupation) et un versant sociétal (conditionnement). Or l'idée de Dieu, au même titre que d'autres préjugés infondés tels que le code d'honneur, provient principalement de l'éducation religieuse. Schopenhauer

---

<sup>271</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 108 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 134.

n'a de cesse de dénoncer la confusion qui en résulte : Dieu n'est pas une idée innée, qui permettrait d'étayer le dogme chrétien par une approche apparemment objective de l'esprit humain, mais il est une simple idée fixe inculquée par un conditionnement infantile. Toute absurde que soit cette idée d'une intelligence métaphysique pensée comme cause du monde, Schopenhauer ne nie pas la conviction intime qu'elle est susceptible de générer, mais se propose de comprendre son origine psychologique :

Nous devons être étonnés [d'entendre cette idée] pour la première fois, si elle ne nous était devenue familière et comme une seconde nature – je dirais presque une idée fixe – par l'empreinte d'une éducation précoce et de sa constante répétition<sup>272</sup>.

Le dévoilement de cet enracinement psychologique de l'idée de Dieu – sur fond de superstition – s'inscrit dans une théorie plus générale de l'éducation et de l'apprentissage. Plusieurs éléments méritent d'être mis en lumière : tout d'abord, le terme même d'idée fixe est récurrent dans l'œuvre de Schopenhauer, qui l'emploie aussi bien dans un contexte pathologique (folie<sup>273</sup>, monomanie<sup>274</sup>) que pour désigner certains préjugés à partir desquels on se rapporte au monde, comme par exemple la tendance française à tout interpréter à la lumière de la mécanique<sup>275</sup>. Mais ces contextes différents renvoient à une signification commune : l'idée fixe s'inscrit sur un fond pathologique et vaut comme matrice interprétative : ou bien tout est ramené à l'idée fixe (dans le cas de la folie par exemple), ou bien tout est expliqué par cette dernière (dans le cas de la mécanique chez les Français). La fausseté de l'idée fixe introduit une déconsidération du critère de vérité qu'est l'intuition<sup>276</sup>. Ce point nous ramène en dernière instance à la dimension pathologique de l'idée fixe, puisque Schopenhauer affirme explicitement que leur inculcation produit une sorte de « paralysie partielle du cerveau <Gehirnlähmung> », y compris chez des individus très intelligents<sup>277</sup>. L'idée fixe est donc à comprendre comme une erreur, voire une erreur générale<sup>278</sup>, c'est-à-dire partagée par une communauté tout entière, contrepartie inévitable de notre capacité à manier des concepts abstraits :

[Dans] nos concepts abstraits [...], dans nos pensées et nos mots peut entrer tout ce qu'il est possible d'imaginer, donc également le faux, l'impossible, l'absurde et l'insensé. Comme la raison

---

<sup>272</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 106 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 131.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 199 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 260.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 674. Notons que dans ce cas précis, le préjugé est analogue à une pathologie : la superstition de la nation anglaise apparaît « *wie ein fixer Wahn, eine Monomanie* » ; ZA, *Band X*, P II, p. 363.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 507. « D[ie] fix[e] Idee der Franzosen, daß jeder Hergang zuletzt ein mechanischer seyn und Alles auf Stoß und Gegenstoß beruhen müsse » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 363.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 917 : « Qu'un aspect quelconque de la perception se révèle contradictoire avec ces notions préconçues, sa déclaration est rejetée par avance comme étant partielle, ou même niée ; et l'on fermera les yeux, afin que la notion préconçue n'en souffre pas » ; ZA, *Band X*, P II, p. 684.

<sup>277</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 674 ; ZA, *Band X*, P II, p. 363.

<sup>278</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 744 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 83.

appartient à tous et le bon jugement à quelques-uns, il en résulte que l'homme est livré à toutes les illusions. On lui fait accepter des chimères les plus invraisemblables qui, agissant sur sa volonté, le poussent à des travers et à des folies de toute sorte, aux extravagances les plus inouïes, aux actes les plus contradictoires avec sa nature animale<sup>279</sup>.

La puissance de la raison, bien loin d'être la faculté capable de saisir quelque vérité suprasensible, est surtout ce qui met l'homme en rapport avec le faux. Chacun peut acquérir et manier des concepts abstraits, mais peu sont capables d'assurer leur fondement. Or tel est le fond du problème. L'idée fixe, de ce point de vue, n'est rien d'autre qu'une idée abstraite inculquée antérieurement à toute expérience :

Ayant acquis des idées toutes faites, ils n'ont jamais essayé d'abstraire pour eux-mêmes des concepts fondamentaux à partir de la perception et de l'expérience ; voilà ce qui les rend, avec tant d'autres, si creux et si insipides<sup>280</sup>.

Ainsi, quand bien même les idées inculquées seraient fondées, celui qui n'est pas capable de retrouver l'expérience originale qui a permis d'y parvenir, entretient vis-à-vis de son savoir une relation dogmatique<sup>281</sup>. La signification véritable lui échappe. Schopenhauer distingue ainsi l'éducation naturelle – où l'individu forge lui-même les concepts, par abstraction, à partir de son expérience – de l'éducation artificielle, lorsque le concept précède l'expérience<sup>282</sup>, et empêche toute maîtrise et toute application juste du savoir. Toutefois, le cas est encore pire lorsque les idées apprises sont fausses : en ce cas, son attachement subjectif à ces concepts n'entraînera pas simplement un mésusage de ceux-ci (confusion, absence de discernement), mais bel et bien une négation de l'expérience lorsqu'elle entre en contradiction avec ces idées préconstruites. Or Dieu est une idée de cette sorte, rendue possible par la faiblesse de jugement de la plupart des hommes, et transmise par l'éducation. En effet, autant le bon jugement selon le philosophe appartient à peu d'individus<sup>283</sup>, autant l'enfance est un terrain particulièrement exposé aux préjugés de toute sorte.

Schopenhauer développe une théorie de l'éducation qui repose sur l'éducation naturelle, c'est-à-dire le primat de la perception intuitive sur le concept, pour développer chez l'enfant la faculté de discerner, de juger et de penser par lui-même<sup>284</sup>. A ce titre, il déconseille d'apprendre aux enfants avant leur seizième année toutes les études

---

<sup>279</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 744-745 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 83-84.

<sup>280</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 918 ; ZA, *Band X*, P II, p. 684.

<sup>281</sup> Cette idée est clairement abordée dans le dialogue sur la religion entre Philaethes et Demopheles : « Même si une philosophie tout à fait vraie venait à prendre la place de la religion, elle ne serait acceptée par plus des neuf dixièmes des hommes que sur la base de l'autorité. Elle serait donc à nouveau une affaire de foi. » (*Ibid.*, pp. 680-681 ; ZA, *Band X*, P II, p. 371).

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 916 ; ZA, *Band X*, P II, p. 682.

<sup>283</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 745 ; ZA, *Band III*, W II, p. 84.

<sup>284</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 916 ; ZA, *Band X*, P II, p. 682.

susceptibles de contenir de grandes erreurs, comme la philosophie et la religion<sup>285</sup>, car les erreurs assimilées de bonne heure risqueraient d'être indélogeables. Du fait de son absence d'esprit critique, l'enfance est un âge vulnérable, ce qui est exploité par le Clergé inculquant de bonne heure une éducation religieuse en bonne et due forme<sup>286</sup>. C'est donc par cette éducation religieuse, qui a ancré dans les esprits la conviction que Dieu serait une idée certaine et évidente, que s'opère subrepticement la conversion de cette idée fixe, martelée *ad nauseam*, en prétendue idée innée, qui vient par suite corrompre la philosophie elle-même :

Ainsi, enseigner en philosophie que cette idée théologique est évidente par elle-même, et que la faculté de raison consiste seulement à s'en saisir, à la reconnaître comme vraie, c'est là une prétention effrontée et honteuse. Non seulement nous n'avons pas le droit, sans aucune preuve valide, d'accepter une telle idée en philosophie, mais elle n'est en aucune façon essentielle à la religion elle-même<sup>287</sup>.

L'idée de Dieu – toute fautive qu'elle soit – n'a de validité que dans un cadre religieux (en tant que dogme), mais paradoxalement, l'ancrage subjectif de ce dogme, en raison de la superstition humaine et du conditionnement opéré durant l'enfance, peut donner à penser qu'on pourrait y parvenir par une voie purement rationnelle et ainsi la placer sur le terrain de la philosophie. Ce transfert du religieux au philosophique de l'idée de Dieu est non seulement illégitime, mais il méconnaît en outre le rapport véritable entre la raison et l'idée de Dieu : bien loin d'être une faculté suprasensible capable de la découvrir, elle est plutôt une faculté déficiente qui rend possible le dogmatisme et les préjugés religieux. Dieu n'est ni une découverte, ni une exigence de la raison, mais un symptôme de la faiblesse générale de l'esprit humain et de son exposition à l'erreur et à l'illusion.

Du reste, notons que Schopenhauer propose une interprétation psychologique du caractère intenable des preuves de l'existence de Dieu<sup>288</sup>. En effet, le fait que les preuves de l'existence de Dieu ne soient absolument pas probantes serait difficile à expliquer si l'idée de Dieu était originellement une idée théorique, c'est-à-dire découverte par la raison de l'homme : si tel était le cas, on pourrait s'attendre à des démonstrations plus convaincantes. Mais puisque justement l'élément théorique n'intervient que dans un second temps, et que l'idée de Dieu résulte en vérité d'une détresse subjective bien réelle, prise en charge par la religion, et couplée à une inaptitude manifeste à saisir les liaisons réelles entre les phénomènes, on comprend que les tentatives de fondation de cette dernière

---

<sup>285</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 918 ; ZA, *Band X*, P II, p. 685.

<sup>286</sup> *Ibid.*, pp. 673-674 ; ZA, *Band X*, P II, pp. 361-362.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 106 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 131.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 106 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 131.

peinent à convaincre. L'approche psychogénétique de l'idée de Dieu vient donc compléter la critique des preuves de l'existence divine.

\*

Au terme de cette analyse, il est clair que le résultat auquel parvient Schopenhauer est à la fois négatif et positif : non content de critiquer les preuves de l'existence de Dieu, il exhibe du même coup l'origine subjective de son idée, ce qui s'entend à la fois en un sens *anthropologique* (les dieux naissent de la détresse de l'homme, et de sa propension à superposer au monde une trame imaginaire, c'est-à-dire de la déformation de l'objectivité de l'intellect sous la poussée de volonté) et en un sens *sociétal* (l'idée de Dieu est imposée dès l'enfance par l'éducation religieuse, et acquiert le statut d'une « idée fixe » dont il peut être difficile de se défaire). Au fond, il y a donc un double aveuglement du théiste par rapport à cette idée fondamentale : non seulement il est incapable de saisir sa genèse abstraite (l'idée de dieu s'ancre sur la superstition et vaut comme produit indirect de la volonté) mais il n'est pas non plus conscient de sa genèse concrète (l'idée de Dieu comme fruit d'une éducation religieuse précoce et répétée). Or c'est précisément cette origine subjective qui permet du même coup de comprendre l'attachement irrationnel des théistes à une idée non seulement indéfendable, mais encore inconsistante.

#### 1.2.2.3. DEMONSTRATION PAR L'ABSURDE DE L'INEXISTENCE DE DIEU

Mais Schopenhauer ne prétend pas s'arrêter à la substitution d'une logique de l'origine à la logique du fondement (reconnu quant à lui comme illégitime) dans sa déconstruction de l'idée de Dieu. Au contraire, le philosophe veut franchir un pas de plus et produire une « contre démonstration apagogique »<sup>289</sup>, ce qui revient, en d'autres termes, à produire une démonstration de l'inexistence de Dieu, selon un raisonnement *per absurdum*. Il se sépare sur ce point de la retenue kantienne<sup>290</sup>, mise sur le compte d'une clémence assumée pour la religion, et en particulier pour l'idée de Dieu. Celle-ci a été déplacée par Kant au-delà du connaissable, mais elle demeure une idée transcendantale de la raison, naturellement produite par celle-ci et ayant une certaine utilité (l'idée de Dieu comme idée régulatrice de la raison et postulat de la raison pratique). Pour une étude synthétique de la critique

---

<sup>289</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 111; ZA, *Band VII*, P I, p. 138.

<sup>290</sup> *Ibid.*: « Noch mehr hat er natürlich sich gehütet, die Argumente nachzuweisen, deren man zu einem apagogischen [indirekten] Gegenbeweise sich wirklich bedienen könnte, wenn man etwan nicht mehr sich bloß defensiv verhalten, sondern ein Mal aggressiv verfahren wollte » ; ZA, *Band VII*, P I, p. 138.

schopenhauerienne de la morale de Kant, nous renvoyons à l'ouvrage de Margot Fleischer *Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik*<sup>291</sup>.

On comprend que la démonstration qui va suivre constitue une radicalisation de la critique kantienne de l'idée de Dieu, qui pour sa part ne prétend pas démontrer son inexistence.

Cette démonstration repose chez Schopenhauer sur deux éléments principaux :

Le premier est le rappel du problème du mal (l'existence du mal dans le monde, comme souffrance ou méchanceté, n'est pas conciliable avec les attributs divins : soit Dieu est impuissant, car il n'a pas pu empêcher le mal dans le monde, soit il est méchant, car il n'a pas voulu l'empêcher, deux hypothèses également contradictoires avec l'idée de Dieu<sup>292</sup>). Nous avons déjà eu l'occasion de voir cette critique précédemment, mais la différence tient ici à l'usage que fait Schopenhauer de cette contradiction entre l'existence du mal et celle de Dieu. Il ne s'agit plus de montrer que les subterfuges des théologiens pour concilier leur Dieu avec le mal sont indéfendables, mais de retourner le problème pour induire de l'existence du mal – sous toutes ses modalités – l'inexistence d'un tel être :

Tout d'abord, la condition mélancolique d'un monde où les êtres vivants subsistent en se dévorant les uns les autres, la détresse et l'angoisse qui s'ensuivent pour tout ce qui vit, la multitude et l'étendue colossale des maux, la diversité et l'inévitabilité des souffrances allant souvent jusqu'à l'horreur, le fardeau de la vie elle-même se précipitant vers une mort amère – tout cela ne peut honnêtement être conciliable avec l'idée que le monde puisse être l'œuvre d'une infinie bonté, de l'omniscience et de l'omnipotence réunies<sup>293</sup>.

On pourrait à cet égard parler d'une preuve physico-athéologique. L'expérience concrète du monde ne donne pas lieu – par induction – à l'affirmation de l'existence d'un Dieu, mais à la reconnaissance de sa nécessaire absence. L'adverbe « *ehrlicher Weise* » rappelle en creux que toute tentative de conciliation théorique de l'inconciliable ne peut être que sophistique et trompeuse. Les solutions induites par la formulation théologique du problème du mal consistaient soit à atténuer l'expérience du mal – jusqu'à la négation dans la théophanie spinoziste, soit à prendre congé de ce dernier, pour ne pas renoncer à l'idée de Dieu. Schopenhauer a donc beau jeu de résoudre l'incompréhensibilité du problème en éliminant simplement la prémisse erronée : ainsi la consistance ontologique du mal est reconnue, et l'illusion divine dissipée. La critique de l'idée de Dieu à partir du mal devrait

---

<sup>291</sup> FLEISCHER Margot, *Schopenhauer als Kritiker der kantischen Ethik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

<sup>292</sup> WELSEN Peter, „Optimistische und pessimistische Weltsicht – zu schopenhauers Auseinandersetzung mit Leibniz“ In: *Studia Leibnitiana* SH, Hrsg. Alexandra Lewendoski, 33 (2004), pp. 225-237, p. 227.

<sup>293</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 111 (traduction légèrement modifiée) ; *ZA*, Band VII, P I, p. 138.

logiquement conduire à l'affirmation de son inexistence, ou *a minima* à la négation de ses attributs.

Le second élément de son argumentation repose sur le rapport du théisme à de ce qui fait l'essentialité d'une religion, c'est-à-dire à deux éléments : la signification morale qu'elle donne à notre conduite et l'assurance d'une persistance après la mort<sup>294</sup>.

a) Sur le premier point, certes le théisme apporte apparemment un support extérieur à notre conduite morale (jugement de Dieu), mais ce support contredit du même coup la moralité de l'action, en faisant de chacun de nos actes un acte intéressé. L'homme agit moralement soit par crainte de l'Enfer, soit pour recevoir une récompense quelconque *post-mortem*. Par la suite, la conduite d'un homme croyant en un tel Dieu pourra au mieux être conforme à la morale, mais elle reposera en son fond sur un « égoïsme prudent »<sup>295</sup>, peu compatible avec une morale authentique. C'est d'ailleurs l'un des principaux reproches que Schopenhauer adresse aux postulats de la raison pratique de Kant<sup>296</sup>, qui, quoi qu'il en dise, viennent entacher la pureté de sa morale. En outre, le théisme est d'après Schopenhauer également en contradiction avec la morale puisqu'il abolit la responsabilité et l'aséité du *vouloir*, par la dépendance ontologique qu'il instaure entre l'homme et Dieu :

S'il agit mal, cela vient de ce qu'il *est* mauvais, et alors la faute ne lui en revient pas, mais à celui qui l'a fait<sup>297</sup>.

Cet argument s'inscrit dans la continuité de sa réfutation du libre-arbitre, expédient inventé par le théisme pour éviter un transfert de responsabilité de l'homme à Dieu. Tout au contraire, pour que l'homme puisse être jugé sur ses actes, il doit être son propre créateur, et ceux-ci doivent résulter avec nécessité de ce qu'il est, c'est-à-dire de son caractère<sup>298</sup>.

b) Sur le second point, en ce qui concerne la persistance après la mort, le théisme ne permet pas de la penser véritablement, puisque tout ce qui vient à naître doit nécessairement périr, par conséquent. Schopenhauer se refuse à penser qu'un être puisse être sempiternel :

---

<sup>294</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 111 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 138.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 111 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 139.

<sup>296</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, trad. Christian Sommer, Paris, Gallimard, 2009, p. 269 ; ZA, *Band VI*, E, p. 198.

<sup>297</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 112 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 139.

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 112-113 ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 140-141.

[Si] à ma naissance, je suis venu de rien et ai été créé à partir de rien, il est hautement probable que dans la mort, je deviendrai rien à nouveau<sup>299</sup>.

Le supplément XLI au *Monde comme Volonté et comme Représentation (Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich)* offre un développement conséquent sur ce point, et rappelle notamment que l'indestructibilité de notre être en soi n'implique nullement une survivance de notre être individuel, et encore moins de notre conscience ou de notre intellect, qui disparaissent avec la dégradation du cerveau<sup>300</sup>. (Voir *infra*, 5. 1. 1.)

Comme on le voit, la démonstration de l'inexistence de Dieu mobilise des arguments tant métaphysiques que moraux : un Dieu existant nous plonge dans le problème insoluble du mal, nous interdit également de rendre compte justement de la signification morale de notre conduite, ou de ce qui est le point central de toute religion<sup>301</sup>, à savoir la doctrine de la persistance de notre être par-delà la mort. De fait, Schopenhauer ne nous propose pas simplement une démonstration de l'inexistence de Dieu, mais nous montre également que l'idée de Dieu est à la fois un obstacle herméneutique dans une juste appréhension du monde et de l'homme (le théisme est ainsi conduit à nier la réalité du mal plutôt qu'à nier l'existence de son dieu, à affirmer la doctrine du libre-arbitre pour disculper Dieu du mal moral), et qu'elle constitue non pas une condition pour la moralité, mais un problème pour cette dernière (doctrine de la création *ex nihilo* de l'homme, faisant dépendre l'être de celui-ci de Dieu, égoïsme de la conduite morale arrimée à l'idée de récompenses ou châtiments *post mortem*, etc.). Par ailleurs, Schopenhauer mobilise également un argument historique dans son interprétation des religions, consistant à soutenir que le monothéisme serait avant tout une doctrine propre au judaïsme, et que cette doctrine serait un élément étranger et inessentiel au christianisme véritable, centré quant à lui sur l'ascétisme et la reconnaissance du caractère mauvais du monde<sup>302</sup>.

La démonstration schopenhauerienne, toute simple qu'elle soit, contient néanmoins au moins deux présupposés qu'il convient de relever :

1° Tout d'abord, elle postule – sans encore le justifier – le caractère fondamentalement mauvais du monde. Le mal n'est pas simplement relevé comme anomalie ici et là, mais

---

<sup>299</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 114 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 142.

<sup>300</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 895-896 ; ZA, *Band III*, W II, p. 233.

<sup>301</sup> Au point que Schopenhauer peut affirmer que si une religion était placée face au dilemme suivant : soit sacrifier ses dieux, soit sacrifier l'immortalité de l'âme, elle sacrifierait sans hésiter le premier dogme au second.

<sup>302</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, note 204, pp. 115-116 ; ZA, *Band VII*, note pp. 143-144.

conduit à un jugement global, et défavorable, sur la valeur du monde : celui-ci n'est pas simplement imparfait, mais serait par essence voué au mal et à la souffrance.

2° Par ailleurs, l'idée implicite, valable y compris pour qui accepte les stratagèmes des théistes pour disculper Dieu (résistance de la matière, fiction du libre-arbitre, etc.), est que si un tel être avait effectivement existé, il aurait assurément préféré l'inexistence du monde à son existence. La condition même de la démonstration physico-athéologique telle qu'elle a été proposée par Schopenhauer suppose en arrière-plan une conception de Dieu si exigeante qu'elle en devient irrémédiablement incompatible avec l'expérience effective du monde : Dieu n'existe pas car, *ex hypothesi*, jamais il n'aurait permis un tel monde. Par conséquent, la simple expérience de notre monde constitue une raison suffisante pour refuser son existence.

Tel est l'ultime paradoxe de l'existence de Dieu : originellement ancrée dans une expérience douloureuse du monde, c'est-à-dire dans un besoin de la volonté, pour répondre à sa détresse existentielle (difficulté à satisfaire ses besoins, conscience de l'insignifiance du monde), la superstition humaine peuple le monde de divinités dont l'évolution historique s'est parachevée fortuitement dans le monothéisme, qui devient à son tour contradictoire du point de vue de l'intellect avec cette même expérience du monde. L'expérience du mal est donc à la fois le point de départ de la divinité (qui serait superflue pour un être vivant en parfaite harmonie avec son environnement), et l'écueil contre lequel se brise tout effort de fondation de cette dernière, dès lors que l'on s'efforce de la penser pour elle-même. Les théologiens, dans leur effort théorique pour résoudre le problème du mal, ne remarquent plus que le véritable subterfuge est l'idée de Dieu elle-même, qui ne vise qu'à adoucir – imaginairement – notre expérience du monde, et qui répond du même coup à un besoin métaphysique qui la précède.

\*

Le premier chapitre de notre étude nous a permis de constater qu'il n'était nullement exagéré de parler d'une déconstruction du problème du mal par Schopenhauer. La confrontation à l'existence du mal dans un paradigme théologique est par principe vouée à l'échec, car il n'est pas possible de lui conférer une réelle positivité sans sacrifier, au moins en partie, l'essence divine, et réciproquement. Ce sont deux grandeurs qui s'excluent mutuellement. Néanmoins, au contraire de l'idée de Dieu, l'existence du mal n'est pas niable, malgré tous les subterfuges des doctrines optimistes, qu'elles proviennent de la scolastique ou de la philosophie. C'est donc la prémisse divine qui doit céder, lorsque l'on prend acte de cette impossible conciliation. C'est pourquoi l'auteur élimine l'idée de Dieu, qu'il considère comme incohérente, mal établie et surtout absolument indéfendable.

L'entreprise schopenhauerienne n'est toutefois pas exempte de défauts. Deux questions en particulier ont été soulevées par cet examen : quels sont les fondements de son pessimisme radical ? Son idéalisme transcendantal – dont on a pu entrevoir les difficultés, à propos de la corrélation du monde au sujet et de la téléologie – permet-il de rendre compte adéquatement de la réalité du mal ?

Quoi qu'il en soit, déconstruire la formulation classique du problème, c'est surtout rendre possible une prise en charge directe et positive de l'expérience du mal. Puisqu'il ne s'agit plus d'une anomalie à supprimer, il est possible – peut-être – de réfléchir sur l'implication réciproque du mal et du monde, affirmée par Schopenhauer, et de mettre au jour une responsabilité plus radicale que la transgression d'un interdit divin par une volonté humaine et individuelle, supposément dotée d'un libre-arbitre.

Tel est le glissement qu'il opère : le mal dans le monde est un sujet d'étonnement en lui-même, indépendamment de l'existence d'un quelconque être suprême. La suppression de l'auteur divin soulève néanmoins une dernière question : comment un monde aussi misérable a-t-il pu voir le jour ?

## 2. CHAPITRE II – DE LA CONFRONTATION ORIGINNAIRE AU MAL À LA STRUCTURE ANTAGONIQUE DU MONDE

La déconstruction par Schopenhauer du problème du mal a révélé l'antériorité de cette expérience sur sa prise en charge théorique par la théologie ou la philosophie. L'analyse psychogénétique de l'idée de Dieu nous a en effet conduit à comprendre cette idée, et plus largement les doctrines religieuses, comme l'expression d'un besoin, d'une détresse originaires. La critique schopenhauerienne du problème du mal – dans le paradigme théologico-optimiste – nous reconduit par conséquent à la question du mal, que la théologie a tenté bien vainement de clore :

Mais, après que [les théologiens et penseurs optimistes] ont, tous ensemble, terminé leurs démonstrations et chanté les louanges du meilleur des mondes, voici qu'en fin de compte apparaît à l'arrière-plan du système, comme un vengeur tardif de l'injure, comme un fantôme surgi des tombeaux, comme l'hôte de pierre devant Dom Juan, la question de l'origine du mal, du mal monstrueux et sans nom, de la misère affreuse du monde, cette misère qui vous déchire le cœur : et les voici muets ; ou bien ils ne trouvent que des mots, des mots vides, des sons, pour payer une si lourde note<sup>303</sup>.

L'impossibilité de dissoudre cette expérience originnaire, qui inmanquablement finit par rejaillir « *hinten im System* »<sup>304</sup>, est un argument récurrent de la critique schopenhauerienne des systèmes optimistes. L'insolubilité du mal n'est pas la simple résultante d'une incompatibilité théorique entre deux données contradictoires (Dieu et le mal) sur laquelle on pourrait discourir et ratiociner à l'envi, mais elle suggère une fracture plus profonde entre le plan de la rationalité et celui de l'expérience vécue. D'où le double destin de la parole discursive lorsqu'elle veut à bon compte évacuer le mal : ou bien le verbiage (les « *tönende, leere Worte* », c'est-à-dire la mobilisation de concepts vides qui ont perdu tout lien avec la connaissance intuitive, des signes sans référents) ou bien le silence (« *[sie] verstummen* »). L'un comme l'autre révèle un échec de la raison, lorsqu'elle prétend clore définitivement la question du mal.

C'est là toute l'ambivalence du rapport au mal : il ne s'agit jamais d'une simple expérience subjective affectant le corps vivant, mais d'une exigence de signification, d'une interrogation quant à la cause ou l'origine de cette expérience :

---

<sup>303</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, pp. 199-200 (traduction modifiée) ; nous préférons être plus fidèle au texte allemand et traduire « *die Frage* » par « la question » plutôt que par « le problème », comme le propose Burdeau. *ZA, Band V, N*, p. 339.

<sup>304</sup> SCHOPENHAUER, A., *Gesammelte Werke*, Diogenes, *ZA, Band V, N*, p. 339.

[...] *die Frage nach dem Ursprung des Uebels, des entsetzlichen, herzerreißenden Jammers in der Welt*<sup>305</sup>.

Or cette question est indépendante de l'existence ou non de Dieu. Le problème théologique par lequel nous avons abordé la critique schopenhauerienne (*si Deus est, unde malum ?*) semble lui-même reposer sur la question plus fondamentale : *unde malum ?* Toute la déconstruction faite par Schopenhauer vise en définitive à nous montrer que l'expérience et le constat du mal dans le monde sont en eux-mêmes problématiques. En ce sens, la problématique du mal face à Dieu au sein du paradigme théologique est secondaire et inessentielle. L'existence du mal n'est donc pas simplement une *anomalie* qui résisterait aux tentatives d'intégration dans les systèmes optimistes, mais une propriété essentielle de la condition humaine, que nul ne peut nier, et face à laquelle l'esprit est saisi de stupeur. Il importe par conséquent de quitter toute compréhension spéculative et abstraite du mal pour renouer avec cette expérience insondable, et comprendre en quoi « l'existence du mal est déjà intimement unie <verwebt> à celle du monde »<sup>306</sup>, ce qui nous conduira à l'analyse schopenhauerienne de la structure du monde, fondamentalement conflictuelle. L'enjeu, plus généralement, consiste à mettre en lumière la radicalité philosophique du pessimisme de Schopenhauer concernant la condition humaine et la valeur de l'existence, ainsi que sa profondeur, dans la mesure où elle engage toute sa métaphysique.

Le présent chapitre a donc pour ambition de restituer précisément les thèses schopenhaueriennes relatives au mal physique, et à comprendre la relation d'implication réciproque entre le mal et le monde. Il s'agit par conséquent de remonter dans un premier temps de cette expérience première (celle de la conscience face au mal), qui génère le *besoin métaphysique* de l'humanité, à sa source intime, qui consiste dans la relation de l'unité du *vouloir* à la pluralité des étants, pour comprendre les modalités principales de la souffrance dans l'existence humaine. Dans un second temps, notre étude tâchera d'interroger l'ontologie antagonique du philosophe, qui constitue le soubassement métaphysique et phénoménal du mal et de la souffrance.

---

<sup>305</sup> La traduction française par « misère affreuse *du* monde » est certes élégante, mais cette métonymie altère très légèrement le sens du texte originel (*in der Welt*) : ce n'est pas le monde lui-même qui est misérable, mais bien la situation des êtres qui le peuplent. Pour cette raison, il nous semble préférable de traduire par « la misère dans le monde ».

<sup>306</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 200 ; *ZA*, *Band V*, N, p. 339.

## 2.1. DE LA CONSCIENCE DU MAL AU PROBLÈME DE L'EXISTENCE

Le face à face entre la conscience humaine et le monde exige une herméneutique existentielle : à défaut de comprendre la nécessité de la relation qui unit le mal au monde, il faut bien proposer une interprétation de ceux-ci, capable d'apaiser l'insatisfaction et l'étonnement douloureux de l'homme. De ce point de vue, la première question métaphysique n'est pas tant, comme le pensait Leibniz au §7 des *Principes de la Nature et de la Grâce*, « pourquoi y a t il (sic) plutôt quelque chose que rien ? »<sup>307</sup>, mais plutôt : « pourquoi le monde est-il si affligeant <trübsälig> »<sup>308</sup> ?

Au fond, philosophie et religion résultent toutes les deux de ce « *metaphysisches Bedürfnis* »<sup>309</sup> décrit par Schopenhauer dans le supplément XVII du *Monde comme Volonté et comme Représentation*. La double question du mal et du monde est bel et bien indissociable d'une quête de sens, que la philosophie de Schopenhauer prétend satisfaire, non pas seulement de manière thérapeutique et provisoire, c'est-à-dire en proposant une interprétation du monde dans laquelle la volonté individuelle puisse trouver quelque réconfort, fût-ce au prix d'un discours mensonger ou trompeur quant à la vérité du monde, mais de manière véridique et définitive.

Le premier temps de notre enquête portera ainsi sur l'élucidation de l'étonnement douloureux de la conscience face à la contingence et la misère du monde qu'elle contemple. Cet éveil de la conscience renvoie plus largement à ce que Schopenhauer nomme le « problème de l'existence »<sup>310</sup>, dont les conséquences pratiques pourront conduire à son acceptation ou à son refus, réel ou illusoire.

Les questions auxquelles nous tâcherons de répondre dans cette sous-section sont les suivantes :

1° En quoi la thématization schopenhauerienne du mal dans le monde en tant qu'expérience originaire de la conscience lui permet-elle de mettre au jour la problématique propre de l'existence, indépendamment de tout présumé religieux ou philosophique ?

---

<sup>307</sup> LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 1996, p. 228.

<sup>308</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 866 ; ZA, Band III, W II, p. 201.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 853 ; ZA, Band III, W II, pp. 200-201

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 1138 ; ZA, Band IV, W II, p. 479.

2° Comment interpréter la caractérisation récurrente de l'existence comme une « erreur » par Schopenhauer, qu'il s'agisse de l'existence individuelle ou de l'existence du monde, alors même qu'il a éliminé la figure de Dieu, qui seule – semble-t-il – pouvait être tenue responsable du monde pris dans sa totalité ?

### 2.1.1. LE BESOIN MÉTAPHYSIQUE

La question du mal a partie liée avec le besoin métaphysique que Schopenhauer attribue à l'homme et auquel il consacre l'entièreté du supplément XVII<sup>311</sup> du *Monde comme Volonté et comme Représentation*. L'idée principale est que le besoin métaphysique résulte d'un double étonnement de la conscience, face à sa propre existence d'une part, et face au monde d'autre part. L'homme sera ainsi le vecteur par lequel le *vouloir* en viendra à s'interroger sur ce qu'il est essentiellement. Il ne s'agit pas de comprendre le *vouloir* en soi comme un être conscient, qui aurait une individualité et des pensées, mais plutôt de mettre en lumière la spécificité de l'objectivation humaine du *vouloir*. Celui-ci s'est non seulement doté d'un intellect dans ses objectivations animales, même rudimentaires, mais il a également octroyé à l'homme une faculté supplémentaire, la raison, qui permet l'abstraction et la projection temporelle. En d'autres termes, l'homme est le premier être – et vraisemblablement le seul – capable de réflexion. Il peut par conséquent tourner vers lui-même et vers le monde cette capacité d'analyse, bien qu'elle serve initialement à faciliter la satisfaction de ses besoins particuliers, plus complexes que chez les êtres inférieurs.

Le besoin métaphysique provient directement de cette nouvelle faculté, qui, du fait de son perfectionnement (par rapport aux animaux, cantonnés aux représentations immédiates), peut partiellement s'affranchir de l'immédiateté sensible et permettre à l'homme de prendre conscience et de son existence et de sa finitude :

[C'est] alors enfin, avec l'apparition de la raison, c'est-à-dire chez l'homme, [que l'essence intime de la nature] s'éveille pour la première fois à la réflexion ; elle s'étonne de ses propres œuvres et se demande à elle-même ce qu'elle est. Son étonnement est d'autant plus sérieux que, pour la première fois, elle s'approche de la mort avec une pleine conscience, et qu'avec la limitation de toute existence, l'inutilité de tout effort devient pour elle plus ou moins évidente<sup>312</sup>.

Il importe de bien saisir que l'élévation du *vouloir-vivre* à la conscience ne concerne pas le *vouloir* en soi, c'est-à-dire la poussée fondamentale qui tend à s'objectiver au-travers des différents règnes de la nature. Mais il s'agit ici du *vouloir* tel qu'il s'est objectivé en l'homme. Certes, du point de vue métaphysique, il est en chacun tout entier (puisque'il n'est

---

<sup>311</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 851-884 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 186-219.

<sup>312</sup> *Ibid.e*, p. 851 ; ZA, *Band III*, W II, p. 186.

pas soumis à la pluralité), mais cette différence de perspective due à sa phénoménalisation constitue du même coup une formidable limitation, puisque que le *vouloir* en chaque être individuel se perçoit illusoirement comme individuel, fini et mortel. L'identification du *vouloir* à son phénomène transitoire est pour ainsi dire totale. C'est donc de cette perspective singulière que provient l'étonnement et la conscience, et non d'une hypothétique conscience supra-individuelle qui serait semblable à une conscience du *vouloir* en tant que *vouloir*. En tant que tel, rappelons que celui-ci n'est qu'une poussée aveugle, irréfléchie et dénuée de raison.

L'homme est ainsi le révélateur du monde comme représentation, dont il est le substrat subjectif. Le principe d'individuation, qui introduit la causalité, l'espace et le temps, est le prisme par lequel le *vouloir* – essentiellement un – se diffracte en une pluralité, et prend conscience de lui-même et de son œuvre. Certes, l'intellect animal conditionne déjà une représentation du monde, mais trop parcellaire et obscure pour que le *vouloir* puisse accéder à une conscience de soi. L'homme en revanche introduit une clarté inédite sur ce qui est, et partant soulève une interrogation légitime quant à l'essence du monde, c'est-à-dire quant au *vouloir* lui-même :

C'est seulement après que l'essence intime de la nature (le vouloir-vivre dans son objectivation) s'est développée, avec toute sa force et toute sa joie, à travers les deux règnes de l'existence inconsciente, puis à travers la série si longue et si étendue des animaux ; c'est alors enfin, avec l'apparition de la raison, c'est-à-dire chez l'homme, qu'elle s'éveille pour la première fois à la réflexion ; elle s'étonne de ses propres œuvres et se demande à elle-même ce qu'elle est<sup>313</sup>.

Or cette individualisation consciente du *vouloir* introduit également une dimension jusqu'alors inconnue : le *vouloir*, identifié à son phénomène individuel, perçoit sa propre finitude phénoménale. L'étrangeté de la mort engage l'homme sous un double rapport. La mort sera d'abord vécue subjectivement comme crainte – de l'inquiétude diffuse à la terreur (cf. *infra* 5. 1. 2.), mais elle entraîne aussi normativement une dévaluation du sens de la vie humaine. Puisque la mort viendra dans tous les cas solder la vie de chaque individu, pourquoi s'investir dans l'existence ? En mettant un terme à l'existence, la mort paraît rendre caducs et dérisoires tout effort et toute entreprise. Il manque une fin dernière qui viendrait donner une valeur objective à la courte existence de l'homme. Cette réflexion – qui naît dans la conscience humaine – porte sur le caractère propre du *vouloir*, qui est d'être une poussée sans but vers l'existence, une pure affirmation de soi. Mais ce qui s'accomplit dans les règnes inférieurs de la nature sans arrière-pensée et spontanément

---

<sup>313</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 851 ; ZA, *Band III*, W II, p. 186.

entre tout à coup dans le monde de la signification. L'intellect, dont la fonction est de guider le *vouloir* dans son effort d'affirmation, éclairé par la réflexion, se demande tout à coup : *à quoi bon ?* La conscience de la mort n'est donc pas seulement la conscience de la vanité de toute action, mais elle est aussi conscience de l'absurdité de cette essence qui fonde pourtant toute réalité phénoménale.

L'élargissement du regard de l'homme, qui embrasse indifféremment le passé et le futur, a donc ceci de paradoxal qu'il permet à la fois d'optimiser remarquablement l'efficacité de l'individu dans l'affirmation de soi, tout en risquant d'aboutir à une forme de renoncement. L'horizon délétère que constitue la mort fragilise l'engagement individuel dans le monde.

#### 2.1.1.1. L'ÉTONNEMENT PHILOSOPHIQUE FACE AU MONDE

Il ne s'agit pourtant que de la première source du « besoin métaphysique » de l'homme : l'étonnement face à soi-même, la conscience de la mort et la vanité de l'existence. La conscience de l'homme n'est toutefois pas seulement centrée sur sa destinée individuelle. Au contraire, elle s'élargit aussi au monde qu'elle constitue. Lorsque l'homme abandonne la mélancolie douloureuse due à la conscience de son inévitable disparition, il prend conscience du caractère foncièrement mauvais du monde et des souffrances innombrables qui lui sont inhérentes. En effet, l'étonnement philosophique est aussi stimulé par « la considération des souffrances et de la misère de la vie »<sup>314</sup>. La première interrogation du *vouloir* objectivé concernant son essence et sa finitude reposait sur un soubassement métaphysique et, en dernière instance, sur la conscience diffuse de la dualité entre le phénomène (singulier et transitoire) et le *vouloir-vivre* (universel et atemporel), mais la seconde interrogation provient quant à elle de la considération directe de la condition déplorable des êtres sensibles, partagée par chacun.

L'originalité de Schopenhauer réside moins dans sa thématization de l'étonnement philosophique<sup>315</sup>, que l'on retrouve déjà chez Platon<sup>316</sup> et Aristote<sup>317</sup>, auxquels il se réfère

---

<sup>314</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 852 (traduction modifiée) ; ZA, *Band III*, W II, p. 187.

<sup>315</sup> HERSCH Jeanne, *L'étonnement philosophique – une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1993 (1<sup>e</sup> édition : 1981). L'autrice propose de suivre cette thématique pour réinterroger l'histoire de la philosophie, ce qui peut offrir un complément aux idées que nous développons, bien qu'elle ne consacre pas de chapitre à la conception schopenhauerienne de l'étonnement dans son ouvrage.

<sup>316</sup> PLATON, *Théétète*, trad. E. Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967, p. 79-80 : « c'est la vraie marque d'un philosophe que le sentiment que tu éprouves. La philosophie, en effet, n'a pas d'autre origine, et celui qui a fait d'Iris la fille de Thauomas n'est pas, il me semble, un mauvais généalogiste. » (155d)

<sup>317</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 77 : « C'est en effet par l'étonnement que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher,

explicitement<sup>318</sup>, que dans la relation entre l'étonnement et le spectacle de la souffrance. Celui-ci n'est pas une simple curiosité intellectuelle, mais résulte d'une intelligence engagée dans le monde et dépendante d'un corps sensible. Bien loin d'être désincarnée, la conscience s'enracine dans la chair et se trouve stimulée par la souffrance, vécue ou perçue, et par l'anticipation de la mort :

Au contraire, l'étonnement philosophique, qui résulte du sentiment de cette dualité, suppose dans l'individu un degré supérieur d'intelligence, quoique pourtant ce n'en soit pas là l'unique condition : car, sans aucun doute, c'est la connaissance des choses de la mort et la considération de la douleur et de la misère de la vie, qui donnent la plus forte impulsion à la pensée philosophique et à l'explication métaphysique du monde. Si notre vie était infinie et sans douleur, il n'arriverait peut-être à personne de se demander pourquoi le monde existe, et pourquoi il a précisément cette nature particulière ; mais toutes choses se comprendraient d'elles-mêmes<sup>319</sup>.

---

d'abord en s'étonnant de ce qu'il y avait d'étrange dans les choses banales, puis, quand ils avançaient peu à peu dans cette voie, [15] en s'interrogeant aussi sur des sujets plus importants [...]. Or celui qui est en difficulté et qui s'étonne se juge ignorant (c'est pourquoi celui qui aime les mythes est d'une certaine façon philosophe, car le mythe se compose de choses étonnantes) ; par conséquent, s'il est vrai [20] qu'ils ont philosophé pour échapper à l'ignorance, ils cherchaient manifestement à avoir la science pour savoir et non en vue de quelque utilité. En témoigne le cours même des événements, car on disposait de presque tout ce qui est nécessaire à la vie et de ce qui la rend facile et agréable quand on a commencé la recherche d'une telle sagesse ». (982b)

<sup>318</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 852 ; ZA, *Band III*, W II, p. 187 & p. 864 ; ZA, *Band III*, W II, p. 200.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 852 ; ZA, *Band III*, W II, p. 187.

Ce passage semble suggérer que l'étonnement philosophique exige comme condition *sine qua non* une intelligence hautement développée, c'est-à-dire un intellect pénétrant, capable d'envisager correctement les liaisons entre les phénomènes pour permettre des déductions concluantes, sur le plan théorique, ou des actions efficaces, sur le plan pratique. La relation entre intelligence et étonnement est cependant plus complexe qu'il n'y paraît<sup>320</sup>. Schopenhauer s'accorde avec Aristote pour affirmer que le propre de l'esprit philosophique est d'être capable de s'étonner des événements habituels ou ordinaires<sup>321</sup>, capacité qu'il indexe sur le rapport spécifique entre *vouloir* et intellect en chaque homme. Il serait donc réducteur de considérer que Schopenhauer propose une différenciation intellectuelle absolue entre les hommes de ce point de vue. La propension à s'étonner dépend moins de l'intellect pris absolument que de l'écart entre l'intellect et le *vouloir* dans tel individu particulier. Plus l'intellect est capable de s'affranchir du service du *vouloir*, plus il est capable de considérer le monde « en soi et pour soi »<sup>322</sup>, et par conséquent de s'en étonner. Ainsi, un homme dont l'intelligence est limitée, mais dont la volonté, par hypothèse modérée, n'exige pas l'entièreté des facultés intellectuelles de cet individu pour s'affirmer pleinement, sera susceptible de percevoir cette dualité, alors qu'un esprit à l'intelligence acérée, mais dont le *vouloir* s'affirme avec une intensité débordante, et qui asservit entièrement l'intellect à ses propres fins, ne pourra s'élever à cette perspective objective sur les choses et le monde. De fait, la capacité plus ou moins importante à s'étonner révèle moins le degré d'intelligence de l'homme que le degré d'affranchissement de l'intellect face au *vouloir*, ce qui est une idée sensiblement différente. L'esprit doit être capable de détachement, pour considérer le monde pour lui-même et non pas à l'aune des intérêts propres à l'individu. L'étonnement dans tous les cas exprime un doute et induit un questionnement quant à la valeur de ce qui est.

---

<sup>320</sup> Notons que nous parlons ici de l'étonnement philosophique, bien spécifique. Schopenhauer emploie indifféremment le même terme (*das Erstaunen*) pour parler de l'étonnement face à nous-mêmes quand nous comprenons rétrospectivement nos intentions véritables, c'est-à-dire lorsqu'une illusion comportementale se dissipe (*Le Monde*, p. 156 ; *ZA, Band I, W I*, p. 158) ; pour mentionner l'étonnement de l'esprit face à des phénomènes qui lui échappent, parce que son intellect est incapable de comprendre la liaison entre eux (exemples : l'étonnement joyeux de l'enfant idiot confronté à la réflexion de la lumière (*Le Monde*, p. 48-49 ; *ZA, Band I, W I*, p. 52) ou encore l'étonnement téléologique de l'homme qui s'enthousiasme devant le caractère bien ordonné de la nature, sans comprendre que cet ordre provient de l'intellect lui-même (*Le Monde*, pp. 179-180 ; *ZA, Band I, W I*, p. 182).

<sup>321</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 852. Schopenhauer distingue l'étonnement du savant, qui ne concerne que les phénomènes extraordinaires ou rares, tandis que l'étonnement du philosophe est capable de poser comme objet d'étude « ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire » ; *ZA, Band III, W II*, p. 187.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 852 ; *ZA, Band III, W II*, p. 187.

Il ne s'agit pas toutefois d'une évaluation strictement théorique du monde, dans la mesure où l'étonnement et la quête de sens qu'il entraîne répondent paradoxalement à la détresse de l'homme. La métaphysique au sens large est moins une aspiration désintéressée vers la vérité qu'un symptôme de cette détresse existentielle qui prend le nom de besoin métaphysique. L'expression ne signifie pas qu'il s'agisse d'un besoin *en lui-même* métaphysique mais désigne bien plutôt le besoin *d'une* métaphysique, c'est-à-dire d'une explication du monde ne se limitant pas à sa trame phénoménale, mais qui permette de réintégrer la souffrance et la mort dans une totalité signifiante, et d'accéder à la signification morale du monde :

Car s'il y a quelque chose de souhaitable au monde [...] c'est de voir un rayon de lumière tomber sur l'obscurité de notre existence ; c'est de trouver quelque solution à la mystérieuse énigme de notre vie, dont nous n'apercevons que la misère et la vanité<sup>323</sup>.

Le problème du mal semble se superposer au problème de l'existence. La conscience qui s'éveille est d'emblée conscience malheureuse, et s'étonne de cet état. Or les deux voies par lesquelles le besoin métaphysique pourra être satisfait sont la philosophie et la religion<sup>324</sup>. Lorsqu'elles sont conformes à leur finalité, ces deux voies permettent d'atteindre la vérité, mais la philosophie l'énonce directement et la religion indirectement.

L'étonnement schopenhauerien, bien loin d'être admiration devant la nature ou les phénomènes du monde, provoque un rejet ou du moins une condamnation de l'existence, étayée par l'idée sous-jacente de la contingence du monde<sup>325</sup>. Celui-ci aurait pu être autre qu'il n'est actuellement, voire ne pas être du tout. Or l'intelligence ne se contente pas d'énoncer des possibilités logiques, mais en vient à considérer le monde comme une erreur, c'est-à-dire à formuler un jugement normatif :

Peu à peu nous nous représentons le monde comme quelque chose, dont la non-existence non seulement est concevable, mais encore serait préférable à l'existence<sup>326</sup>.

---

<sup>323</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 855-856 ; ZA, *Band III*, W II, p. 191.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 853 : « Les temples et les églises, les pagodes et les mosquées dans tous les pays, à toutes les époques, dans leur magnificence et leur grandeur, témoignent de ce besoin métaphysique de l'homme qui, tout-puissant et indélébile, vient aussitôt après le besoin physique » ; ZA, *Band III*, W II, p. 188.

<sup>325</sup> D'où l'importance que revêt pour Schopenhauer la réfutation de l'idée spinoziste de la nécessité du monde. Si tel était le cas, la séparation entre le possible et le nécessaire tomberait (il n'y aurait pas de place pour des possibles non-advenus mais qui auraient pu théoriquement advenir) et l'esprit ne pourrait pas même concevoir autre chose que le monde réellement existant. De la sorte, il ne pourrait pas opérer de décentrement pour évaluer (et comparer) le monde avec d'autres mondes possibles, et l'homme ne pourrait s'étonner : « L'existence du monde et la nôtre, ainsi que la forme de cette existence, loin de nous paraître surprenantes et problématiques, loin de représenter l'énigme insondable et ce qui nous tourmente sans relâche, devraient au contraire nous sembler plus évidentes encore que la proposition : deux fois deux font quatre. » (*Ibid.*, p. 864 ; ZA, *Band III*, W II, p. 199.)

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 865 ; ZA, *Band III*, W II, p. 200.

Telle est la spécificité de l'analyse schopenhauerienne de l'étonnement philosophique. Avant même de savoir ce qu'est le monde, la conscience en vient à cette intuition amère qu'il est condamnable. Tous les hommes sont sensibles – à divers degrés – au besoin métaphysique, enraciné dans la conscience de la mort et de la misère du monde, mais chez les plus lucides, cet étonnement devient « stupéfaction douloureuse »<sup>327</sup> lorsque l'intelligence évalue et condamne l'existence. Il est donc clair que la philosophie, pour peu qu'elle suive son impulsion originaire, ne saurait être optimiste. Pour la pensée qui s'éveille, ce n'est pas seulement le monde qui est une énigme, mais plutôt la présence en son sein du mal et de la souffrance, à tous les niveaux. La tonalité particulière de l'étonnement tient au fait que l'homme n'est justement pas un pur esprit ou une pure intelligence. Même si son intellect peut s'affranchir temporairement du *vouloir*, pour considérer le monde en soi et pour soi, la dévaluation du monde procède au fond du *vouloir-vivre* lui-même. Lui seul a un intérêt pour le monde, puisque c'est en lui qu'il peut s'affirmer, tandis que le monde lui-même n'est rien d'autre que l'objectivation de son essence. La notion même de « stupéfaction douloureuse » suggère cette union entre le *vouloir* et l'intellect : si l'étonnement a une composante affective (et désagréable), c'est que le *vouloir* est affecté par cette vérité, même quand celle-ci est découverte froidement par l'intellect :

Cette nature particulière de l'étonnement qui nous pousse à philosopher dérive manifestement du spectacle de la *douleur* et du *mal moral* dans le monde. Car la douleur et le mal moral, quand même leur rapport réciproque serait le plus juste possible, quand même ils seraient largement compensés par le bien, sont pourtant quelque chose qui en soi ne devrait absolument pas être. Or, rien ne venant de rien, la douleur et le mal doivent avoir leur raison dans l'origine, dans l'essence du monde même<sup>328</sup>.

Le frémissement de la conscience qui s'ouvre au monde ne provient pas tant de la conscience intellectuelle, que de la conscience confuse de l'unité du *vouloir* dans chacune de ses objectivations, intuition originaire et obscure que la philosophie devra ensuite exprimer et ordonner au prisme de ses concepts. Schopenhauer opère bel et bien une sécularisation de la question du mal, puisque l'étonnement philosophique et le besoin métaphysique sont clairement antérieurs à sa prise en charge par la religion. Le mal est une énigme par lui-même car il est quelque chose qui est parvenu à l'existence alors qu'il « ne devrait absolument pas être »<sup>329</sup>. L'existence du mal bouscule la relation entre l'idéal et le réel, entre le plan ontologique et le plan normatif. Il n'est pas une privation, un manque,

---

<sup>327</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 865 ; ZA, *Band III*, W II, p. 200.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 865 ; ZA, *Band III*, W II, p. 200-201

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 865 ; ZA, *Band III*, W II, p. 200-201.

mais au contraire une boursoufflure de l'être, définitivement incompensable. Les expériences du mal sont réellement existantes, et indissociables de l'essence du monde lui-même. Le discours théologique n'est qu'une particularisation de la réponse religieuse au besoin métaphysique de l'homme. Dieu lui-même est postérieur au mal, il n'est que l'idée construite par l'homme pour tenter de donner du sens à ce qui est fondamentalement irrationnel et incompréhensible. Contrairement au mal, Dieu est un néant ontologique, une simple hypostase dont il faut reconnaître la vacuité et le caractère dispensable. Du reste, le réconfort que cherche l'homme – y compris dans la religion – tient moins à ses dieux qu'à une doctrine de l'immortalité<sup>330</sup>, ce qui souligne bien la secondarité de l'idée de Dieu, établie dans le chapitre précédent.

Sur ce point, les caractérisations de F. Wolff à propos de notre expérience du mal sont éclairantes, dans la mesure où elles concordent avec ce qui a été mis en évidence par Schopenhauer lui-même. Comme le remarque F. Wolff, l'expérience du mal n'est jamais l'expérience brute de ce dernier (le « mal » en tant que tel), mais bien plutôt l'expérience d'un défaut scandaleux *dans ce qui est* (ce qui n'est pas à comprendre comme un manque, mais comme une malformation, ainsi que nous l'avons exposé) :

Le mal ne se déclare pas comme quelque chose qui est, mais comme un « non » à ce qui est : « il aurait fallu que les choses ne fussent pas ce qu'elles sont »<sup>331</sup>.

Le problème de l'existence *est* l'existence elle-même, que ce soit la nôtre ou celle du monde. Or c'est là l'expérience que fait l'intelligence incarnée découvrant le monde, quoique la tournure soit encore plus radicale chez Schopenhauer pour qui la non-existence eût été préférable à l'existence : il aurait fallu que les choses ne fussent pas du tout. L'étonnement philosophique est déjà la préfiguration lointaine de la négation du *vouloir*, qui constitue l'horizon de l'éthique schopenhauerienne : la condamnation théorique du monde appelle sa négation pratique<sup>332</sup>.

L'interprétation schopenhauerienne du besoin métaphysique de l'homme mobilise d'ores et déjà un certain nombre de points de sa doctrine, que nous développerons ultérieurement. L'intérêt principal de cet examen préliminaire est de rappeler l'antériorité

---

<sup>330</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 852-853 : « Certes, les religions ont l'air de considérer leurs dieux comme la chose capitale, et elles la défendent avec beaucoup de zèle ; mais au fond, c'est parce qu'elles ont rattaché à cette existence leur dogme de l'immortalité, et qu'elles regardent celles-ci comme inséparable de celle-là ; [...] qu'on leur [le dogme de l'immortalité] assure en effet, par un autre moyen, aussitôt ce beau zèle pour leurs dieux se refroidira ; il finirait par faire place à une entière indifférence, si on leur démontrait l'impossibilité absolue de l'immortalité. » ZA, *Band III*, W II, p. 188.

<sup>331</sup> WOLFF, Francis, « Le Mal », in *Notions de Philosophie*, Denis Kambouchner (Hrsg.), Paris, Gallimard, 1995, pp. 151-219 (p. 154).

<sup>332</sup> Voir *infra*, 5.2.

de la question du mal, et le point de départ essentiellement pessimiste de toute sa philosophie. Plus encore que la perfection (relative) de l'ordre naturel, c'est bien le caractère indésirable de l'être et de l'existence qui frappe la conscience.

Nous avons déjà mentionné le parallélisme entre religion et philosophie, dans la mesure où elles s'enracinent sur une semblable détresse existentielle et prétendent toutes deux satisfaire le besoin métaphysique des hommes. Mais ce sont les modalités propres de ces discours qu'il faut à présent analyser, indépendamment de la figure de Dieu.

#### 2.1.1.2. DISCOURS PHILOSOPHIQUE, PAROLE RELIGIEUSE

La présente sous-section vise à approfondir la réflexion amorcée au commencement du chapitre précédent, concernant les rapports entre la religion et la philosophie. Il ne s'agit plus de comprendre ce qui légitime la critique schopenhauerienne de la théologie, mais de nous concentrer sur les aspects de la religion qui sont au contraire valorisés par le philosophe.

La question qui se pose est la suivante : quel domaine la philosophie de Schopenhauer ménage-t-elle à la religion, lorsqu'elle n'est pas dévoyée par la théologie ?

Si de nombreux passages de son œuvre abordent la question, c'est sans doute dans le chapitre XV « Sur la Religion »<sup>333</sup> publié dans *Parerga & Paralipomena* que les rapports entre l'interprétation philosophique du monde et son interprétation religieuse sont le plus frontalement examinés. La question dans les premiers paragraphes de ce chapitre sera étudiée sous une forme dialogique, procédé relativement peu fréquent dans l'œuvre de l'auteur<sup>334</sup>, et qui suggère d'emblée le caractère insuffisant de toute position intransigente concernant le statut de la religion. Les deux interlocuteurs fictifs sont Philaethes, particulièrement hostile à la religion, au nom d'une exigence de vérité élevée, et Demopheles, qui défend son utilité pratique pour le peuple et la société. Notons cependant que Schopenhauer ne délègue pas sa parole à l'un ou l'autre des deux interlocuteurs, mais se contente de mettre au jour l'ambivalence fondamentale de la religion. Deux raisons permettent de défendre raisonnablement ce point de vue : premièrement, les thèses défendues par les deux personnages se retrouvent, indifféremment, dans la doctrine même

---

<sup>333</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 671-728 ; ZA, *Band X*, P II, pp. 359-434.

<sup>334</sup> On peut songer dans ce même ouvrage au court dialogue conclusif entre Thrasymaque et Philaethes dans le dernier paragraphe du chapitre X du chapitre « Sur la doctrine de l'indestructibilité de notre être en soi » (*Ibid.*, p. 634-636 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 302-306), ou sur ce même sujet, mentionnons le bref échange avec l'esprit de la terre à la fin du § 35 du *Monde comme Volonté et comme Représentation* (p. 238 ; ZA, *Band I*, W I, p. 238).

de Schopenhauer. Deuxièmement, la conclusion de Demopheles consiste à dire que la religion « possède deux visages, [...] l'un très aimable et l'autre très sombre » et que « chacun [d'eux] n'a regardé que l'un des deux »<sup>335</sup>, ce sur quoi Philalethes tombe d'accord.

L'hostilité de Philalethes repose sur des arguments à la fois épistémiques, historiques et moraux. Il faudrait rejeter la religion, car elle est nécessairement jointe à la fausseté, du fait de sa nature allégorique et mythique<sup>336</sup>, et constitue un obstacle à la recherche de la vérité, non seulement en s'opposant aux progrès de la philosophie ou de la science<sup>337</sup>, notamment grâce au pouvoir qui est le sien lorsqu'elle est soutenue par l'État<sup>338</sup>, mais aussi en inculquant aux jeunes esprits ses dogmes erronés, dont il est difficile de se défaire une fois devenu adulte<sup>339</sup>. De plus, les religions ont été la cause d'un certain nombre de conflits (les guerres de religion au XVI<sup>e</sup> siècle, les croisades, etc.) et d'injustices (Inquisition, persécutions, etc.)<sup>340</sup>. Enfin, l'influence des religions – en particulier monothéistes – serait moins moralisatrice que démoralisatrice<sup>341</sup>, puisqu'elles substituent le culte de la transcendance à la bienveillance envers les hommes, voire envers les êtres sensibles<sup>342</sup>. Ces arguments aboutissent à un rejet sans concession du phénomène religieux, dans une perspective qui n'est pas sans rappeler l'anticléricisme des Lumières.

Le personnage de Demopheles au contraire invite à la tolérance envers la religion. Bien qu'il ne conteste guère les arguments de Philalethes, il rejette son intransigeance. La religion, en faisant sentir « la haute signification de la vie » et « le sens élevé de l'existence »<sup>343</sup> est en effet une réponse au besoin métaphysique de l'humanité, à destination des masses, et devrait à ce titre être respectée. Philosophie et religion ont une parenté d'origine et visent toutes deux la vérité, chacune à leur manière. Néanmoins, la religion ne s'adresse nullement au penseur et au philosophe, mais à ceux dont les

---

<sup>335</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 701 ; ZA, *Band X*, P II, p. 397.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 679 ; ZA, *Band X*, P II, pp. 369-370.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 675 ; ZA, *Band X*, P II, p. 365 : « Durant toute la période chrétienne, le théisme pèse comme un oppressant cauchemar sur tous les efforts intellectuels, surtout philosophiques, et arrête ou gêne chaque progrès. Dieu, diable, anges et démons cachent aux savants de ces temps-là la Nature entière : on ne mène aucune recherche jusqu'au bout et en aucun domaine on ne va au fond des choses ; tout ce qui dépasse le lien causal le plus évident est bien vite tempéré par ces personnalités ».

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 672 ; ZA, *Band X*, P II, p. 361.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 673 ; ZA, *Band X*, P II, pp. 361-362.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 687 ; ZA, *Band X*, P II, p. 380, ou encore p. 693 ; ZA, *Band X*, P II, p. 386 : « Les fruits du christianisme, par contre, furent les guerres de religion, les boucheries religieuses, les croisades, l'Inquisition et autres persécutions, comme l'extermination des habitants de l'Amérique et l'introduction à leur place d'esclaves amenés d'Afrique. »

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 696 ; ZA, *Band X*, P II, p. 391.

<sup>342</sup> Voir *infra*, 4.2.1.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 671 ; ZA, *Band X*, P II, p. 360.

dispositions innées, ou les occupations, ne permettent pas de s'adonner intensément à la philosophie :

Les différentes religions représentent donc simplement différents schémas par lesquels le peuple saisit et se représente la vérité, qui lui est incompréhensible par elle-même mais qui cependant devient pour lui inséparable de ces formes<sup>344</sup>.

L'intérêt des religions serait donc de proposer une interprétation de l'existence qui ne soit pas strictement matérialiste, tout en restant accessible à tous. Dans le supplément XVII au *Monde comme Volonté et comme Représentation*, Schopenhauer opère une distinction entre les « systèmes de la première espèce » (philosophie) et les « systèmes de la seconde espèce »<sup>345</sup> (religion), qui, tout en s'enracinant dans le même besoin métaphysique de l'humanité, le satisfont selon deux modalités fort différentes. La philosophie se fonde sur des discussions argumentées, obéit à des normes de rationalité et prétend être objectivement vraie, tandis que la religion repose sur la foi, c'est-à-dire sur une croyance volontaire et absolue à des dogmes dont la vérité est à chercher en-deçà de ce qui est énoncé. Malgré sa fausseté formelle, elle pourra jouer le rôle d'une « métaphysique objectivement vraie »<sup>346</sup>, non seulement en apportant à l'homme une consolation face aux misères du monde, mais surtout en inscrivant son existence dans une totalité signifiante qui l'englobe et le dépasse. Selon Schopenhauer, elle est l'unique moyen – indirect, médiat et parcellaire – de faire sentir allégoriquement la signification morale de l'existence à ceux qui ne peuvent se plonger dans de profondes méditations. Paradoxalement, Demopheles – l'ami du peuple – porte un jugement plutôt dépréciatif à son encontre. Le peuple ne serait pas seulement ignorant dans sa grande majorité, mais aussi instable et imprévisible, d'où l'intérêt social de la religion, en tant qu'elle pourrait soutenir l'autorité étatique et garantir une forme de stabilité sociétale. La fonction consolatoire et stabilisatrice de la religion pourrait s'exercer grâce à la croyance, enracinée dans les esprits.

La croyance religieuse nous ramène indirectement à la question de l'éducation. Le personnage de Philaethes accusait la religion d'opérer un « dressage métaphysique précoce <metaphysische Zurichtung> »<sup>347</sup>, mais cette emprise sur les esprits est justement la condition de son efficacité. Quel réconfort pourrait-elle apporter aux hommes, si elle avouait au grand jour sa nature purement allégorique ? D'où la double condamnation par Schopenhauer des théologiens rationalistes, qui prétendent donner la signification vraie du

---

<sup>344</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 672 ; ZA, Band X, P II, p. 360.

<sup>345</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 858 ; ZA, Band III, W II, p. 196.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 859 ; ZA, Band III, W II, p. 195.

<sup>347</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, op. cit., p. 676 ; ZA, Band X, P II, p. 365.

contenu biblique, mais ôtent par là même à la religion sa valeur véritable (indissociable de l'allégorie), et des supra-naturalistes, qui prétendent que le *sensu allegorico* est véritablement le *sensu proprio*, sans comprendre le caractère essentiel de l'hybridation des dogmes religieux entre leur contenu véridique et leur forme allégorique. En effet, la partie essentielle de la religion ne réside pas dans ses mythes, mais dans sa tendance morale et dans son esprit<sup>348</sup>, auxquels on ne peut plus accéder lorsqu'on prétend cantonner sa signification à ses fables.

C'est donc la relation entre l'allégorie et la vérité qui permettra de hiérarchiser les différentes religions, selon deux critères distincts. Le premier concerne la profondeur de leur sens, c'est-à-dire la quantité de vérité qu'elles recèlent, et le second la transparence du voile allégorique qui dissimule cette même vérité. Les religions pessimistes seraient ainsi bien plus proches de la véritable signification du monde, et favoriseraient par là même la survenue éventuelle d'une attitude ascétique et négatrice, au contraire des religions optimistes, invitant à louer le monde et à s'y complaire. Si toutes les religions opèrent en effet une forme de travestissement fictionnel du réel, celui-ci est concordant ou discordant, selon la vision du monde qu'elles transmettent. On peut ainsi proposer une distinction entre d'une part les allégories religieuses fictionnelles, et d'autre part les allégories religieuses véridiques. Dans les deux cas, nous sommes face à un dédoublement du sens, mais le sens figuré de l'allégorie religieuse fictionnelle ne révèle strictement rien de la vérité de l'homme ou du monde, voire est en contradiction avec cette dernière. L'allégorie religieuse véridique, au contraire, serait dans son contenu en accord avec la vérité. Le mythe du péché originel, par exemple, entre pour Schopenhauer dans la seconde catégorie, en tant qu'il nous indique le caractère misérable de notre condition et la culpabilité dont est chargée notre existence. En revanche, le mythe théiste d'un être souverainement bon et tout-puissant, qui aurait créé le monde, est faux à la fois sur le plan littéral et sur le plan figuré.

La retenue schopenhauerienne vis-à-vis des religions ne vaut par conséquent que pour celles qui sont d'inspiration pessimiste, et qui ne prétendent pas s'énoncer autrement qu'à travers le langage allégorique et imagé. La relation qu'entretient la religion avec la vérité est essentiellement ambivalente : si elle peut faire accéder le peuple à la signification morale de l'existence, voire soutenir la conduite des individus pour qu'ils ne cèdent pas inutilement à l'immoralité ou à l'injustice, elle ne peut prospérer que dans la pénombre,

---

<sup>348</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 724-725 ; ZA, *Band X*, P II, pp. 724-725.

c'est-à-dire en prenant appui sur l'ignorance des hommes<sup>349</sup>, condition fondamentale pour que ses dogmes et articles de foi soient pris au sérieux. C'est pour cette raison que Schopenhauer, alors même qu'il n'est pas particulièrement hostile à la religion, estime néanmoins qu'elle est incompatible avec les progrès de la connaissance, et même avec la civilisation, et qu'elle finira pour cette raison par disparaître :

Les connaissances de toutes sortes qui s'accroissent quotidiennement et s'étendent chaque jour davantage dans toutes les directions, ont tellement élargi l'horizon de chacun selon son domaine, que cet horizon a fini par acquérir une étendue face à laquelle les mythes qui constituent le squelette du christianisme ont rétréci au point qu'il n'y plus de place pour la foi. L'humanité croissant déborde de la religion comme d'un vêtement d'enfant, et rien n'y fait : il craque<sup>350</sup>.

Reste à voir si Schopenhauer ne se montre pas trop optimiste quant à la capacité de l'humanité à se passer des fables religieuses pour envisager le monde directement, sans pour autant sombrer dans une appréhension strictement matérialiste de ce dernier. Cet argument du reste avait déjà été mis dans la bouche de Philaethes, pour lequel ces doctrines ne pouvaient convenir qu'à « l'enfance de l'humanité »<sup>351</sup> et seraient donc vouées à disparaître. Or la réplique de Demopheles était sur ce point éloquent, puisqu'il estime que même si une philosophie tout à fait vraie venait à prendre la place de la religion, celle ne serait acceptée par la plupart des hommes « que sur la base de l'autorité » et serait pour cette raison « à nouveau une affaire de foi »<sup>352</sup>. Autrement dit, montrer la vérité toute nue aux hommes ne suffit pas, encore faut-il que ceux-ci puissent la voir et la reconnaître pour telle. Le dogmatisme ne se limite aucunement aux doctrines religieuses.

### 2.1.2. LE MONDE COMME ERREUR : PESSIMISME RADICAL OU OPTIMISME DÉTABUSÉ ?

La reconnaissance de la possibilité d'un double discours valide sur le monde (discours philosophique et religieux), répondant au besoin métaphysique qui tiraille l'humanité, nous conduit à examiner une difficulté importante liée au pessimisme schopenhauerien et plus généralement à sa pensée du mal et du monde pris dans leur globalité. Le discours philosophique que prétend assumer Schopenhauer parvient-il réellement à s'affranchir de toute préconception d'origine religieuse ? Ses diatribes contre les penseurs optimistes ne révèlent-elles pas la nostalgie d'un monde meilleur qui – *ex hypothesi* – aurait pu advenir ? Quels sont les soubassements philosophiques de sa condamnation pessimiste du monde ?

---

<sup>349</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 727 ; ZA, *Band X*, P II, p. 433.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 726 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band X*, P II, p. 431-432.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 690 ; ZA, *Band X*, P II, p. 383.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 681 ; ZA, *Band X*, P II, pp. 371.

L'analyse schopenhauerienne du besoin métaphysique a révélé que l'étonnement douloureux que la conscience éprouve face au monde mène à une condamnation de celui-ci : la non-existence du monde (et par extension : la nôtre) eût été préférable à son existence. Or cette intuition fondamentale équivaut très exactement à la *Weltanschauung* pessimiste qui estime que le monde ne peut être conçu « qu'à titre de conséquence de nos péchés et [...] par conséquent, [qu'il] ne devrait pas être »<sup>353</sup>. La conception pessimiste religieuse ne se contente pas de mettre en évidence le caractère mauvais du monde, mais elle en fait la conséquence d'une faute (*die Schuld* : ce terme renvoie notamment à l'idée de responsabilité), qui s'oppose à la conception laudative de l'optimisme. L'ontologie pessimiste revêt de la sorte un sens moral : le mal dans le monde (à la fois le mal physique et moral) ne résulte pas d'un enchaînement axiologiquement neutre d'événements contingents, mais semble suggérer que le monde serait la sanction d'une faute commise par l'homme. Tel est du moins le mythe du péché originel, qui indique allégoriquement le besoin d'une expiation, véritable élément moral du christianisme, analogue à la doctrine bouddhiste de la réincarnation, d'après l'interprétation qu'en propose Schopenhauer. Dans la doctrine chrétienne, le mythe du péché originel n'est aucunement problématique, puisque les figures d'Adam et d'Eve sont surplombées par la transcendance divine, qui joue le rôle d'une norme idéale. Braver l'interdit divin revient inmanquablement à commettre une faute. La responsabilité, par la fiction du libre-arbitre, échoit à la créature. Notre monde actuel résulte d'une telle faute : nous le considérons comme une vallée de larmes qu'en comparaison avec l'Éden, le monde idéal et perdu par le péché. Il est le *devoir-être* au nom duquel l'homme peut mesurer sa misère et sa faute, transmises par l'acte de génération.

Se posent les questions suivantes : quelle est la signification *sensu proprio* du péché originel ? Comment Schopenhauer peut-il séculariser la condamnation religieuse du monde, sans renoncer au vocabulaire de la faute, alors même que la philosophie n'est pas censée énoncer la vérité de manière allégorique ?

Schopenhauer suggère que la considération du monde pousse nécessairement l'esprit à le concevoir comme châtement, et ce antérieurement à tout discours religieux. Les termes « faute » (*die Schuld*) et « erreur » (*das Irrthum*) sont récurrents dans la description du monde, qu'il ne cesse de caractériser comme quelque chose de regrettable. Pourtant, le monde n'a, semble-t-il, aucun « auteur », contrairement à l'interprétation qu'en donne le

---

<sup>353</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 863 ; ZA, Band III, W II, p. 198.

théisme, dans lequel les termes de « monde », de « Dieu » et de « faute » sont immédiatement signifiants :

Le mythe chrétien ne place sans doute ce péché qu'après la naissance de l'homme, et il attribue *per impossibile* à l'homme qui l'a commis une volonté libre : mais il ne fait justement cela qu'à titre de mythe<sup>354</sup>.

Pour Schopenhauer, l'élément essentiel du mythe ne tient pas dans cette idée d'une innocence originelle qui aurait été entachée par un acte singulier du libre-arbitre de l'homme, mais plutôt dans celle d'un monde résultant d'une faute. La figure de Dieu est mise de côté et considérée comme un élément accessoire. Pour autant, malgré la suppression de la norme, il conserve dans sa propre philosophie l'idée de « faute », que l'homme expie *dans* le monde et *par* le monde :

En considérant l'homme, d'après ces idées, comme un être dont l'existence est un châtiment et une expiation, on l'aperçoit déjà sous un jour plus vrai. Le mythe du péché et de la chute [...] est le seul de l'Ancien Testament auquel je puisse reconnaître une vérité métaphysique, bien que purement allégorique ; [...] Il n'est rien d'autre, en effet, à quoi notre existence ressemble autant qu'à la conséquence d'une chute et d'une convoitise criminelle<sup>355</sup>.

Toute la difficulté sera de comprendre le contenu philosophique que Schopenhauer place au cœur du mythe du péché originel, et comment il s'articule avec sa métaphysique. De quelle faute parle-t-on ? Et qui en est responsable ?

Trois interprétations semblent plausibles :

1° Soit on considère que le vocabulaire de la faute et de l'erreur mobilisé par Schopenhauer relève d'un usage métaphorique de la langue, et joue principalement une fonction critique : décrire le monde comme une erreur serait une façon de rappeler son opposition aux tenants de l'optimiste, qui estiment au contraire qu'il trouverait sa justification en lui-même. Dès lors, l'erreur renverrait au caractère imparfait du monde, en contradiction manifeste avec la perfection divine, et celle-ci serait du même coup une faute puisque Dieu aurait choisi de créer un monde imparfait, alors qu'il aurait dû rationnellement préférer la non-existence.

2° Soit on considère que Schopenhauer ne fait que décrire l'interprétation spontanée de la conscience confrontée à la misère de l'existence : comprendre celle-ci comme une « faute » ou une « erreur » renverrait simplement à une interprétation subjective du monde, par extrapolation. En d'autres termes : le monde serait une erreur puisqu'il n'était pas nécessaire. La conscience comprend qu'il aurait pu ne pas être, et que cela aurait été

---

<sup>354</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1371 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 707.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 134 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 679.

préférable. Du même coup, il est *comme* le résultat d'une faute, mais il n'est pas à proprement parler le résultat d'une faute : il n'y a nulle ontologie de la faute, puisque notre monde résulte simplement d'une contingence défavorable.

3° Soit considérer que le monde et l'existence ne résultent pas simplement d'une contingence défavorable, mais proviennent *réellement* d'une faute. Il s'agit de l'interprétation la plus radicale, qui engage la métaphysique schopenhauerienne et peut se comprendre à deux niveaux : soit au niveau des individus, soit au niveau du *vouloir* lui-même.

#### 2.1.2.1. LA CONSCIENCE FACE A L'EXISTENCE

Si Schopenhauer condamne l'existence et considère qu'elle résulte d'une faute (*Schuld*) ou d'une erreur (*Irrthum*), il faut reconnaître que ce qu'il vise précisément varie selon les textes, tout comme les raisons de cette condamnation. En effet, le propos schopenhauerien est dirigé tantôt contre le monde pris dans sa globalité<sup>356</sup>, tantôt contre l'existence individuelle<sup>357</sup>. Si la conclusion est pour l'essentiel similaire (ce qui *est* aurait mieux fait de *ne pas être*), s'entrecroisent deux lignes argumentatives principales : 1° le constat de l'insignifiance de la vie humaine ; 2° le caractère absolument injustifiable du mal, dont on constate pourtant l'omniprésence.

##### 2.1.2.1.1. L'EXISTENCE HUMAINE EST INJUSTIFIABLE

Si les descriptions schopenhaueriennes de la vie en société révèlent l'influence des moralistes français, elles sont moins une critique de l'insignifiance du jeu social qu'un révélateur de l'insignifiance fondamentale de la condition humaine :

D'ailleurs examinez une seule fois un peu sérieusement ce côté burlesque de la vie [...]; et même à la vue de cette face comique, c'est-à-dire d'une manière inattendue, l'observateur réfléchi se convaincra que l'existence et l'agitation de telles créatures ne peuvent pas être en elles-mêmes une fin ; que pour arriver à la vie, ces êtres ont dû au contraire se tromper de route, et que le tableau ainsi offert à ses regards est quelque chose qui ferait mieux de ne pas être<sup>358</sup>.

Plusieurs éléments méritent d'être soulignés. On retrouve le postulat initial du pessimisme, qui estime que le monde ne possède pas en lui-même sa propre justification. Tel est bien l'argument central mobilisé par Schopenhauer. Le spectacle de la vie humaine, avec ses tracas, ses efforts incessants, son ridicule, empêche d'y déceler la moindre raison

---

<sup>356</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 650 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 325.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 668 : « Cela s'accorde pleinement avec ma vision du monde, qui regarde l'existence elle-même comme quelque chose qui aurait mieux valu ne pas être, une sorte d'aberration dont la reconnaissance doit nous faire revenir. » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 350.

<sup>358</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde* pp. 1176-1177 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 516.

d'être. Dans ce texte, l'idée n'est pas tant de dire que l'activité humaine ne peut pas être analysée de manière téléologique, mais simplement que ni le simple fait de vivre, ni l'activité des hommes ne sont autotéliques : en eux-mêmes, ils ne répondent pas aux critères qui les rendraient acceptables. L'observateur réfléchi désigne celui qui est capable de prendre du recul par rapport à la société pour la considérer pour ce qu'elle est. L'absurde ne survient plus directement de la conscience individuelle de la mort, qui semble jeter le doute sur le sens de l'action humaine, mais de l'activité même des hommes. L'insignifiance apparente de leurs existences individuelles conduit à une dévaluation d'ensemble : « le tableau offert à ses regards [...] ferait mieux de ne pas être. » L'idée que ces « êtres ont dû [...] se tromper de route » souligne tout à la fois la contingence de leur existence – quand bien même cette contingence ne serait qu'imaginée – et leur indignité. Le spectacle de la vie humaine est analogue à une œuvre manquée, à une symphonie discordante, c'est-à-dire à quelque chose qui existe *contre toute attente*, et dont l'imperfection même indique le caractère éminemment indésirable. Toutefois, que les hommes soient insignifiants suffit-il à considérer leur existence comme quelque chose qui aurait mieux fait de ne pas être ? Pourquoi ne pas simplement envisager ironiquement l'existence, et s'amuser du sérieux avec lequel les hommes endossent leur rôle et s'investissent dans une affaire aussi futile ?

La réponse est claire : une telle appréciation ironique ne concernerait que la surface de l'existence humaine. Or celle-ci n'est pas une simple farce ou une comédie, mais elle se paye par des souffrances bien trop réelles :

Pour le dire en passant, là est l'origine de ce côté comique, burlesque, grotesque et grimaçant de la vie : car un individu chassé en avant malgré lui se démène comme il le peut, et la confusion qui en résulte produit souvent un effet bouffon ; mais la souffrance cachée derrière ce voile n'en est pas moins sérieuse et réelle<sup>359</sup>.

L'origine de ce côté burlesque provient de l'analyse de l'activité humaine comme résultant de la nécessité. Il ne s'agit plus de montrer l'injustifiabilité de l'activité et de l'existence humaines, mais de dévoiler que l'activité elle-même, qui pourrait donner l'impression d'obéir à une logique téléologique, à la manière d'Aristote, dissimule au contraire la contrainte impérieuse du besoin, que ce soit un besoin vital ou un besoin d'occupation pour éviter l'ennui. Les hommes paraissent poursuivre des fins, mais ce ne sont que des prétextes, des illusions, et nullement l'élément moteur de l'activité humaine. Si l'existence humaine *semble* insignifiante, c'est qu'elle *est* véritablement en son fond :

---

<sup>359</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1087 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 420-421.

le *vouloir-vivre*, c'est-à-dire l'essence métaphysique absolument une qui s'objective en chaque phénomène, à proprement parler ne poursuit aucun but. Or ce caractère du *vouloir-vivre*, sur lequel nous reviendrons<sup>360</sup>, se retrouve aussi au cœur de l'activité de l'homme. Les raisons pour lesquelles les hommes agissent ne sont que des raisons apparentes : ils sont simplement des motifs présentés par l'intellect à la volonté individuelle pour lui permettre de s'affirmer. Derrière toutes les ratiocinations auxquelles les hommes ont recours pour expliquer leur conduite, à eux-mêmes et aux autres, se trouve le mystère insondable du *vouloir* qui n'obéit qu'à lui-même et veut simplement *pour vouloir*. En définitive, l'homme n'a pas plus de raison d'exister qu'il n'a de raison d'agir : il n'est qu'une objectivation imparfaite du *vouloir*, dont le mode spécifique d'affirmation (motifs) donne une épaisseur signifiante toute illusoire. D'où la discordance comique entre cette poussée absurde et les mouvements fébriles des hommes :

Tout est donc dans une tension continuelle, dans une agitation forcée [...]. C'est en apparence seulement que les hommes sont appelés en avant ; en réalité ils sont poussés par derrière ; ce n'est pas la vie qui les attire, mais c'est le besoin qui les presse et les fait marcher<sup>361</sup>.

Mais cette projection dans le monde qui prête à rire s'effectue dans la violence. L'absurdité est d'autant plus vive que l'insignifiance est jointe à la souffrance et réciproquement. Indirectement, les raisons de préférer l'inexistence à l'existence apparaissent. Le rapport entre le prix à payer (la souffrance) et le gain (l'insignifiance) est défavorable. La question de la balance des biens et des maux<sup>362</sup> et de l'évaluation de la vie comme une affaire qui ne couvre pas ses frais, est une thématique récurrente chez Schopenhauer. La considération de la vie humaine en est le lieu privilégié<sup>363</sup>. Du même coup, on peut comprendre la condamnation schopenhauerienne du désir d'immortalité individuelle :

---

<sup>360</sup> Voir *infra*, 2.2.1.

<sup>361</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1087 ; ZA, *Band III*, W II, p. 420.

<sup>362</sup> C'est un motif que l'on retrouve déjà chez Kant, qui estimait qu'une approche calculatoire des biens et des maux dans la vie humaine, conduirait au refus pour l'homme de revivre sa vie : « la valeur que possède *pour nous* la vie quand elle est estimée uniquement d'après *ce dont on jouit* (d'après la fin naturelle constituée par la somme de tous les penchants, c'est-à-dire le bonheur) est facile à déterminer. Elle tombe en dessous de zéro ; car qui voudrait vraiment recommencer sa vie sous les mêmes conditions ou même sous un plan nouveau élaboré par lui (conforme cependant au cours de la nature), mais qui ne serait disposé que pour la jouissance ? » (Kant, *Critique de la faculté de juger*, §83, trad. A. Renaut, GF-Flammarion, AUBIER, 1995, pp. 431- 432) ; sur cette question, A. Grandjean retrace le motif de cette estimation dans son article « Postérités allemandes d'un motif cicéronien : *revivre sa vie* », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, II/2007, pp. 165-188. Son argument le plus constant semble être la destination de la vie vers la mort chez un être conscience, dont l'attente de la mort semble parasiter par essence la capacité à jouir de la vie et coexister de manière contradictoire avec la tendance du vivant au *vouloir-vivre*. Nous reviendrons dans notre cinquième chapitre sur l'interprétation schopenhauerienne de la mort, et de sa relation directe (sur le mode de la crainte) avec l'attachement subjectif de l'individu à la vie.

<sup>363</sup> Nous renvoyons à l'article de M.-J. PERNIN, « Une entreprise qui ne couvre pas ses frais », in *Présences de Schopenhauer*, A., dir. Roger-Pol Droit, Paris, Grasset, 1989, pp.123-145.

Désirer l'immortalité de l'individualité, c'est, à vrai dire, vouloir perpétuer une erreur à l'infini ; car au fond chaque individualité n'est qu'une erreur particulière, un faux pas, quelque chose qui ferait mieux de ne pas être, et d'où le but propre de cette existence est de nous ramener<sup>364</sup>.

Ce désir d'immortalité vaut comme redoublement de l'erreur initiale : du fait de la condition misérable de l'homme (insignifiance et souffrance), chaque existence individuelle peut être vue comme une « erreur particulière » (*Irrthum*), c'est-à-dire quelque chose qui n'aurait pas dû être. Celle-ci n'est pas encore directement ramenée à l'idée de faute (*Schuld*), qui suppose une responsabilité qu'il faudra déterminer. Au contraire, elle est ici associée à un faux-pas (*Fehltritt*), c'est-à-dire à un écart accidentel et non-intentionnel par rapport à ce qui aurait dû être. En l'occurrence, ce devoir-être peut s'entendre en deux sens : soit une existence qui ne soit pas aussi misérable ; soit une existence qui ne soit pas du tout. Dans sa compréhension la plus radicale, l'écart est l'existence elle-même. Or dans les deux cas, désirer l'immortalité consiste à vouloir supprimer la possibilité du *devoir-être* en inscrivant l'*être* individuel tel qu'il est dans l'éternité. La mort constitue en effet la seule possibilité de rectification de cette erreur fondamentale :

La mort est la grande leçon infligée par le cours des choses à la volonté de vivre, et plus intimement encore à l'égoïsme qui en est un élément essentiel ; on peut la concevoir comme un châtement de notre existence. C'est la rupture douloureuse du nœud que la génération avait formé avec volupté, c'est la destruction violente, due à la pénétration d'une force externe, de l'erreur fondamentale de notre être : c'est la grande désillusion. Nous sommes au fond quelque chose qui ne devrait pas être ; aussi cessons-nous d'exister<sup>365</sup>.

La dimension de la faute commence à apparaître de manière voilée. En effet, la mort est certes la rectification de cette « erreur fondamentale <*Grundirrrthum*> », mais on peut aussi la concevoir comme « châtement <*Strafe*> ». Or le châtement implique la faute. La mort possède aussi une signification morale et vaut du même coup comme confirmation *a posteriori* du caractère regrettable de l'existence. La conscience de la mort, nous l'avons vu, semblait rendre insignifiante l'activité humaine. Cette formulation, si elle semble vraie à la conscience qui s'éveille, doit être corrigée : tout au contraire, la conscience de la mort ne rend pas l'activité humaine insignifiante mais la révèle dans son insignifiance fondamentale ; et de même, le fait de mourir confirme l'insignifiance de l'existence individuelle, son caractère éminemment dispensable. D'une certaine façon, même si cette formulation peut sembler surprenante, ce n'est pas parce que nous mourrons que notre existence est dénuée de sens, mais au contraire, c'est *parce que* notre existence est telle que nous mourrons. La première perspective est celle de la conscience face à la finitude, la

---

<sup>364</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1238 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 526.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p.1257 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 594.

seconde est celle du *vouloir*. L'individu n'est qu'un moment transitoire, pénible et dénué d'importance pour permettre à l'espèce de perexister. Si l'homme individuel avait une quelconque valeur ou importance pour le *vouloir*, sa temporalité ne serait pas si courte, ni sa vie si pénible.

#### 2.1.2.1.2. L'EXISTENCE DU MAL EST INJUSTIFIABLE

Cette première ligne argumentative, consacrée à l'insignifiance de la vie individuelle, nous conduit à examiner plus en détail le second aspect que nous y avons décelé, à savoir la dimension de la souffrance et de la méchanceté, c'est-à-dire l'existence du mal. Nous avons jusqu'à présent envisagé le mal de manière oblique. Il est au fond l'élément indésirable par excellence, l'anomalie fondamentale de l'existence. Sans lui, l'existence ne serait qu'une farce, mais sans importance. Avec lui, elle trouve une tonalité tragique :

[La] douleur et le mal moral, quand même leur rapport réciproque serait le plus juste possible, quand même ils seraient largement compensés par le bien, sont pourtant quelque chose qui en soi *ne devrait absolument pas être*. Or, rien ne venant de rien, la douleur et le mal doivent avoir leur raison dans l'origine, dans l'essence du monde même<sup>366</sup>.

Le philosophe élimine d'emblée deux hypothèses propres à relativiser l'existence du mal : l'équilibre et la compensation. Cette intransigeance de Schopenhauer est intéressante à plus d'un titre et vient prolonger la critique de la formulation théologique du problème du mal : rien ne saurait justifier son existence, ni par le truchement d'un Rhadamanthe qui proportionnerait exactement la souffrance à la faute, ni par celui d'un Dieu bienveillant qui tenterait de disproportionner favorablement les biens et les maux. Cette idée d'un mal absolument *incompensable* possède un sens à la fois individuel et collectif :

En effet, des milliers d'hommes auraient vécu dans le bonheur et la volupté, que les angoisses mortelles et les tortures d'un seul n'en seraient pas supprimées ; et mon bonheur présent n'empêche pas plus mes souffrances passées de s'être produites. Y aurait-il donc sur terre cent fois moins encore de mal qu'il n'y en a, que cependant la simple existence du mal suffirait encore à fonder cette vérité [...] que nous avons bien moins à nous réjouir qu'à nous affliger de l'existence du monde<sup>367</sup>.

L'approche schopenhauerienne de la question du mal est, au niveau collectif, aux antipodes de l'utilitarisme : le mal ne se laisse pas intégrer dans un calcul ou dans un système censé favoriser le bonheur du plus grand nombre. Son existence transcende les limitations individuelles et temporelles : le mal passé – en un sens – n'est pas supprimé ou compensé par les plaisirs futurs ; et le mal affectant autrui n'est pas circonscrit à autrui. Le pessimisme schopenhauerien atteint ici sa dimension la plus radicale : alors que la

---

<sup>366</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 865 ; ZA, *Band III*, W II, p. 200 (nous soulignons).

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 1338 ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 674-675.

condamnation de l'existence individuelle était relative et comparative, la condamnation du mal est absolue.

Du point de vue de l'herméneutique, la question qu'on est en droit de se poser est la suivante : la condamnation sans concession du monde par Schopenhauer au nom de l'existence du mal – fût-elle réduite à n'être que la souffrance d'un seul individu – est-elle philosophiquement fondée, ou faut-il y voir une exagération rhétorique ?

Une hypothèse de Schopenhauer, qu'il formule dans le supplément XLVI du *Monde comme Volonté et comme Représentation*, nous permet de mieux cerner sa position. Le philosophe se demande à quoi devrait ressembler le monde et la vie s'ils étaient à eux-mêmes leur propre fin, c'est-à-dire s'ils n'exigeaient ni justification ni rédemption, et s'accordaient avec la *Weltanschauung* optimiste :

Il faudrait alors, non pas sans doute qu'il y eût compensation entière des tourments et des souffrances de la vie par ses jouissances et ses commodités, – la chose, nous l'avons dit, est impossible : ma douleur présente ne peut jamais être supprimée par des satisfactions futures ; les unes et les autres remplissent leur temps, – mais il faudrait que la souffrance n'existât plus du tout, que la mort aussi cessât d'être, ou tout au moins d'avoir rien d'effrayant pour nous. À ce seul prix la vie paierait sa propre rançon<sup>368</sup>.

Cet extrait – outre qu'il rappelle le caractère incompensable du mal – esquisse en creux la norme idéale à partir de laquelle opère la condamnation schopenhauerienne de l'existence. On retrouve la même dimension de radicalité, mais positive, à savoir une suppression totale du mal physique (la souffrance et la mort). Bien que l'on trouve dans les œuvres de Schopenhauer des considérations algébriques concernant les biens et les maux, le problème du mal, dans sa dimension la plus fondamentale, n'est pas un problème quantitatif mais ontologique. Ce n'est pas le fait qu'il y ait plus ou moins de maux face à plus ou moins de biens qui est problématique, mais le simple fait que le mal soit. Paradoxalement, si la question du mal conduit le philosophe à condamner l'existence dans son entièreté, c'est en raison d'une norme idéale plus exigeante encore que celle dont procèdent les doctrines optimistes, qui s'accommodent du mal dans le monde sans pour autant estimer qu'il serait préférable pour le monde lui-même de ne point exister. La position schopenhauerienne refuse tout compromis, et tout sacrifice. Seul un monde absolument parfait pour *tous* serait digne d'exister, toute autre possibilité étant d'emblée exclue. Or il va sans dire qu'un tel monde n'est pas celui dans lequel nous vivons. Reste à savoir qui doit être tenu pour responsable, puisqu'il n'a été créé par aucun Dieu.

---

<sup>368</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. suppl. XLVI, p. 1339 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 675.

### 2.1.2.2. À QUI LA FAUTE ?

Si l'on prend au sérieux la thèse schopenhauerienne selon laquelle le monde serait une erreur et l'existence humaine la résultante d'une faute, cela nous conduit à examiner la question de la responsabilité. L'évacuation de tout démiurge divin laisse pour ainsi dire l'œuvre sans auteur. Qui doit donc assumer cette double culpabilité du mal et du monde ? Quelle faute a été effectivement commise ?

Trois grandes réponses peuvent être apportées dans le cadre de la philosophie schopenhauerienne, selon le degré de profondeur que l'on veut accorder à la faute commise.

#### 2.1.2.2.1. PREMIERE PERSPECTIVE : CULPABILITE PARENTALE

Du point de vue phénoménal, la faute de l'existence paraît échoir aux ascendants. Elle est clairement identifiable dans l'acte de la procréation qui entraîne la naissance d'un nouvel individu, lequel se retrouve bien malgré lui enfermé dans une existence douloureuse, dont, aux dires du philosophe, tout individu se serait bien passé. La vie n'est ni un « présent »<sup>369</sup> (*Geschenk*) ni une leçon<sup>370</sup> (*Lektion*) mais un fardeau, et quiconque aurait pu examiner à l'avance son existence aurait certainement préféré la quiétude du non-être :

Viendrait-on encore ajouter que l'homme doit un jour rendre compte de chaque heure de son existence ; mais c'est lui-même qui serait bien plutôt autorisé à demander d'abord raison pour avoir été tiré de ce repos et jeté dans une situation si critique, si sombre, si tourmentée et si douloureuse. – Voilà donc où mène l'erreur dans une théorie fondamentale<sup>371</sup>.

Dans cette conception d'inspiration antinataliste, la responsabilité est parentale et l'enfant expie par son existence la faute de ses géniteurs. Or cette existence est une « erreur » d'autant moins pardonnable que les deux individus qui décident de procréer sont dotés d'un intellect et ont pu évaluer la valeur de la vie. Deux cas principaux semblent envisageables : ou bien les individus ont estimé que la vie était quelque chose de souhaitable, que l'existence était un bien – la faute dérive alors d'une erreur d'appréciation ou de jugement quant à la valeur du monde et de l'existence, soit en raison d'un optimisme religieux ou conjoncturel, soit en raison d'un manque de lucidité ou d'empathie – ; ou bien les individus ont jugé que la vie n'était pas souhaitable, que l'existence n'en valait pas la peine, mais ce jugement adéquat s'est retrouvé, contre toute attente, en contradiction avec l'action des individus, en tant qu'il n'a pas conduit les parents à renoncer à leur projet

---

<sup>369</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1342 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 678.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 1343 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 679.

<sup>371</sup> *Ibid.*.

d'enfantement. Si l'on écarte l'hypothèse de la négligence, il faut se demander comment un tel écart peut exister entre le plan théorique et le plan pratique, c'est-à-dire sur les conditions de possibilité d'une décision volontaire manifestement contraire à ce qu'indique l'intellect lorsqu'il évalue objectivement la valeur de la vie.

L'acte en question serait tout bonnement incompréhensible si l'homme n'était qu'un « pur esprit » dont l'action ne serait régie par aucun affect, mais seulement par des motifs rationnels. Or tout au contraire, non seulement l'homme est un être double (il est un être voulant *et* connaissant), mais en outre la part fondamentale de ce qu'il est, c'est-à-dire son *essentia*, n'est pas à chercher dans son intellect mais bien plutôt dans sa volonté. Partant, si les motifs servent à éclairer le *vouloir*, ce qui est effectivement voulu ne dépend que du caractère de chacun, parfois même à sa grande surprise. Un jugement théorique adéquat sur le monde entraîne d'autant moins l'individu à refuser de se compromettre au service de l'espèce, qu'il n'existe que pour s'affirmer au-delà de sa propre individualité. Or la puissance de sa volonté d'affirmation, obscurcie par la passion sexuelle, peut seule rendre compte pour le philosophe du désir d'enfant, profondément irrationnel :

Imaginons un instant que l'acte de procréation ne soit pas un besoin *<Bedürfnis>*, ou ne soit pas accompagné d'un intense plaisir *<Wollust>*, mais qu'il soit affaire de décision purement rationnelle : l'espèce humaine pourrait-elle continuer à exister ? Chacun ne ressentirait-il pas tellement de compassion *<Mitleid>* pour la génération à venir, qu'il préférerait lui épargner le fardeau de l'existence, ou, tout du moins, n'aimerait pas assumer de sang-froid la responsabilité d'un tel fardeau<sup>372</sup> ?

Toutefois, cette première approche de la « faute » n'est que parcellaire : celle-ci paraît se limiter au monde humain et l'enfant à naître ne serait quant à lui coupable de rien. Les parents seraient en effet seuls responsables des souffrances qu'il devra éprouver – ou même infliger – au cours de sa brève existence, soit en raison d'une erreur d'appréciation théorique sur l'existence, soit en raison d'une incapacité à réfréner leur volonté dans sa velléité affirmative la plus irrépressible.

Schopenhauer cependant parle plus généralement du monde dans son entièreté comme étant le résultat d'une erreur, et pas seulement de l'existence individuelle. Peut-on, par un changement de point de vue, identifier métaphysiquement le responsable de cet état des choses ?

---

<sup>372</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 651 (traduction modifiée) ; ZA, *Band IX*, P II, p. 326.

#### 2.1.2.2.2. DEUXIEME PERSPECTIVE : CULPABILITE METAPHYSIQUE DU VOULOIR

Du point de vue métaphysique, la faute échoit justement au *vouloir*, c'est-à-dire à cette poussée vers l'existence, indifférente aux déterminations spatio-temporelles qui caractérisent le monde comme représentation, et qui ne vise que la pure manifestation de son être. On peut donc supposer que la « faute » du monde doive lui être imputée. Schopenhauer lui-même admet au § 164 de *Parerga & Paralipomena* que la culpabilité ne peut pas commencer à partir des actes concrets des hommes, mais qu'il faut remonter en-deçà pour en saisir la source :

Celui qui est capable de penser un peu plus profondément verra vite que les désirs humains ne peuvent commencer à être coupables à ce point où, se croisant par hasard à travers leurs directions individuelles, ils occasionnent du mal <Böse> d'un côté et des malheurs <Uebel> de l'autre. S'il en est ainsi, ils doivent être coupables dès leur origine et par essence, et [...] par conséquent, c'est le vouloir-vivre tout entier qui est lui-même maudit<sup>373</sup>.

Cet extrait nous conduit clairement à envisager une culpabilité métaphysique du *vouloir*, en tant qu'essence commune à tous les étants. Indépendamment de la relation entre le *vouloir* et le caractère intelligible des hommes, sur lequel nous reviendrons, n'est-ce pas à cause du *vouloir* que toutes les espèces inlassablement se perpétuent, par le truchement des générations successives, qui inscrivent l'existence visible du monde dans le temps ? La métaphysique de Schopenhauer permet de le rendre intégralement responsable du monde, puisqu'il n'est que son reflet, et de comprendre du même coup pourquoi le monde est si mauvais. Au contraire du Dieu chrétien, le *vouloir* est une poussée aveugle, il n'est nullement guidé par la connaissance :

Dans ma théorie la véritable explication est que la source de [l'existence du monde] est formellement sans raison : elle consiste, en effet, dans un vouloir-vivre aveugle [...] Ce résultat est en parfaite harmonie avec la nature du monde, car seule une volonté aveugle pouvait se mettre elle-même dans la situation où nous nous voyons. Au contraire, une volonté capable de voir eût bien vite fait d'évaluer que l'affaire ne couvre pas ses frais, puisque des aspirations si violentes, puisque tant d'efforts et la tension de toutes nos forces, avec des succès, des angoisses et des misères perpétuelles, avec cette inévitable destruction qui attend toute vie individuelle, ne trouvent pas le moindre dédommagement dans cette existence éphémère, conquise au prix de tant de peines et qui se réduit à rien entre nos mains<sup>374</sup>.

Ce passage est intéressant à bien des égards. L'existence du mal dans le monde acquiert une double valeur argumentative : il confirme que le monde n'a pas pu résulter d'une volonté calculatoire (analogue à celle du Dieu leibnizien qui choisit le meilleur des mondes possibles) du fait de l'écart manifeste entre les pertes et les gains, et il établit du même coup qu'il faut penser le principe du monde comme étant résolument étranger à la

<sup>373</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 663 ; ZA, Band IX, P II, p. 342.

<sup>374</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1342 ; ZA, Band IV, W II, p. 678.

raison. En d'autres termes : ce qui valait comme anomalie insoluble dans le paradigme théiste, à savoir l'existence du mal, perd sa problématique théorique pour devenir explicable, voire acquiert le statut d'une confirmation du déchiffrement du monde schopenhauerien. Le monde n'a pas été pensé avant d'exister, il n'est la concrétisation d'aucun dessein.

S'il semble que nous ayons un responsable (le *vouloir*) dont la faute consiste dans la réalisation d'un monde éminemment dispensable, cette analyse soulève un certain nombre de difficultés :

Premièrement en ce qui concerne l'idée même de responsabilité. Puisque le *vouloir* – par principe – ne *sait pas* ce qu'il fait, peut-on encore le tenir pour coupable d'une faute quelconque ? Le fait qu'il n'y ait aucune intention – et *a fortiori* aucune intention de nuire – semble rendre difficile voire impossible ce procès du *vouloir*. Non seulement le terme d'erreur (*Irrthum*) n'a de sens que pour un être connaissant, c'est-à-dire soumis à des normes de rationalité, mais il en va de même pour la faute (*Schuld*), comme le confirme l'extrait suivant :

Ce n'est point dans le vouloir, c'est dans le vouloir accompagné de connaissance que consiste la faute<sup>375</sup>.

Considéré en lui-même, le *vouloir* ne saurait donc commettre de faute ou d'erreur, puisqu'il n'est qu'une poussée aveugle et sans but. Cela nous reconduit en définitive à l'usage métaphorique du langage de la faute : notre monde est une erreur voire une faute seulement si l'on considère que le *vouloir* aurait pu choisir de ne pas le créer. Cela nous conduit à la seconde difficulté :

Deuxièmement en ce qui concerne l'existence temporelle du monde. Rappelons que le *vouloir* n'a jamais créé le monde, si l'on entend par création un acte singulier qui vaudrait comme commencement absolu de ce qui est. Une telle manière de voir, qui reprend la terminologie chrétienne, demeure soumise au principe d'individuation. Les termes de « commencement », de « fin », « d'avant » ou « d'après » mobilisent des concepts qui ne valent que pour l'intellect, qui ne peut envisager le monde que dans l'espace et le temps, et la suite événementielle que sous la catégorie de causalité. Du point de vue du *vouloir*, la faute du monde, c'est-à-dire le point de bascule du non-être à l'être, ne peut pas être comprise comme un acte, car il faudrait alors soumettre le *vouloir* lui-même à la temporalité.

---

<sup>375</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 206 ; ZA, Band I, W I, p. 209

### 2.1.2.2.3. TROISIEME PERSPECTIVE : CULPABILITE METAPHYSIQUE DE L'HOMME

Pour surmonter ces difficultés, il paraît nécessaire de réunir les deux perspectives mentionnées ci-dessus. La compréhension strictement phénoménale de la faute (procréation, imputable aux parents) tout comme la compréhension strictement métaphysique de celle-ci (l'existence du monde, imputable au *vouloir*) sont parcellaires et négligent des points de convergence importants. Du reste, on aboutit à deux conceptions dissociatives. Là réside leur insuffisance. Dans un cas, l'enfant semble être l'innocente victime de ses géniteurs et dans l'autre, tout se passe comme si les différentes objectivations du *vouloir* n'étaient que les victimes collatérales d'une entité métaphysique fondamentale incapable de voir le mal qu'entraîne l'affirmation éternelle de son essence.

Nous pouvons en guise de point de départ repartir de la contradiction entre le jugement adéquat (la vie ne vaut pas la peine) et la conclusion pratique inadéquate (procréer). Cela serait un motif d'étonnement si l'on parlait du postulat qu'il faut des raisons de vouloir, or nous venons de voir que la sphère de la rationalité ne descendait pas jusqu'aux profondeurs du *vouloir*. C'est bien l'analyse schopenhauerienne de l'amour et du désir sexuel qui pourra nous conduire à révéler toute la culpabilité de l'homme non seulement vis-à-vis de ses descendants, mais aussi du monde lui-même. Nous nous réfèrerons essentiellement au supplément XLIV « Métaphysique de l'amour sexuel ». L'idée principale est que l'amour entre deux individus n'est qu'un voile qui recouvre pudiquement un *vouloir-procréer* qui dépasse la sphère individuelle. La passion amoureuse a sa racine dans un « instinct sexuel [...] individualisé »<sup>376</sup> et ne vise rien de moins que « la composition de la génération future »<sup>377</sup>. Toute passion amoureuse pour Schopenhauer est subordonnée aux fins de l'espèce que l'individu ne peut qu'entrevoir, et n'est en son fond qu'un stratagème de la nature pour contraindre l'individu rétif à le servir, malgré qu'il en ait. Or si nous nous élevons à une vue atemporelle du phénomène, il apparaît que cette aspiration vers l'existence provient de l'individu à naître lui-même :

C'est, en effet, la génération future, dans la détermination de tous ses individus, qui tend à l'existence au travers de toutes ces menées et de toutes ces peines. Oui, c'est elle-même qui s'agite dans ce triage circonspect, précis et obstiné en vue de la satisfaction de l'instinct sexuel que nous appelons l'amour. L'inclination croissante de deux amants, c'est déjà au fond le vouloir-vivre du nouvel individu, qu'ils peuvent et voudraient procréer [...]<sup>378</sup>.

---

<sup>376</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1287 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 624.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 1288 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 625.

<sup>378</sup> *Ibid.*, pp. 1290-1291 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 627.

Cette conception métaphysique dépasse notre première approche de la faute qui rendait les parents seuls coupables de la naissance de leur enfant. Elle suggère au contraire que l'enfant à naître est lui-même la cause du désir parental, qui n'est que l'occasion pour lui de se manifester en tant que *vouloir* individuel et parvenir ainsi à l'existence. Dans le même ordre d'idée, Schopenhauer en vient à soutenir que le commencement existentiel du nouvel individu n'est pas à chercher dans la naissance elle-même, ni même dans la conception, mais bel et bien dans le moment où l'amour naît entre deux individus déterminés<sup>379</sup> :

Ce nouvel individu est, dans une certaine mesure, une nouvelle idée (platonicienne) ; de même que toutes les idées tendent avec la plus grande force à prendre une forme sensible, et se saisissent avidement à cet effet de la matière que la loi de causalité a distribuée entre elles, de même aussi cette idée spéciale d'une individualité humaine tend avec la plus grande avidité et avec la plus grande force à se réaliser sous une forme sensible<sup>380</sup>.

C'est bien cette avidité (*Gier*) et cette violence (*Heftigkeit*) qui vivifient la passion amoureuse, laquelle est directement indexée sur l'intensité du *vouloir* qui aspire à exister. Par conséquent, la faute de l'existence échoit certes temporellement aux parents, mais échoit du même coup métaphysiquement à l'enfant qui, pour peu qu'il soit le fruit d'une passion amoureuse, réciproque ou non, a *voulu* sa vie et s'est du même coup lui-même *choisi*<sup>381</sup>. De manière plus globale, le *vouloir-vivre* de l'enfant et le *vouloir-vivre* des parents se réunissent dans le *vouloir-vivre* de l'espèce toute entière, car c'est bien de cela qu'il est question. L'espèce suit une logique d'affirmation et de répétition de soi, en visant également la conformité des individus à naître avec le type-idéal de l'espèce. De la sorte, quand parle la passion amoureuse, il y a une subordination de l'intellect non plus aux fins de l'individu, mais aux fins générales de l'espèce, d'où la contradiction qui peut exister entre le jugement théorique adéquat sur la vie et l'action inadéquate (procréation). L'homme passionné :

ne s'appartient plus, et sa conduite n'est plus vraiment celle d'un individu [...] : il a mission spéciale d'assurer l'existence d'une postérité indéfinie, dont les individus seront de constitution déterminée et telle qu'ils ne puissent recevoir l'être que de lui-même comme père et de sa bien-aimée comme mère ; sans eux il serait impossible à une telle postérité d'arriver à l'existence, et cependant le *vouloir-vivre*, pour s'objectiver, le réclame instamment<sup>382</sup>.

---

<sup>379</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1291 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 627.

<sup>380</sup> *Ibid.*, pp. 1291-1292 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 628.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 1289 : « De même que l'existence, *existentia*, de ces personnages futurs a pour condition générale notre instinct sexuel, de même leur essence, *essentia*, est fixée par le choix que chacun fait en vue de sa satisfaction personnelle, c'est-à-dire par l'amour sexuel, et se trouve ainsi, à tous égards, irrévocablement établie » ; ZA, *Band IV*, W II, p. 625.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 1312 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 678-649.

En chaque homme existent pour ainsi dire une volonté individuelle, qui ne cherche à s'affirmer qu'en tant qu'être humain particulier, et une volonté spécifique, qui ne vise que l'affirmation de l'espèce. D'où le fait qu'il puisse agir d'une manière contraire à son intérêt personnel, dès lors que l'intérêt supérieur de l'espèce est en vue, c'est-à-dire l'intérêt de l'individu à naître, qui aspire résolument à l'existence. Les implications de cette thèse sont capitales : la génération future n'est pas une simple succession discontinue d'individus, mais bel et bien la réitération sous une autre forme d'une même essence humaine, qui existait déjà dans toutes les générations antérieures et existera dans toutes celles qui suivront. Paradoxalement, le passage de la volonté individuelle à la volonté spécifique suggère que nous atteignons un niveau d'existence supérieur. Il s'agit d'un échelon intermédiaire entre l'essence éternelle du monde (le *vouloir* en lui-même) et son objectivation individuelle (l'homme particulier). La vie de l'espèce est plus proche de ce que nous sommes réellement que la vie transitoire et misérable de l'individu, ce que Schopenhauer lui-même souligne en affirmant que « l'essence propre de l'homme réside plus dans l'espèce que dans l'individu » et que nous continuons d'exister « dans cette génération future »<sup>383</sup>. Le désir sexuel résulte bien de cette partie atemporelle de nous-mêmes, dont l'homme actuel, tout comme ses descendants et ascendants, participe.

La compréhension du monde comme « faute » ou « erreur » peut se révéler dans sa signification philosophique. La dissociation problématique entre le monde et le créateur a été dépassée. L'homme en tant que *vouloir* est réellement le monde tout entier, et toutes les souffrances qui s'y trouvent lui sont par conséquent imputables. La connaissance vient en effet éclairer le *vouloir* dans son objectivation la plus élevée. La culpabilité est d'autant plus grande qu'en affirmant de nouveau la vie, l'homme réaffirme certes son essence immortelle, mais surtout, il accepte de nouveau ses conséquences phénoménales, c'est-à-dire la souffrance et la mort, qui frapperont ses descendants. L'élément un et identique dans tous les individus :

c'est le vouloir-vivre, c'est ce qui recherche d'un désir si pressant la vie et la persistance. Par suite, il demeure à l'abri des coups et des atteintes de la mort. Mais en même temps, il ne peut parvenir à un état meilleur que n'est sa condition présente, sûr de la vie, il l'est donc à la fois des souffrances et de la mort sans cesse attachées à l'individu<sup>384</sup>.

L'affirmation du *vouloir-vivre* dans l'acte de la procréation vaut comme acceptation – et même indifférence – vis-à-vis du mal : celui-ci en effet ne touche que les individus, c'est-à-dire l'élément transitoire, alors que l'espèce (et à plus forte raison le *vouloir* lui-

---

<sup>383</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1318 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 655.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 1319 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 656.

même) n'est nullement concernée par ces peines. Or ce sont bien par les individus, qui expérimentent pourtant en propre cette souffrance, que le *vouloir* s'objective, et qui acceptent en connaissance de cause la continuation tragique du plus mauvais des mondes possibles.

Schopenhauer voit d'ailleurs dans le mystère et la dissimulation qui touchent les affaires amoureuses le signe de cette culpabilité reconnue :

Parce que ces amants sont des traîtres, dont les aspirations secrètes tendent à perpétuer toute cette misère <Noth> et tous ces tracas <Plackerei>, sans eux bientôt finis, et dont ils rendront le terme impossible, comme leurs semblables l'ont déjà fait avant eux<sup>385</sup>.

Le terme « traîtres » est intéressant, puisque ceux-ci servent l'intérêt de l'espèce humaine et du *vouloir*. Quelle cause ont-ils trahie ? Peut-être celle *des* hommes, c'est-à-dire des individus éphémères qui tâchent de survivre dans un monde voué au mal et à la souffrance, et dont l'espèce ne se soucie guère. Schopenhauer réinscrit son propos dans une perspective antinataliste, bien que celle-ci ne soit nullement prescriptive<sup>386</sup>.

Du reste, la responsabilité de l'homme est indubitablement accrue par rapport aux autres objectivations du *vouloir*, tant du point de vue reproductif que transcendantal.

1° En effet, l'homme est le seul être dont le mode de reproduction ne soit pas absolument instinctif (même si Schopenhauer parle de l'amour comme d'un « instinct sexuel »). Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'il y a chez l'homme un écart entre son *vouloir* individuel et le *vouloir* de l'espèce, qui lui permet – théoriquement – de dire « non » à la vie, d'où la nécessité pour la nature de recourir aux subterfuges de l'amour pour contraindre l'individu à travailler aux fins de l'espèce.

2° En outre, l'homme n'est pas un être comme les autres, mais il est aussi celui qui rend possible de la manière la plus aboutie le monde comme représentation. De ce point de vue, le monde existe à cause de lui. Il est donc auteur du monde à la fois du point de vue métaphysique (en tant que *vouloir*), et du point de vue subjectif (en tant qu'*intellect*). On commence à comprendre le drame de la conscience lorsqu'elle s'éveille à l'existence : elle ne révèle pas simplement le caractère ontologiquement indésirable du mal dans le monde, mais comprend qu'il s'agit de « son œuvre », que ce soit dans son être ou dans son apparaître. La conscience incarnée découvre ce qu'elle fait en tant que *vouloir* et ce qu'elle manifeste en tant qu'*intellect* :

---

<sup>385</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1319 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 656.

<sup>386</sup> Voir *Infra*, 5.2.2.2.2.

La manifestation, l'expression objective de l'universel vouloir-vivre, c'est le monde, le monde avec toutes ses divisions, avec toutes ses formes d'être. [...] Le monde n'est que son miroir ; toutes les limitations, toutes les souffrances, toutes les douleurs qu'il enferme, ne sont qu'une traduction de ce qu'il veut, ne sont que ce qu'il veut. [...] Il y a plus ; tous les obstacles que chacun rencontre, tous ceux qu'il pourrait rencontrer, ne sont sur sa route qu'avec juste raison. Car le vouloir universel est sa volonté ; et si le monde est tel ou tel, c'est que le vouloir l'a voulu. Sur qui alors doit tomber la responsabilité de l'existence du monde et de son organisation ? Sur lui seul, et sur personne d'autre ; car comment un autre aurait-il pu l'assumer<sup>387</sup> ?

Cet extrait confirme la réunion de ces deux perspectives – phénoménale et métaphysique – et nous indique en quoi consiste la responsabilité. Il s'agissait d'un problème majeur du théisme qui s'efforçait d'innocenter Dieu grâce à la fiction du libre-arbitre. Or Schopenhauer a mis en lumière la nécessité de penser la responsabilité comme aséité. La liberté et la responsabilité ne sont pas à chercher dans les actes (*operari*) mais dans l'être (*esse*) dont découlent ensuite nécessairement les actes que nous faisons, en accord avec notre essence, avec ce que nous sommes. Dans le paradigme théiste, cependant, puisque son *essentia* avait été créée par un Dieu, l'homme échappait invariablement à la responsabilité : « s'il agit mal, cela ne vient pas de ce qu'il est mauvais, et alors la faute ne lui en revient pas, mais à celui qui l'a fait »<sup>388</sup>. Mais cette possibilité est désormais fermée, non seulement pour des raisons théoriques (Dieu est une fiction religieuse) mais aussi pour des raisons morales, puisqu'il faut pouvoir attribuer les actes de l'homme à ce qu'il est pour penser la responsabilité : « s'il doit être responsable, il doit exister originellement et en vertu de sa propre toute-puissance absolue »<sup>389</sup>.

Dès lors, on comprend que l'identité entre l'homme et ses différentes strates métaphysiques (*vouloir* individuel, *vouloir* spécifique, *vouloir* universel) entraîne une responsabilité également stratifiée. Puisque l'homme est métaphysiquement son propre auteur, que ce soit dans un sens individuel (le caractère intelligible est *acte* du vouloir, analogue à une volition particulière mais qui ne se situe pas dans le temps) ou dans un sens universel (chacun *est* le vouloir tout entier), il est responsable de ses actes individuels (qui révèlent son caractère intelligible, c'est-à-dire ce qu'il est en tant qu'individu), des actes des hommes (qui révèlent ce qu'on pourrait appeler le caractère intelligible de l'espèce) et au niveau le plus élevé des actions de toutes les objectivations du *vouloir*, c'est-à-dire de l'entière du monde, qui révèle cette fois-ci *essence* universelle du *vouloir*.

---

<sup>387</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 442-443 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 438.

<sup>388</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 112 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 139.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 113 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 141.

L'homme doit donc prendre sur lui l'entière responsabilité des souffrances subies et infligées, tant qu'il affirme en lui le *vouloir*, puisque c'est bien dans cette affirmation, dont le lieu privilégié est la procréation, que réside la faute.

Quels éléments retenir de ce développement ?

1 – Le *vouloir* est réellement en chaque homme de manière totale, si bien que tout homme peut – en tant que tel – être considéré comme l'auteur du monde tout entier, avec ses souffrances et ses imperfections. Cela n'implique nullement un affaiblissement de la responsabilité par pluralisation, puisque le *vouloir* demeure absolument *un* tout en étant diffracté dans le monde comme représentation, dont la responsabilité, du reste, échoit en grande partie à l'homme.

2 – La métaphysique de l'amour sexuel est au cœur de cette problématique. C'est par la reproduction que le *vouloir* peut s'objectiver dans le temps, or ce processus de perpétuation exige la complicité des individus, qui voient s'affronter en eux leur *individualité* et la *partie immortelle* de leur être. Or ces objectivations dans le temps se font au détriment des individus, voués inmanquablement à la souffrance et à la mort.

3 – Il n'y a pas d'innocence prénatale : la passion entre deux individus résulte certes d'une logique d'affirmation de soi du *vouloir*, mais l'enfant à naître participe de cette culpabilité. Son existence n'est imputable qu'occasionnellement à ses géniteurs, mais métaphysiquement, il ne doit son *existentia* et son *essentia* individuelle (son caractère) qu'à lui-même.

4 – Cela nous conduit à une difficulté interprétative qui traverse l'œuvre de Schopenhauer. Le terme « *Wille* » peut tantôt renvoyer au *vouloir* tout entier, comme entité métaphysique primordiale (la chose en soi), tantôt renvoyer au *vouloir* spécifique, propre aux différentes espèces dans la nature qui aspirent à réaliser leur type-idéal, tantôt au *vouloir* individuel, c'est-à-dire l'homme comme quasi-idée, ce qui renvoie à son caractère intelligible qu'il s'est malgré tout choisi. Toute la difficulté sera d'articuler ces différentes modalités du *vouloir*, sans projeter sur lui des concepts issus du principe d'individuation.

## 2.2. LES FIGURES DU MAL (I) : DU MAL MÉTAPHYSIQUE À LA SOUFFRANCE

La perspective que nous avons jusqu'à présent adoptée nous a permis d'aborder la question du mal de manière globale, et de comprendre en quoi la confrontation originaire de la conscience à ce dernier aboutissait à une dévaluation radicale de l'existence, mais aussi à une responsabilité métaphysique de l'homme vis-à-vis de lui-même, du mal et du monde. Tout le paradoxe tient au fait que l'homme, en tant qu'objectivation du *vouloir*, s'étonne et s'afflige d'un monde qu'il a voulu, du fait de la communauté d'essence entre lui et toutes les réalités phénoménales qui s'y trouvent.

Cela nous conduit à examiner plus en profondeur l'ontologie schopenhauerienne qui sous-tend son pessimisme radical. Nous tâcherons par conséquent de répondre aux questions suivantes :

1° Comment Schopenhauer établit-il l'identité transphénoménale du *vouloir*, qui conditionne la responsabilité infinie de l'homme envers le monde et le mal ?

2° En quoi la structure même du monde phénoménal implique-t-elle nécessairement le mal et la souffrance ?

3° Quelles sont les différentes modalités du mal physique dans l'existence individuelle ?

### 2.2.1. L'ONTOLOGIE SCHOPENHAUERIENNE : UN MAL MÉTAPHYSIQUE ?

L'ontologie schopenhauerienne articule d'un côté sa métaphysique du *vouloir*, et de l'autre son idéalisme transcendantal d'inspiration kantienne. Le monde est analysé comme le résultat d'une objectivation aveugle du *vouloir*, qui tend vers l'existence par sa nature propre, et n'apprend qu'*a posteriori* à se connaître, par le truchement de l'intellect.

La présente sous-section tâchera de retracer d'une part l'argumentation permettant à Schopenhauer de fonder sa métaphysique, et d'autre part d'interroger le rapport d'intrication entre le mal et le monde, qui, selon l'auteur lui-même, procèderaient d'une même source.

### 2.2.1.1. DE L'EXPERIENCE INTIME DU *VOULOIR* A L'INFERENCE ANALOGIQUE

Nous avons affirmé l'identité du *vouloir* au sein de toutes ses objectivations, qu'il s'agisse d'une simple force naturelle jusqu'à ses objectivations les plus complexes. Il s'agit là d'un point de doctrine fondamental de la philosophie schopenhauerienne, sur lequel il faut revenir. La question capitale s'énonce simplement : comment Schopenhauer parvient-il à l'identifier la *chose en soi* au *vouloir* ?

Il faut revenir aux chapitres 17 et 18 du *Monde comme Volonté et comme Représentation* pour y répondre. Après avoir montré dans le livre I que le monde était « ma représentation », laquelle était soumise au principe de raison suffisante, Schopenhauer débute le livre II consacré à l'objectivation du *vouloir* en mettant en lumière les limites des différents genres de connaissance dès lors qu'il s'agit de savoir ce qui est derrière le monde phénoménal. La seule certitude dont nous disposons à ce stade est celle d'une hétérogénéité radicale entre la représentation et la chose en soi, si bien qu'il n'est pas possible de faire un usage suprasensible du principe de raison pour l'atteindre<sup>390</sup>. Du reste, ni les mathématiques, ni les sciences naturelles ne peuvent nous y conduire : les mathématiques ne parlent des représentations « qu'en tant qu'elles remplissent l'espace et le temps »<sup>391</sup> et ne peuvent donc conduire à ce qui est étranger à toute grandeur. Les sciences naturelles, quant à elles, se contentent d'expliquer le monde phénoménal à l'aune de la catégorie de la causalité, en expliquant comment tel événement entraîne nécessairement la survenue de tel autre. Mais si cette manière de voir peut dégager les lois du monde physique, celles-ci n'ont de pertinence que pour décrire le monde de la représentation et contiennent toujours en leur sein un reste inexplicé<sup>392</sup> :

Par conséquent, l'explication étiologique de la nature entière ne serait jamais qu'un inventaire de forces mystérieuses, une démonstration exacte des lois qui règlent les phénomènes dans le temps et dans l'espace, à travers leurs évolutions. Mais l'essence intime des forces ainsi démontrées devrait toujours rester inconnue, parce que la loi à laquelle la science obéit n'y conduit pas, et ainsi il faudrait s'en tenir aux phénomènes et à leur succession<sup>393</sup>.

Ni l'étiologie – l'étude des causes – ni la morphologie – l'étude des formes – ne peuvent dévoiler l'essence intime du monde, et même de n'importe quel phénomène, car cette essence est sans commune mesure avec leur mode de connaissance spécifique. L'approche scientifique du monde se borne donc à étudier « *l'écorce de la nature* »<sup>394</sup>, ce

---

<sup>390</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 136 ; ZA, *Band I*, W I, p. 138.

<sup>391</sup> *Ibid.*

<sup>392</sup> *Ibid.*

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 138 ; ZA, *Band I*, W I, p. 140.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 873 ; ZA, *Band III*, W II, p. 208.

qui peut les porter, d'après Schopenhauer, à une forme de myopie intellectuelle, qui offre un contre-point singulier aux prétentions excessives des philosophes dogmatiques. Chez les dogmatiques, on part de concepts abstraits tenus pour vrais sans égard pour l'expérience, alors que toute connaissance abstraite ou conceptuelle doit en dernière instance s'appuyer sur une intuition pour n'être pas vide, tandis que les scientifiques naturalistes s'en tiennent exclusivement à une explication minutieuse du monde phénoménal, sans envisager la possibilité d'une signification plus profonde :

[...] nos physiciens demeurent entièrement confinés dans leur empirisme, n'admettent pour vrai que ce qu'ils ont vu de leurs yeux, et estiment de la sorte avoir pénétré jusqu'à l'essence dernière des choses. Ils ne soupçonnent pas qu'entre le phénomène et ce qui s'y manifeste, la chose en soi, il y a un abîme profond, une différence radicale<sup>395</sup>.

Le propos de Schopenhauer n'est certainement pas de disqualifier l'approche scientifique de la nature, lui-même étant, dans le domaine des sciences naturelles, très au fait des dernières avancées de son temps, mais de dépasser un point de vue trop restrictif sur le monde. La science appelle une métaphysique pour la compléter et lui permettre d'accéder un tant soit peu à la signification du monde : le chercheur doit porter son regard « au-dedans » du monde<sup>396</sup>. En un mot, ce que l'esprit philosophique refuse, c'est l'essentialisation du monde comme représentation telle que l'assume le matérialisme qui se révèle incapable de comprendre les limites de ses propres connaissances. Le scientifique matérialiste considère que ce qui apparaît constitue l'entièreté du réel, indépendamment du sujet, sans comprendre le rapport constitutif que ce dernier entretient vis-à-vis du monde. Tout au contraire, l'idée directrice de la philosophie selon Schopenhauer est que le monde n'existe *pas seulement* comme représentation, mais doit être quelque chose de plus, autrement plus réel que le jeu des phénomènes soumis aux lois de notre intellect.

Tout le problème sera de trouver une voie pour atteindre cette réalité plus élevée – qui prend dans la philosophie schopenhauerienne le nom de *vouloir* – sans tomber dans la métaphysique dogmatique discréditée par Kant. Il faut une voie d'accès vers la chose en soi qui ne repose pas sur les formes de notre connaissance, puisque tout usage transcendant du principe de raison est illégitime. Toute la question est de trouver une voie qui puisse nous mener sans supposition hasardeuse vers l'essence du monde, c'est-à-dire vers ce qui est indépendamment de la représentation.

---

<sup>395</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 873 ; ZA, Band III, W II, p. 208.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 874 ; ZA, Band III, W II, p. 209.

#### 2.2.1.1.1. L'EXPERIENCE DUALE DU CORPS PROPRE

Or selon Schopenhauer, s'il nous est possible d'accéder à cette « vérité philosophique par excellence »<sup>397</sup>, c'est grâce à la dualité intrinsèque de l'homme. Celui-ci n'est pas seulement sujet de la connaissance ou pur esprit, ce qui le condamnerait à n'être que le pur substrat subjectif du monde, pur regard constitutif incapable d'accéder à la chose en soi, mais il *est* également cette chose en soi que l'on cherche à connaître. Ce n'est donc pas à partir de la représentation que l'on pourra accéder à cette essence, c'est-à-dire « du dehors » pour reprendre les termes schopenhaueriens, mais au contraire « du dedans », par la connaissance que nous pouvons avoir de nous-mêmes et en particulier de notre propre corps.

Ce dernier nous est donné selon un double point de vue : pour le sujet connaissant, il s'agit du corps objectif, une représentation comme les autres, qui, bien qu'elle possède une centralité spatiale, est soumise à toutes les lois du principe de raison. Mais pour le sujet réellement existant, ce même corps est aussi vécu, éprouvé, et non pas seulement perçu. Les actions de ce corps en particulier n'ont pas une simple existence objective, mais existent également comme expérience intime :

Tout acte réel de notre vouloir est en même temps et à coup sûr un mouvement de notre corps ; nous ne pouvons pas vouloir un acte réellement sans constater aussitôt qu'il apparaît comme mouvement corporel<sup>398</sup>.

L'idée importante est que le rapport entre la *volition* et l'*action* ne s'inscrit pas dans un rapport causal. Il ne s'agit pas de deux événements survenant dans le monde de la représentation et dont l'un entraînerait l'autre, mais bel et bien de deux points de vue sur un seul et même événement. Le volontarisme schopenhauerien est total : il n'est pas possible de concevoir une *volition* qui ne soit pas simultanément *action du corps* (même si celle-ci peut être, du point de vue externe, entravée), tout simplement car la *volition* et l'*action* sont essentiellement identiques, bien que l'une soit perceptible et soumise aux lois du monde objectif, et l'autre métaphysique, tout en demeurant immanente.

L'identité essentielle entre l'un et l'autre rend possible un accès presque immédiat à notre *vouloir*, grâce à ses *volitions* incarnées. Le point important est la double saisie que l'homme peut opérer d'un même acte, à la fois comme « perception interne » et comme « perception externe », le corps propre (*der Leib*) étant le lieu de cette expérience duale

---

<sup>397</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 144 ; ZA, Band I, W I, p. 146.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 141 (traduction modifiée) ; ZA, Band I, W I, p. 143.

ainsi que « l'objet privilégié de l'enquête métaphysique »<sup>399</sup>. Du reste, la thèse schopenhauerienne ne touche pas seulement les actes conscients que nous pouvons accomplir, mais les processus biologiques liés à notre corps, bien que tous ne permettent pas d'accéder à la saisie de ce que nous sommes :

Oui, le corps entier n'est que le vouloir objectivé, c'est-à-dire devenu perceptible [...] je l'appellerai objectivité du vouloir<sup>400</sup>.

En d'autres termes, nous sommes exactement ce que nous voulons être, bien que nous ne puissions avoir qu'un accès parcellaire à ce que nous voulons réellement, et par voie de conséquence à ce que nous sommes :

Enfin, la connaissance que j'ai de mon vouloir, bien qu'immédiate, est inséparable de la connaissance que j'ai de mon corps. Je ne connais pas mon vouloir dans sa totalité ; je ne le connais pas dans son unité, pas plus que je le connais parfaitement dans son essence ; il ne m'apparaît que dans ses actes isolés, par conséquent dans le temps [...] <sup>401</sup>.

En effet, mes volitions elles-mêmes me sont données comme succession. Il n'y a pas de saisie totale de mon *vouloir*, mais je ne peux constater ce que je suis que d'après mes actes, mes décisions et affections. Néanmoins cette « perception intime »<sup>402</sup>, bien qu'elle ne nous fasse que partiellement accéder à la chose en soi, étant affranchie de la forme de la causalité et de celle de l'espace, est néanmoins suffisante pour déchiffrer l'énigme du monde en tant qu'elle établit un point de contact entre le monde objectif et la chose en soi. Cette idée est très justement exprimée par Marie-José Pernin :

[Cette vérité philosophique] a le privilège de fonder sur le corps la connexion entre les deux mondes... Tel est le nœud sacré par lequel le monde réel est formé<sup>403</sup>.

La « connexion » dont il s'agit ne doit pas être comprise trop largement, puisque Schopenhauer a bien soin de préciser que cette perception interne de l'acte de la volonté demeure – en un sens minimal – un *phénomène*, et non la chose en soi directement, mais elle est ce qui nous rapproche le plus de ce lieu insondable d'où ne cesse d'émerger le monde.

---

<sup>399</sup>BOURIAU, C., *Schopenhauer*, p. 41. L'auteur souligne d'ailleurs à raison l'originalité de la position schopenhauerienne, qui réhabilite le corps comme mode d'accès privilégié la dimension métaphysique du monde, contre la tradition intellectualiste qui tend à privilégier une approche purement entendementale.

<sup>400</sup>SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 141 (traduction modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 143.

<sup>401</sup>*Ibid.*, p. 143 (traduction modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 145.

<sup>402</sup>*Ibid.*, p. 892 ; ZA, *Band III*, W II, p. 230.

<sup>403</sup>PERNIN, « Une entreprise qui ne couvre pas ses frais », in *Présences de SCHOPENHAUER*, A., dir. Roger-Pol Droit, 1989, p. 75.

#### 2.2.1.1.2. L'INFERENCE ANALOGIQUE

Il reste toutefois à comprendre comment Schopenhauer peut passer de cette vérité fondatrice et personnelle à la reconnaissance de l'existence de ce même *vouloir* dans toutes les réalités naturelles. Car cette expérience de la corporéité, qui conduit à la métaphysique, demeure une expérience strictement individuelle : je ne peux « sortir » de moi-même pour éprouver en autrui cette congruence entre *acte de son vouloir* et *action de son propre corps*, et encore moins dans les autres étants du monde. Néanmoins, l'esprit – s'il ne cède pas aux facilités de l'égoïsme théorique, qui consiste à soutenir que je suis le seul être réellement existant tandis que tous les autres ne seraient que des ombres – peut reconnaître que les autres réalités naturelles sont semblables à notre corps, et c'est par une analogie que Schopenhauer usera de cette « double connaissance »<sup>404</sup> pour déchiffrer l'ensemble de la nature.

Il convient d'analyser davantage cette forme de raisonnement pour évaluer le raisonnement schopenhauerien. Le procédé analogique est fréquemment mentionné par l'auteur, mais l'on trouve peu de remarques méthodologiques à ce sujet dans son œuvre principale. Il y figure seulement que « l'analogie sert à rendre compréhensibles les choses sur lesquelles nous ne pouvons avoir de prise directe »<sup>405</sup>, ce qui suggère un usage avant tout pédagogique de cette dernière. Si l'on s'en tient à sa définition minimale, l'analogie est en effet une comparaison de rapport : elle affirme que  $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$  ; c'est-à-dire qu'il y a le même rapport entre A et B qu'entre B et C, mais sans pour autant présupposer une connexion réelle entre A et C ou entre B et D. Par exemple, affirmer que l'architecture est de la « musique figée »<sup>406</sup> repose sur une analogie implicite entre d'une part la musique et le rythme et d'autre part l'architecture et la symétrie. Or cette analogie demeure superficielle : comme l'affirme Schopenhauer, elle ne touche que « la forme extérieure » et non pas « l'essence intime des deux arts, que sépare un abîme »<sup>407</sup>. Ce passage est intéressant car il suggère un usage possiblement illégitime de l'analogie comme mode d'accès à la connaissance, et laisse pourtant entendre que l'analogie dont il est question possède une portée herméneutique bien plus importante. Elle cherchera à déterminer l'intériorité du monde, sur lequel nous n'avons effectivement aucune « prise directe » puisque l'expérience duale est l'apanage du corps propre.

---

<sup>404</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 146 ; ZA, Band I, W I, p. 148.

<sup>405</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1070 ; ZA, Band III, W II, p. 403.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 1196 ; ZA, Band IV, W II, p. 534.

<sup>407</sup> *Ibid.*

Pour aller plus loin dans la compréhension de ce raisonnement, il faut se référer au chapitre 5 de la première partie de son *Cours exhaustif sur la philosophie*<sup>408</sup> où l'on trouve une analyse détaillée de cette inférence, qui peut fonder un raisonnement épistémologiquement valide.

Schopenhauer propose la définition opératoire suivante :

[L'analogie] consiste à subsumer un cas ou un objet sous une règle ou un concept déjà connu, et par conséquent à juger d'après celui-ci<sup>409</sup>.

Ce type de raisonnement est nécessaire lorsque les déterminations du nouveau cas sont lacunaires, mais que celles que nous constatons s'accordent avec le type de déterminations que l'on retrouve sous les cas déjà subsumés sous le concept en question. L'inférence consistera à estimer que les déterminations manquantes sont également présentes dans le cas en question, et qu'il relève par conséquent « du même concept »<sup>410</sup>. L'esprit dans ce raisonnement suppose que la ressemblance entre les cas résulte d'un fondement commun :

La présupposition qui guide l'inférence est que l'ensemble des déterminations qui situent une chose dans un genre déjà connu ont leur fondement commun dans l'essence des choses de ce genre. Donc, là où l'on trouve *beaucoup* de ces déterminations, on infère l'existence d'un tel fondement, et, partant, l'existence également des *autres* déterminations que ce fondement implique<sup>411</sup>.

Ces remarques méthodologiques permettent de mieux comprendre la portée épistémologique de l'analogie, qui est une parente de l'induction, procédé sur lequel repose, selon Schopenhauer, toute science expérimentale. L'inférence analogique permet d'aboutir à un double résultat : non seulement la saisie de l'essence de la chose, c'est-à-dire de ce qui entraîne la présence de telle ou telle détermination dans le cas examiné, mais aussi la saisie des déterminations qui doivent résulter de cette essence identifiée. Le raisonnement analogique dans les sciences semble donc procéder à la fois par identification et prédiction. Il convient par conséquent de distinguer l'analogie scientifique (qui a une prétention véridative) de l'analogie métaphorique (qui s'apparente davantage à un trait d'esprit<sup>412</sup>) ou pédagogique (qui vise simplement à illustrer un propos).

---

<sup>408</sup> SCHOPENHAUER, A., *Cours exhaustif sur la philosophie*. Première partie. Théorie de la représentation, de la pensée et de la connaissance en général, trad. C. Bouriau, Paris, Classique Garnier, 2023, pp. 457-458.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>410</sup> *Ibid.*

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 458.

<sup>412</sup> Le rire résulte pour Schopenhauer d'une discordance entre un objet et le concept sous lequel on l'a subsumé. Le trait d'esprit consiste précisément à identifier volontairement deux objets ou représentations sous l'unité d'un même concept, tandis que la bouffonnerie consiste à partir du concept et à traiter de manière semblable – et involontairement – deux objets qui pourtant sont différents, ce qui ne manquera pas d'entraîner des conséquences fâcheuses. L'esprit a donc son lieu propre dans les discours et la bouffonnerie dans les actes. (SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 94-95 ; ZA, *Band I*, W I, p. 97).

Nous pouvons désormais revenir à l'analogie en question par laquelle Schopenhauer passe de cette double connaissance de nos volitions au déchiffrement du monde.

Il est d'ores et déjà remarquable que ce « principe d'analogie »<sup>413</sup> est déjà mis au jour par les sciences de la nature, grâce auxquelles les phénomènes étudiés paraissent être « autant de variations sur un thème unique qui n'est pas donné »<sup>414</sup>. Ce principe, mentionné aux chapitres 17 et 27 du *Monde*, fonde l'anatomie comparée sur laquelle Schopenhauer revient dans le second chapitre de la *Volonté dans la Nature*, bien qu'il l'explique à la lumière de sa philosophie<sup>415</sup>. Car c'est bien la tâche du philosophe de ne pas se contenter de prendre acte des ressemblances manifestes entre les différents êtres qui peuplent le monde, mais de chercher au contraire à remonter au fondement même de ces déterminations et ressemblances. Or, pour ne pas en rester à une analogie externe – à la manière des zoologues –, il faut repartir de l'expérience duale que nous faisons de notre corps. L'esprit est en effet placé face à une alternative : soit il absolutise cette différence concernant ses volitions, et considère qu'il y a une différence ontologique entre lui et les autres réalités du monde qui ne se donnent que dans sa représentation ; soit il relativise cette différence, en partant du principe qu'elle n'est pas ontologique, mais plutôt gnoséologique. La première option, indexée sur l'impossibilité d'accéder immédiatement à la vie intérieure d'autrui, enferme l'esprit dans un solipsisme borné. La seconde option, au contraire, estime que les actes du sujet sont certes les seuls objets qui peuvent être appréhendés simultanément à la fois par la *perception externe* (les actions de mon corps propre), mais aussi par le *vécu interne* (les « actes » de mon *vouloir* saisis uniquement comme phénomènes temporels) ; toutefois, cette spécificité n'implique aucunement une différenciation réelle entre mon corps propre et ceux des autres étants, qui ne me sont donnés que dans leur face externe. Pour qui ne cède pas au solipsisme, voici l'analogie en question par laquelle la connaissance du corps propre permet de déchiffrer l'ensemble de la nature :

[Nous jugerons les objets de la nature] par analogie avec notre corps et nous supposerons que si, d'une part, ils sont semblables à lui, en tant que représentations, et, d'autre part, si on leur ajoute l'existence en tant que représentation du sujet, le reste, par essence, doit être le même que ce que nous appelons en nous vouloir<sup>416</sup>.

Le point de départ doit être la reconnaissance de déterminations communes entre le corps propre et les autres réalités, ce qui ne peut avoir lieu qu'en nous référant à la

---

<sup>413</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 137 ; ZA, Band I, W I, p. 138.

<sup>414</sup> *Ibid.* ; ZA, Band I, W I, pp. 138-139.

<sup>415</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, pp. 91-114 ; ZA, Band V, N, pp. 233-255.

<sup>416</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 146-147 ; ZA, Band I, W I, pp. 148-149.

perception externe. Chacun peut voir et comparer son corps propre aux autres objets extérieurs et constater que tous ces objets « remplissent l'espace » et « agissent dans l'espace »<sup>417</sup>. Mais comment peut-on passer de cette ressemblance d'ordre transcendantal – qui pouvait d'ores et déjà être déduite *a priori* – à une identité ontologique ? Il y a comme un hiatus difficile à combler, puisque à proprement parler, conformément à sa définition opératoire, l'analogie nous permet uniquement de conclure que les déterminations externes semblables entre mon corps et le reste des réalités naturelles tiennent à leur statut de représentation. Tel est le fondement commun qui explique leur situation et leur action : les représentations sont nécessairement dans l'espace et dans le temps, et elles sont régies par la loi de causalité.

L'identité entre les *actions de mon corps propre* et les *actes de mon vouloir* joue un rôle capital. L'individu éprouve l'existence réelle de son être, tout en se percevant objectivement comme représentation. Le ressort argumentatif consiste par conséquent à transférer l'existence réelle aux êtres que nous ne faisons que percevoir objectivement :

Quelle autre espèce d'existence ou de réalité pourrions-nous attribuer, en effet, au monde des corps ? Où prendre les éléments dont nous la composerions ? En dehors ? En dehors de la volonté et de la représentation, nous ne pouvons rien penser. Si nous voulons attribuer la plus grande réalité au monde des corps, que nous percevons immédiatement, dans notre représentation, nous lui donnerons celle qu'a, aux yeux de chacun, notre propre corps : car c'est pour tout le monde ce qu'il y a de plus réel<sup>418</sup>.

En effet, puisque le solipsisme a été écarté, les autres réalités naturelles ne peuvent pas non plus n'être *que* des représentations, mais doivent également exister réellement. La conclusion s'impose alors : puisque je ne connais qu'une manière d'être réellement, je dois aussi la leur octroyer et postuler cette identité que je suis capable d'éprouver grâce à la double perception interne et externe entre le *vouloir* et le *phénomène*.

L'inférence analogique opère ainsi en deux temps :

I – Découverte du *vouloir* par le corps propre (*Leib*) :

*Prémisse 1* : nous percevons notre corps propre dans ses actions (perception externe) en tant que représentation.

*Prémisse 2* : nous percevons notre corps propre dans ses volitions (perception interne) en tant que *vouloir*.

*Prémisse 3* : ces deux perceptions sont simultanées : chaque *volition* est *action* et réciproquement.

---

<sup>417</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 145 ; ZA, Band I, W I, p. 147.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 147 ; ZA, Band I, W I, p. 149.

*Conclusion* : notre corps propre est à la fois *représentation* et *vouloir*.

## II – Inférence analogique :

*Prémisse 1* : notre corps propre en tant que représentation possède certaines déterminations : spatialité, temporalité, causalité (perception externe).

*Prémisse 2* : notre corps propre n'est pas seulement *représentation*, mais il est aussi *vouloir*.

*Prémisse 3* : les autres étants, en tant que représentations, possèdent ces mêmes déterminations (perception externe).

*Prémisse 4* : les autres réalités naturelles ne sont perçues que comme représentations.

*Prémisse 5* : la seule existence réelle est l'existence en tant que *vouloir*.

*Conclusion 1* (solipsisme) : nous sommes le seul être réellement existant, à la fois en tant que représentation et en tant que *vouloir*.

*Conclusion 1'* (solipsisme) : les autres réalités n'existent qu'en tant que représentation et n'ont aucune existence réelle en tant que *vouloir*.

*Les conclusions 1 et 1' sont rejetées (jugées infalsifiables et inconsidérées*<sup>419</sup>*).*

*Conclusion 2* : notre corps propre est le seul objet susceptible d'une double perception (interne et externe).

*Conclusion 2'* : les autres réalités n'ont pas une simple existence phénoménale, mais doivent exister réellement.

*Conclusion finale* : les autres réalités ne sont pas seulement *représentation*, mais aussi *vouloir*.

Le point le plus délicat <sup>420</sup> du raisonnement par lequel Schopenhauer établit l'universalité du *vouloir* ne réside pas tant dans l'analogie par laquelle il octroie une

---

<sup>419</sup> Qu'il nous soit permis de revenir brièvement sur la curieuse réfutation que propose Schopenhauer de l'égoïsme théorique, considéré comme un sophisme sceptique ou comme le signe d'une pathologie mentale : « On ne le rencontrerait, à ce titre, que dans une maison d'aliénés ; et alors ce n'est pas par un raisonnement, c'est par une douche qu'il faut le réfuter. » (SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 146 ; ZA, *Band I*, W I, p. 148). Schopenhauer emploie le terme « *Kur* », c'est-à-dire une cure, cependant la traduction de Burdeau rend possible une interprétation plus précise des modalités de cette réfutation pratique. Du fait de l'identité entre notre corps et notre vouloir, les affections par lesquelles est affecté notre corps atteignent aussi le vouloir et prennent le nom de « plaisir » ou de « douleur » selon qu'elles lui agrément ou lui déplaisent. Or la douche – que l'on suppose glacée – atteint directement le corps propre et, par le déplaisir qu'elle causera à l'égoïste théorique, attestera de manière évidente que le monde extérieur n'est pas *seulement* représentation. Comment de simples représentations, purement objectives, pourraient-elles *réellement* l'affecter ? D'une certaine façon, ce traitement radical est une manière de rappeler à la conscience solipsiste l'existence du monde extérieur, même si ce rappel à l'ordre s'effectue dans la douleur, érigée ici en critère de réalité.

existence réelle à ce qui n'avait jusqu'alors qu'une existence objective (dans l'exposition de son système), mais bien dans cette expérience métaphysique par laquelle est établi que le corps-propre est une objectivation du *vouloir*. Le sujet s'éprouve dans cette expérience comme réellement existant (expérience que l'on peut sans peine admettre), ce qui vient ancrer la représentation de son corps sur un substrat ontologique. Toutefois, il semble délicat de spécifier ce substrat en « *vouloir* » sur la base de l'expérience de nos volitions internes. Comme l'auteur le reconnaît lui-même, ces volitions sont encore saisies sous une forme phénoménale, il n'y a donc pas, à proprement parler, de saisie immédiate de nous-mêmes comme chose en soi (car c'est bien de cela qu'il s'agit). Notons que Schopenhauer était conscient de ces difficultés et n'a eu de cesse de rappeler l'insondabilité du *vouloir*, que jamais l'homme ne pourra entièrement dévoiler<sup>421</sup>. Quoiqu'il en soit, pour qui partage la « conviction »<sup>422</sup> de Schopenhauer, il faut reconnaître l'identité du *vouloir* par-delà les variations phénoménales :

Un peu plus de réflexion l'amènera à reconnaître que l'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, ont une seule et même essence, la même qui lui est intimement, immédiatement et mieux que toute autre connue, celle-là enfin qui, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de vouloir. [...] Le vouloir est la substance intime, le noyau de toute chose particulière, comme de l'ensemble ; c'est lui qui se manifeste dans la force naturelle aveugle ; il se retrouve dans la conduite raisonnée de l'homme ; si toutes deux diffèrent si profondément, c'est en degré et non en essence<sup>423</sup>.

Il convient de se garder d'une interprétation anthropologique du *vouloir*. Celui-ci est certes au fondement de la volonté individuelle et de nos actes conscients, mais ce n'est qu'un mode spécifique d'objectivation de son essence. Si Schopenhauer reprend ce terme, c'est en vertu du mode d'accès par lequel nous pouvons découvrir – avec les limites susmentionnées – cette essence en nous-mêmes, grâce à la perception duale des actes de notre corps propre. Le mot « *Vouloir* » sert à désigner le genre à partir de l'espèce – l'auteur le reconnaît<sup>424</sup>, c'est-à-dire le fondement unique de toutes les réalités, cette *δύναμις* par laquelle le monde existe, et ce, indépendamment de son existence objective. Il ne faut par conséquent ni limiter le *vouloir* à son objectivation humaine comme volonté individuelle, ni le tenir pour une dénomination arbitraire, puisque que nous avons une

---

<sup>420</sup> Pour une critique purement logique de l'inférence analogique, nous renvoyons à l'ouvrage de F. v. Kutschera : *Vernunft und Glaube*, Berlin, New-York, Walter de Gruyter Verlag, 1990.

<sup>421</sup> Pour une vue détaillée de l'évolution de sa pensée concernant ce point central de sa métaphysique, nous renvoyons à l'article de SOKOLOGORSKY, « Le souterrain de Schopenhauer », in *La raison dévoilée. Etudes schopenhaueriennes*, Ch. Bonnet et J. Salem (éd.), Paris, Vrin, 2005 et à la deuxième partie de le l'ouvrage de STANEK, *La Métaphysique de SCHOPENHAUER*, A., Paris, Vrin, 2010, pp. 81-126, consacrés aux fondements de la métaphysique empirique de Schopenhauer.

<sup>422</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 152 ; ZA, *Band I*, W I, p. 154.

<sup>423</sup> *Ibid.*, pp. 152-153 (traduction modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 154-155.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 153 ; ZA, *Band I*, W I, p. 155.

certainne connaissance intime – bien que parcellaire et discontinue – de cette essence en nous, que l'on peut ensuite étendre analogiquement au reste de la nature. Schopenhauer peut ainsi proposer une caractérisation négative de ce qu'est le *vouloir*, par opposition à la représentation :

Le vouloir, comme chose en soi, est, ainsi que nous l'avons dit, en dehors du domaine du principe de raison, sous toutes ses formes ; il est, par conséquent, sans raison <*grundlos*>, bien que chacun de ses phénomènes soit complètement soumis au principe de raison ; il est complètement indépendant de la pluralité, bien que ses manifestations dans le temps et dans l'espace soient infinies<sup>425</sup>.

Le rapport entre la pluralité phénoménale – soumise au principe de raison – et l'unité du *vouloir* est une thèse capitale pour comprendre l'ontologie schopenhauerienne. Le *vouloir* est en-deçà des formes par lesquelles nous construisons le monde, puisqu'il s'agit de la chose en soi, si bien que l'on peut d'ores et déjà l'appréhender négativement, en faisant abstraction des formes qui régissent le monde phénoménal. On ne peut donc concevoir une différence entre le *vouloir* tel qu'il s'objective en notre corps propre et le *vouloir* tel qu'il s'objective dans n'importe quel phénomène du monde, car une telle différenciation tenterait d'imposer à ce dernier une *pluralité* qui n'a de sens que dans le monde comme représentation (grâce à la forme de l'espace). De même, on ne peut ni concevoir de temporalisation du *vouloir*, puisqu'il ne saurait « passer » ou « advenir », ni le comprendre sur un mode causal. Le *vouloir* n'est cause de rien et rien ne peut avoir d'effet sur lui. Toute la difficulté tient au fait que la métaphysique de Schopenhauer n'est pas transcendante mais immanente : le *vouloir* n'est pas une entité suprasensible extérieure au monde, mais il est le fondement métaphysique de toute existence réelle, c'est-à-dire de l'ensemble des réalités phénoménales, qui ne sont pour leur part que sa traduction phénoménale.

#### 2.2.1.2. LA RACINE DU MAL : L'UN ET LE MULTIPLE

La relation entre l'unité du *vouloir* et la pluralité de ses objectivations conduit Schopenhauer à avancer deux thèses qui semblent à première vue difficiles à concilier. La première concerne la téléologie : la métaphysique du *vouloir* est ce qui permet de rendre compte de la finalité interne (la relation entre le tout et les parties au sein d'un organisme) et externe (la convenance entre l'organisme et son mode de vie) dans la nature, au sens où l'organisme n'est que la traduction temporelle d'un *vouloir* extérieur au temps. L'ordre est donc présupposé par l'unité de l'acte originaire préfigurant l'être en question. La seconde

---

<sup>425</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 155 (traduction modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 157.

thèse, en revanche, concerne la conflictualité universelle que Schopenhauer prétend déceler dans la nature tout entière, et qui traverse toutes les objectivations du *vouloir*.

Comment un même fondement métaphysique peut-il à la fois rendre compte de la convenance et de la disconvenance entre les êtres, de l'ordre et du désordre dans la nature ? Faut-il considérer que le principe du conflit se trouve dans la racine métaphysique du monde, ou au contraire dans son excroissance phénoménale, nécessairement plurielle et imparfaite ?

#### 2.2.1.2.1. L'HARMONIE DU MONDE : STRUCTURE METAPHYSIQUE, TRAME PHENOMENALE

L'examen de la position schopenhauerienne concernant la téléologie a déjà été en partie mené<sup>426</sup>. Le but de cette sous-section est de mettre au jour l'interprétation schopenhauerienne de l'ordre du monde à partir de son idéalisme transcendantal et de sa métaphysique. Le premier temps de ce développement portera sur la hiérarchie ontologique entre les êtres, et le second approfondira les enjeux liés à son interprétation idéaliste de la téléologie.

##### 2.2.1.2.1.1. LES DEGRES DE L'ETRE : CHOSE EN SOI, IDEES, PHENOMENES

L'ontologie schopenhauerienne ne propose pas un simple dualisme entre, d'un côté, l'essence métaphysique du monde (le *vouloir*), découverte par l'expérience du corps propre et étendue à la nature grâce à l'inférence analogique, et de l'autre sa traduction phénoménale (la représentation), mais il établit entre ces deux dimensions du monde un échelon intermédiaire, constitué par des « degrés déterminés et fixes de l'objectivation du *vouloir* »<sup>427</sup>, nommées « Idées ». La perspective revendiquée est explicitement platonicienne : les Idées, qui n'entrent ni dans l'espace, ni dans le temps, sont les « formes éternelles des choses », éternelles et immuables<sup>428</sup>. Elles possèdent par conséquent une existence extra-mentale et valent comme les degrés d'objectivation les plus élémentaires du *vouloir*, indépendamment de sa manifestation au travers du prisme du principe d'individuation. Ce sont pour ainsi dire les images originelles des choses, leurs archétypes, antérieurs à leur éventuelle phénoménalisation.

---

<sup>426</sup> Voir *supra*, 1.2.1.2.

<sup>427</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 175 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 177.

<sup>428</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band I*, W I, p. 177.

Trois raisons permettent de comprendre la présence de cette doctrine, *a priori* superflue dans le système schopenhauerien. Outre une première raison génétique, liée à la première conceptualité de Schopenhauer, la doctrine des Idées assure une double fonction, critique et esthétique.

En effet, la doctrine des Idées en effet reflète clairement les conceptions de jeunesse de Schopenhauer, qui, fortement influencé par le fondateur de l'Académie, opposait alors deux mondes : le monde empirique, qui devint par la suite le monde comme représentation, et le monde des Idées. Tout l'enjeu était alors de savoir comment se détacher du monde empirique, pour atteindre l'état de non-souffrance, nommé par l'auteur la « conscience meilleure »<sup>429</sup>. Ces éléments de la première conceptualité schopenhauerienne se retrouveront, pour une part, dans son analyse de la contemplation esthétique, pour une autre, dans son analyse de la négation du *vouloir-vivre* et de l'illuminisme. Mais on peut néanmoins considérer, avec Sandro Barbera, que le caractère platonicien de l'Idée a avant tout un « caractère polémique », pour le distinguer de l'emploi qu'en font Locke et Kant<sup>430</sup>. Enfin, les Idées sont nécessaires à Schopenhauer pour saisir – et valoriser – l'expérience esthétique, que ce soit du point de vue du spectateur ou celui de l'artiste. Elles ne sont pas seulement ce qui tend à s'objectiver dans la nature (l'Idée renvoyant alors à l'archétype spécifique), mais aussi ce que l'artiste entr'aperçoit et s'efforce de rendre visible dans son art.

Les Idées s'échelonnent elles-mêmes selon le degré d'objectivation du *vouloir* qu'elles expriment : forces naturelles, modèles spécifiques, voire – dans une certaine mesure – individualité humaine. Le monde décrit par Schopenhauer est ainsi extrêmement hiérarchisé.

Les degrés les plus bas sont en effet les forces naturelles (pesanteur, impénétrabilité, élasticité, magnétisme, etc.), qui renvoient aux propriétés physico-chimiques de la matière. Conformément à la distinction schopenhauerienne entre le monde comme *vouloir* et le monde comme représentation, ces « forces générales de la nature »<sup>431</sup> ne doivent toutefois pas être comprises comme des causes ou des effets, puisqu'elles sont également extérieures au principe de raison :

---

<sup>429</sup> Pour un aperçu du développement progressif de cette thèse, éclairé par la pensée de l'auteur et par sa biographie, nous renvoyons au chapitre « Une première intuition : la conscience meilleure » de l'ouvrage de BATINI, SCHOPENHAUER, A., Paris, les Éditions du Cerf, 2020, pp 101-115.

<sup>430</sup> BARBERA, *Une philosophie du conflit*, p. 137.

<sup>431</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 175 ; ZA, Band I, W I, p. 178.

elles sont les conditions préalables de toute cause et de toute activité par lesquelles se manifeste leur essence particulière<sup>432</sup>.

La théorie schopenhauerienne s'accorde en ce sens avec la doctrine des causes occasionnelles de Malebranche, si l'on fait abstraction de la figure de Dieu. Les phénomènes et leurs interactions réciproques ne sont que les occasions par lesquelles se manifestent les Idées, et partant, l'essence intime du monde. De manière analogue, les Idées éternelles – ou degrés d'objectivation du *vouloir* – se retrouvent dans le règne végétal et animal, bien que l'univocité de leur manifestation phénoménale soit plus approximative. Chez les animaux tout comme chez l'homme, l'acte de procréation pourra être compris métaphysiquement comme la visée instinctive de l'Idée de l'espèce en question. Les analyses précédentes ont montré que la passion amoureuse signalait la tendance à l'existence de l'individu à naître, c'est-à-dire la tendance de son individualité métaphysique. Néanmoins il faut ajouter que cette poussée vers l'existence sera d'autant plus forte que l'individu à naître objectivera de la manière la plus adéquate l'archétype spécifique.

Cette précision nous montre que l'élévation croissante dans l'ontologie scalaire de Schopenhauer entraîne du même coup une individualisation croissante de l'Idée. Les interactions fondamentales de la matière sont en petit nombre et absolument invariables (force gravitationnelle, interaction électromagnétique, etc.). Les essences végétales et animales manifestent déjà une pluralisation importante, mais chaque échantillon phénoménal ne vaut que comme représentant de son espèce, sans qu'on puisse lui accorder une quelconque individualité. En revanche, l'homme est un être double : il existe à la fois comme échantillon de son espèce, mais aussi comme individualité intelligible :

Ainsi donc, l'homme nous apparaît comme une manifestation particulière de la volonté, dans une certaine mesure, comme une idée particulière *<als eine eigene Idee>*<sup>433</sup>.

Chacun existe donc à la fois comme objectivation de l'idée d'humanité, et comme objectivation de son individualité, c'est-à-dire de son caractère intelligible, éternel et immuable. Chacune de ses actions concrètes tendra à révéler peu à peu ce caractère qu'il s'est lui-même choisi, et qui ne peut se changer, étant en-dehors du temps. Quel que soit le règne considéré, l'activité de chaque spécimen est l'expression indubitable de ce qu'il est, de sa nature. Cette immutabilité métaphysique – qu'il s'agisse du *caractère*, de l'*espèce* ou de la *force de la nature* – repose en dernière instance sur l'immutabilité du *vouloir*, qui, par

---

<sup>432</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 175 ; ZA, Band I, W I, p. 178.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 177 ; ZA, Band I, W I, p. 180.

définition, est étranger à tout changement mais coïncide toujours parfaitement avec lui-même, nonobstant la pluralité de ses manifestations phénoménales.

#### 2.2.1.2.1.2. CONVENANCE PHENOMENALE ET TELEOLOGIE

La relation entre l'unité du *vouloir* et la *multiplicité* des phénomènes nous reconduit à la question de la téléologie, abordée précédemment pour critiquer la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu. Qu'il nous soit permis de reprendre et d'approfondir cette argumentation pour elle-même, car la relation entre les deux termes susmentionnés est ce qui permet de rendre compte de l'harmonie qui règne dans la nature, qu'il s'agisse de la finalité interne ou externe :

Puisque c'est le vouloir unique et indivisible, c'est-à-dire un vouloir parfaitement d'accord avec lui-même, qui se manifeste dans l'ensemble de l'idée comme dans un seul acte, il s'ensuit que son phénomène, bien qu'il se partage en parties et en modalités différentes, n'en dénote pas moins son unité par l'accord constant de ces modalités et de ces parties ; cela arrive grâce à une relation et à une dépendance nécessaires de toutes les parties entre elles ; grâce à cette relation, l'unité de l'idée se trouve rétablie jusque dans le phénomène<sup>434</sup>.

Si l'on analyse un organisme quelconque, l'impression qui en ressort est celle d'une parfaite adéquation entre tous les organes et toutes les fonctions pour permettre la subsistance de l'organisme en question<sup>435</sup>. Or une telle harmonie ne peut résulter pour Schopenhauer du jeu hasardeux des circonstances<sup>436</sup>, mais doit provenir d'une volonté particulière, avec cependant deux restrictions nécessaires :

1° cette volonté n'est éclairée par aucune connaissance.

2° elle doit être immanente aux phénomènes.

Les parties et organes d'un organisme quelconque ne sont en vérité que la diffraction d'une unité originelle, d'où « l'extraordinaire perfection artiste »<sup>437</sup> de chaque organisme. Mais estimer qu'il doive cette harmonie à une intelligence extérieure à lui-même, qui l'aurait « conçu » avant de le « réaliser », ce n'est qu'une vue de l'esprit, qui ne parvient pas à dépasser le monde de la représentation. Selon cette idée erronée, le « fondement » réel de chaque être serait à chercher dans quelque chose d'extérieur à lui, c'est-à-dire dans un autre être qui lui octroierait ensuite un mode d'être dégradé. Or l'harmonie

---

<sup>434</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 207 (traduction modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, pp. 209-210.

<sup>435</sup> Comme indiqué dans le chapitre I, Schopenhauer, dans son analyse des organismes, et de la finalité interne et externe, s'inspire des analyses de Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, mais en refusant la restriction critique de ces concepts à un usage simplement heuristique. C'est ce qui lui permet de réinvestir métaphysiquement la perfection organique, et la relation entre organismes dans la nature, comme indices d'un principe métaphysique unifiant et unifié.

<sup>436</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 94 ; ZA, *Band V*, N, p. 235.

<sup>437</sup> *Ibid.*.

fonctionnelle de l'organisme n'est nullement la marque d'une intention quelconque ou d'une délégation ontologique, elle est simplement la traduction physiologique d'une essence métaphysique, c'est-à-dire d'« un acte de volonté indivisible existant en-dehors du temps »<sup>438</sup>. Le principe – au sens étymologique – de tout organisme est donc à chercher en-deçà des formes sous lesquelles il nous apparaît. Le lien organique entre les différentes fonctions et organes, au service du tout, ne fait qu'indiquer cette unité métaphysique. Mais ce « morcellement »<sup>439</sup> n'appartient pas à la chose en soi, il ne découle que des modalités propres du monde comme représentation. Il résulte de cette conception que le fondement ontologique de tout être est interne à lui-même, et en parfait accord avec ce que son espèce doit être : « Chaque espèce animale a déterminé sa configuration et son organisation grâce à son *vouloir* propre et en raison des conditions dans lesquelles elle voulait vivre »<sup>440</sup>. Dans cette conception, la tendance précède métaphysiquement la structure. Schopenhauer mentionne par exemple le taureau, et estime que celui-ci ne donne pas des coups de tête parce qu'il a des cornes, mais a des cornes *parce qu'il veut* donner des coups de tête<sup>441</sup>. Bien qu'il y ait une antériorité chronologique de la structure sur le genre de vie, celle-ci ne résulte que de la traduction phénoménale de l'Idée qui est étrangère par principe à toute chronologie : « l'élément premier et originel est la tendance <*das Streben*> à vivre de cette façon, à combattre de la sorte »<sup>442</sup> et non l'usage, d'où cette adéquation qui, du reste, n'est pas limitée au bon fonctionnement de l'organisme, mais s'étend également au contexte dans lequel l'organisme en question sera amené à exister.

En effet, Schopenhauer ne se contente pas d'appliquer ce principe herméneutique à la finalité interne, mais il l'applique également à la finalité externe, c'est-à-dire à la convenance ou l'adaptation entre un organisme et son milieu, voire à la complémentarité spécifique qui paraît exister entre certaines espèces. Cette extension remarquable de l'analyse de l'organisme peut – à juste titre – surprendre :

le monde tout entier, avec tous ses phénomènes, est l'objectité de la volonté une et indivisible ; il est l'idée qui se comporte en regard des autres idées comme l'harmonie par rapport aux voix isolées ; par suite, cette unité de la volonté doit se manifester également dans l'accord de tous ses phénomènes entre eux<sup>443</sup>.

Il convient de garder à l'esprit que les degrés d'objectivation du *vouloir* – les différentes forces, espèces, etc. – ne sont que des modalités d'un même *vouloir*, plus

---

<sup>438</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 206 ; ZA, *Band I*, W I, p. 208.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 207 ; ZA, *Band I*, W I, p. 209.

<sup>440</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 101 ; ZA, *Band V*, N, p. 243.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 99 ; ZA, *Band V*, N, p. 240.

<sup>442</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band V*, N, p. 241.

<sup>443</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 208 ; ZA, *Band I*, W I, p. 211.

fondamental. De ce fait, le principe d'harmonisation du réel est pluri-unitaire : chaque spécimen manifeste dans le temps et dans l'espace son Idée – que celle-ci soit individuelle ou spécifique (le degré d'objectivité est son unité métaphysique, exprimée dans l'organisme par la finalité interne), mais toutes ces Idées expriment également une même essence commune, d'où la parenté métaphysique qui régit leurs rapports et interactions dans le monde pris dans sa globalité. Il y a donc une double fragmentation de l'unité du *vouloir* : une fragmentation au niveau des Idées (difficile à concevoir, car il faut penser une différenciation en-dehors du principe de raison, qui semble pourtant la condition *sine qua non* de toute différenciation) et une fragmentation au niveau de la réalité phénoménale, chaque spécimen exprimant directement l'unité de son Idée – avec plus ou moins d'immédiateté et de perfection – et indirectement l'unité du *vouloir*, qui demeure leur fondement commun :

Nous devons admettre qu'entre tous ces phénomènes d'une volonté unique il s'est produit une adaptation, un accord général et réciproque ; malgré tout, il ne faut introduire ici [...] aucune détermination de temps, puisque l'idée réside hors du temps<sup>444</sup>.

En d'autres termes, Schopenhauer propose une interprétation métaphysique du principe d'adaptation biologique, contre une approche purement chronologique. Dans le cadre d'une approche scientifique, il semble que les espèces se soient peu à peu adaptées à un milieu donné, et que cette convenance apparente doit être mise sur le compte d'une longue sélection naturelle effectuée génération après génération. L'hypothèse de Lamarck d'une différenciation progressive des espèces selon les circonstances, à partir d'un « animal originel <Urthier>»<sup>445</sup> qui n'aurait ni organes ni tendances déterminées, mais serait seulement doté de perception, par laquelle il s'adapterait aux différents contextes, ne se tient pas selon Schopenhauer ; pour lui, l'inadaptation première aurait nécessairement dû entraîner la disparition de l'animal avant que ne puissent apparaître les organes nécessaires à sa survie dans tel ou tel milieu. Néanmoins, métaphysiquement, il y a bien un « animal originel » derrière toutes les espèces, mais celui-ci n'est autre que le *vouloir* lui-même.

Ainsi, dans le cadre de l'approche philosophique de Schopenhauer, l'adaptation des espèces à leur milieu résulte de cette unité métaphysique, même si phénoménalement elle nous est donnée comme inscrite dans un processus chronologique :

Par suite, nous pouvons donner à cette méthode d'explication une valeur rétroactive et admettre non seulement que chaque espèce s'est accommodée aux circonstances préexistantes, mais encore que

---

<sup>444</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 210 ; ZA, *Band I*, W I, p. 212.

<sup>445</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 101 ; ZA, *Band V*, N, p. 243.

les circonstances préexistantes elles-mêmes ont eu pour ainsi dire égard aux êtres qui viendraient un jour<sup>446</sup>.

La théorie schopenhauerienne permet d'interpréter d'une manière nouvelle la téléologie, et de comprendre comment un *vouloir* par lui-même dénué de connaissance peut néanmoins aboutir à un monde relativement harmonieux. Mais le passage de la finalité intérieure (dans l'organisme) à la finalité extérieure (dans le monde) semble bousculer la thèse provocante du « plus mauvais monde possible » établie pour réfuter la doctrine leibnizienne. L'un des arguments de Schopenhauer était la fragilité intrinsèque du monde, menacé à tout instant de destruction, ou d'une évolution de ses conditions dans un sens contraire à la vie. Or un tel argument repose sur le principe de raison, puisque toute menace existe comme possibilité non encore advenue, donc dans la dimension de l'avenir. Mais ce qui *doit* advenir, si l'on suit la métaphysique schopenhauerienne, sera aussi nécessairement en accord avec le *vouloir*, qui en lui-même est en dehors du temps. Aucune raison valable ne peut amener à craindre que cette harmonie minimale finisse par rendre impossibles les objectivations du *vouloir* ; et quand bien même un tel degré d'objectivation ne parviendrait plus à l'existence phénoménale – songeons aux espèces disparues – que cet événement serait nécessairement en accord avec ce que veut le *vouloir*, permettant par exemple, permettre à des objectivations supérieures de surgir dans le temps. Le caractère minimal de l'harmonie qui préside au monde n'est donc pas le signe d'une carence, mais plutôt de sa perfection, et n'est à comprendre que comme « l'unité d'une volonté, d'accord avec elle-même »<sup>447</sup> dans la nature phénoménale.

Ces réflexions sur la convenance et le rapport entre l'un et le multiple, bien loin de nous ramener à la question du mal, semblent poser les conditions théoriques d'une neutralité métaphysique, par-delà les excès de l'optimisme et du pessimisme. Le monde *a été, est et sera* non seulement tout ce qu'il doit être, mais surtout tout ce qu'il *veut* être. La partition est déjà écrite de toute éternité, et les différentes manifestations phénoménales ne font qu'interpréter leur ligne mélodique, en accord avec l'harmonie d'ensemble, sans en pouvoir changer une seule note.

Si l'idéalisme schopenhauerien a le mérite d'ouvrir un horizon métaphysique sur le monde susceptible de stimuler l'imagination, il semble cependant constituer un cadre théorique problématique pour penser le mal dans le monde, ou du moins pour penser l'imperfection et la dysharmonie du monde, comme nous aurons l'occasion de le montrer

---

<sup>446</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 210 ; ZA, *Band I*, W I, p. 213.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 212 (traduction modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 214.

dans notre dernier chapitre<sup>448</sup>. Pour autant, la thèse de l'adaptation réciproque entre les êtres et leur milieu suffit-elle à évacuer la question du mal ? Quelles sont les limites de cette convenance cosmique suggérée par l'analyse schopenhauerienne du fondement métaphysique de l'apparente téléologie ?

#### 2.2.1.2.2. UNE HARMONIE ANTAGONIQUE ?

Le monde, dans lequel se manifeste cette harmonie minimale mais constante, est aussi décrit par Schopenhauer comme étant le lieu privilégié d'un conflit perpétuel, et ce malgré « l'adaptation réciproque »<sup>449</sup> des phénomènes les uns envers les autres. La dimension du conflit, bien loin de contredire la convenance phénoménale, paraît même être l'une de ses conditions, que l'on se place du point de vue du monde pris dans son ensemble ou du point de vue de l'organisme individuel :

[...] cette harmonie se borne à garantir la conservation et les conditions générales d'existence à l'espèce, non à l'individu. Si donc, grâce à l'harmonie et à l'adaptation, les espèces dans le monde organique, les forces générales de la nature dans le monde inorganique coexistent les unes avec les autres et même se prêtent mutuellement appui, en revanche la lutte intime de la volonté qui s'objective dans toutes ces idées se traduit dans la guerre à mort, – guerre sans trêve, – que se font les individus de ces espèces et dans le conflit éternel et réciproque des phénomènes des forces naturelles [...]<sup>450</sup>.

Cet extrait suggère une double conflictualité dans le monde phénoménal, entropique (conflictualité interne) et interspécifique (conflictualité externe).

La question à laquelle il faudra répondre est la suivante : en quoi la dimension du conflit est-elle métaphysiquement fondée par la philosophie schopenhauerienne, malgré l'adéquation *a priori* entre tous les êtres existants ?

#### 2.2.1.2.2.1. CONFLICTUALITE ENTROPIQUE

Bien que le monde soit sous-tendu par une seule grande tendance métaphysique, le résultat qui en découle est une surprenante scission phénoménale entre ses différentes manifestations, et ce dans une double direction : d'une part transparaît une aspiration ascendante, qui vise à manifester les objectivations les plus abouties du *vouloir*, contre ses objectivations plus sommaires ; d'autre part, une tendance descendante, qui provient indirectement de l'effort des degrés les plus bas de la réalité à se manifester pour eux-mêmes, indépendamment de leur subordination à ces objectivations plus abouties. Il faut pour la comprendre repartir d'une analyse élémentaire du monde.

---

<sup>448</sup> Voir *infra*, 6.1.

<sup>449</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 212 ; ZA, Band I, W I, p. 214.

<sup>450</sup> *Ibid.* ; ZA, Band I, W I, pp. 214-215.

La simple existence de la matière – pour peu que l'on fasse abstraction de toutes ses différences chimiques – révèle cette opposition inévitable qui traverse toutes les strates de la nature. S'y donne à voir, selon un schème empédocléen, une lutte incessante entre « la force d'attraction et de répulsion »<sup>451</sup>. La première force – la pesanteur – s'exerce vers le centre, tandis que la seconde – l'impénétrabilité et l'élasticité notamment – lui fait constamment obstacle. Cela ne signifie pas qu'il faille les concevoir comme deux principes en eux-mêmes distincts, mais il faut plutôt les comprendre comme les composantes fondamentales de la matière, qui nous révèlent que même au niveau le plus bas de l'objectivité du *vouloir*, le mode d'existence spécifique de ce qui apparaît est le conflit permanent, dû à l'essence même du *vouloir*, qui ne peut exercer « son effort mystérieux et sourd » que contre lui-même. La réflexion sur la matière brute met au jour le mode essentiellement antagonique du *vouloir* lui-même, que l'on retrouvera dans chaque organisme, et même dans le monde tout entier.

En effet, chaque Idée supérieure, qui exprime plus parfaitement l'essence du *vouloir*, ne peut exister qu'en soumettant les Idées – ou forces – subalternes, dont elle parachève la manifestation. La nature tout entière est traversée par un dynamisme inhérent et intégrateur, par lequel s'opère une élévation ontologique à partir des degrés les plus bas d'existence jusqu'aux degrés les plus élevés. Le *vouloir*, à travers les différentes strates de la réalité, ne vise pas une simple itération limitée de leurs essences spécifiques, mais cherche à exprimer le plus parfaitement possible sa propre essence. D'où cette « aspiration à une objectivation de plus en plus élevée »<sup>452</sup> qui habite la réalité et explique l'intégration, par la force métaphysiquement supérieure, des forces inférieures, dont elle détourne<sup>453</sup> les objectivations spécifiques pour les asservir à sa propre manifestation :

Ainsi, de la lutte des phénomènes inférieurs résulte le phénomène supérieur, qui les englutit tous, mais qui en même temps réalise leur aspiration constante vers un état plus élevé<sup>454</sup>.

Néanmoins, cette intégration ne signifie pas pour autant une cessation de la lutte entre les différents degrés d'objectivation du *vouloir*. L'analyse verticale des règnes naturels implique certes une soumission des idées subordonnées à l'idée supérieure, mais cet « ordre » demeure malgré tout conflictuel et précaire. Ce n'est donc aucunement un établissement stable, mais au contraire un processus dynamique, jamais définitivement

---

<sup>451</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1263 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 599.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 193 ; ZA, *Band I*, W I, p. 195.

<sup>453</sup> Cet asservissement explique les ressemblances entre les différents règnes naturels. Schopenhauer voit par exemple une analogie entre la « solidification des os » et la « cristallisation » dans la chaux (*Ibid.*, p. 192 ; ZA, *Band I*, W I, p. 195).

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 193 ; ZA, *Band I*, W I, p. 196.

stabilisé. L'objectivation du *vouloir* contre lui-même (dans le monde phénoménal) y apparaît dans toute sa clarté. En effet, dans le monde de la représentation, chaque idée subordonnée aspire continuellement à se manifester en soi et pour soi, avec toute la force du *vouloir*, si bien que l'idée supérieure doit constamment dépenser une quantité d'énergie équivalente pour contrebalancer ces velléités séparatistes :

Il n'y a pas de victoire sans combat : l'idée supérieure, ou objectivation de la volonté, ne peut se produire qu'en l'emportant sur les inférieures, et elle a à triompher de la résistance de celles-ci, qui, bien que réduites en servitude, aspirent toujours à manifester leur essence d'une façon indépendante et complète<sup>455</sup>.

Les processus physico-biologiques de l'organisme sont révélateurs de cette tension inhérente à la matière, et en particulier au vivant : le renouvellement cellulaire toujours plus laborieux, les dérèglements physiologiques, puis enfin la mort, sont les marques de la résolution fatidique de ce conflit continu entre l'idée supérieure, telle qu'elle se manifeste dans un organisme donné, et les forces subalternes. Plus généralement, tous les indices empiriques de la destructibilité du monde ne sont que la manifestation de cette opposition phénoménale du *vouloir*. C'est bien en ce sens que l'on peut parler d'une conflictualité entropique : du fait de la tendance brute des forces naturelles à s'affirmer elles-mêmes, indépendamment de leur intégration dans des objectivations supérieures, chaque être phénoménal porte inévitablement en lui les germes de sa propre destruction. Le conflit est permanent car toutes les objectivations du *vouloir* s'efforcent *continuellement* de manifester leur essence spécifique, sans que puisse survenir un quelconque cessez-le-feu métaphysique entre les différents phénomènes.

À la lumière de ces analyses, il apparaît que la conflictualité entropique possède un sens à la fois métaphysique et phénoménal. Bien que l'idée – en tant que degré d'objectivation du *vouloir* – n'implique pas nécessairement une relation conflictuelle avec les autres degrés d'objectivation, sa traduction phénoménale doit en revanche composer avec des forces antagonistes. En effet, les déterminations du monde objectif ne peuvent pas permettre une expression immédiate de l'Idée dans de purs archétypes, mais elles soumettent nécessairement les Idées métaphysiques à une genèse. De la sorte, l'avènement d'un phénomène supérieur s'effectue *contre* les phénomènes inférieurs, dont les tendances essentielles, qui sont asservies à l'organisme en question, génèrent une sourde et perpétuelle résistance. C'est pourquoi les idées supérieures doivent, dans le monde phénoménal, se contenter d'*approximations phénoménales* de ce qu'elles sont idéalement :

---

<sup>455</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 193 ; ZA, Band I, W I, p. 196

Par conséquent, on peut dire aussi que tout organisme ne représente l'idée dont il est l'image qu'après déduction faite de la partie de son activité qu'il doit employer à soumettre les idées inférieures qui lui disputent la matière<sup>456</sup>.

En outre, elles doivent composer avec la nature *transitoire* de ces mêmes objectivations. La lutte constante pour la matière entraîne en effet une tendance à la dissolution et au chaos.

#### 2.2.1.2.2. CONFLICTUALITE INDIVIDUELLE ET INTERSPECIFIQUE

Néanmoins les différents phénomènes de la nature ne sont pas engagés seulement dans une lutte verticale pour la possession de la matière et pour la maîtrise temporaire des forces dissolutives qu'ils abritent en leur sein. Le conflit est également externe entre les différents individus. Sur fond d'une lutte constante pour la matière, les différents phénomènes s'entre-dévoient les uns les autres pour assurer leur subsistance et leur maintien dans l'existence :

Une créature vivante ne peut entretenir sa vie qu'aux dépens d'une autre, de sorte que le vouloir-vivre se refait constamment de sa propre substance et, sous les diverses formes qu'il revêt, constitue sa propre nourriture<sup>457</sup>.

Schopenhauer insiste sur la scission du *vouloir* avec lui-même (*Entzweiung*), toute la question étant de savoir s'il faut comprendre cette « scission » en un sens strictement phénoménal ou en un sens métaphysique. Dans le premier cas, les degrés d'objectivation du *vouloir* (Idées) ne seraient en conflit que fortuitement, du fait de leur mode spécifique de manifestation dans le monde de la représentation. Mais la composante harmonique que nous avons dégagée précédemment prendrait le pas sur cette lutte. Dans le second cas, la conflictualité ne serait pas tant à chercher dans les individus particuliers que dans leur fondement idéal, si bien que la propension au conflit serait pour ainsi dire essentielle à tout ce qui est. En d'autres termes, il y aurait un antagonisme primordial et métaphysique – la « *Selbstentzweiung* » du *vouloir*, qui serait simplement rendu visible dans le monde de la représentation, au détriment des différentes réalités phénoménales.

Un passage issu du chapitre « Anatomie comparée » de la *Volonté dans la Nature* abonde en ce sens :

Car là où respire un être vivant, il y a en a immédiatement un autre pour l'engloutir, et chacun est comme calculé et étudié pour en détruire un autre, jusque dans le moindre détail<sup>458</sup>.

---

<sup>456</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 194 ; ZA, *Band I*, W I, p. 197.

<sup>457</sup> *Ibid.* (traduction modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 198.

<sup>458</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 103 ; ZA, *Band V*, N, p. 245.

Bien que la formulation demeure hypothétique, la conflictualité semble clairement mise sur le compte du *vouloir* lui-même. L'harmonie phénoménale, due à l'unité du *vouloir*, n'implique pas la concorde, bien au contraire. Même s'il est vain d'espérer percer à jour l'essence propre du *vouloir*, il n'en demeure pas moins que la première fragmentation de celui-ci dans les différentes idées introduit d'ores et déjà la dimension du conflit. Ce ne sont pas des degrés de réalité qui, simplement, dans leur effort pour s'affirmer, se contrarient mutuellement dans le monde phénoménal, mais ce sont des degrés de réalité qui *veulent* métaphysiquement se contrarier :

Ainsi, partout dans la nature, nous voyons lutte, combat et alternative de victoire, et ainsi nous arrivons à comprendre plus clairement le divorce essentiel <*wesentliche Entzweiung*> de la volonté avec elle-même<sup>459</sup>.

Autrement dit, tout l'organisme de chaque être vivant non seulement manifeste une parfaite adaptation de toutes ses parties au service du tout, mais est aussi orienté vers l'assimilation d'autres phénomènes, ce qui, pour les mêmes raisons susmentionnées, n'est pas le fruit d'une adaptation chronologique, mais d'une volonté métaphysique. L'harmonie minimale est du même coup une harmonie conflictuelle, qui est *voulue* comme telle. Faut-il par conséquent chercher dans le *vouloir* lui-même cette dissociation destructrice ? Après tout, bien que Schopenhauer insiste sur le fait que cette variété des idées et des individus ne « concerne pas le *vouloir* »<sup>460</sup>, il admet malgré tout que le conflit perpétuel tient à « l'essence du *vouloir* »<sup>461</sup>. Une telle enquête toutefois – purement métaphysique – nous conduirait au-delà de ce que nous pouvons connaître, mais, à défaut de percer à jour l'ultime secret de ce mal métaphysique qui opère au cœur de l'être, il est possible de souligner les modalités phénoménales de son expression.

La question d'un mal métaphysique apparaît certes au niveau des idées, qui préparent de toute éternité la conflictualité phénoménale afin d'assurer leur objectivation envers et contre tout, mais cette conflictualité s'exprime par la suite comme reconnaissance nécessairement manquée, quel que soit le niveau de réalité envisagé. Puisque le *vouloir* constitue l'essence commune de tous les étants, il n'y a nulle extériorité contre laquelle ces dernières pourraient s'affirmer sans en même temps contredire d'autres objectivations de ce même *vouloir*, c'est-à-dire, par-delà la fragmentation idéelle, contredire d'autres objectivations d'*elles-mêmes*. Pour illustrer ce point, l'image de la fourmi bouledogue mobilisée par Schopenhauer au § 27 du *Monde* est éclairante : lorsqu'elle est coupée en

---

<sup>459</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 195 ; ZA, *Band I*, W I, p. 197.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 202 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 205.

<sup>461</sup> *Ibid.* (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 214.

deux, les deux parties se livrent une lutte acharnée<sup>462</sup>. Cet exemple nous révèle analogiquement la situation du *vouloir* pris dans la toile de la multiplicité. Les deux parties de la fourmi, dans leur effort individuel d'affirmation, animées par toute la force du *vouloir*, sont incapables de reconnaître qu'elles ne sont que les deux parties d'un même être, en tant que phénomène et en tant que chose en soi. Chacune au contraire se vit comme absolue et se détruit elle-même dans son effort d'affirmation aveugle. De manière étonnante, c'est l'absence de principe antagoniste au *vouloir* – et qui assumerait la figure de l'altérité – qui entraîne cet affrontement inévitable du *vouloir* avec lui-même. Sa traduction phénoménale, tout harmonieuse qu'elle puisse être, est nécessairement antagonique, car ses objectivations ne sont pas *statiques* mais *dynamiques*, si bien qu'elles ne peuvent que se contrarier mutuellement (conflictualité entropique et interindividuelle) dans leur simple effort pour subsister. Et pourtant, cette discordance phénoménale ne peut pas non plus être tenue pour fortuite ou accidentelle, puisqu'elle n'est que l'image du *vouloir* dans son essence, fidèle mais soumise au principe d'individuation :

Au fond, la raison en est que le vouloir doit se nourrir de lui-même, puisque, hors de lui, il n'y a rien, et qu'il est un vouloir affamé. De là cette chasse, cette anxiété et cette souffrance qui la caractérisent<sup>463</sup>.

L'harmonie que nous soulignons précédemment prend du même coup une tonalité tragique. Le monde n'étant que la traduction d'une *essence* hors du temps ne pourra que réitérer à l'infini cette conflictualité métaphysique et phénoménale. Il semble donc légitime de parler d'une ontologie antagonique pour décrire la conception schopenhauerienne de l'être. L'identité radicale de toute chose couplée à sa tendance à s'affirmer dans la réalité entraîne bel et bien un antagonisme inéluctable, mais tourné contre soi-même. La double logique du *vouloir* dans le monde phénoménal est tout à la fois l'auto-affirmation et l'autodestruction de soi, sans que ces mouvements de flux et de reflux de ses objectivations n'affectent cette même essence. Mais puisque ce sont les individus singuliers qui subissent ce double processus, à la fois interne et externe, c'est vers eux qu'il convient désormais de porter nos regards.

### 2.2.2. LE MAL PHYSIQUE : SOUFFRANCE, MANQUE, BESOIN

Le propos de Schopenhauer sur le mal physique – la souffrance sous toutes ses formes – s'inscrit dans une double perspective. Il s'agit tout d'abord d'aller à l'encontre de toutes les valorisations indues de l'existence, ce qui non seulement ne correspond pas à notre

---

<sup>462</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 196 ; ZA, *Band I*, W I, p. 198.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 203 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 206.

expérience concrète du monde, mais introduit en outre une mécompréhension de la véritable signification morale de l'existence :

Ainsi, je ne connais pas d'absurdité plus grande que celle de la plupart des systèmes métaphysiques qui considèrent le mal comme quelque chose de négatif<sup>464</sup>, alors qu'il représente précisément ce qui est positif et se fait lui-même sentir<sup>465</sup>.

Mais la perspective n'est pas seulement critique, puisque cette reconnaissance de la positivité et de l'omniprésence du mal est une étape nécessaire pour espérer résoudre le problème de l'existence. Il faut en effet considérer « la vie elle-même, cette vie qu'il s'agit de vouloir ou de ne pas vouloir »<sup>466</sup>. Son approche n'a d'autre prétention que de révéler honnêtement la « vraie situation »<sup>467</sup> du *vouloir* dans le monde, lequel, à bien des égards, lui appartient.

Notre objet ne consiste plus à considérer abstraitement l'ontologie schopenhauerienne et la manière dont l'essence métaphysique du monde se pluralise, mais à envisager comment ces thèses se répercutent sur l'existence humaine, qui vient parachever, pour le meilleur et pour le pire, ce processus d'auto-affirmation de soi du *vouloir*.

Nous nous proposons d'aborder les grandes thèses de Schopenhauer sur le mal comme souffrance, pour en restituer tout à la fois les fondements et les enjeux. Certaines sont bien connues et ont indéniablement participé à la renommée tardive de l'auteur, célèbre pour son pessimisme outrancier. Ces thèses – du reste souvent critiquées pour la faiblesse des arguments qui les sous-tendraient – côtoient également un autre aspect de la philosophie schopenhauerienne concernant le mal, et qui possède un tour plus spéculatif, comme nous aurons l'occasion de le montrer.

La présente section ne vise ni à réfuter à bon compte la pensée schopenhauerienne de l'existence, ni à défendre la parfaite cohérence interne de sa philosophie, mais davantage à examiner avec impartialité ses fondements métaphysiques tout en mesurant son originalité.

#### 2.2.2.1. ANALYTIQUE DU DESIR

La présente sous-section repart de l'analyse schopenhauerienne du mal physique, en particulier de la douleur, l'une de ses modulations fondamentales, et poursuit un double but : non seulement mettre au jour les principaux éléments subjectifs qui permettront de

---

<sup>464</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, note de l'auteur p. 644 : « Leibniz insiste particulièrement sur ce point, et s'efforce de soutenir sa thèse à travers un sophisme évident et pitoyable. » (Théodicée, §. 153), p. 644 ; ZA, Band IX, P II, p. 317.

<sup>465</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 644 ; ZA, Band IX, P II, p. 317.

<sup>466</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 390 (traduction modifiée) ; ZA, Band II, W I, p. 386.

<sup>467</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 390 (traduction modifiée) ; ZA, Band II, W I, p. 386.

comprendre à terme l'activité et la condition des hommes, mais surtout de rappeler la signification métaphysique de la douleur.

Le philosophe opère de la sorte plusieurs glissements par rapport aux doctrines antérieures : la douleur devient l'élément premier et positif, et surtout, au-delà d'une banale affection du corps d'un être sensible, elle constitue une dimension fondamentale de l'être phénoménal dans son effort perpétuel pour s'affirmer et perexister.

#### 2.2.2.1.1. POSITIVITE DE LA DOULEUR ET NEGATIVITE DE LA SATISFACTION

La grande thèse schopenhauerienne concernant la réalité du mal physique consiste à soutenir que seule la souffrance est ressentie positivement, et qu'elle est antérieure à la satisfaction (*Zufriedung*). Il s'oppose ainsi non seulement à Spinoza, pour lequel le mal n'a aucune consistance ontologique, mais aussi à Leibniz, qui le tient pour une privation. La primauté et la positivité de la souffrance, notamment par rapport au plaisir, voire à un éventuel état de bonheur, sera le point de départ du philosophe pour analyser la condition humaine et la valeur de l'existence. Reste à déterminer si la thèse schopenhauerienne n'a qu'un sens physiologique, lié à notre corporéité, ou s'il faut lui accorder un fondement ontologique voire métaphysique, lié à l'essence même du *vouloir*.

Schopenhauer ne parle en général pas directement de « mal physique », mais emploie une conceptualité flottante pour en désigner les différentes manifestations. Le mot « *Schmerz* » désigne le plus souvent la douleur physique et le mot « *Leiden* » la souffrance au sens large, mais ces termes sont parfois pris l'un pour l'autre. Ce sont ces occurrences qui sont les plus fréquentes, bien que l'on trouve également des concepts plus spécifiques, tels que celui d'indigence (*Noth*), de tourment (*Quaal*) ou de manque (*Mangel*). Il semble vain de chercher à systématiser ces distinctions conceptuelles. L'enjeu principal ne réside pas tant dans ces modulations variables autour d'un thème commun, la condition misérable des hommes, que dans la tentative schopenhauerienne de fonder sa primauté et sa positivité.

La souffrance fait l'objet d'une expérience immédiate :

Ce qui nous est donné immédiatement, c'est toujours le manque <*Mangel*>, c'est-à-dire la douleur <*Schmerz*><sup>468</sup>.

---

<sup>468</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 403-404 ; (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 400.

Ainsi, le mal physique – et ses modulations mentionnées ci-dessus – n’est aucunement privatif :

Le manque <*Mangel*>, la privation <*Entbehren*>, la souffrance <*Leiden*>, voilà la chose positive qui immédiatement s’offre à nous<sup>469</sup>.

La première détermination essentielle de ces modulations du mal physique tient au fait qu’elles sont une certaine affection du sujet. De manière évidente, le mal physique ne fait pas l’objet d’une perception externe, mais avant tout d’une perception interne, sur le mode de la souffrance ou du déplaisir. Un doute néanmoins ne peut manquer de survenir. Si l’on peut à la rigueur entendre que la douleur soit positive (au sens où elle est ressentie par le sujet directement), et qu’elle soit première par rapport au plaisir, les sous-déterminations du mal physique, telles que le manque (*Mangel*) ou la privation (*Entbehre*) ne font-elles pas signe vers une déficience vis-à-vis d’une plénitude première ? N’est-il pas contradictoire de les penser comme des affects originaires et positifs ?

Pour résoudre cette difficulté, il faut d’abord comprendre la relation réciproque entre la douleur et la satisfaction et comment celle-ci s’articule autour du concept de bonheur. L’extrait qui suit a non seulement le mérite de rappeler les modalités de la relation entre le bonheur et la satisfaction (négatifs) et la douleur ou le manque (positifs) dont ils marquent la cessation, mais également de proposer un argument singulier pour défendre cette thèse, à partir de l’art :

Que la nature de tout bonheur ne soit que négative, sans rien de positif, que, par suite, nulle satisfaction <*Befriedigung*>, nul contentement <*Beglückung*> ne puisse s’inscrire dans la durée, mais qu’ils ne soient au contraire que la cessation d’une douleur ou d’un manque, [...] c’est ce que nous indique ce fidèle miroir de l’essence du monde et de la vie, à savoir l’art et en particulier la poésie<sup>470</sup>.

La représentation du bonheur dans l’art – en particulier dramatique – est en général absente : au contraire, Schopenhauer remarque que le héros est représenté dans la tourmente, lorsqu’il doit lutter contre de nombreux périls, dont la résolution définitive est marquée par la fin de la pièce. Le bonheur constitue de ce point de vue un point aveugle, évacué de la représentation artistique. Même lorsqu’il prétend prendre explicitement ce thème pour objet, par exemple dans l’idylle, l’art dramatique ou bien devient une pure poésie descriptive, ou bien doit se résoudre à dramatiser l’insignifiance : il faut bien que les protagonistes agissent, qu’ils aient par conséquent de petites contrariétés, ce qui ramène en dernière instance la prétendue représentation du bonheur à la représentation du cycle du désir et de la souffrance, sans sa tonalité tragique.

<sup>469</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 404 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 400.

<sup>470</sup> *Ibid.* (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, pp. 400-401.

Cet *excursus* permet de voir que le caractère insaisissable de ce que serait une condition humaine heureuse est un thème récurrent chez Schopenhauer. L'auteur prend notamment comme exemple la *Divine Comédie* de Dante : l'inventivité du poète a été plus importante pour décrire les tourments de l'Enfer que les joies du Paradis, précisément dans la mesure où notre expérience du monde ne nous donne guère d'éléments pour imaginer positivement un tel état<sup>471</sup>. L'absence de représentation convaincante du bonheur – c'est-à-dire d'une satisfaction durable et ressentie pour elle-même – dans le monde de l'art est donc une preuve indirecte de sa négativité intrinsèque dans le monde réel. Cela nous reconduit à la racine métaphysique de toute volition, c'est-à-dire au *vouloir* lui-même, tel qu'il s'objective en l'homme :

L'impossibilité de toute satisfaction durable et la négativité de tout bonheur s'expliquent grâce à ce qu'on a montré à la fin du second livre : le vouloir, qui s'objective dans la vie humaine comme dans tout autre phénomène, est un effort sans but et sans fin<sup>472</sup>.

La thèse schopenhauerienne de la négativité de la satisfaction et de la positivité de la douleur s'appuie plus fondamentalement sur sa métaphysique du *vouloir*. Les définitions proposées de la douleur et du plaisir permettent de saisir cette intrication entre le *vouloir*, le corps-propre et ses affections :

Tout acte réel, effectif et immédiat du vouloir, est aussitôt et immédiatement un acte phénoménal du corps ; et d'autre part, toute action sur le corps est immédiatement et aussitôt une action exercée sur le vouloir : elle se nomme douleur si elle est contraire au vouloir ; plaisir <Wohlbehagen>, volupté <Wollust> si elle lui est conforme<sup>473</sup>.

La douleur et le plaisir n'ont qu'une signification phénoménale, mais sont décrits ici comme des « affections immédiates du *vouloir* »<sup>474</sup> sous sa forme objectivée, c'est-à-dire dans le corps. Bien loin de faciliter l'analyse de la souffrance chez Schopenhauer, cet extrait soulève d'importantes difficultés.

---

<sup>471</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 410 ; ZA, *Band II*, W I, p. 406 : « [...] d'où est-ce que Dante a tiré les éléments de son *Enfer*, sinon de ce monde réel lui-même ? Pourtant il en a fait un *Enfer* fort présentable. Mais quand il s'est agi de faire un *Ciel*, d'en dépeindre les joies, alors la difficulté a été insurmontable ; notre monde ne lui fournissait point de matériaux ».

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 405 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 401-402. La traduction du terme « *Unreichbarkeit* » par « impossibilité » dans ce contexte n'est certes pas rigoureusement exacte, mais ne semble pas trahir pour autant la pensée de SCHOPENHAUER, A., pour peu que l'on comprenne bien qu'il ne s'agit pas d'une impossibilité logique, mais existentielle : on peut certes abstraitement penser une satisfaction qui s'inscrive dans la durée, ce qui correspond du reste à la définition ordinaire du bonheur, mais cette possibilité purement logique (au sens où les deux concepts ne sont pas contradictoires) ne peut jamais s'actualiser dans la vie humaine. En effet, une satisfaction durable n'est pas seulement inatteignable pour des raisons conjoncturelles, mais pour des raisons qui tiennent à l'essence de l'homme et à la logique même du désir. Notre traduction de ce point de vue semble par conséquent recevable.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 142 (traduction modifiée) ; ZA, *Band I*, W I, p. 144.

<sup>474</sup> *Ibid.*

Premièrement, douleur et plaisir sont ici posés comme deux affects équivalents, résultants d'une action sur le corps, ce qui exclut, semble-t-il, les chagrins et les joies morales, d'ordre psychologique. Mais surtout, à ce niveau élémentaire, Schopenhauer ne paraît pas affirmer que le « plaisir » serait négatif et secondaire. Il semble au contraire lui accorder le même statut ontologique qu'à la douleur, l'un et l'autre étant des indicateurs de convenance entre le corps propre et un phénomène quelconque interagissant avec lui.

Deuxièmement, Schopenhauer décrit cette convenance (plaisir) ou disconvenance (douleur) comme étant un événement à la fois somatique et métaphysique, du fait de l'identité du corps propre et du *vouloir*. Or il est difficile de comprendre comment le *vouloir* en soi pourrait être « affecté » par les actions d'un phénomène sur un autre, puisque lui-même est extérieur aux formes du principe d'individuation (et est donc notamment étranger à la causalité).

La question tient aux implications existentielles de cette identité entre le corps propre et l'essence de l'homme, qui permet de mettre au jour la primauté de la douleur sur le plaisir, en dépit de l'équivalence apparente entre l'un et l'autre, et le caractère inévitablement transitoire de toute convenance.

Schopenhauer délimite nettement l'expérience sensorielle externe, qui ne possède pas directement de résonance intérieure, mais fonde la possibilité du monde comme représentation et la satisfaction des besoins des êtres les plus évolués, et l'expérience sensorielle – voire émotionnelle – interne, agréable ou désagréable, qui se situerait à un niveau plus fondamental de l'être. Cette idée découle logiquement de la connexion intime entre le corps-perçu et le corps-vécu, qui est aussi connexion entre le *vouloir* et la *représentation* : de même que j'éprouve par l'activité consciente de mon corps l'identité entre mes actions et mes volitions, j'éprouve dans la douleur et le plaisir l'identité entre ce que je *suis* phénoménalement et ce que je *veux* métaphysiquement. Or puisque l'essence du *vouloir* est d'être une poussée irrépressible, un effort sans fin et sans but, la convenance – entraînant le plaisir – ne peut pas exister comme *état de repos*, mais implique inévitablement un *dynamisme sans fin*. L'être phénoménal de l'homme – son corps – a toujours un temps de retard sur son être véritable – son *vouloir*, d'où le fait que toute convenance, inévitablement, se mue en disconvenance, et tout plaisir en douleur. L'écart entre l'*être* et le *vouloir-être* ne saurait être comblé d'aucune manière, car l'activité de la matière – et en particulier l'activité humaine – n'est ordonnée à aucune fin dernière. Du reste, rien ne pourrait satisfaire cette poussée que l'ensemble de ce qui pourrait être

obtenu ; or, par définition, l'individu est borné à une portion dérisoire de l'être, ses forces – et ce qu'il peut obtenir grâce à elles – étant incommensurables à son être métaphysique. L'insatisfaction est par conséquent une détermination essentielle de la réalité phénoménale :

La cause de cette insatiabilité, c'est que le *vouloir*, pris en lui-même, est le maître de l'univers : tout lui appartient ; et aucune partie ne pourrait lui donner satisfaction, mais l'ensemble, qui est infini. [...] De là, la profonde misère de l'individu<sup>475</sup>.

Mais ce dynamisme continu, qui permet de rendre compte de la structure fondamentale du désir, ne suffit pas à expliquer la négativité du bonheur et de la satisfaction. Schopenhauer ne se contente pas de dire que la satisfaction est toujours transitoire (car on pourrait malgré tout lui reconnaître une forme de positivité passagère), mais affirme qu'elle n'est pas ressentie *pour elle-même*, contrairement à la douleur :

La nature humaine, comme celle des animaux, ne remarque pas réellement ce qui s'accorde avec le vouloir. Si nous le remarquons, c'est que cela ne s'accorde pas avec notre vouloir, qui a rencontré quelque obstacle. – Par suite, tout ce qui obstrue, traverse ou contrarie notre vouloir, c'est-à-dire tout ce qui est déplaisant et douloureux, est pleinement senti<sup>476</sup>.

Les caractères, positif de la douleur et négatif de la satisfaction, prennent ici un sens très concret, qui reposent sur une expérience indéniable. Tant que nous sommes satisfaits, nous n'éprouvons que peu de choses, voire rien du tout. La situation somatique du corps humain entraîne une perceptibilité interne de la disconvenance et non de la convenance (ce qui semble infléchir la thèse initiale du § 18), et c'est la suppression de cette disconvenance qui sera ressentie comme un plaisir<sup>477</sup>. Sans la douleur initiale, aucune satisfaction ne peut être perçue. En d'autres termes, la satisfaction est comprise exclusivement sur le mode du soulagement, ce qui entraîne par là même une émotion à la fois relative et atténuée, au contraire de la douleur qui est l'émotion originaire, indiquant du reste l'insatiabilité de notre essence.

La satisfaction entraîne en outre une émotion en demi-teinte, qui peut même nécessiter un effort de remémoration de notre état initial pour être avivée :

Nous remarquons douloureusement l'absence des jouissances et des joies, et nous les regrettons aussitôt ; au contraire, la disparition de la douleur, quand même elle ne nous quitte qu'après longtemps, n'est pas immédiatement sentie, mais tout au plus y pense-t-on parce qu'on veut y penser, par le moyen de la réflexion<sup>478</sup>.

---

<sup>475</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 639 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band IX*, P II, p. 311.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 644 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 317.

<sup>477</sup> *Ibid.* : « D'un autre côté, ce qui est bon, c'est-à-dire le bonheur et la satisfaction, est négatif, à savoir l'élimination d'un désir et la fin d'une souffrance » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 317.

<sup>478</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1337 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 1337.

D'une certaine manière, Schopenhauer prend le contre-pied de la thèse épicurienne<sup>479</sup> de la « réminiscence affective »<sup>480</sup>, pour reprendre l'expression forgée par Jean Salem. L'idée est la suivante : dans une situation de douleur physique, le souvenir d'un événement heureux peut entraîner une atténuation de la douleur. Cette thèse repose sur deux présuppositions : la disponibilité du souvenir plaisant et « la vérité psychologique de l'affirmation selon laquelle se ressouvenir d'un plaisir constitue encore un plaisir »<sup>481</sup>. Certes, Schopenhauer ne conteste pas qu'il soit possible de se ressouvenir de moments heureux ou malheureux, c'est-à-dire des circonstances dans lesquelles on se trouvait, mais sa conclusion est tout autre : non seulement la trace émotive n'est pas restituée dans le souvenir, mais en outre, du fait de la nature négative de la satisfaction (qui n'est que la suppression d'un manque, ce qu'Épicure ne contesterait pas concernant les plaisirs en mouvement<sup>482</sup>), il faut se remémorer notre manque antérieur pour s'efforcer de sentir positivement cette même satisfaction, puisque l'état normal de bon fonctionnement de l'organisme est au mieux un état de neutralité émotive, au pire un état de souffrance. Inversement, dans la douleur, la « réminiscence affective » d'épisodes heureux aurait tendance à l'aviver plutôt qu'à l'amoinrir, en créant un contraste avec notre misère actuelle.

Au terme de cette analyse, le mal physique – compris comme souffrance ressentie – est donc à la fois l'affect premier qui conditionnera la satisfaction, mais aussi le seul affect positif, puisqu'il est ressenti pour lui-même, et non à partir de la suppression d'un état de souffrance antérieur. Néanmoins, tout en étant ressenti positivement, le mal physique est paradoxalement l'indicateur douloureux d'un état de manque ou de besoin, et exige du même coup un mouvement de l'organisme pour combler cette déficience. Par ailleurs, l'ampleur de cette déficience est la mesure de la satisfaction que l'organisme peut en tirer, à ceci près qu'il n'y a jamais d'équivalence entre la frustration initiale (la douleur) et la satisfaction finale (le plaisir). Bien loin de pouvoir dépasser ce seuil maximal, le plaisir est même loin de l'atteindre, puisqu'il restaure l'organisme dans un état de neutralité affective toujours temporaire, puisque l'homme ne peut cesser de *vouloir*. La satisfaction – toujours

---

<sup>479</sup> « Je t'ai écrit ceci en ce jour bienheureux de ma vie qui est aussi le dernier. La strangurie et la dysenterie se sont installées avec la plus grande intensité dont elles soient capables. Mais la joie de mon âme et le souvenir de nos conversations passées étaient un contrepoids suffisant ». *Les philosophes hellénistiques*, anthologie de A. Long et D. Sedley, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 2001, t. 1 p. 299.

<sup>480</sup> EPICURE, *Lettres*, notes et commentaires de J. Salem, Paris, Nathan, 1998 (1<sup>ère</sup> édition 1992), p. 95.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>482</sup> *Ibid.*, MC XVIII, p. 202 : « Dans la chair, le plaisir ne s'accroît pas une fois que la douleur liée au besoin est supprimée, mais varie seulement. »

secondaire, toujours dérivée – n’entraîne qu’un plaisir fugace, qui n’est bientôt plus ressenti, à moins de rappeler sans cesse le souvenir de notre dénuement antérieur. La signification profonde de cette relation asymétrique entre douleur et satisfaction tient à la dynamique même du *vouloir*, dont l’effort d’objectivation est sans fin (une « satisfaction durable » est par conséquent inatteignable), et qui aboutit à un état de disconvenance essentielle, ne pouvant entraîner que d’incessantes souffrances dans la vaine tentative de la résorber en faisant définitivement coïncider le *vouloir-être* et sa manifestation<sup>483</sup>.

Si l’analyse théorique de la douleur et du plaisir et de leurs rapports réciproques a d’ores et déjà permis de révéler certains traits de la condition humaine, elle n’est que la racine physiologique et métaphysique de la condition misérable de l’homme dans le système schopenhauerien. Cependant, il est possible de considérer que la « souffrance » n’est pas l’apanage de l’homme ou des êtres sensibles, mais qu’elle constitue une dimension fondamentale de l’être.

#### 2.2.2.1.2. CONCEPTION ATELEOLOGIQUE DE L’ACTIVITE ET SOUFFRANCE UNIVERSELLE

L’interrogation finale nous conduit vers la seconde thèse importante du pessimisme schopenhauerien. Celui-ci ne se contente pas d’établir que la douleur seule est positive tandis que tout plaisir lié à la satisfaction est négatif, mais il cherche également à prouver que la souffrance est le fond de toute vie. Cette thèse intègre les éléments vus précédemment tout en reposant sur une conception atéléologique de l’activité, due à l’essence même du *vouloir* :

Le vouloir, à tous les degrés de sa manifestation, du bas jusqu’en haut, manque totalement d’une fin dernière, s’efforce toujours, l’effort étant tout son être ; effort que ne termine aucun objet atteint, incapable d’une satisfaction dernière, et qui pour s’arrêter a besoin d’un obstacle, lancé qu’il est par lui-même dans l’infini<sup>484</sup>.

Le *vouloir*, étant extérieur au principe de raison et dépourvu de connaissance, n’est orienté par aucune cause finale (*τέλος*). Or l’aveuglement primordial du *vouloir*, qui cherche à s’affirmer sans cause ni raison, se retrouve dans l’ensemble de ses objectivations. Chaque étant est poussé par un semblable effort qui est absolument atéléologique, car telle est sa racine métaphysique. En dépit des apparences, aucun être n’atteint jamais un état de complétude qui justifierait un arrêt interne du *vouloir*. Bien au

---

<sup>483</sup> Par hypothèse, si un état de satisfaction durable pouvait être atteint, si le plaisir était par lui-même quelque chose de positif et de permanent, l’activité incessante de la nature ne sombrerait-elle pas dans une apathie générale, en raison de l’identité absolue du *vouloir* ?

<sup>484</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 390 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 386.

contraire, tout arrêt est nécessairement externe, c'est-à-dire dû à un empêchement qui vient contrarier sa manifestation phénoménale.

C'est à partir de ces pré-requis que Schopenhauer propose une analytique de l'effort (*Streben*) (modalisée en une analytique du désir (*Wunsch*) chez l'homme) pour établir sa thèse selon laquelle la souffrance serait le fond de toute vie. L'argumentation prolonge les analyses précédentes, qui ont révélé que la douleur était la marque d'une inadéquation entre le *vouloir-être* et sa manifestation, et que la lutte pour la possession de la matière entre les différentes objectivations du *vouloir* aboutissait à un empêchement réciproque. Or cette propriété frappante du monde comme représentation, non contente d'entraîner une contrariété universelle du point de vue externe, provoque analogiquement une souffrance universelle :

[La souffrance et la satisfaction,] nous pouvons les étendre aux êtres du monde sans connaissance ; ces derniers sont plus faibles quant à leur degré d'objectivation, mais, quant à l'essentiel, identiques à nous. Or, nous ne les pouvons concevoir que dans un état de perpétuelle douleur, sans bonheur durable<sup>485</sup>.

Bien que Schopenhauer n'ignore pas qu'un système nerveux – même rudimentaire – soit une condition biologique nécessaire pour ressentir la souffrance<sup>486</sup>, il propose ici une compréhension métaphysique de la douleur (compréhension affranchie de ses conditions biologiques). Mais si l'on comprend la *douleur* uniquement en tant que contrariété du *vouloir*, il est possible de concevoir la situation de ces objectivations dénuées de connaissance comme étant une « perpétuelle souffrance », sans possibilité d'un quelconque « bonheur durable »<sup>487</sup>. Le but initial de Schopenhauer était de montrer le *vouloir* dans sa vraie situation, et celle-ci n'est que la conséquence inévitable de ce qu'il est essentiellement, à savoir un effort sans fin :

Puisque tout effort provient d'un manque, d'un état insatisfaisant, il est donc souffrance, tant qu'il n'est pas satisfait ; or aucune satisfaction n'est durable ; tout au contraire, constamment elle n'est que le point de départ d'un nouvel effort. Nous voyons l'effort partout très souvent entravé, partout en lutte, donc toujours à l'état de souffrance ; pas de terme dernier à l'effort ; donc pas de mesure, pas de terme à la souffrance<sup>488</sup>.

La démonstration est assez élémentaire, mais sera paradigmatique pour analyser plus spécifiquement l'activité humaine. Il est intéressant de noter la double dimension de la

---

<sup>485</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 392 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 387-388.

<sup>486</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 649 : « La douleur ne concerne que la seule volonté, et elle consiste en limitations, entraves ou obstacles ; une condition supplémentaire est que cette limitation soit accompagnée de connaissance » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 323.

<sup>487</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 392 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 388.

<sup>488</sup> *Ibid.* (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 388. Le propos de Schopenhauer ne concerne pas seulement l'activité humaine. Il nous semble par conséquent plus cohérent de traduire « *Streben* » par « effort » plutôt que par « désir » comme le propose Burdeau dans ce passage.

souffrance, qui est à la fois le point de départ de l'effort, ce qui pousse à agir (insatisfaction initiale), et l'indicateur de l'inaboutissement de ce même effort (obstacle). Tel est le mécanisme du *dynamisme sans fin* mis en évidence précédemment. L'insatisfaction est un état quasi permanent de ce qui existe, d'où cet effort incessant de tous les êtres :

1° ou bien leur *effort* est entièrement empêché (ils ne parviennent pas à résoudre l'insatisfaction initiale, ce qui entraîne du reste une nouvelle douleur).

2° ou bien leur *effort* n'est pas entièrement empêché, mais la satisfaction est transitoire et entraîne une relance inévitable de cette dynamique. La recherche de la satisfaction, tout en étant le moteur indirect de l'activité, est toujours vaine puisque la satisfaction en question n'est qu'une étape dans le cycle, et nullement un terme.

On peut bien sûr s'interroger quant à la pertinence de cette métaphysique de la douleur, qui ne se modalise en souffrance effective que chez les êtres susceptibles de connaissance. S'agit-il d'une simple variation autour du thème du conflit universel, qui traverse tous les degrés de l'être ? Quelle différence entre la description antagonique du monde, en proie à une guerre perpétuelle, et l'analyse de ses répercussions internes, nécessairement douloureuses (affections immédiates) ? Schopenhauer ne projette-t-il pas sur la nature brute des concepts qui n'ont de pertinence que chez les êtres dotés de sensibilité ?

Il semblerait que l'élément décisif de ces analyses consiste dans le changement de perspective de Schopenhauer. La connaissance fondatrice est celle de notre corps propre, qui nous permet la découverte du *vouloir*. Puis, analogiquement, notre auteur est amené à reconnaître cette essence dans la nature entière, qui ne lui est connue que phénoménalement. Mais du même coup, une fois cette essence commune reconnue, la projection des caractéristiques du *vouloir* en nous à la nature toute entière devient légitime et s'effectue dans les deux sens : Schopenhauer affirme l'identité du microcosme et du macrocosme. Si l'homme *est* la nature tout entière – en tant que *vouloir* – réciproquement, la nature toute entière *est* l'homme. L'inférence analogique a permis de reconnaître un fondement commun et unique à tous les phénomènes, par conséquent la dynamique de l'effort (*Streben*) et de la douleur (*Schmerz*), qui lui est propre, peut servir de modèle heuristique pour interpréter philosophiquement l'activité de la nature, qui est, du simple fait qu'elle s'efforce d'exister, et pour les raisons susmentionnées, nécessairement nature *souffrante* – et cela avant même l'apparition de la vie. Mais il convient de garder à l'esprit

qu'il s'agit ici d'une vue philosophique et métaphysique, et non d'une vue scientifique : elle ne sert pas à expliquer la nature, mais à révéler la signification profonde du monde. Or la thèse que Schopenhauer cherche à établir est que la souffrance est le fond de toute vie, voire la dimension fondamentale de l'être. C'est la raison pour laquelle sa définition de la douleur ne se limite pas à son versant physiologique, mais a une signification métaphysique (contrariété du *vouloir*). Enfin, il ne lui reste qu'à montrer comment la « contrariété » se complexifie et se modalise au fur et à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres :

Car, à mesure que le vouloir revêt une forme phénoménale plus accomplie, à mesure aussi la souffrance devient plus évidente. Dans les plantes, pas de sensibilité encore, donc pas de douleur ; chez les animaux les plus infimes, les infusoires et les radiés, à peine un faible commencement de souffrance ; même chez les insectes, la faculté de recevoir des impressions et d'en souffrir est fort limitée encore ; il faut arriver aux vertébrés, avec leur système nerveux complet, pour la voir grandir, et du même pas que l'intelligence<sup>489</sup>.

Paradoxalement, plus la complexité des phénomènes dans lesquels s'objective le *vouloir* augmente, plus augmente leur degré de souffrance. La progression de celui-ci n'est toutefois pas strictement linéaire, car elle présente également des phases de rupture, correspondant au franchissement de seuil dans l'ontologie schopenhauerienne. Le premier niveau de souffrance est la souffrance métaphysique, qui reste seulement spéculative lorsqu'il s'agit des réalités les plus élémentaires : ni la matière, ni les plantes ne ressentent subjectivement la douleur. Il n'y a ni expérience sensorielle, ni expérience émotionnelle désagréables, puisque leur degré d'objectivation n'a pas les structures nécessaires à l'élaboration de ce type de message. Mais elles s'inscrivent malgré tout parfaitement dans la *dynamique* sans fin du *vouloir*. Un premier seuil important est franchi lors du passage des objectivations végétales aux objectivations animales, second niveau de souffrance, puisque la contrariété du *vouloir* est alors subjectivement vécue comme douleur, mais à des degrés variables selon le degré de complexité de la sensibilité. Enfin, le troisième niveau est franchi avec l'espèce humaine, dont les souffrances sont directement proportionnelles au degré de conscience. Le cas du génie constitue à ce titre l'extrême limite de cette échelle de la douleur : la puissance de son esprit, son indépendance à l'égard des passions, son objectivité, s'allient chez lui avec la plus extrême maladresse existentielle et le dotent par ailleurs – en raison de sa lucidité – d'une extrême sensibilité à tous les maux<sup>490</sup>.

---

<sup>489</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 392 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 388.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 1118-1119 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 460-461.

#### 2.2.2.2. L'EXISTENCE HUMAINE : SOUFFRANCE, EPHEMERITE, INSIGNIFIANCE

L'analyse de la condition humaine, c'est-à-dire de l'existence concrète et de l'activité des hommes, s'inscrit dans cette perspective générale, à ceci près que Schopenhauer recourt à des arguments divers pour établir son caractère misérable : 1) Le spectacle des souffrances des hommes, présentes et passées<sup>491</sup>. 2) Le fait qu'aucun homme honnête, selon Schopenhauer, ne serait prêt – *par hypothèse* – à revivre sa vie, si on lui en donnait la possibilité<sup>492</sup>. 3) L'existence de l'envie, mobile antimoral par excellence qui confine à la malveillance<sup>493</sup>. Si la vie des hommes n'était pas déplorable, ils n'éprouveraient pas ce sentiment pénible à la vue du bonheur d'autrui. 4) Le fait que les souffrances puissent être telles que certaines personnes n'hésitent pas à aller au-devant du plus grand des maux, à savoir la mort, malgré la répugnance qu'il faut vaincre pour réussir à passer à l'acte. Que la mort puisse être perçue comme une délivrance est un bon indicateur du degré de pénibilité que peut atteindre une vie humaine<sup>494</sup>. La souffrance tenant à l'essence de la vie, elle semble inévitable à l'homme :

Mais la nature aurait beau faire, et même le bonheur : quel que soit un homme, quel que soit son bien, la souffrance <*Schmerz*> est pour tous l'essence de la vie, nul n'y échappe<sup>495</sup>.

Il est possible de dégager un triple point de vue (biologique, formel et anthropologique) sur l'existence humaine, qui repose à la fois sur les présupposés philosophiques de la pensée de Schopenhauer, mais aussi sur les connaissances de son temps, afin d'envisager la confrontation inévitable de l'homme au mal physique dans sa propre chair. Le point de vue n'est plus général et abstrait, en tant que toute souffrance révèle une contrariété du *vouloir* et que celui-ci est, par essence, toujours insatisfait, mais consiste à retracer les figures et l'intensité de la souffrance du point de vue de l'homme.

##### 2.2.2.2.1. POINT DE VUE BIOLOGIQUE : COHESION INTERNE ET LUTTE POUR LA (SUR)VIE

La gradation de la souffrance qui apparaît dans les différents règnes de la nature n'est pas simplement indexée sur la capacité croissante à la ressentir, mais elle est aussi due à une augmentation et à une complexification des besoins des organismes. Les forces élémentaires de la nature n'ont pour ainsi dire aucun besoin, elles ne font que manifester

---

<sup>491</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 408 ; ZA, *Band II*, W I, p. 404.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 409 ; ZA, *Band II*, W I, p. 405.

<sup>493</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 326 ; ZA, *Band VI*, E, p. 239.

<sup>494</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 409-410 ; ZA, *Band II*, W I, p. 405-406.

<sup>495</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 397 ; ZA, *Band II*, W I, p. 393.

l'essence du *vouloir* selon une rigoureuse nécessité ; les végétaux en ont peu : de la lumière, de l'eau, des minéraux et du dioxyde de carbone ; mais chez les vertébrés, leur organisme nécessite des apports spécifiques non seulement plus variés, mais aussi plus difficiles à obtenir. Donc leur mal-être interne – moteur de leur activité – est décuplé, car les contrariétés virtuelles du *vouloir* sont numériquement plus nombreuses. A cela, il convient d'ajouter la lutte externe entre les différentes objectivations, pour assurer leur survie dans un monde hostile.

L'être humain à ce titre ne constitue nullement une exception, tant du point de vue de la cohésion interne de son organisme que du point de vue de la lutte pour l'existence. Le maintien vital de son corps repose, comme on sait, sur un combat permanent contre le dynamisme entropique des idées élémentaires, c'est-à-dire des forces subalternes de la nature, qui tendent à manifester leur propre niveau d'objectivation en s'affranchissant de cette subordination temporaire à un organisme évolué. Ainsi, la cohésion conflictuelle de l'organisme, que nous avons mise au jour abstraitement, prend ici une résonance émotive particulière, du point de vue du sujet, puisque cette lutte pour l'affirmation de l'idée est subjectivement vécue comme cycle sans fin de souffrances. La perfection croissante de l'espèce se paye chez l'individu par une pénibilité accrue de la vie, le phénomène étant engagé dans une lutte interne permanente pour la prolonger :

[Du point de vue du physicien] la vie de notre corps n'est qu'une agonie sans cesse arrêtée, une mort d'instant en instant repoussée [...]. À chaque gorgée d'air que nous rejetons, c'est la mort qui allait nous pénétrer, et que nous chassons ; ainsi nous lui livrons bataille à chaque seconde, et de même, quoique à de plus longs intervalles, quand nous prenons un repas, quand nous dormons, quand nous nous réchauffons, etc. Enfin il faudra qu'elle triomphe ; car il suffit d'être né pour lui échoir en partage ; et si un moment elle joue avec sa proie, c'est en attendant de la dévorer<sup>496</sup>.

On reconnaît sans mal dans cette description éloquente l'héritage du physiologiste Bichat, souvent cité par Schopenhauer, et qui avait proposé une définition analogue de la vie dans ses *Recherches physiologistes sur la vie et la mort* (1800), celle-ci étant décrite comme « l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort »<sup>497</sup>. Mais cette thèse s'ancre désormais sur une métaphysique de l'immanence : le *vouloir-vivre*, en l'homme, est soumis à la « loi de fer »<sup>498</sup> du corps vivant, d'où les besoins impérieux qui doivent être continuellement satisfaits pour gagner un peu de temps et repousser au maximum le délabrement inévitable de l'organisme dans lequel il s'objective. L'existence de la matière

---

<sup>496</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 393-394 ; ZA, *Band II*, W I, p. 389-390.

<sup>497</sup> BICHAT, X., *Recherches Physiologistes sur la Vie et la Mort*, Paris, Victor Masson & Fils, 1866. Pour approfondir ces réflexions, nous renvoyons à l'ouvrage de Philippe Huneman, *Bichat : la vie et la mort*, Paris, PUF, 1998.

<sup>498</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 394 ; ZA, *Band II*, W I, p. 390.

organique exige en effet un renouvellement constant de matière, de plus en plus difficile, pour assurer une sorte de subsistance dynamique par là-même toujours précaire<sup>499</sup>. Schopenhauer décrit lui-même l'existence phénoménale du vivant comme une *existentia fluxa*, comparable à un tourbillon qui ne subsiste qu'au travers d'un changement perpétuel :

Par suite, l'occupation capitale de tous ces êtres [vivants] est de procurer à tout moment la matière appropriée à ce flux<sup>500</sup>.

Cette lutte pour la survie n'est toutefois pas seulement interne, puisqu'elle exige une mise en mouvement du corps tout entier pour satisfaire ses besoins. Du reste, il convient d'ajouter au caractère douloureux de la simple vie organique – auquel se résume l'existence concrète d'un grand nombre d'individus<sup>501</sup> – les désagréments entraînés par la satisfaction du besoin sexuel, source d'un trouble permanent<sup>502</sup> chez l'individu, en qui coexiste une affirmation de *soi pour soi* et une affirmation de *soi pour l'espèce*. Souvenons-nous que dans la passion amoureuse des individus s'affirme la domination du *vouloir* de l'espèce sur le *vouloir* de l'individu, le désir de procréation pouvant aller directement à l'encontre de l'intérêt réel de l'individu, dans le cadre d'une « lutte intrasubjective »<sup>503</sup> (D. Birnbacher). Celle-ci n'est rien d'autre qu'un conflit interne entre des motifs liés à la conservation et des motifs liés à la procréation, qui assure un renouvellement permanent et intergénérationnel du cycle de la souffrance par la transmission de la vie :

Au contraire, à la satisfaction de cet instinct et de ce désir violent entre tous se rattache l'origine d'une existence nouvelle, et par suite d'une nouvelle vie à parcourir, avec toutes ses charges, tous ses soucis, ses besoins, avec toutes ses douleurs<sup>504</sup>.

La lutte interne pour la survie individuelle prend la forme d'une lutte interne pour l'affirmation de la vie de l'espèce, et, par conséquent, pour la répétition de la douleur, à laquelle l'homme est par ailleurs physiologiquement plus exposé, du fait de son système nerveux plus développé<sup>505</sup>.

Du seul point de vue biologique, l'existence humaine semble bien être la plus douloureuse possible. Cela est aussi prouvé par comparaison avec la vie des degrés inférieurs du *vouloir*, puisque les animaux et les végétaux se trouvent « bien plus satisfaits

---

<sup>499</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 638-639 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 309.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 642, § 147a ; ZA, *Band IX*, P II, p. 314.

<sup>501</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 395 ; ZA, *Band II*, W I, p. 391 : « Pour la plupart, la vie n'est qu'un combat pour l'existence même, avec la certitude d'être enfin vaincus » ; ZA, *Band II*, W I, p. 391.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 1328 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 665.

<sup>503</sup> BIRNBACHER, *Schopenhauer*, A., Stuttgart, Reclam, 2009, p. 103.

<sup>504</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1328 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 665.

<sup>505</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 646 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 319.

que nous par la simple existence <Daseyn> »<sup>506</sup>, justement parce qu'ils ont une sensibilité décroissante à la douleur, et qu'ils n'existent que comme échantillons de leur espèce, dont ils épousent parfaitement les fins. Chez les animaux, le conflit potentiel entre leur phénoménalité individuelle et les besoins de l'espèce n'est pas vécu comme lutte intrasubjective, en raison de la parfaite congruence entre leurs fins réciproques. Ils n'existent que *pour* l'espèce. En outre, bien des souffrances propres à l'homme leur sont tout simplement inconnues, puisqu'ils sont essentiellement bornés aux représentations intuitives, et vivent par conséquent dans un éternel présent<sup>507</sup>.

#### 2.2.2.2.2. POINT DE VUE FORMEL : VACUITE DE L'EXISTENCE PHENOMENALE

Schopenhauer ne se contente pas d'analyser l'existence humaine du point de vue biologique, mais il en propose également une analyse formelle, afin d'établir la vacuité de son existence phénoménale. En effet, si l'homme porte son regard uniquement sur son existence d'être-là temporel, sa densité ontologique paraît se déliter. En tant que phénomène, il est peu de chose, voire rien du tout.

Deux arguments sont avancés par Schopenhauer : 1) l'opposition entre la situation spatio-temporelle individuelle de l'individu face à l'illimitation formelle de l'espace et du temps 2) l'inconsistance de l'existence du fait de sa temporalisation. Le seul temps *réel* – le présent – semble nous échapper continuellement, jusqu'à notre inévitable trépas :

Au milieu de l'espace infini et du temps infini, l'individu humain se voit, fini qu'il est, comme une grandeur infime devant celles-là ; comme elles sont illimitées <Unbegränzttheit>, les mots *où* et *quand*, appliqués à sa propre existence, n'ont rien d'absolu ; ils sont tout relatifs ; son lieu, sa durée, ne sont que des portions finies dans un infini, un illimité<sup>508</sup>.

De manière tout à fait étonnante, les conditions formelles de la représentation, qui sont déterminées par l'homme en tant que sujet de la connaissance, sont le lieu d'une perte de soi dans l'immensité phénoménale. Bien que l'approche schopenhauerienne possède ici d'indéniables accents pascaliens, par la mise au jour d'une insignifiance arithmétique de l'homme, cette position est réinterprétée dans le cadre transcendantal de son idéalisme. Chez Pascal en effet, l'homme se trouve pris entre deux infinis, l'un extensif, l'autre intensif, ce qui accuse du même coup l'écart entre d'une part l'infinité de la nature et d'autre part les limitations étroitement bornées du pouvoir de connaître de l'homme<sup>509</sup>.

---

<sup>506</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 648 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 321.

<sup>507</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1332 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 669.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 393 ; ZA, *Band II*, W I, p. 389.

<sup>509</sup> PASCAL, *Pensées*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, Fragment Lafuma 199 (B72), pp. 103-104.

Mais tandis que l'argumentation de Pascal vise à souligner l'incapacité de l'homme à déchiffrer la nature, du fait de cette disproportion arithmétique entre le monde et son intelligence, Schopenhauer cherche à montrer son insignifiance existentielle, en tant que phénomène. Du point de vue spatial, son être individuel est perdu dans un univers infini. Du point de vue temporel, sa conception – c'est-à-dire le commencement phénoménal de son existence – a été précédée par un temps infini, et sa mort – qui marque sa fin phénoménale – sera du même coup suivie par une semblable infinité. La substance phénoménale de l'homme est par conséquent réduite à rien, du fait de la disproportion entre le caractère *fini* de son être individuel et le caractère *infini* de ses conditions formelles d'existence<sup>510</sup>.

Schopenhauer toutefois ne se contente pas de considérer abstraitement l'existence humaine, comme quelque chose qui dure un certain temps en un certain lieu. Il l'envisage également dans son déploiement phénoménal, c'est-à-dire de manière exclusivement temporelle, pour montrer que cette insignifiance touche à la nature même de l'homme en tant que phénomène :

Sa propre existence est confinée au seul présent, et, comme celui-ci ne cesse de s'écouler dans le passé, son existence est une chute perpétuelle dans la mort, un perpétuel trépas ; sa vie passée, en effet, abstraction faite de ses conséquences éventuelles pour son présent et de l'empreinte de sa volonté qui y est marquée, est maintenant bien finie, elle est morte, elle n'est plus rien ; par suite, pour qui est raisonnable, cela devrait être indifférent que ce passé ait contenu des tourments ou des joies<sup>511</sup>.

Le phénomène de la vie, en tant qu'il est susceptible d'être perçu par la conscience, est nécessairement cantonné à l'instantanéité du présent. La conscience rétrospective de soi et de ses actes ne donne qu'une image figée d'une existence passée, qui n'est plus par cela même existence réelle, tout comme l'avenir n'est qu'une anticipation par l'esprit de ce qui – peut-être – adviendra quelque jour dans la dimension du présent. Mais en raison du passage même du temps, tout l'être phénoménal de l'homme ne cesse à chaque instant de s'anéantir dans une course en avant dont l'issue est inéluctable. La permanence de la conscience de soi – toute relative, comme le montrent les interruptions de cette dernière dans le sommeil ou l'inconscience – n'ôte rien au fait que l'existence humaine, du point de vue formel, est une disparition permanente. Tout son être objectif réside dans cette éphémérité phénoménale. En d'autres termes, ce flux existentiel ne possède pas la moindre

---

<sup>510</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 637 : « Ce néant trouve son expression dans la forme entière de l'existence : dans la nature infinie du temps et de l'espace, opposée à la nature finie de l'individu relativement aux deux » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 307.

<sup>511</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 393 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 389.

permanence, pas la moindre consistance ontologique, mais est condamné du point de vue formel à un perpétuel devenir.

Du même coup, cette vacuité de l'existence phénoménale atteint tous les biens que l'homme peut espérer obtenir, et sur lesquels il fonde la possibilité du bonheur<sup>512</sup>. L'absence de durée du présent phénoménal interdit par principe la possibilité d'un tel bonheur, qui exige une forme de stabilité absente des conditions formelles de notre existence, condamnée à n'être qu'une « agitation » perpétuelle<sup>513</sup>. La jouissance espérée est à peine atteinte qu'elle est déjà jouissance passée, vestige mémoriel sans trace émotive de ce que nous avons ressenti :

Ce qui *a été*, n'est plus ; il existe aussi peu que s'il n'avait *jamais* existé. Mais tout ce qui est, un moment après est regardé comme ayant existé<sup>514</sup>.

Le repli sur une éthique eudémoniste centrée sur le *carpe diem* a ceci de pertinent qu'elle reconnaît que seul le présent existe véritablement, mais sans reconnaître que ce présent lui-même ne peut constituer un lieu de repos pour l'âme, puisque son surgissement coïncide aussitôt avec sa disparition. On commence à comprendre en quoi l'homme raisonnable, considérant les formes de son existence, en vient à une forme d'indifférence. Cet état d'esprit est la reconnaissance implicite de l'insignifiance de la vie et de ses biens, et participe d'un désinvestissement volontaire vis-à-vis de cette dernière. A quoi bon viser quelque satisfaction ou quelque bien, puisque la vie se déroule dans un « présent sans durée »<sup>515</sup> qui ne cesse de disparaître ? Le temps devient ainsi un facteur de dévalorisation de l'existence phénoménale : à travers lui « [toutes choses] perdent ainsi toute leur vraie valeur »<sup>516</sup>.

En définitive, l'idéalité du temps met en lumière la vanité du *vouloir* dans le monde phénoménal. En effet, la gradation dans la visibilité du *vouloir*, qui s'affirme dans des phénomènes de plus en plus élaborés, va de pair avec une dégradation ontologique. Les objectivations immédiates du *vouloir* sont les idées, qui sont étrangères à la temporalité et possèdent par conséquent une certaine consistance. Mais cette même consistance ontologique fait défaut à leurs phénomènes particuliers – pour peu qu'on les considère uniquement comme tels –, qui, en tant qu'ils se déploient *dans* le temps, ont une existence transitoire, passagère, et qui ne tarde pas à les renvoyer au néant dont ils ont été tirés :

---

<sup>512</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1335 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 671.

<sup>513</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 638 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 308.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 637 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 307.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 638 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 308.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 637 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 307.

On peut aussi dire que le *vouloir-vivre* se manifeste simplement en phénomènes individuels qui ne deviennent absolument *rien*. Mais ce rien, avec les phénomènes, demeure au sein du vouloir-vivre et est fondé en lui<sup>517</sup>.

En effet, le seul horizon des phénomènes individuels par lesquels se manifeste le *vouloir* est leur pure et simple disparition. Ils ne « deviennent absolument *rien* » car leur être véritable se situe en-dehors du temps et de tout devenir, que ce soit dans l'espèce ou dans le *vouloir*. Ontologiquement, en tant que phénomènes, ils ne sont que des reflets – ou, pour reprendre une image de Schopenhauer, des vibrations successives permettant de donner à voir leur essence spécifique<sup>518</sup>. La seconde partie de la citation précédente – dont Schopenhauer reconnaît la difficulté<sup>519</sup> – peut se comprendre de la manière suivante : si les phénomènes, en tant que tels, sont voués à la disparition et au néant, ils ne sont pas pour autant réductibles à leur être phénoménal, mais *sont* réellement le *vouloir-vivre* lui-même, qui ne connaît ni naissance ni mort : par conséquent, tout en n'étant réduit à rien dans le monde sensible, leur fondement métaphysique quant à lui, demeure absolument inaltérable et éternel. La permanente négation du phénomène – par son devenir puis sa mort – n'est qu'une illusion : le noyau métaphysique de l'être demeure quant à lui inchangé<sup>520</sup>, que ce soit au niveau des individus comme au niveau des espèces.

#### 2.2.2.2.3. POINT DE VUE ANTHROPOLOGIQUE : LA SOUFFRANCE DECUPLEE

Les points de vue formel et biologique bien sûr s'entrecroisent : biologiquement, le phénomène humain est le lieu d'un renouvellement permanent de matière, qui aboutira inmanquablement à la mort de l'organisme. Formellement, il est pris dans la trame du temps, les instants discontinus de son existence se chassant mutuellement jusqu'à la disparition finale, qui coïncide avec sa mort biologique.

Reste cependant à comprendre en quoi la souffrance chez l'homme dépasse largement celle des autres organismes capables de la ressentir. Nous ne ferons que mentionner des arguments déjà abordés dans les analyses précédentes, à savoir la sensibilité plus importante de l'homme en raison de son système nerveux d'une part<sup>521</sup>, et d'autre part la lutte intra-individuelle entre les exigences de sa conservation et les impératifs de l'espèce.

---

<sup>517</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 642-643 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 314.

<sup>518</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le monde*, p.1226 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 564.

<sup>519</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 643 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 314.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 637 : « La vue de l'écoulement de notre courte existence fuyante nous rendrait peut-être fou, si nous ne sentions secrètement au fond de notre être que nous sommes en possession de la source intarissable de l'éternité qui nous permet de renouveler la vie pour toujours » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 308.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 646 : « Son système nerveux beaucoup plus développé renforce sa prédisposition à tout plaisir, mais aussi à toute douleur » ; ZA, *Band IX*, P II, p. 319.

Le point de rupture capital en l'homme tient surtout à l'apparition d'une nouvelle faculté, à savoir la raison, qui vient remarquablement intensifier l'exposition de l'homme à la douleur.

#### 2.2.2.2.3.1. LES AFFRES DE LA REFLEXION

Paradoxalement, c'est la supériorité intellectuelle de l'homme sur les animaux qui décuple ses souffrances. Si la rationalité est rendue nécessaire pour satisfaire les besoins complexes de l'homme, elle lui interdit du même coup la sécurité relative de l'instinct. La contrepartie paradoxale de la rationalité humaine consiste en ceci que ce dernier est davantage exposé à l'erreur dans son effort pour satisfaire sa volonté individuelle. L'instinct animal a pour lui la sûreté d'une connaissance intuitive et immédiatement efficiente, qui ne nécessite pas de processus décisionnels complexes de sa part, ce qui lui permet de pourvoir au mieux aux besoins de sa volonté – en l'occurrence, aux exigences de son espèce. L'homme au contraire, précisément grâce à l'abstraction permise par la raison, s'affranchit certes de cette connaissance purement intuitive, bornée au seul présent, mais s'expose par-là même à des erreurs de jugement bien plus dangereuses que les illusions qui peuvent éventuellement tromper l'entendement animal.

L'apparition de la connaissance, y compris dans le règne animal, est l'expédient (μηχανή<sup>522</sup>) dont se dote le *vouloir* pour s'affirmer dans ses objectivations les plus complexes. Or cet auxiliaire entraîne du même coup le surgissement dissociatif de la représentation, en opposition avec la simplicité initiale du monde comme *vouloir*, dont on trouve la trace dans la nécessité aveugle des forces naturelles, intérieurement toujours conformes à elles-mêmes. Les premières objectivations animales sont donc elles-mêmes quelque peu éloignées de la « sûreté infaillible »<sup>523</sup> du *vouloir* quand il se borne à exister de manière non-phénoménale. L'exposition accrue aux contrariétés, que s'efforcent de pallier les conduites instinctives, est décuplée par la possession de la connaissance abstraite, qui entraîne chez l'homme doute, incertitude, hésitation<sup>524</sup>.

Par conséquent, l'homme apparaît non seulement comme une objectivation *assiégée de besoins*<sup>525</sup> (donc de souffrances), d'où la nécessité de cette double connaissance pour espérer les satisfaire, mais aussi comme une objectivation maladroite ou malhabile, en

---

<sup>522</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 199 ; ZA, Band I, W I, p. 202.

<sup>523</sup> *Ibid.*

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 200 ; ZA, Band I, W I, p. 203.

<sup>525</sup> *Ibid.*

raison de la relation complexe qui est nouée entre l'intellect humain et sa volonté. Si l'homme n'est que la manifestation de son caractère intelligible, la connaissance partielle qu'il prend de celui-ci, c'est-à-dire de ce qu'il *est* essentiellement, entraîne son intellect à se tromper quant à la détermination des motifs qu'il présente à sa volonté, ce qui peut, bien malgré lui, entraver son affirmation, et occasionner par là même des douleurs supplémentaires.

Du reste, la simple considération de la douleur marque une nouvelle différence marquante entre les hommes et les animaux sur l'échelle de la souffrance. Schopenhauer admet que la « base matérielle »<sup>526</sup> du bien-être de tout organisme animal est plus ou moins semblable, à savoir originairement la satisfaction de besoins élémentaires : « la santé, la satiété, la protection à l'égard du chaud et du froid, la satisfaction sexuelle »<sup>527</sup>. Du point de vue des stricts besoins de son organisme, il n'y a donc guère de différence, même si ses cellules nerveuses sont plus sensibles (d'où un franchissement plus prompt du seuil d'intensité minimum pour qu'un stimulus soit ressenti comme douloureux et un seuil d'intensité maximale plus élevé). Or justement, les douleurs ressenties par les êtres humains ne sont pas des douleurs physiques, mais aussi morales. La capacité de projection temporelle propre à l'homme se retourne contre lui, puisqu'il peut désormais se tourmenter en songeant à un état heureux révolu (mélancolie), ou en se représentant des maux à venir (crainte) :

Mais ainsi, cela pèse beaucoup plus lourdement sur lui que ne le fait la réalité présente des plaisirs ou des douleurs à laquelle l'animal est confiné. Car l'animal manque de réflexion, ce condensateur des plaisirs et des douleurs qui, par suite, ne peuvent s'accumuler à travers sa mémoire et sa vision de l'avenir, comme cela se produit chez l'homme<sup>528</sup>.

Par la réflexion, les maux – originairement limités à la douleur physique, simple indicateur d'un désaccord réel entre le *vouloir* et un contexte particulier – prennent désormais la forme de la douleur morale, c'est-à-dire la forme d'une douleur physiquement incertaine, mais ressentie malgré tout péniblement par l'individu. L'expérience du mal physique s'en trouve remarquablement intensifiée :

Les maux <*die Uebel*> pèsent sur l'animal de leur poids réel, tandis que pour nous ils sont souvent multipliés par dix par la peur et l'anticipation, par *la crainte du mal*<sup>529</sup>.

La spécificité malheureuse de l'homme nous permet du même coup de résoudre une difficulté. En effet, douleur et plaisir n'existaient que dans le seul présent, qui était sans

---

<sup>526</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 646 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 319.

<sup>527</sup> *Ibid.*

<sup>528</sup> *Ibid.*

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 648 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 322.

cesse voué à disparaître : en toute rigueur, l'homme devrait donc demeurer indifférent face à ses souffrances passées (et donc à jamais disparues), ou à venir (encore incertaines). Cependant, sa pensée fait obstacle non seulement à cet anéantissement formel des causes de sa douleur, par le souvenir et l'anticipation, elle condamne l'homme à mener sa vie dans un souci perpétuel. L'ultime anticipation est, à ce titre, la conscience de sa propre mort, qui rassemble maintes difficultés, puisque la mort en elle-même n'est pas douloureuse, et qu'elle n'est en outre jamais expérimentée. Nous aurons l'occasion de revenir sur les paradoxes de la mort dans l'idéalisme schopenhauerien, mais tenons-la ici pour une spécificité humaine. La mort semble à l'homme le pire des maux, alors que l'animal la fuira sur un mode strictement instinctif, sans que son existence n'en soit ternie. Cantonnés pour l'essentiel au seul présent, et guidés par la main sûre de la nature, la condition animale rend les animaux capables d'être davantage satisfaits de leurs vies simples, à l'inverse de celle de l'homme<sup>530</sup>, dont l'activité incessante révèle de la manière la plus claire l'essence qui est la sienne.

#### 2.2.2.2.3.2. METAPHYSIQUE DU DESIR : DE LA DECEPTION A L'ENNUI

Le cycle du désir n'est que la modulation humaine du cycle de l'effort qui anime la nature tout entière, avec deux différences notables : 1) l'homme agit d'après les motifs que lui présente son intellect, et notamment les motifs abstraits ; 2) l'homme est exposé à l'ennui. La position schopenhauerienne sur ce sujet est bien connue, moins pour ses soubassements philosophiques que pour ses formules désabusées<sup>531</sup> qui ont marqué les esprits. La dynamique de l'activité humaine est décrite dès le vol. I du *Monde*, au § 57 :

Vouloir, s'efforcer, voilà tout leur être ; c'est comme une soif inextinguible. Or tout vouloir a pour principe un besoin, un manque, donc une douleur ; c'est par nature, nécessairement, qu'ils doivent devenir la proie de la douleur. Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui ; leur nature, leur existence leur pèse d'un poids intolérable<sup>532</sup>.

Bien que l'homme soit l'objectivation la plus aboutie du *vouloir*, il ne constitue pas originellement une exception du point de vue de son essence, et reste donc entièrement tributaire de cette poussée métaphysique fondamentale. La thèse schopenhauerienne est que l'homme, tant qu'il vit, ne peut échapper à la douleur, et que celle-ci est non seulement constitutive de son être organique (nous avons pu le montrer), mais est également le moteur de son activité. Du point de vue de l'état émotionnel de l'individu, le plaisir est la

<sup>530</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 648 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 322.

<sup>531</sup> Par exemple la célèbre comparaison de la vie avec un pendule, oscillant « de la souffrance à l'ennui. » (SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 394 ; ZA, *Band II*, W I, p. 390)

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 394 ; ZA, *Band II*, W I, p. 390.

cessation d'une douleur ; la recherche du plaisir – c'est-à-dire le désir – repose donc sur cette douleur initiale, quelle que soit sa modalité. La position schopenhauerienne paraît défendable : l'homme ne saurait avoir la moindre appétence pour ce qu'il possède déjà, ni pour ce qui n'est susceptible de combler aucun manque. Le mouvement du désir part d'une frustration initiale, l'individu étant tiraillé entre la conscience douloureuse d'un manque actuel et l'espoir d'une satisfaction prochaine. Le désir suppose la conscience temporelle de l'homme, puisqu'il ne se réduit pas à la satisfaction de besoins immédiats, d'où la complexification remarquable de ces mêmes besoins, qui résulte notamment du cercle vicieux dans lequel est pris le désir. Puisque le plaisir de la satisfaction résulte du comblement d'un manque, bien loin d'aspérer à un état de stabilité émotionnelle, le phénomène humain tend à démultiplier ses besoins en vue d'en tirer davantage de plaisir :

De manière à aiguïser son plaisir, l'homme augmente ses besoins, qui à l'origine n'étaient qu'un peu plus difficiles à satisfaire que ceux des animaux ; de là le luxe, les mignardises, le tabac, l'opium, les boissons alcooliques, la pompe, l'apparence, et tout ce qui va avec<sup>533</sup>.

Mais cette position, que ne récuserait peut-être pas Aristippe de Cyrène, enferme l'homme dans une dynamique déceptive, pour plusieurs raisons : 1) d'abord le stade de la satisfaction est rarement atteint, si bien que les douleurs initiales demeurent à l'état de manque et ne parviennent pas à opérer leur conversion relative en plaisir équivalent. 2) Ensuite l'obtention elle-même est déceptive, car le plaisir de la satisfaction est toujours en-deçà de la frustration initiale, ce qui – selon Schopenhauer – serait particulièrement vrai dans la recherche de la satisfaction sexuelle. 3) Enfin, dans le même ordre d'idées, les biens auxquels aspire l'homme provoquent une dépendance affective qui ne génère plus le moindre plaisir effectivement ressenti, mais l'expose en revanche à de nouvelles douleurs :

Autant les jouissances augmentent, autant diminue l'aptitude à les goûter : le plaisir devenu habitude n'est plus éprouvé comme tel. Mais par là même grandit la faculté de ressentir la souffrance ; car la disparition d'un plaisir habituel cause une impression douloureuse. Ainsi la possession accroît la mesure de nos besoins, et du même coup la capacité de ressentir la douleur<sup>534</sup>.

La douleur est ainsi principielle, pas seulement au sens où elle est génératrice de besoins et désirs variés, mais aussi parce qu'elle accompagne inévitablement l'activité humaine. Face à cette condition déplorable, pourquoi ne pas se limiter à une existence animale, certes moins intense du point de vue émotionnel, mais également moins douloureuse ? Pourquoi s'acharner à poursuivre des biens qui jamais ne peuvent procurer de satisfaction durable ?

Répondre à ces interrogations nous conduit à mettre en évidence deux dimensions

---

<sup>533</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 647 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 319-320.

<sup>534</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1337 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 673.

nouvelles du désir humain. Premièrement, le mode d'existence pour l'homme du plaisir – et par extension, du bonheur – est moins réel qu'imaginaire, et c'est cette nature illusoire de la satisfaction qui l'enjoint à poursuivre ses efforts et le rend hermétique à toute sagesse existentielle. Le bonheur n'est jamais atteint, mais l'homme ne désespère jamais d'y parvenir ; cet espoir constant accompagne toute son activité et le conduit à surévaluer tous les objets qu'il poursuit ardemment. Ceux-ci valent comme promesse, incommensurable à leur valeur réelle :

Sans nous lasser, nous courons de désir en désir ; en vain chaque satisfaction obtenue, en dépit de ce qu'elle promettait ne nous satisfait point, le plus souvent ne nous laisse que le souvenir d'une erreur honteuse ; nous continuons à ne pas comprendre, nous recommençons le jeu des Danaïdes ; et nous voilà à poursuivre encore de nouveaux désirs<sup>535</sup>.

Cet écart entre la promesse (satisfaction espérée) et la réalité (satisfaction réelle) est l'illusion par laquelle le bonheur lui semble à chaque fois à portée de main, et pourtant invariablement lui échappe. Mais quand bien même l'homme aurait reconnu cette nature trompeuse des objets et le caractère déceptif du plaisir qu'il en tire réellement<sup>536</sup>, et qu'il renoncerait de surcroît à poursuivre ces chimères, alors surviendrait un mal encore plus grand, auquel lui seul semble exposé – l'ennui.

Telle est la seconde dimension du désir que nous souhaitons souligner, et qui a son importance dans l'analyse schopenhauerienne de la condition de l'homme :

Mais que la volonté vienne à manquer d'objet, qu'une prompte satisfaction vienne à lui enlever tout motif de désirer, et les voilà tombés dans un vide épouvantable, dans l'ennui ; leur nature, leur existence leur pèse d'un poids intolérable<sup>537</sup>.

L'ennui est une souffrance particulière, en tant qu'elle ne signale pas directement une contrariété entre le *vouloir* individuel et un obstacle quelconque qui empêcherait son affirmation ; il s'agit par conséquent d'une « douleur stérile »<sup>538</sup>, qui n'est pas à comprendre comme une absence de désir, mais bien plutôt comme une quasi-expérience de l'être intime de notre désir, à savoir le *vouloir* lui-même dans son dynamisme sans fin. Schopenhauer décrit très exactement l'ennui comme un « désir sourd sans objet déterminé »<sup>539</sup> au § 29 du *Monde*, ou encore comme une « attente sans objet »<sup>540</sup> au § 58. L'ennui reste par conséquent un désir, mais un désir qui ne parvient pas à se fixer sur un

---

<sup>535</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 402 ; ZA, *Band II*, W I, p. 398.

<sup>536</sup> *Ibid.*, pp. 1339-1340 ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 675-676 : « Tout objet est toujours imparfait et trompeur, tout plaisir mêlé de déplaisir, toute jouissance réduite à n'être qu'une demi-jouissance ; tout contentement porte en soi un principe de trouble ; tout soulagement, une source de fatigues nouvelles ».

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 394 ; ZA, *Band II*, W I, p. 390.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 332 ; ZA, *Band I*, W I, p. 327.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 216 ; ZA, *Band I*, W I, p. 218.

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 406 ; ZA, *Band II*, W I, p. 402.

objet concret, car aucun ne parvient à mettre en mouvement dans le monde phénoménal le *vouloir* de l'individu, c'est-à-dire à provoquer une volition effective en jouant le rôle de « motif ».

Cet état d'esprit particulier n'est pas seulement une disposition psychologique, mais également le révélateur de l'essence métaphysique de l'homme, qui, à proprement parler, ne recherche rien. Par conséquent, l'objectivation humaine et son activité se situent au point de rencontre entre un effort métaphysique insatiable et ses figurations phénoménales. Le caractère illusoire des motifs ne tient pas tant à la nature même des objets, qu'à leur fonction dans cette dynamique incessante : les objets sur lesquels se fixe le désir humain ne sont que des prétextes par lesquels s'affirme le *vouloir*. Si aucun d'eux ne peut le satisfaire, cela tient à son essence. De la même manière que toutes les causes dans le monde physique ne sont que des causes occasionnelles par lesquelles se manifestent les forces fondamentales de la nature, dans le monde humain les motifs ne sont que les causes occasionnelles par lesquelles se manifeste la volonté individuelle ; et ces degrés d'objectivation ne sont eux-mêmes rien d'autre que le *vouloir* dans sa totalité indivise. L'être de l'homme consiste à « vouloir »<sup>541</sup> et non à « vouloir quelque chose ». L'analyse téléologique de l'activité humaine, telle qu'on la trouve par exemple au livre I de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, dissimule la nature véritable du désir, qui, tout en semblant viser une fin, n'est en vérité qu'une poussée absurde, chez l'homme comme dans la matière.

#### 2.2.2.2.3.3. *ESQUISSE D'UNE PSYCHOLOGIE SUBJECTIVISTE DE LA DOULEUR*

Que du point de vue de la vie de l'individu « toute biographie [soit] une pathographie »<sup>542</sup> résulte des considérations précédentes. Néanmoins il est un dernier point qui mérite d'être souligné : dans plusieurs passages, Schopenhauer ne se contente pas de mettre en évidence la pénibilité de la vie, ni l'omniprésence de la souffrance dans le cycle du désir, mais il formule une hypothèse singulière quant à la douleur que contient chaque vie individuelle. Si la douleur ne semble que « changer de face »<sup>543</sup> au fil de l'existence individuelle, ce n'est pas tant que l'homme aurait des raisons objectives de souffrir, mais c'est qu'elle lui serait consubstantielle :

---

<sup>541</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 394 ; ZA, *Band II*, W I, p. 390 : « Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen ».

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 409 ; ZA, *Band II*, W I, p. 405.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 398 ; ZA, *Band II*, W I, p. 394.

Chaque individu aurait une part déterminée de souffrance, cela par essence ; et c'est sa nature qui une fois pour toutes lui fixerait sa mesure ; cette mesure ne saurait ni rester vide, ni déborder, quelque forme d'ailleurs que la douleur pût prendre<sup>544</sup>.

L'hypothèse est audacieuse : il se trouverait dans la douleur – comme dans la connaissance – « un élément important venu du sujet et *a priori* »<sup>545</sup> qui par conséquent ne dépendrait nullement des causes extérieures, qui ne seraient que les occasions par lesquelles cette douleur traverserait l'individu. Comment comprendre cette idée ? Faut-il la réduire à une interprétation strictement organique, ou y a-t-il quelque chose de plus profond à y trouver ? La première option ne semble pas recevable : certes, il est indéniable que la souffrance pour être ressentie exige une sensibilité, qui déterminera le degré de vulnérabilité à la douleur. Mais ce n'est pas en ce sens que Schopenhauer entend la participation du sujet dans sa propre souffrance. La question est moins intensive qu'extensive : chaque homme serait condamné à épuiser une quantité déterminée de souffrances durant sa vie, en vertu de sa nature propre, et ce indépendamment des raisons objectives de souffrir. Trois arguments principaux sont avancés par Schopenhauer pour établir ce point : 1) premièrement, la relativité de la douleur : face à un grand malheur, les petits tracas n'affectent plus l'individu, et réciproquement, sans grand malheur, chacun souffre de ces mêmes tracas insignifiants<sup>546</sup>. 2) Deuxièmement, le fait que les malheurs soudains nous affectent vivement, mais ne tardent pas à perdre cette vivacité initiale, l'homme retrouvant plus ou moins son humeur ordinaire<sup>547</sup>. 3) Troisièmement, le fait qu'un malheur objectif n'affecte pas de la même manière les individus<sup>548</sup>.

Cette hypothèse vient apporter une nuance à la psychogenèse de la douleur telle qu'elle a été précédemment dégagée, à savoir : une affection immédiate du *vouloir* dans son phénomène, due à une contrariété dans son effort d'objectivation. Cette théorie suggérerait une doctrine objectiviste de la douleur physique, que l'on pourrait intégralement expliquer par le degré de contradiction dans le déploiement phénoménal des étants. Mais Schopenhauer opère tout au contraire une étonnante intériorisation des causes de la souffrance, lesquelles dépendraient moins du contexte extérieur que du tempérament propre de l'individu. On peut se demander si sa position n'est pas excessive : son hypothèse n'opère-t-elle pas une réduction de toute souffrance à n'être qu'une souffrance psychique ? Qu'un homme, malgré de vives douleurs physiques, puisse demeurer enjoué et

---

<sup>544</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 399 ; ZA, *Band II*, W I, p. 395.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 400 ; ZA, *Band II*, W I, p. 396.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 399 ; ZA, *Band II*, W I, p. 395.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 400 ; ZA, *Band II*, W I, p. 396.

<sup>548</sup> *Ibid.*

de bonne humeur et qu'un autre, malgré l'absence de douleurs physiques, soit d'humeur exécrationnelle dépend certainement de causes intimes et du tempérament de chacun, mais il faudrait malgré tout maintenir une distinction entre ce qui relève de l'affection (physique) et de l'humeur (psychique), déterminée notamment par le jugement que nous portons sur les choses. Or Schopenhauer dans son hypothèse confond manifestement ces deux dimensions : l'individu, à proprement parler, n'a pas de « part déterminée de souffrance »<sup>549</sup>, même si l'on peut éventuellement soutenir que son humeur ne dépend pas principalement des malheurs auxquels il peut être confronté. La seule option herméneutique, pour rendre cette hypothèse plausible, consisterait à l'appliquer uniquement aux douleurs morales. En ce cas, l'élément subjectif paraît effectivement être déterminant.

Les réflexions précédentes ne peuvent que nous inciter à une certaine réserve concernant l'interprétation critique que propose Robert Misrahi de l'ontologie schopenhauerienne<sup>550</sup>. Selon lui, la théorie de Schopenhauer constituerait un obstacle philosophique – et dogmatique – à l'instauration d'une philosophie de la joie, dont il s'est voulu le promoteur. Retraçons brièvement son interprétation. Selon lui, la doctrine de Schopenhauer serait une « philosophie de la mort et de l'absurde » qui serait fondée sur « une condamnation du désir et de la jouissance »<sup>551</sup> à partir d'une certaine conception du désir « *partielle et tendancieuse* »<sup>552</sup>. Trois critiques principales sont énoncées par l'auteur :

Premièrement, le philosophe passerait sous silence volontairement certaines expériences positives de la joie, au profit d'une réduction abusive de la satisfaction à la négation d'un manque. Nous nous bornerons pour le premier point à souligner que Schopenhauer reconnaît l'existence de « joies » qui ne se limitent pas à la négation d'un manque : la joie de l'activité (sentir ses forces), les jouissances intellectuelles, et même l'expérience mystique de la négation du *vouloir* en sont des exemples. Plus généralement, la critique fondée sur une idiosyncrasie individuelle paraît philosophiquement peu pertinente, aussi laisserons-nous à l'appréciation de chacun la liberté de juger si le fait de vivre, d'agir ou d'aimer sont ou ne sont pas des expériences positives.

---

<sup>549</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 399 ; ZA, *Band II*, W I, p. 395.

<sup>550</sup> MISRAHI, Robert, « Critique de la théorie de la souffrance dans l'ontologie de Schopenhauer », in *Présences de SCHOPENHAUER*, A., dir. Roger-Pol Droit, Paris, Grasset, 1989, pp. 92-100, p. 94.

<sup>551</sup> *Ibid.*

<sup>552</sup> *Ibid.*

Deuxièmement, la théorie de la souffrance de Schopenhauer et son analyse de la logique du désir seraient contradictoires. Ces objections paraissent fort contestables et semblent résulter d'une analyse réductrice de la conception schopenhauerienne du désir. Ainsi, se demander comment un mouvement vers la satisfaction est possible, si l'on n'a pas déjà fait une expérience « *antérieure et positive* »<sup>553</sup> de celle-ci méconnaît le rôle de l'imagination dans la logique du désir telle qu'elle est présentée par Schopenhauer. Nous désirons à la faveur d'une illusion, par laquelle nous nous imaginons que tel ou tel objet viendra nous procurer une satisfaction positive, et non parce qu'on a la trace mémorielle d'une telle satisfaction liée à cet objet. D'où la possibilité de désirs impossibles, qui échappent par essence à ce que nous pouvons expérimenter, ou de désirs néfastes, quand nous poursuivons un bien qui, réellement, apportera son lot de souffrances au lieu du plaisir promis. Il suffit de *croire* qu'une chose nous comblera – au moins temporairement – pour tâcher de l'obtenir, et cette croyance n'a aucunement besoin d'être subjectivement fondée dans une quelconque expérience « *antérieure* ». De plus, même en considérant que le mouvement vers la satisfaction trouve sa source dans le souvenir d'une satisfaction analogue antérieure, celle-ci n'a nullement besoin d'être « *positive* ». Que le plaisir soit essentiellement négatif selon Schopenhauer n'implique pas qu'il ne soit pas ressenti ; simplement, il demeure toujours secondaire (la douleur du manque le précède), décevant (il n'est pas à la hauteur de ce qui était espéré) et transitoire (le contentement dû à la suppression du manque s'anéantit dans cette suppression même). Ainsi, que la satisfaction liée à un objet ne soit pas « *positive* » n'enlève rien au fait qu'elle puisse nourrir les espérances et donc le désir d'un individu pour un objet analogue. Cela permet du même coup de répondre à une seconde objection de l'auteur (« Comment le désir renaîtrait-il toujours s'il était toujours porteur d'une expérience négative et désespérée ? »<sup>554</sup>), qui résulte encore une fois d'une mécompréhension de la négativité du plaisir, assimilée semble-t-il sinon à une expérience strictement désagréable, du moins à un non-plaisir. On peut ajouter que les désirs concrets des hommes ne sont finalement que des prétextes pour le *vouloir*, qui par essence cherche à s'affirmer au-delà de lui-même. Sur ce point, ce sont deux interprétations de la logique du désir, soit comme pulsion soit comme fin, qui sont confrontées. Pour Schopenhauer, l'essence du désir est à chercher en-deçà des objets ou motifs qui le mettent en branle, sauf peut-être dans le cas de l'élection amoureuse, où le désir, loin d'être indifférencié, est au contraire éminemment individualisé.

---

<sup>553</sup> MISRAHI, R., « Critique de la théorie de la souffrance dans l'ontologie de Schopenhauer », art. cit., p. 95.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 95.

Cela nous conduit naturellement à la troisième objection, selon laquelle ces contradictions trouveraient leur fondement dans l'ontologie schopenhauerienne. La conception téléologique du désir, d'inspiration aristotélicienne, de R. Mishari le rend hermétique à toute conception pulsionnelle de celui-ci, et le conduit à formuler des critiques qui semblent peu opératoires. L'affirmation selon laquelle le désir ne serait pas possible s'il était « aveugle, mécanique, chosiste, c'est-à-dire [...] radicalement séparé de l'intelligence et donc de la conscience »<sup>555</sup> provient d'une réduction de la conception schopenhauerienne au seul élément moteur dans le désir. Or Schopenhauer ne trace pas une séparation radicale entre le désir et l'intelligence, puisque c'est bien l'intellect qui présente des motifs au *vouloir*, même s'il ignore lui-même lequel sera déterminant. Si le rapport entre ces deux instances est problématique, puisque ce sont deux ordres hétérogènes, il semble que cette problématique tienne au fait qu'on se place du point de vue du principe de raison, et donc de l'intelligence, si bien qu'on peine à comprendre comment le *vouloir* peut se « décider » pour tel ou tel motif, s'il est effectivement étranger à toute rationalité. Mais le *vouloir* de l'homme dans la conception schopenhauerienne réside précisément en-dehors du temps. Le jeu des motifs et le « choix » apparent pour tel ou tel objet, et donc l'apparente compromission du *vouloir* avec des normes d'intelligibilité, n'est qu'une vue de l'esprit due à la transposition spatio-temporelle de l'être de l'homme, de la même manière qu'un organisme semble soumis à la téléologie.

La plupart des contradictions que soulève l'auteur dans la suite de son article proviennent ainsi d'une mécompréhension des enjeux liés à la relation entre l'être métaphysique de l'homme – le *vouloir-vivre* – et sa transposition phénoménale, notamment d'une projection des catégories de l'intellect sur le *vouloir*. Enfin, l'idée d'un « mépris de l'humanité » et d'une réduction de la méchanceté humaine à des « mécanismes involontaires, c'est-à-dire à l'irresponsabilité »<sup>556</sup> semblent quelque peu outrancières. Plus que sur la misanthropie du philosophe, qui vante la solitude et déplore effectivement la stupidité de la plupart des hommes et la vanité de leur existence, il convient d'insister sur sa sensibilité à leurs souffrances. Schopenhauer porte certes un regard bien sombre sur le genre humain, et s'inscrit en creux contre toute glorification du genre humain, mais il invite du même coup à l'indulgence :

Qui est appelé à vivre parmi les hommes ne doit repousser d'une manière absolue aucune individualité, du moment qu'elle est déjà déterminée et donnée par la nature, l'individualité fût-

---

<sup>555</sup> MISRAHI, R., « Critique de la théorie de la souffrance dans l'ontologie de Schopenhauer », art. cit., p. 95.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 99.

elle la plus méchante, la plus pitoyable et la plus ridicule. Il doit plutôt l'accepter comme étant quelque chose d'immuable et qui, en vertu d'un principe éternel et métaphysique, doit être telle qu'elle est<sup>557</sup>.

Attendre peu des hommes permet aussi de les accepter comme ils sont. Telle est la signification du « *Vivre et laisser vivre* »<sup>558</sup> qui contient peut-être en germe un humanisme plus généreux qu'il n'y paraît, fondé non plus sur des espérances vaines vis-à-vis du genre humain, mais sur la reconnaissance de leur misère collective, ainsi que de leur incapacité individuelle à échapper à ce qu'ils sont. Réciproquement, loin de déresponsabiliser l'homme – par l'immutabilité du caractère – Schopenhauer au contraire lui rend sa pleine souveraineté sur ce qu'il est, puisque chacun s'est choisi de toute éternité, chaque individualité étant un acte du *vouloir*, et le rend responsable du monde tout entier, dans lequel il est à la fois le bourreau et la victime.

\*

Ainsi, le mal physique – c'est-à-dire la souffrance sous toutes ses formes – prédomine dans le monde, qu'on le comprenne comme simple contrariété métaphysique (*vouloir* empêché) ou dans ses manifestations organiques (besoin, manque, douleur physique) et humaines (crainte, chagrin moral, tristesse, etc.). Que toute vie soit souffrance résulte directement de l'ontologie antagonique de Schopenhauer. Le *vouloir* est sans cesse confronté à lui-même, si bien que la contrariété est dans le monde phénoménal une donnée fondamentale, qu'elle soit interspécifique, interindividuelle ou même intra-individuelle<sup>559</sup>.

Plus radicalement, le fondement métaphysique de cette problématique inévitable du monde tient à l'incommensurabilité entre d'une part l'infinité du *vouloir* et d'autre part la *finitude* phénoménale, dont l'existence entière n'est qu'une quasi-existence vouée à une disparition inévitable. La tension entre l'illimitation essentielle de l'être en soi et les limites étroites, tant temporelles que spatiales, de chaque étant particulier, se trouve poussée à son paroxysme. Chaque phénomène est doublement accidentel : non seulement il n'est qu'un échantillon transitoire de l'idée qu'il exprime, mais l'idée elle-même n'est qu'un *acte du vouloir*, et non pas le *vouloir* tout entier. Pourtant, malgré ce double éloignement – idéal et phénoménal – par rapport à l'essence véritable du monde, chaque phénomène *est* pourtant chevillé à ce même *vouloir* qui n'aspire qu'à une affirmation aveugle et complète de soi, en

---

<sup>557</sup> SCHOPENHAUER, A., *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Paris, PUF, 2006, p. 124 (*P&P*, p. 364 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, pp. 484-485).

<sup>558</sup> *Ibid.*

<sup>559</sup> Nous nous inspirons des analyses de D. Birnbacher dans son ouvrage *Schopenhauer*, pp. 102-103, qui montre que le *vouloir*, dans son apparaître, se conflictualise à la fois du point de vue « intersubjectif » et « intrasubjectif » (nous traduisons).

chacun de ses phénomènes particuliers. Par conséquent, l'existence même du monde phénoménal est tout à la fois une *condition* et une *entrave* à son objectivation adéquate. C'est pourquoi la « douleur » est essentielle à la vie, puisqu'elle n'est que la manière dont l'*entrave* phénoménale est subjectivement vécue par les différents phénomènes capables de la percevoir, qu'il s'agisse de la lutte pour le maintien de l'organisme, de la lutte pour la survie ou de la lutte pour l'affirmation du *vouloir* au-delà du phénomène individuel (procréation).

L'homme ne fait point exception, mais sa condition décuple les contrariétés inhérentes à tout vivant par sa différence spécifique : c'est bien la raison qui constitue le véritable catalyseur de la douleur. Elle est la source des errements pratiques de l'action, de la démultiplication des besoins de l'homme, de la sensibilité décuplée à la douleur, et également de la remarquable faculté de s'affliger par anticipation et remémoration, au contraire de la simplicité existentielle de l'animal, borné aux seules douleurs présentes. L'objectivation humaine est ainsi à la fois l'ultime degré de manifestation du *vouloir*, mais également celle dont la situation est la plus critique. Pourquoi une objectivation plus aboutie n'est-elle pas envisageable ? Précisément en tant qu'une telle objectivation ne pourrait pas même supporter le fardeau de l'existence, ce qui en dit long quant à la valeur intrinsèque de cette dernière.



## BILAN

Notre première partie s'ouvrait sur deux questions. L'une portait sur les moyens et enjeux de la sécularisation du problème du mal ; l'autre, sur le constat dressé par Schopenhauer concernant le caractère misérable du monde, interprété en dernière instance à la lumière d'une ontologie antagonique, conceptualisée grâce à son idéalisme transcendantal et à sa métaphysique du *vouloir*.

Schématiquement, cette sécularisation opère en deux temps principaux : le premier moment, essentiellement critique, a consisté à déconstruire la formulation théologique de ce problème. L'étonnement du théiste ne procède pas tant du mal en lui-même, que de son incompatibilité avec l'idée de Dieu. Son paradigme théorique entraîne par extension une problématique dérivée du mal. Le scandale du mal provient indirectement de la perfection divine, et de l'idée selon laquelle cette perfection devrait se retrouver dans le monde qu'il a créé. Or l'impossibilité de renoncer au paradigme théiste, c'est-à-dire à l'idée d'un Dieu créateur, souverainement bon et tout-puissant, conduit, par voie de nécessité, les doctrines théistes à ajouter des hypothèses *ad hoc*, afin de rendre compte de cette énigme sans écorner la perfection divine. Le mal physique provient d'êtres intermédiaires, de la résistance de la matière, il est un défaut de perspective, une simple privation. Quant au mal moral, il est dû au libre-arbitre de l'homme, ce qui dédouane du même coup Dieu de toute responsabilité. Autant de procédés dont ne peut se satisfaire Schopenhauer, dont la critique porte à la fois sur les expédients théistes susmentionnés et sur leurs principes théoriques fondamentaux. D'un côté, il considère que leurs solutions pour résoudre cette difficulté ne sont pas concluantes, et que la responsabilité du mal, nécessairement, retombe toujours sur Dieu. De l'autre, il estime que l'incompatibilité entre l'existence de Dieu et celle du mal doit conduire non pas à dissimuler ou à relativiser le mal dans le monde, mais au contraire à supprimer la prémisse principale de leur paradigme. D'un certain point de vue, Schopenhauer propose la seule résolution pertinente du problème du mal tel qu'il est formulé par la théologie, en le ramenant à une alternative décisive : Dieu ou le mal. Or l'un nous est donné par l'expérience, l'autre par la parole trompeuse des prêtres, aussi n'est-il guère difficile de dissiper cette illusion dogmatique : puisque le mal est, Dieu n'est pas.

Ce n'est pourtant que le premier moment de la sécularisation du problème du mal. On aurait pu penser que la suppression de la figure de Dieu aurait dû entraîner une redéfinition du mal, mais la position schopenhauerienne est plus ambiguë. De manière étonnante, Schopenhauer a été conduit à critiquer l'existence de Dieu à partir d'une radicalisation des

présupposés théistes, au sens où sa conception de la divinité est si élevée, qu'elle aurait ou bien dû faire mieux, ou bien ne rien faire du tout. Le monde, dans cet ordre d'idée, ne devrait pas être en raison de son origine divine. Mais tout en supprimant cette origine, Schopenhauer considère malgré tout le monde comme une erreur, voire comme une faute. Le problème n'est pas seulement la souffrance ou le caractère misérable du monde. Un tel constat ne conduit pas encore à penser le mal en tant que tel. Celui-ci survient à partir du moment où l'esprit reconnaît que ce qui est ne devrait pas être, c'est-à-dire à partir du moment où le monde n'est pas seulement décrit objectivement, avec ses imperfections et ses défauts, mais où il est dévalué normativement, par l'indication de la préférabilité du non-être.

Or cette préférabilité plonge ses racines dans le cœur du monde. En effet, le mal physique dans ses modalités concrètes (la souffrance, le besoin, la mort) n'est pas un phénomène accidentel. La grande thèse schopenhauerienne concernant l'origine commune entre le mal et le monde permet de mettre au jour l'essentialité du mal vis-à-vis de l'être. L'assertion « il y a du mal dans le monde » est presque une tautologie, ou ressemble du moins à une implication réciproque. Cependant, si le mal frappe la conscience de stupéfaction, ce n'est pas tellement que la conscience saisit le caractère hypothétique du mal – puisque celui-ci est nécessairement impliqué par l'existence du monde – mais en tant que le monde en lui-même, tout comme l'existence individuelle, semble être un événement contingent.

C'est seulement à partir de cette saisie de la contingence du monde que peut survenir l'intuition souterraine que le monde non seulement aurait pu ne pas exister, mais que cela eût été en outre préférable :

Si nous nous représentons, le plus fidèlement possible, la somme totale de misère, de douleur et de souffrances de toutes sortes que le soleil éclaire de sa course, nous devons admettre qu'il eût été de beaucoup préférable que le phénomène de la vie ne se produise pas non plus sur terre, mais que sa surface, comme celle de la Lune, soit restée à l'état cristallin<sup>560</sup>.

Le renouvellement de la question du mal par Schopenhauer inscrit d'ores et déjà sa philosophie dans un horizon nihiliste, dont la doctrine de la négation du *vouloir* constitue le point d'orgue. Pour l'heure, si le mal est indissociable du monde, cela tient à la fois à sa trame phénoménale et à son essence métaphysique. L'ontologie schopenhauerienne est fondamentalement antagonique, car le monde est l'objectivation diffractée d'un *substratum* commun, incapable de se reconnaître. Paradoxalement, l'aveuglement du *vouloir* ne

---

<sup>560</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 650 (traduction modifiée) ; ZA, *Band.* IX, p. 325.

devient problématique que lorsque ce dernier parvient à la visibilité du monde de la représentation. Tout-puissant, au sens où toute action résulte de ce qu'elle est, le *vouloir* dans le monde phénoménal se dévore lui-même dans une lutte sans fin. Chacune de ses objectivations phénoménales aspire à manifester pleinement son essence, mais se trouve nécessairement en conflit avec les autres objectivations du *vouloir*. La contrariété est inévitable, or celle-ci est précisément la signification métaphysique de la souffrance ou du mal physique, impliqués nécessairement par la phénoménalité, c'est-à-dire par le mode de manifestation du *vouloir* :

Et cela continuera ainsi, *in secula seculorum*, ou jusqu'à ce que l'écorce de notre planète vienne encore une fois à éclater<sup>561</sup>.

Le seul espoir, semble-t-il, pour le monde est d'attendre que les conditions d'existence du vivant s'effondrent et que celui-ci disparaisse. Paradoxalement, le critère qui permettait à Schopenhauer d'établir notre monde comme étant le plus mauvais des mondes possibles, l'érige en meilleur des mondes possibles, au sens où la meilleure chose qui puisse lui arriver serait de disparaître. Pour autant, ce retour au non-être par la destruction du monde paraît être un vœu pieu, puisque aussitôt, l'esprit ne peut manquer de songer aux autres mondes possibles, voire réellement existants. L'univers tout entier n'est que l'image réitérée à l'infini du *vouloir*, qui, étant en-dehors du temps, est par définition absolument intouchable :

La folie s'emparerait certainement de quiconque pourrait contempler les constellations somptueuses et démesurées, les innombrables étoiles scintillant dans l'espace infini, qui n'ont rien d'autre à faire que d'illuminer fixement des mondes qui ne donnent en spectacle que la misère et la désolation, et dont l'ennui, dans le cas le plus heureux, constitue le seul bénéfice<sup>562</sup>.

Indépendamment des accents « pré-lovecraftiens » de cet extrait, son intérêt tient au fait que Schopenhauer n'estime pas que le *vouloir* puisse se manifester autrement que de manière conflictuelle. La dévaluation de l'existence procède bel et bien de son ontologie antagonique. Cependant, la pensée la plus vertigineuse ne consiste pas à imaginer une pluralité de mondes aussi misérables que le nôtre, mais à comprendre que de ce spectacle déplorable, nous sommes pleinement responsables ; que ce qui apparaît de manière aussi effroyable n'est que la manifestation de notre propre essence, telle qu'elle s'est voulue de toute éternité. L'homme n'est pas une simple victime phénoménale, subissant les affres de l'existence auprès de ses compagnons d'infortune, mais il est aussi, en tant que *vouloir*, le principe du monde ; à ce titre, sa responsabilité ne se limite pas simplement à ce qu'il *est*

---

<sup>561</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1081 ; ZA, *Band. III*, pp. 414-415.

<sup>562</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 651 ; ZA, *Band. IX*, p. 325.

individuellement (caractère intelligible), mais s'étend au monde tout entier. Il n'a pas simplement voulu *son* existence singulière, mais également celle de tous les autres, avec leur lot de souffrances inévitables. Le monde devant lequel il s'indigne est métaphysiquement son œuvre, bien qu'il n'ait qu'une perspective limitée sur ce dernier, par le principe d'individuation, qui pourrait lui laisser croire à son innocence. Le véritable problème n'est pas tant que le monde soit mauvais, voire qu'il soit le plus mauvais des mondes possibles, mais il s'agit plutôt du fait qu'il est exactement et nécessairement tel que le *veut* le *vouloir*.

**PARTIE II : LES ÉCHAPPATOIRES EXISTENTIELLES  
AU PROBLEME DU MAL**



## Introduction

Le renouvellement de la question du mal opéré par Schopenhauer a permis de bousculer les représentations antérieures. Sa philosophie prétend s'accorder avec notre expérience du monde, et celle-ci est avant tout l'expérience de la souffrance, dont il faut reconnaître la positivité et l'antériorité. Néanmoins, si elle est la dimension fondamentale de l'existence, la souffrance n'épuise pas pour autant la question du mal, en particulier dans son versant moral. La deuxième partie de notre étude poursuit ainsi trois objectifs principaux.

Le premier est d'ordre herméneutique : il s'agira de comprendre quelle interprétation Schopenhauer propose du mal moral, en mettant au jour ses mécanismes, dans une perspective originale qui se situe à la frontière entre une approche philosophique et psychologique de l'homme, et qui mobilise tout à la fois son idéalisme transcendantal et sa métaphysique.

Le deuxième est d'ordre éthique : reconnaître que le monde dans lequel nous vivons est le plus mauvais des mondes possibles n'implique pas qu'il faille renoncer à toute action. Le reproche principal adressé au théisme, dont la conception du mal moral est indexée sur le libre-arbitre, puis plus largement au panthéisme dans sa conception divine du monde, était de rendre impossible une quelconque morale. Admettre l'antériorité, la positivité et même la primauté du mal dans le monde, bien loin d'interdire une prise en charge de ce dernier, est peut-être la condition *sine qua non* d'une tentative de résolution réelle. Ce sont donc ces échappatoires, qui retiendront notre attention, ainsi que leurs éventuelles limites, qu'elles concernent l'individu ou la communauté, et qu'elles soient existentielles, politiques ou morales.

Le troisième objectif est d'ordre philosophique : il consiste non seulement à interroger la cohérence interne de la doctrine schopenhauerienne relativement au mal, lorsqu'il envisage les conduites que l'homme peut tenir face à lui, mais aussi à s'interroger sur les fondements de son pessimisme anthropologique.

Dans cet ordre d'idée, nous interrogerons dans un premier temps la possibilité d'un salut immanent, en envisageant d'un côté le genre de vie que peut mener un homme dans le plus mauvais des mondes possibles, et de l'autre le rôle de la communauté dans la lutte contre le mal. Si le conflit constitue la logique fondamentale de l'être, l'homme a ceci de particulier qu'il peut s'efforcer d'en limiter les répercussions, malgré son égoïsme colossal, par l'instauration d'un ordre politique contraignant (chap. III). Dans un second temps, nous examinerons les figures les plus radicales du mal moral, en particulier le phénomène de la cruauté, avant de réfléchir sur la possibilité d'un ordre non plus politique, mais moral, qui puisse à la fois dépasser les conditions phénoménales du conflit inévitable entre toutes les objectivations du *vouloir*, mais aussi permettre l'instauration d'une communauté qui ne se limite pas à la seule espèce humaine (chap. IV).

### 3. CHAPITRE III – LE MAL INÉVITABLE : OPTIMISATION RELATIVE DE L’EXISTENCE INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE

La reconnaissance de la positivité et l’antériorité du mal s’entend en un sens très large. Du point de vue de la conscience, la positivité du mal renvoie à la modalité fondamentale de l’expérience du monde, perçu comme foncièrement mauvais. Telle est l’origine du besoin métaphysique et plus spécifiquement de l’étonnement philosophique. Du point de vue de la physiologie, la positivité du mal tient au fait que la souffrance seule est sentie pour elle-même, tandis que le plaisir de la satisfaction n’en est que la privation. Le simple fait de vivre équivaut par là même à une exposition constante au mal physique, puisque le maintien d’un organisme dans l’existence résulte d’une lutte continue contre la tendance entropique des forces inférieures. Du point de vue politique, le mal, une nouvelle fois, est l’élément premier : l’État trouve son origine dans l’expérience déplaisante de l’injustice, qui lui préexiste. Au contraire, le respect de la justice est une expérience négative, qu’elle soit le simple respect des limites où peut s’affirmer notre *vouloir* sans empiéter sur celui d’autrui, ou négation d’une injustice commise. La primauté du mal ainsi reconnue, tout l’enjeu consiste à déterminer dans quelle mesure l’homme peut optimiser son existence individuelle et collective, pour la rendre la plus supportable possible.

La radicalité des thèses schopenhaueriennes pourrait laisser croire que la seule option viable serait d’espérer une collision cosmique, qui viendrait mettre un terme à notre monde. Cependant, la résignation doloriste n’est peut-être pas la seule possibilité existentielle pour les hommes, qui, du reste, tentent pour la plupart de conduire leur existence au mieux, malgré des conditions de vie plus ou moins difficiles.

Du point de vue de l’être humain, les questions centrales qui se posent sont les suivantes : si le principe de toute action est à chercher dans le *vouloir*, n’est-il pas néanmoins possible de l’orienter dans une direction moins défavorable à l’homme, grâce à la hauteur de vue de l’intellect ? Que peut-on espérer en somme d’une résolution individuelle du problème de l’existence, par l’adoption d’un eudémonisme intramondain, voire d’une résolution collective, par l’encadrement juridique des conduites individuelles ?



### 3.1. L'EXISTENCE INDIVIDUELLE ET LA QUÊTE DU BONHEUR

L'homme peut-il malgré tout être heureux ? La banalité de cette question ne doit pas voiler son caractère paradoxal, dans le système schopenhauerien. « Malgré tout », cela signifie : malgré les contrariétés inévitables auxquelles l'homme est perpétuellement confronté, du simple fait de son existence biologique ; malgré le caractère purement négatif de la satisfaction ; malgré les douleurs morales, la déception, l'ennui, la crainte ; en somme, malgré lui-même et le monde.

Si la réponse semble à première vue évidemment négative, la position schopenhauerienne est, dans ses écrits, plus nuancée. L'insistance de l'auteur sur la positivité et la priorité de la douleur, qui constituerait l'essence de la vie, a une portée avant tout critique. Schopenhauer cherche à réhabiliter le mal dans sa vérité existentielle, contre toutes les dérives optimistes. Cependant, sa description pessimiste de l'existence humaine en général ne l'empêche pas d'envisager sérieusement la question du bonheur et la possibilité de joies qui échappent, au moins en partie, à la logique déceptive du désir, en particulier dans le chapitre 6 de *Parerga & Paralipomena* intitulé « Aphorismes sur la Sagesse dans la Vie »<sup>563</sup>, qui présente une eudémonologie singulière sur laquelle nous reviendrons ci-après.

L'enjeu est à la fois existentiel et philosophique, puisque cet examen permettra à la fois de cerner les échappatoires possibles de l'individu face au mal, pour dégager les conditions de possibilité d'un bonheur intramondain, permettant – peut-être – d'octroyer une valeur objective à son existence, mais il permettra aussi de réfléchir aux implications de ces thèses dans le système schopenhauerien, et en particulier par rapport à son pessimisme.

#### 3.1.1. L'HOMME FACE AU MAL : DE LA RÉSILIENCE À L'AFFIRMATION CONSCIENTE

L'obstacle principal à une résolution individuelle et intramondaine du problème du mal est indéniablement l'omniprésence de la souffrance, qui renvoie métaphysiquement au *vouloir* contrarié dans son affirmation. Une première question se pose : comment l'homme

---

<sup>563</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, trad. J.-A. Cantacuzène revue et corrigée par R. Roos, Paris, PUF, 2006 (1<sup>ère</sup> édition : 1943) ; ZA, *Band VIII*, P I.

peut-il rendre la douleur supportable ? Réfléchir à la condition de l'homme dans le monde conduit nécessairement Schopenhauer à se confronter aux représentants du stoïcisme, qui refusent l'équivalence entre la souffrance et le malheur, pour faire de l'intériorité de l'homme une forteresse inexpugnable, quel que soit le monde dans lequel il vive. La seconde question découle de l'analyse schopenhauerienne du plaisir : tout comme la douleur, il est une affection immédiate du *vouloir* (avec les nuances mentionnées précédemment). Dès lors, comment l'homme peut-il optimiser son existence, en évitant au mieux les occasions de contrarier son *vouloir*, tout en multipliant les occasions de le satisfaire, c'est-à-dire de l'affirmer ?

En somme, la première option consiste à chercher une issue au problème de l'existence dans le mépris de la souffrance et de la bonne ou mauvaise fortune ; la seconde consiste à comprendre pleinement la logique intime du *vouloir* pour la tourner à son avantage, et éviter ainsi la douleur au profit du plaisir. Reste à voir si ces voies suffisent à rendre désirable l'existence humaine pour elle-même.

#### 3.1.1.1. LA SAGESSE STOÏCIENNE A L'EPREUVE DU MONDE

Une brève contextualisation est nécessaire pour saisir la place qu'occupe le stoïcisme dans le paysage philosophique de Schopenhauer.

Le pessimisme schopenhauerien face au monde, en reconnaissant l'omniprésence et la positivité de la souffrance concernant l'individu, ne peut manquer de soulever la question délicate du genre d'existence qu'il nous est possible de mener. Or s'il est une école de pensée qui s'est confrontée au problème du malheur et de l'infortune dans la vie des hommes, c'est bien le stoïcisme. Si Schopenhauer n'est pas toujours très rigoureux dans sa restitution des doctrines, en particulier lorsqu'il les considère comme fausses, il se montre au contraire très précis et fin connaisseur de la pensée stoïcienne, qu'il appréhende tantôt en historien de la philosophie, restituant avec précision les évolutions et les différences entre les doctrines, tantôt en philosophe, jugeant le stoïcisme à l'aune de ses propres concepts. L'intérêt qu'il porte aux doctrines stoïciennes ne résulte pas simplement d'une curiosité intellectuelle vis-à-vis des penseurs antiques. Épicure par exemple n'est aucunement l'objet d'un semblable traitement, bien que Schopenhauer puisse épisodiquement s'y référer<sup>564</sup>. Au contraire, Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle sont cités

---

<sup>564</sup> Schopenhauer semble connaître principalement l'épicurisme par Diogène Laërce et Cicéron, et les références à Épicure sont rares : sont rappelés son matérialisme – critiqué – et quelques points de doctrines ici et là : la peur de la mort, la distinction entre les désirs, l'ataraxie, qui sont soit reconnus comme vrais, soit

dans le texte. De même, le philosophe se réfère aussi bien à Diogène Laërce, Cicéron, Arrien, Stobée ou Plutarque qu'à des ouvrages généraux comme l'*Histoire de la philosophie gréco-romaine* de Ritter et Preller. Du point de vue de son œuvre, plusieurs passages sont consacrés exclusivement à leurs doctrines. Par exemple : le chapitre 16 du *Monde*<sup>565</sup>, le supplément XVI<sup>566</sup> de ce même ouvrage, ou encore toute la fin du chapitre 3 de la première partie de son *Cours exhaustif sur la philosophie*.<sup>567</sup>

Ainsi, son intérêt pour le stoïcisme est loin d'être anecdotique, de même que sa connaissance de leurs doctrines n'a rien d'approximatif.

#### 3.1.1.1.1. LA SAGESSE STOÏCIENNE FACE AU MAL

Du point de vue éthique, les doctrines stoïciennes ouvrent la voie à une résolution immanente du problème de l'existence. Leur conception du monde est certes radicalement différente de celle de Schopenhauer, en tant qu'ils considèrent que le monde est régi par un principe rationnel et divin<sup>568</sup>, qui entraîne sur le plan théorique une cosmologie fondamentalement optimiste<sup>569</sup>, bien que sur le plan pratique l'ensemble de leurs préceptes visent à garantir la sérénité du sage quelles que soient les circonstances dans lesquelles il peut être placé. Telle est la raison pour laquelle le renouvellement du monde, qui suit sa destruction cyclique (*ekpurôsis* : la conflagration ou l'embrasement), est toujours la reproduction d'un même ordre cosmique qui, étant parfait et divin, doit du même coup demeurer identique à lui-même<sup>570</sup>. Il ne s'agit en effet de rien d'autre que d'une « auto-transformation de Dieu »<sup>571</sup>. Cependant, ce n'est pas tellement la théophanie stoïcienne – d'ores et déjà critiquée par Schopenhauer – qui nous intéresse, mais leur conception de l'existence et la relation que l'homme peut nouer à la souffrance, ainsi que le rôle capital de la raison pour atteindre le bonheur<sup>572</sup>.

---

réinterprétés à la lumière de la philosophie schopenhauerienne. De manière générale, Épicure est, du point de vue de la physique, surtout assimilé à la lignée matérialiste (Leucippe, Démocrite, Giordano Bruno, les matérialistes français) et du point de vue éthique aux penseurs du souverain bien qui n'ont pas compris que la vertu devait être pensée pour elle-même, indépendamment de la question du bonheur.

<sup>565</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 123-132 ; ZA, *Band I*, W I, pp. 125-134.

<sup>566</sup> *Ibid.*, pp. 837-850 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 172-186.

<sup>567</sup> SCHOPENHAUER, A., *CEP1*, pp. 340-354.

<sup>568</sup> LONG & SEDLEY, 46, A, pp. 253-254.

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 485 : « Ce monde est le meilleur possible, et nous y sommes pour remplir un rôle très spécifique. Reconnaître nos échecs apparents comme une partie du grand dessein est ainsi considéré comme source de bien-être et d'optimisme. »

<sup>570</sup> GOURINAT, J.-B., *Le Stoïcisme*, PUF, Paris, 2007, p. 72.

<sup>571</sup> LONG & SEYDLEY, p. 263.

<sup>572</sup> SENEQUE, *Lettres*, 76, 9-10.

Le propre de ces penseurs est de promettre à l'homme une vie heureuse, malgré les souffrances et les infortunes qui peuvent la parsemer. Pour Schopenhauer, ce sont les « philosophes pratiques » par excellence : ils proposent une éthique de l'immanence dénuée de tendance authentiquement morale, au sens où la vertu n'est qu'un moyen pour atteindre l'ataraxie et le bonheur. Le problème principal que posent les Stoïciens à Schopenhauer est d'ordre éthique. Leur conception du monde est opposée à la signification morale que l'auteur décèle dans le monde, et qui consiste précisément à nous en détourner. Contre le pessimisme schopenhauerien, qui estime que vie et souffrance sont indissociables, que le malheur est inévitable, nous sommes face à des penseurs qui considèrent l'existence et les peines qui lui sont attachées d'un œil indifférent. Leur optimisme est plus radical encore que pour les penseurs théistes : alors que les premiers niaient ou relativisaient l'existence du mal, et invitaient l'homme à se replier sur la foi, la question du bonheur étant du même coup renvoyée à une béatitude *post mortem* promise à ceux qui seront sauvés, les Stoïciens affirment que l'élément divin est coextensif au monde. Le « mal » est définitivement exclu de la sphère événementielle, pour n'être qu'une erreur de jugement affectant celui qui n'a pas saisi la nature providentielle du destin régissant l'ordre cosmique, ou qui n'a pas fait la distinction entre ce qui dépend de lui, et ce qui n'en dépend pas, pour reprendre le grand précepte d'Épictète. Il n'est rien d'autre qu'un désavantage moral.

Cela ne signifie pas que la souffrance ou la méchanceté des hommes soient illusoire ou au service d'un plus grand bien, mais elles deviennent axiologiquement neutres. Le prisme par lequel le sage envisage le monde ôte à la question du mal toute sa pertinence. Telle est également la conclusion d'Émile Bréhier :

Le sage antique [...] supprime le problème au lieu de le résoudre ; il se contente de déclarer que le mal n'a nulle existence véritable, et conseille à l'homme de méditer sur l'ordre du monde dans lequel les maux apparents deviendront des éléments nécessaires de l'harmonie universelle<sup>573</sup>.

Le sage ne s'afflige pas de l'état du monde car il a compris que l'écart entre l'être et le devoir-être, qui fonde la problématique du mal, ne trouvait sa source que dans l'imagination des hommes. Or une fois que cet écart – psychologique – entre ce que l'on attend du monde et ce qui survient effectivement est résorbé, le mal disparaît. Le sage n'échappe pas à la souffrance, mais sa souffrance ne l'afflige pas, tout comme la perte de ses proches, de sa fortune ou de ses biens le laisse inébranlable. Du reste, si sa souffrance

---

<sup>573</sup> BRÉHIER, E., « 'L'unique pensée' de Schopenhauer », *art. cit.*, p. 493.

est trop vive, il n'hésitera pas à y mettre un terme par le suicide<sup>574</sup>. L'éthique de l'immanence des stoïciens, par son optimisme non plus théorique mais existentiel, répond par un haussement d'épaules indifférent au spectacle des misères du monde.

C'est bien pour toutes ces raisons, nous semble-t-il, que Schopenhauer s'intéresse autant aux doctrines des Stoïciens. Les éléments que nous venons de rappeler nous conduisent à l'interprétation qu'en propose Schopenhauer, à l'aune de son propre système, puis à la critique de l'éthique stoïcienne.

### 3.1.1.1.2. VIRTUALITES DE LA RAISON PRATIQUE

Il peut sembler étonnant que Schopenhauer développe la pensée stoïcienne dès le premier livre du *Monde comme Volonté et comme Représentation*, consacré essentiellement aux soubassements théoriques de sa pensée. Cela tient au fait que les Stoïciens sont analysés avant tout comme des penseurs qui ont porté à son point culminant un certain usage de la raison, à savoir son application aux actions humaines. Contre Kant, Schopenhauer considère que la raison est « pratique » non pas quand elle juge du valide ou du non-valide dans le champ moral, c'est-à-dire sur un terrain axiologique par principe, mais simplement lorsqu'elle sert à « dirige[r] les actions humaines »<sup>575</sup>. Il s'agit pour lui d'un contre-sens que d'en faire la source de la moralité<sup>576</sup>, puisque l'usage de la raison est axiologiquement neutre. L'homme, quand il se montre raisonnable, agit simplement sans se laisser déterminer par des représentations immédiates, mais cela ne signifie aucunement qu'il agisse moralement.

Comme Schopenhauer l'a montré, l'apparition de la raison marque le franchissement d'un seuil entre les conduites humaines et animales ; elle permet entre autres choses la projection temporelle et la possibilité de se déterminer par des motifs abstraits, privilège dont sont privés les animaux<sup>577</sup>. L'usage pratique de la raison permet d'adopter une perspective élargie sur le monde, ce qui est illustré par une série d'analogies : Schopenhauer estime qu'il y a le même rapport entre les animaux dotés de la vision et ceux qui en sont privés qu'entre les hommes, doués de raison, et les autres animaux<sup>578</sup>. Il y a le même rapport entre l'homme et l'animal qu'entre le navigateur qui s'oriente avec des

---

<sup>574</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 131 ; ZA, Band I, W I, pp. 133-134.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 123 ; ZA, Band I, W I, p. 125.

<sup>576</sup> Voir sur ce point la section intitulée « Morale et raison » dans l'article de P. Welsen, « Schopenhauer critique de l'éthique kantienne », in *La raison dévoilée ; études schopenhaueriennes*, dir. Ch. Bonnet et J. Salem, Paris, Vrin, 2005, pp. 96-97.

<sup>577</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 123 ; ZA, Band I, W I, p. 125.

<sup>578</sup> *Ibid.* ; ZA, Band I, W I, pp. 125-126.

instruments de mesure et une carte, et l'équipage qui ne voit que le ciel et la mer<sup>579</sup>. Ces analogies, d'ordre pédagogique, nous conduisent à établir trois points importants eu égard à l'usage pratique de la raison, corrélés les uns aux autres :

1° La possibilité de cet usage de la raison est due au degré de complexité croissant des hommes dans l'échelle des êtres, qui ne peuvent s'en remettre aux simples représentations immédiates pour satisfaire leurs besoins. Un seuil avait déjà été franchi par la possession de la vue et de l'ouïe, pour des raisons semblables. Les anéciques par exemple n'ont guère besoin de la vision pour assurer leur subsistance, bien que des cellules photo-réceptrices leur permettent malgré tout de distinguer le jour et la nuit. Or pour les animaux plus élaborés, un appareil sensoriel plus complexe était nécessaire afin de leur permettre de survivre. Il en va de même pour l'homme, à ceci près que le franchissement de ce dernier seuil n'est pas le résultat d'une complexification du système sensoriel, mais d'une nouvelle faculté mentale qui le fait basculer dans un nouveau mode d'existence : la rationalité et l'abstraction.

2° Du même coup, cette complexification du rapport au monde – rendue nécessaire par les exigences accrues d'un organisme donné – entraîne une élucidation supérieure du monde de la représentation. D'une certaine façon, chaque espèce « objective » par son existence un monde qui lui correspond. En effet, chaque organisme « rend visible » le *vouloir* en tant qu'objectivité du *vouloir* (ex. un animal est une objectivation du *vouloir-vivre*), mais aussi en tant qu'objectivation dévoilante du monde : un animal donné implique l'existence et la constitution d'un monde original, avec sa perceptibilité et son extension propres. Le monde des anéciques de ce point de vue n'est pas le même que celui des vertébrés. Or chaque franchissement de seuil induit une clarification progressive du monde, dont la « perceptibilité » augmente, jusqu'au dépassement d'une objectivation purement sensible vers la cérébralité, par l'introduction de la temporalité, de la spatialisation et de la causalité (principe de raison) puis vers l'abstraction, qui vient en un sens dédoubler la « représentation » du monde.

3° Par là même, l'analogie de Schopenhauer nous reconduit de l'objectivation du monde au corrélat objectivant, pour envisager ce dernier dans sa vie propre. Souvenons-nous que le dépassement des stades antérieurs n'est pas une suppression de ceux-ci. La vie de l'homme se trouve dédoublée : à la fois sensorialité immédiate – comme les autres animaux – et cérébralité abstraite. Cela ne veut pas dire que chaque homme se détermine

---

<sup>579</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 124 ; ZA, Band I, W I, p. 126.

toujours selon des motifs abstraits, mais qu'il a du moins à sa disposition cette virtualité proprement humaine :

Nous autres, au contraire, à l'aide de la connaissance *in abstracto*, nous embrassons non seulement le présent, qui est toujours borné, mais le passé et l'avenir, sans compter l'empire illimité du possible. Nous dominons librement la vie, sous toutes ses faces, bien au-delà du présent et de la réalité<sup>580</sup>.

La raison, lorsqu'elle s'efforce d'ordonner abstraitement le contenu de l'intuition, permet certes sur le plan théorique l'élucidation du monde de la représentation, mais elle est avant tout la condition d'une action efficace sur le plan pratique, notamment par la mise à distance des motifs immédiats qui ne sont pas toujours de bonnes raisons d'agir, ou au contraire de ne pas agir. De fait, la raison pratique rend possible la délibération. Telle est la grande différence entre les motifs abstraits et les motifs immédiats. Alors que ceux-ci se succèdent les uns aux autres, selon leur ordre d'apparition, les motifs abstraits coexistent les uns avec les autres, le temps que le *vouloir* de l'homme se décide pour l'un d'entre eux, en vertu de son caractère et de la manière dont ceux-ci lui sont présentés<sup>581</sup>. L'homme pourra même aller au-devant d'une mort certaine pour défendre une idée, et entrer de la sorte en contradiction avec sa nature animale, dont l'unique préoccupation est sa conservation puis la perpétuation de l'espèce :

De cette double vie résulte pour l'homme cette placidité <*Gelassenheit*>, si différente du manque de réflexion <*Gedankenlosigkeit*> de l'animal privé de raison. C'est grâce à lui qu'après avoir réfléchi, pris une résolution ou s'être résigné à la nécessité, il subit ou accomplit de sang-froid des actes qu'il considère comme nécessaires ou, parfois, comme épouvantables : le suicide, la peine de mort, le duel, ces témérités de toute espèce qu'on paie de la vie, et en général toutes les nécessités contre lesquelles se révolte la nature animale<sup>582</sup>.

La cérébralité de l'homme est ce qui lui permet de se détacher du strict service du *vouloir* pour envisager le monde *pour lui-même*, indépendamment de sa relation d'intérêt avec le corps-propre. Il s'agit du détachement théorique, présumé par l'art et la philosophie. Or dans le domaine de l'action, Schopenhauer théorise également un détachement pratique, au sens où l'action de l'homme peut aller contre son intérêt grâce à des raisons d'agir abstraites. Nous examinerons ultérieurement le cas du suicide (voir *infra*, chap. V), mais remarquons en passant que Schopenhauer ne cesse de déplorer le nombre considérable de morts dus à des motifs tout à fait insignifiants, comme l'honneur chevaleresque. La possession et l'usage de la raison pour agir (raison pratique) n'exclut nullement la stupidité <*Dummheit*>, c'est-à-dire l'incapacité à envisager les phénomènes sous leur juste rapport :

---

<sup>580</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 123 ; ZA, *Band I*, W I, p. 126

<sup>581</sup> SCHOPENHAUER, A., *CEPI*, p. 337.

<sup>582</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 125. Traduction légèrement modifiée ; ZA, *Band I*, W I, p. 127.

L'homme est originellement, et dans toute son essence, dirigé vers l'agir, et il ne pense pas sans un but pratique. Aussi la raison a-t-elle chez presque tous les hommes une direction exclusivement pratique : c'est uniquement pour diriger leur action de manière plus avisée et plus opportune que ceux-ci se donnent la peine de penser. Lorsqu'on qualifie un homme d'irrationnel, on ne veut pas dire par là qu'il est privé de raison, mais que sa raison a abandonné cette direction pratique [...], qu'il agit sans réflexion, qu'il se laisse déterminer presque comme la bête par les impressions du présent<sup>583</sup>.

La destination originaire de l'intellect – et de la raison – est bien l'action, c'est-à-dire la satisfaction optimale des besoins d'un *vouloir* individuel. L'irrationalité vaut de la sorte comme une régression sur l'échelle des êtres, l'individu en question étant incapable d'exploiter efficacement les virtualités de son intellect, pour se borner à un mode d'action strictement animal, et par conséquent inapproprié aux exigences de son essence. La rationalité strictement pratique suppose une subordination de toutes les réflexions de l'homme à son intérêt propre, c'est-à-dire à son *vouloir*, tandis que la rationalité théorique suppose la mise entre parenthèses de l'utilité de la chose.

On comprend du même coup que la raison pratique n'exclut pas non plus la méchanceté. En effet, la capacité à se déterminer d'après des motifs abstraits ne porte par elle-même ni au bien, ni au mal : un malfaiteur n'agit pas nécessairement sous le coup de l'impulsion, mais peut au contraire commettre ses méfaits avec la plus grande rationalité et le plus grand sang-froid<sup>584</sup>.

Nous pouvons, au terme de cette analyse, proposer un court résumé des acquis concernant la raison pratique chez Schopenhauer :

1° Elle désigne l'application de la raison à l'action humaine, c'est-à-dire la faculté d'agir d'après des motifs abstraits, contre l'immédiateté des sollicitations sensibles.

2° Elle est axiologiquement neutre : par elle-même, la raison pratique ne conduit pas plus à la vertu qu'au vice, mais désigne simplement un mode d'action.

3° Elle est inégalement maîtrisée par les hommes.

---

<sup>583</sup> SCHOPENHAUER, A., *CEPI*, p. 337.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 336.

### 3.1.1.1.3. LIMITES DE L'ATARAXIE STOÏCIENNE

Le point central sur lequel il faut revenir pour comprendre la relation entre la raison pratique et le stoïcisme est le dédoublement du monde provoqué par l'usage pratique de la raison :

N'est-il pas surprenant, merveilleux même, de voir l'homme vivre une seconde vie *in abstracto* à côté de sa vie *in concreto* ? Dans la première, il est livré à toutes les tourmentes de la réalité, il est soumis aux circonstances présentes, il doit travailler, souffrir, mourir, comme les animaux. La vie abstraite, telle qu'elle se présente devant la méditation de la raison, est le reflet calme de la première et du monde où il vit ; elle est ce plan réduit, dont nous parlions plus haut<sup>585</sup>.

Condensateur de souffrances pour l'homme, la raison semble ici, dans son usage pratique, être au contraire un calmant, puisqu'elle permet de prendre de la distance par rapport à l'immédiateté du vécu. Il ne s'agit point d'une contradiction de Schopenhauer avec lui-même, mais plutôt d'une potentialité de la raison : si elle permet à l'homme de s'inquiéter de l'avenir ou de regretter le passé, et de s'inventer maints tourments étrangers aux animaux, elle est aussi ce par quoi l'homme peut s'arracher à son animalité, tournée exclusivement vers la conservation et le chatolement sensible du monde, pour considérer le monde autrement. Ce retrait sur les « sommets de la réflexion »<sup>586</sup> ne doit pas être assimilé à la contemplation du génie, puisqu'il ne s'agit pas d'envisager les réalités du monde pour elles-mêmes, dans leur vérité métaphysique (l'idée), mais d'analyser froidement les rapports des choses dans la représentation, pour permettre dans un second temps une résolution ou une action efficace. Les choses ayant été considérées abstraitement, l'homme « revient pour agir et souffrir, comme il le doit »<sup>587</sup>. Le détachement de la raison pratique est temporaire, et ne perd pas de vue les nécessités de l'action : il reste, au moins de ce point de vue, subordonné au *vouloir*, bien qu'il lui évite de suivre spontanément les impressions immédiates.

C'est justement à partir de cette capacité d'abstraction et de détachement que Schopenhauer va interpréter le stoïcisme :

Le développement le plus parfait de la raison pratique, au vrai sens du mot, le plus haut point auquel l'homme puisse arriver par le simple emploi de sa raison [...] c'est l'idéal représenté par la sagesse stoïcienne<sup>588</sup>.

L'interprétation schopenhauerienne du stoïcisme se concentre sur plusieurs éléments : leur but n'est pas la vertu, mais le bonheur (ataraxie) ; leurs doctrines visent à ordonner l'existence humaine d'après les préceptes de la raison. Cependant, vivre d'après la raison

---

<sup>585</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 124-125 ; ZA, Band I, W I, p. 127.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 125 ; ZA, Band I, W I, p. 127.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 125 ; ZA, Band I, W I, p. 127.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 126 ; ZA, Band I, W I, p. 128.

ne signifie aucunement optimiser l'action humaine en s'efforçant d'agir en toute circonstance prudemment, mais bien de faire primer le monde rationnel sur le monde vécu, c'est-à-dire d'exploiter à son maximum la capacité de détachement de l'homme liée à la réflexion pour substituer de manière constante la vie *in abstracto* à la vie *in concreto* :

L'origine de la morale stoïcienne, telle que je l'ai comprise, est donc la question de savoir si la raison, ce privilège de l'homme, qui lui rend indirectement la vie et ses fardeaux plus légers, en réglant sa conduite, et par les bons résultats qu'elle produit, ne pouvait pas le soustraire aussi directement, c'est-à-dire par la simple connaissance et d'un seul coup – sinon entièrement, du moins en partie – aux souffrances et aux tourments de toute sorte qui remplissent son existence<sup>589</sup>.

Pour le dire autrement, et de manière moins imagée, l'idée est simplement de prendre appui sur la connaissance que l'homme peut prendre du monde grâce à sa raison pour échapper à la souffrance. La raison permet en effet de découvrir que le bonheur n'est pas un problème quantitatif, mais qu'il repose sur le *ratio*<sup>590</sup> entre « *unsern Ansprüchen und dem, was wir erhalten* »<sup>591</sup> : les maux que nous savons inévitables ne nous affligent pas, tout comme les biens que nous savons ne pas pouvoir obtenir. Or c'est cette indifférence que le sage stoïcien met en pratique dans son rapport au monde, ce qui passe par l'ajustement de ses attentes au monde dans lequel il vit :

Aussi rien d'inattendu ne peut les atteindre : en effet ce qu'ils ont identifié une fois pour toutes *in abstracto* ne les surprend pas et ils ne perdent pas l'équilibre lorsqu'ils butent dans la réalité sur un événement singulier<sup>592</sup>.

Ainsi, la souffrance en effet ne provient pas directement de l'extériorité, d'un coup du sort ou d'une perte inattendue, mais du fait que nous n'avions pas anticipé cet événement, si bien que survient un désaccord entre nos attentes et ce qui se produit effectivement. La raison n'est, bien sûr, pas capable d'exhaustivité ni de prescience dans sa capacité prévisionnelle : nul ne peut prévoir les événements auxquels il devra être confronté, ni faire l'inventaire de l'ensemble des événements singuliers possibles. En revanche, elle est capable d'anticiper par généralisations, et c'est de là qu'elle tient sa supériorité. Le sage n'a nul besoin d'une connaissance exhaustive de la nature, il lui suffit de connaître en général le cours des choses naturelles et humaines pour ajuster ses désirs à l'ordre du monde. Il suffit de savoir ce que valent les hommes en général pour ne pas être affligé par l'injustice commise par tel ou tel individu ; de connaître la faiblesse des corps pour n'être pas étonné par la survenue de telle ou telle maladie ; de garder à l'esprit que l'être humain est mortel, pour n'être pas affligé par disparition d'un proche. Au caractère imperturbable

---

<sup>589</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 126-127 ; ZA, Band I, W I, p. 129.

<sup>590</sup> SCHOPENHAUER, A., *CEPI*, p. 344.

<sup>591</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 128 ; ZA, Band I, W I, p. 130.

<sup>592</sup> SCHOPENHAUER, A., *CEPI*, p. 339.

du sage, s'oppose le tumulte émotionnel de l'insensé, sans cesse surpris par la trame événementielle :

Toutes les fois, en effet, que l'homme sort de son sang-froid, toutes les fois qu'il s'affaisse sous les coups du malheur, qu'il entre en colère, ou se livre au découragement, il montre par là qu'il a trouvé les choses autres qu'il ne s'y attendait, conséquemment qu'il s'est trompé, qu'il ne connaissait ni le monde ni la vie<sup>593</sup>.

Ce n'est donc pas principalement par son éventuelle efficacité pratique que le sage se distingue de l'insensé, du fait de cette connaissance générale qu'il possède du monde et des événements qui s'y produisent, mais par la parfaite convenance entre le devenir objectif et ses attentes subjectives, qui entraîne un désinvestissement du monde et une parfaite sérénité d'esprit. Paradoxalement, alors que la raison permettait originairement de favoriser des actions plus opportunes grâce à la présentation de motifs abstraits au *vouloir*, la maximisation de son usage pratique conduit non pas à un gain d'efficacité, puisque le sage sait que la prévoyance, « incomplètement informée, et toujours insuffisante, [tourne] à notre confusion »<sup>594</sup>, mais à l'impassibilité. Cela ne signifie pas que le Stoïcien – comme le Cynique – rejette loin de lui tous les biens, car cela manifesterait encore un attachement à ceux-là, mais il se contente de sortir du cycle du désir, sans tomber dans le renoncement. En somme, les possessions du Stoïcien ne sont l'objet d'aucun désir, ni d'aucun attachement. Ainsi, il ne ressent aucune satisfaction à posséder un bien quelconque, ni aucun déplaisir à en être privé<sup>595</sup>. La frustration lui est étrangère, et la souffrance qu'il peut ressentir se limite à la souffrance physique, sans qu'elle n'affecte en rien sa sérénité et son bonheur.

Pourtant, si Schopenhauer semble esquisser un portrait élogieux des Stoïciens dans leur maîtrise absolue de la raison, il se pose la question des limites de leur doctrine. La première partie du *Cours Exhaustif sur la Philosophie* aborde frontalement la question de l'efficacité de leur programme :

Enfin, posons-nous la question : le but de l'éthique purement rationnelle des stoïciens est-il atteint, son problème est-il résolu ? Parvient-on réellement, par la rationalisation la plus parfaite de la façon de voir la vie et de la vivre, à échapper immédiatement aux douleurs de la vie, à se rendre invincible aux coups du destin et à vivre heureux comme un sage dans un paix d'esprit inébranlable ?<sup>596</sup>

Tels sont la promesse et l'enjeu de la sagesse stoïcienne : atteindre le bonheur et s'y maintenir, malgré la fortune, les coups du sort et les contingences défavorables qui ne

---

<sup>593</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 128 ; ZA, *Band I*, W I, p. 130.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 1340 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 676.

<sup>595</sup> SCHOPENHAUER, A., *CEPI*, p. 349 : « Pour le sage qui a ajusté sa connaissance, la souffrance et l'allégresse sont également éloignées : aucun événement ne perturbe son *ataraxia* ».

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 352.

peuvent manquer de ponctuer l'existence humaine. Sans surprise, la réponse de Schopenhauer se décline en plusieurs critiques à l'encontre des prétentions stoïciennes :

1° La première objection concerne la nature du bonheur que le stoïcisme devrait nous permettre d'atteindre. Bien que le philosophe ne nie pas que leurs préceptes puissent avoir une certaine utilité pour apaiser les souffrances des hommes, il estime que leur eudémonisme ne présente qu'un ersatz de bonheur, qui n'a guère de positivité :

Notre humeur devient plus uniforme, et la joie et la souffrance, qui d'ordinaire viennent l'une après l'autre, alternant dans un contraste criant, sont à présent toutes deux défaites par ce *menstruum* [par ce solvant] qu'est la vision abstraite et générale de la vie, [440] et se neutralisent en une humeur médiane<sup>597</sup>.

Le « bonheur » n'apporte qu'une égalité d'humeur, l'homme devient moins sensible aux brusques variations de la souffrance à la joie. L'homme en effet n'est pas un pur esprit, mais par son corps, il est engagé dans un monde qu'il subit : si la raison peut atténuer les souffrances et les plaisirs, elle ne peut pas les supprimer intégralement, d'où cette humeur médiane décrite par le philosophe. L'idée est bien celle d'une atténuation de la sensibilité intérieure, présentée d'une manière plus radicale encore dans le supplément XVI au *Monde comme Volonté et comme Représentation* :

Si maintenant nous considérons d'un peu près ce but du stoïcisme, cette ataraxie, nous n'y trouvons qu'endurcissement et insensibilité aux coups du sort ; [...] ce n'est pas encore l'état de béatitude, ce n'est que la résignation à la souffrance, prévue comme inévitable<sup>598</sup>.

Il s'agit moins d'une doctrine du bonheur que d'une diététique spirituelle : la correction des représentations vis-à-vis des biens et des maux entraîne certes une plus faible amplitude de l'alternance ordinaire entre plaisir et douleur, joie et peine, puisqu'elle ne propose en lieu et place du bonheur promis qu'une insensibilisation subjective, dont il est permis de douter qu'elle soit réellement à la portée des hommes.

2° C'est sur ce point que porte d'ailleurs la deuxième objection. L'homme peut-il réellement se rendre indifférent aux souffrances et aux malheurs de l'existence ? La raison peut-elle le mettre à l'abri du mal ? Même « l'humeur médiane » que mentionne Schopenhauer paraît difficile à réaliser :

Cependant il s'en faut de beaucoup que le programme stoïcien engendre cette perfection, que la raison correctement employée nous délivre vraiment de toutes les douleurs et nous transforme en sages heureux<sup>599</sup>.

---

<sup>597</sup> SCHOPENHAUER, A., *CEPI*, p. 353.

<sup>598</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 849 ; *ZA*, *Band III*, *W II*, p. 185.

<sup>599</sup> SCHOPENHAUER, A., *CEPI*, p. 353.

A bien des égards, la figure du sage semble être un idéal inaccessible, voire un « mannequin inerte »<sup>600</sup> qui ne s'est jamais rencontré dans le monde des hommes. Le fait même que les stoïciens promeuvent le suicide comme ultime remède à une existence jugée trop pénible soulève un doute légitime sur la possibilité de parvenir à un bonheur immanent, quelles que soient les circonstances, grâce aux seuls pouvoirs de la raison pratique. Certes, l'exhortation au suicide permet de souligner l'indifférence stoïcienne face à la mort, mais cette voie montre du même coup les limites de la domination rationnelle et abstraite de sa vie concrète : les enseignements théoriques sur la vacuité des biens de cette terre, sur la fragilité du corps humain et sur l'inéluctabilité du destin n'empêchent pas la douleur d'être ressentie, au point que la mort puisse apparaître comme une délivrance<sup>601</sup>. Or même choisie librement et en pleine conscience, elle demeure un désaveu criant à leurs prétentions eudémonistes.

3° Enfin, sans même faire l'hypothèse d'une vie si misérable qu'elle se solde par un suicide (fût-il stoïque), l'existence concrète risque fort de mettre à rude épreuve leur doctrine. Promouvoir le détachement vis-à-vis du monde devrait – idéalement – supprimer les désirs et les craintes, mais aussi le plaisir de la satisfaction et la douleur de la privation. Cependant, d'après Schopenhauer, les Stoïciens méconnaissent en cela l'essence du désir : on ne peut jouir impunément simplement en tenant les biens dont on jouit comme passagers et inessentiels, puisque toute habitude devient un besoin auquel on ne peut renoncer sans douleur. Le travestissement de la *praxis* cynique<sup>602</sup> – qui avait en ce sens davantage conscience de l'essence du désir – en théories et attitudes mentales néglige cette vérité fondamentale, selon laquelle toute possession et toute jouissance entraînent une dépendance, consciente ou non :

Ils [Les stoïciens] n'avaient pas pris garde que toute habitude devient un besoin, et qu'on ne peut y renoncer sans douleur ; qu'on ne joue pas impunément avec la volonté, et qu'on ne peut jouir sans prendre goût à la jouissance ; qu'un chien ne reste pas indifférent quand on fait passer un morceau

---

<sup>600</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 132 : « La contradiction intime que l'éthique stoïcienne renferme même dans son principe se montre mieux encore dans ce fait que son idéal, le sage stoïcien, n'est jamais un être vivant, et qu'il est dépourvu de toute vérité poétique ; ce n'est qu'un mannequin inerte, raide, dont on ne peut rien faire, qui ne sait lui-même que faire de sa sagesse, et dont le calme, le contentement et le bonheur parfaits sont en opposition directe avec la nature humaine, au point qu'on ne peut même pas l'imaginer » ; ZA, *Band I*, W I, p. 134.

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 131 ; ZA, *Band I*, W I, pp. 133-134.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 842 : « Seulement les cyniques, pour arriver à ce but [le bonheur] prenaient un chemin très particulier [...]. Ils pratiquaient le détachement le plus austère [...]. Aussi choisissaient-ils – pour arriver à une vie exempte de douleurs – la voie du renoncement le plus absolu ». Comme on le voit, l'idée centrale du cynisme est de s'attacher comme Diogène à la vie la plus simple possible, pour fuir la multiplication des besoins et des peines ; ZA, *Band III*, W II, p. 177.

de rôti sous son museau, et qu'il n'en saurait être autrement du sage, s'il est affamé ; en un mot, qu'il n'y a pas de milieu entre désirer et renoncer<sup>603</sup>.

La vie stoïque ne serait donc pas dénuée d'hypocrisie, en particulier lorsqu'elle est généreusement pourvue en biens de toute sorte (que l'on songe au richissime Sénèque ou à l'Empereur Marc-Aurèle, figures célèbres du stoïcisme impérial). La mécompréhension de l'essence du désir (et de sa satisfaction) repose en dernière instance sur un souhait contradictoire : vouloir réunir « vie » et « bonheur », alors même que l'expression « vie heureuse » serait, d'après Schopenhauer, une contradiction dans les termes<sup>604</sup>. Par essence, la vie implique la souffrance, comme nous avons pu le remarquer, par conséquent cet idéal n'est qu'une liaison arbitraire entre deux représentations abstraites inconciliables.

L'effort des Stoïciens pour penser une vie heureuse qui soit entièrement en notre pouvoir, grâce aux préceptes de la raison, se heurte aux conditions de l'existence elle-même. Schopenhauer ne considère pas que la raison soit absolument impuissante, mais il vient tempérer les promesses des stoïques : leur éthique de l'immanence est semble-t-il en inadéquation avec la nature humaine et les conditions de l'existence. Nous avons vu que l'usage pratique de la raison permettait de dédoubler notre rapport au monde, mais le « monde idéal <Geisterwelt> »<sup>605</sup>, c'est-à-dire le monde des concepts, ne peut se substituer au « monde réel » dans lequel nous vivons. L'aspiration à une existence exempte de douleur ne peut être satisfaite puisque la raison n'est ni constitutive de notre être, ni même la part essentielle de nous-mêmes.

Tout au contraire, nous sommes essentiellement des volontés mues par des désirs, des appétits et des aspirations infra-rationnelles, et nous sommes par là même exposés à d'inévitables douleurs. Par la raison, en nous réfugiant sur les sommets de la réflexion, on peut croire un instant échapper à la « fantasmagorie du monde »<sup>606</sup>, mais cette retraite est toujours temporaire et l'existence concrète ne tarde pas à venir troubler l'image abstraite que nous nous faisons de nous-mêmes et du monde : la volonté de celui qui accepte la vie demeure irrémédiablement engagée dans le monde qu'elle soutient. Il n'y pas d'entre-deux tenable entre *vouloir* et *ne pas vouloir*.

---

<sup>603</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 846 ; ZA, *Band III*, W II, p. 182.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 131 : « Il y a contradiction totale à vouloir vivre sans souffrir, contradiction qui est enveloppée tout entière dans l'expression « vie heureuse » <saliges Leben> » ; ZA, *Band I*, W I, p. 125 ; ZA, *Band I*, W I, p. 133.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 838 ; ZA, *Band III*, W II, p. 173.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 837 ; ZA, *Band III*, W II, p.172.

### 3.1.1.2. DU CARACTERE ACQUIS A L’AFFIRMATION DE SOI

La critique schopenhauerienne des prétentions du stoïcisme n’exclut pas la reconnaissance d’une certaine efficacité de la raison pour diminuer ou au contraire exacerber les souffrances de l’homme. Néanmoins, la signification fondamentale de la douleur étant la contrariété du *vouloir* dans son objectivation immédiate, le corps-propre, ne peut-on pas envisager une affirmation optimale de soi, qui puisse favoriser l’expression de l’essence de l’homme, tout en évitant sa limitation par des obstacles extérieurs ou intérieurs ? De ce point de vue, le rôle de la raison, et indirectement de la connaissance, ne consisterait plus à promouvoir l’insensibilité et la résignation face au cours du monde, mais à rechercher pour l’homme une congruence phénoménale entre son être, c’est-à-dire son caractère intelligible, et sa manifestation phénoménale.

Puisque le mal n’est que la marque d’un écart entre être et devoir-être, l’idée est de ne pas en rester au stade du constat doloriste, mais de tenter de le résorber, dans une optique toutefois non-normative. Cependant, une telle action ne peut évidemment pas se situer sur le plan intelligible. Il ne s’agit pas pour l’homme de comparer ce qu’il est (son caractère acquis) avec ce qu’il s’imagine devoir être. Nulle action, nul événement ne semblent pouvoir affecter ce qui se situe en-dehors du temps : l’homme ne peut que s’en réjouir ou s’en plaindre, selon que l’image qu’il découvre peu à peu de lui, au travers ses actes, lui agréé ou lui déplaît. L’écart dont nous parlons concerne l’expression de son être intelligible : celui-ci est immuable, mais il s’affirme au travers des actes concrets, qui peuvent plus ou moins être favorisés. Résorber l’écart consisterait à agir toujours de la manière la plus conforme à son être propre, et à éviter tous les contextes peu propices à la manifestation de cette essence, c’est-à-dire susceptibles de contrarier son *vouloir*.

On devine le problème : puisque Schopenhauer a critiqué la liberté d’indifférence, pour affirmer que nos actes résultaient nécessairement de la rencontre entre les motifs présentés par l’intellect et le caractère intelligible de la personne, quel champ d’optimisation pratique s’offre à l’homme, alors même qu’il ne peut se changer, ni même altérer la nécessité avec laquelle ses actions se produisent ? Chacun n’est-il pas toujours la manifestation parfaite – mais temporelle – de son essence, de la même manière qu’un organisme manifeste nécessairement une adéquation infrangible entre le tout et l’ensemble de ses parties ?

### 3.1.1.2.1. DE LA DECOUVERTE DE SOI AU CARACTERE ACQUIS

Rappelons en quelques mots que Schopenhauer reprend la distinction kantienne entre le caractère intelligible et le caractère empirique<sup>607</sup>, selon une réinterprétation qui s'appuie davantage sur l'usage du principe de raison comme opérateur. Le caractère intelligible est absolument libre et n'y est pas soumis. Il est identifié au *vouloir*, qu'il s'agisse du *vouloir* général de l'espèce ou du *vouloir* particulier des individus (dont les caractères intelligibles sont comme des actes de volonté<sup>608</sup>, extérieurs au temps et immuables). Le caractère empirique est le déploiement dans le monde phénoménal du caractère intelligible, mais de manière temporelle et discontinue, c'est-à-dire à travers le prisme du principe de raison (espace, temps, causalité). Mais Schopenhauer ne se contente pas de cette distinction conceptuelle, qui permet d'articuler la liberté transcendante (résidant dans l'*esse*) avec la nécessité empirique (résidant dans l'*operari*). Il ajoute un troisième terme, qu'il nomme le « caractère acquis »<sup>609</sup>. Ce point est important car c'est par lui que Schopenhauer, quelque peu oublieux du nécessitarisme phénoménal impliqué par sa doctrine, va s'efforcer de penser une optimisation de l'affirmation de soi grâce à la connaissance que l'homme peut prendre de soi-même. Il ne s'agit nullement de changer ce que nous sommes, ni d'imposer une conduite au *vouloir*, mais plutôt de suppléer au mieux à l'aveuglement de la volonté pour lui éviter les revers de décisions malavisées :

Il n'y a donc là rien d'autre que la connaissance la plus parfaite possible de notre propre individualité ; c'est une notion abstraite, claire par conséquent, des qualités irrévocables de notre caractère empirique, du degré et de la direction de nos forces, tant spirituelles que corporelles, en somme de l'ensemble des forces et faiblesses de notre propre individualité<sup>610</sup>.

Plusieurs éléments méritent d'être mis en lumière. Le caractère acquis est une « connaissance » que l'homme peut acquérir de lui-même au fil de son existence et qui s'étend dans deux directions complémentaires : d'un côté la connaissance de son propre *vouloir*, c'est-à-dire des tendances fondamentales qui constituent la racine de son être, et de l'autre la connaissance de ses *capacités*, c'est-à-dire des « forces » et « faiblesses »<sup>611</sup> qui sont les siennes. L'enjeu est de perfectionner la fonction délibérative de l'intellect, grâce à cette double connaissance. Dans une certaine mesure, il s'agit de l'horizon fonctionnel originaire de l'intellect, apparu du fait de la complexité croissante des objectivations du *vouloir*, incapables de s'affirmer aveuglément. Schopenhauer n'a de

---

<sup>607</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 368 ; ZA, *Band II*, W I, p. 364.

<sup>608</sup> *Ibid.*

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 384 ; ZA, *Band II*, W I, p. 380.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 386. Traduction modifiée ; ZA, *Band II*, W I, p. 382.

<sup>611</sup> *Ibid.*

cesse de le répéter, l'intellect est subordonné et secondaire par rapport au *vouloir*. L'essence de l'homme ne réside pas dans son intelligence, mais bien dans l'ensemble des tendances qu'il tendra à affirmer dans l'existence, selon les motifs qui lui seront présentés. Or cette primauté du *vouloir* entraîne chez l'homme une affirmation de soi d'abord chaotique et brouillonne, puisque l'homme ne sait pas encore ce qu'il est – c'est-à-dire ce qu'il *veut*. Ce point est particulièrement frappant chez les nourrissons en qui les fonctions intellectuelles ne sont pas encore développées<sup>612</sup>. Même chez l'homme adulte, la situation de faiblesse de l'intellect, qui ignore encore le maître qu'il sert, provoque des erreurs, des échecs et maintes tribulations douloureuses.

Cette maladresse existentielle ne tient pas seulement aux erreurs d'évaluation de l'intellect (qui n'a plus l'infailibilité de l'instinct pour orienter le *vouloir*), mais également aux contrariétés résultant des tendances intimes du *vouloir* lui-même. Procédant sans réflexion, celui-ci peut se décider pour une « impression du moment » ou pour « tel objet particulier rencontré en route »<sup>613</sup>, sans percevoir que ces volitions passagères entreront en contradiction avec les tendances fondamentales de l'homme, précisément parce que sa volonté est insuffisamment éclairée par l'intellect : l'homme doit donc apprendre à savoir *ce qu'il veut*, mais aussi *ce qu'il peut*, pour optimiser la manifestation de son être.

#### 3.1.1.2.2. POUR UN « MIEUX VOULOIR » : ROLE DE LA CONNAISSANCE DANS L'EXPRESSION DE L'INDIVIDUALITE

En un sens, le caractère acquis vise à exprimer méthodiquement ce que l'on est, c'est-à-dire à fixer un cap au *vouloir* qui soit conforme à son essence, ce qui passe par l'introspection puis par la détermination de principes généraux susceptibles de guider l'action :

Nous sommes par là en mesure de jouer le même rôle (il ne saurait changer), celui qui va à notre personne, mais, au lieu de l'exprimer sans règle comme auparavant, nous le soutenons avec réflexion et méthode ; et s'il s'y trouve des lacunes, comme en produisent les caprices et les faiblesses, nous savons, aidés de principes solides, les combler<sup>614</sup>.

L'idée d'une régulation de la *volonté* vise notamment à éviter la « précipitation <Voreiligkeit> »<sup>615</sup>, c'est-à-dire la mise en mouvement des tendances avant que le contexte n'ait été suffisamment analysé par l'intellect. L'intellect n'est jamais la partie agissante,

---

<sup>612</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 909 : « Des nourrissons, qui montrent à peine une première et faible trace d'intelligence, sont déjà pleins d'entêtement : ils se démènent furieusement et crient sans raison aucune, tout simplement parce qu'ils débordent d'un besoin de vouloir, tandis que leur volonté n'a pas encore d'objets ; ils veulent, sans savoir ce qu'ils veulent. » ; ZA, *Band III*, W II, p. 246.

<sup>613</sup> *Ibid.*, pp. 386-387 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 382-383.

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 386 ; ZA, *Band II*, W I, p. 382

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 910 ; ZA, *Band III*, W II, p. 247.

mais seulement la partie délibérative, il ne peut donc pas à proprement parler empêcher ou contraindre le *vouloir*, mais il peut néanmoins tracer une voie qui soit en accord non pas seulement avec les tendances spécifiques de son être, mais surtout en accord avec ses tendances individuelles<sup>616</sup>. Certes, tout *vouloir* a des inclinations communes à tout être vivant, à savoir : l'« attachement extrême à la vie », le « souci de l'individu et de l'espèce », l'« égoïsme absolu à l'égard de tous les êtres »<sup>617</sup>, mais les hommes ont ceci d'atypique qu'ils possèdent une individualité irréductible à leur espèce, et c'est cette individualité (dont la vérité est à chercher dans le caractère intelligible) qu'il doit découvrir s'il veut s'épanouir adéquatement, c'est-à-dire affirmer au mieux par son existence son « idée particulière <*eigene Idee*> »<sup>618</sup> dont il est la manifestation. De la sorte, lorsque son intellect est parfaitement adapté à sa volonté, l'homme est susceptible d'orienter son action de telle manière qu'on pourrait croire que ses volitions proviennent de son intellect :

Alors nous avons clairement pris conscience de la conduite que nous impose notre nature individuelle, et nous avons fait provision de maximes qui sont toujours sous notre main, grâce à quoi nous agissons avec réflexion, comme si notre conduite était un effet de notre pensée<sup>619</sup>.

Mais que l'on ne s'y trompe pas : il s'agit d'une vue de l'esprit, due à la rationalisation de notre rapport au monde et à nous-mêmes, l'élément agissant demeurant uniquement le *vouloir*, simplement il est si bien « éclairé » par l'intellect qu'on a l'impression que le rapport de subordination de l'un à l'autre est inversé, et que le *vouloir* proviendrait directement de la connaissance. Le seul intérêt de l'homme est ici de faire rempart à la précipitation ou aux caprices du *vouloir* ; il faut permettre à ce dernier de maximiser la satisfaction de ses tendances, d'où la nécessité de bien se connaître soi-même (la lucidité partielle ne favorisant pas cette maximisation) et surtout de bien connaître ses capacités, c'est-à-dire l'étendue de ce qu'on peut atteindre. On éviterait ainsi de poursuivre des chimères ou de nourrir des désirs qu'on ne peut combler, ce qui entraînerait une insatisfaction du *vouloir* et, par conséquent, l'apparition de la souffrance :

Nous savons le genre et la mesure de nos forces et de nos faiblesses ; et ainsi nous nous épargnons bien des douleurs <*Schmerzen*>. Car, à parler exactement, il n'y a pas d'autre plaisir que de faire usage et de sentir ses propres forces ; et la plus grande douleur est de se trouver à court de forces, dans le moment où l'on en a besoin<sup>620</sup>.

Le développement du caractère acquis peut ainsi donner l'impression à un témoin extérieur qu'un homme change au cours de sa vie, mais il faut bien garder à l'esprit que ce

---

<sup>616</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 938 ; ZA, *Band III*, W II, p. 274.

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 903 ; ZA, *Band III*, W II, p. 240.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 177 ; ZA, *Band I*, W I, p. 180.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 386 ; ZA, *Band II*, W I, p. 382.

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 387. Traduction modifiée ; ZA, *Band II*, W I, p. 383.

changement n'affecte nullement ce que nous sommes réellement, c'est-à-dire notre caractère intelligible, mais seulement la manière dont nous allons l'exprimer. Un homme d'expérience qui a appris à se connaître semble certes vouloir autre chose que ce qu'il voulait dans sa prime jeunesse, ce qui peut être vrai s'il l'on se concentre uniquement sur les *objets* que poursuit son *vouloir*. Cependant il faut distinguer soigneusement les tendances fondamentales qui constituent son *vouloir des objets et motifs* qui ne sont que les causes occasionnelles par lesquelles ces tendances vont se trouver satisfaites. L'objet a pu changer, mais la tendance demeure quant à elle immuable :

Le redressement de la connaissance modifie l'action en ce sens seulement qu'il précise les objets accessibles à la volonté et qu'il les soumet à son choix et lui permet ainsi de mieux les juger ; la volonté, ainsi instruite, apprécie plus justement ses relations avec les choses, voit plus distinctement ce qu'elle veut, et dès lors est moins sujette à l'erreur dans son choix<sup>621</sup>.

Autrement dit, le caractère acquis, par le redressement de la connaissance qu'il suppose, est la recherche de la convenance entre les motifs et le *vouloir*, ou plus largement encore, entre soi-même et le monde. Cela ne signifie pas que la connaissance *a posteriori* que l'homme prend de lui-même le mette définitivement à l'abri du malheur, mais du moins il n'y travaille pas lui-même. Tout se passe comme si l'homme pouvait se constituer une éthique personnelle exactement à sa mesure, d'autant plus qu'elle serait également subordonnée à l'expression de soi. Nous entendons par « éthique personnelle » non pas une quelconque conduite vertueuse, mais simplement l'ensemble des règles et maximes qui doivent encadrer l'action de tel homme particulier dans l'existence pour qu'il puisse affirmer au mieux son individualité, en présentant des motifs adéquats à son caractère et en réfrénant les impulsions irréfléchies lorsqu'elles sont susceptibles de lui nuire. C'est en ce sens que Schopenhauer parle bien de « caractère acquis » et non pas simplement de principes ou maximes d'expérience susceptibles de valoir pour tout homme. En effet, ces maximes et préceptes sont résolument idiosyncratiques. Il est certes possible d'énoncer des règles générales de prudence s'appliquant à l'homme en général, mais les maximes du caractère acquis quant à elles ne sont pas transposables – celui qui s'efforce d'imiter autrui dans son action ou dans les objets qu'il poursuit s'expose à de sévères déconvenues, puisque précisément, les individus ne sont pas réductibles à l'espèce humaine<sup>622</sup>.

---

<sup>621</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 924 ; ZA, *Band III*, W II, p. 260.

<sup>622</sup> *Ibid.*, pp. 387-388 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 383-384.

### 3.1.1.2.3. ESQUISSE D'UNE ATARAXIE PERSONNELLE : ETRE EN PAIX AVEC SOI-MEME

De manière étonnante, Schopenhauer défend en somme une forme d'ataraxie personnelle qui est à distinguer de l'ataraxie stoïcienne, bien que les deux procèdent en un sens de l'usage pratique de la raison humaine. La connaissance de soi, de ses forces et de ses faiblesses, serait ainsi le moyen le plus adéquat pour « demeurer en paix autant qu'il est possible avec soi-même »<sup>623</sup>. Outre que Schopenhauer souligne implicitement le caractère relatif de cette « ataraxie », qui n'a pas la portée idéale de la sagesse stoïcienne, deux éléments méritent d'être mis en évidence :

Premièrement, cette ataraxie personnelle ne se borne pas à considérer les événements extérieurs sous la modalité de la nécessité, ce qui permet de limiter le trouble qu'ils génèrent, mais elle repose également sur la prise de conscience de l'immutabilité du caractère, et accompagne l'action réfléchie de l'homme :

Or il en est de la nécessité intérieure comme des nécessités du dehors ; rien ne réconcilie mieux avec elle que de la bien connaître. Quiconque s'est bien rendu compte de ses bonnes qualités [...] et de ses faiblesses, quiconque s'est là-dessus fixé son but et a pris son parti de ne pouvoir atteindre le reste, s'est par là mis à l'abri autant que le permet sa nature personnelle, du plus cruel des maux : le mécontentement de soi-même, suite inévitable de toute erreur, qu'on fait dans le jugement de sa propre nature, de toute vanité déplacée, et de la présomption, fille de la vanité<sup>624</sup>.

Le « c'est comme cela »<sup>625</sup> des stoïciens s'applique également à l'être de l'homme, mais dans une perspective qui doit se concrétiser dans la pratique. Le raisonnement est en substance le suivant : étant donné ce que je *suis* (ce que je ne peux changer) et ce que je *peux*, du fait de mes qualités et de mes défauts, *voici* les objets que je peux poursuivre raisonnablement. Cela ne signifie pas que l'entreprise sera nécessairement un succès, mais au moins l'échec ne serait pas imputable à une erreur personnelle.

Deuxièmement, cette ataraxie personnelle n'est pas simplement négative. Schopenhauer reprochait au prétendu « bonheur » des Stoïciens de n'être qu'une résignation désabusée face au monde, leur désinvestissement existentiel entraînant une forme d'indifférence maussade. Or tout au contraire, celui qui se connaît bien favorise également la satisfaction de ses tendances, et peut par là même prétendre à un plaisir positif qui vient quelque peu bousculer la logique du désir que nous avons dégagée lors du chapitre II. Le plaisir dont il est question ici n'est pas l'obtention de tel ou tel objet particulier, c'est-à-dire le plaisir négatif dû au comblement d'un manque – éphémère

---

<sup>623</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 388 ; ZA, *Band II*, W I, p. 384.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 389 ; ZA, *Band II*, W I, p. 385.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 388 ; ZA, *Band II*, W I, p. 384.

satisfaction qui ne tardera pas à révéler sa vacuité dans la déception ou l'ennui. Un tel plaisir est fondé sur le caractère illusoire du motif, qui n'est qu'un prétexte pour le *vouloir*. Or justement, celui qui se connaît bien pourra prétendre à un autre plaisir qui provient du sentiment de ses propres forces en action :

Un tel homme goûtera souvent cette joie <Freude>, de sentir ses forces ; il ressentira rarement le chagrin, de se voir rappelé au sentiment de sa faiblesse ; grande humiliation, source principale peut-être des plus amers chagrins ; qui ne préfère se rendre clairement compte de sa malchance plutôt que de sa maladresse ?<sup>626</sup>

L'ataraxie personnelle dont nous parlons se trouve ainsi émaillée de moments positifs où l'homme fait l'expérience positive de sa force, c'est-à-dire de la convenance entre son être et son action. Autrement dit, l'affirmation consciente de soi est source pour elle-même d'une joie irréductible à la possession ou à la jouissance de tels biens particuliers. Dans une perspective spinoziste, la joie provient de la conscience du libre déploiement de son effort dans le monde. Or cette joie, bien que transitoire – car elle n'est vécue que dans le moment de l'effort – n'est pas illusoire puisqu'elle touche directement l'être de l'homme, et non les motifs qui lui donnent l'occasion de se mettre en branle. Elle est donc aussi positive que la douleur. Du reste, le fait que les objets poursuivis par un tel homme évoluent au fil du temps indique implicitement leur caractère secondaire, voire dispensable : l'essentiel est de trouver les objets ou motifs qui permettent d'éprouver sa force, c'est-à-dire l'adéquation entre son *vouloir* et son *corps* (qui n'est rien d'autre que le *vouloir* objectivé), non plus comme expérience métaphysique, mais comme expérience dynamique.

\*

Les éléments que nous avons mis en évidence permettent de tempérer l'impuissance de l'homme face à l'omniprésence du mal. Certes, la vie humaine réunit souffrance et insignifiance, néanmoins l'homme possède une certaine marge de manœuvre pour orchestrer et supporter son existence. Cela ne signifie pas qu'il soit possible de résoudre définitivement la question du mal grâce à la raison et à l'intelligence, mais il est néanmoins possible de lui faire face sans se laisser abattre. Pour cela, l'homme doit considérer que les événements du monde se produisent nécessairement (Schopenhauer concède aux Stoïciens que le fatalisme est source de réconfort), et doit surtout tourner vers soi-même son

---

<sup>626</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 387 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 383.

intelligence pour réussir à saisir – *a posteriori* et peut-être dans la souffrance – son essence et ses possibilités concrètes, pour optimiser son action. Il ne s'agit pas pour l'homme d'espérer déjouer le sort grâce à son astuce, mais plutôt de découvrir et d'accepter ce qu'il est, puis d'orienter sa volonté d'après des maximes personnelles qui lui permettent d'éviter des tribulations dues à une méconnaissance de soi, et de favoriser le sentiment positif de sa propre affirmation. Les joies de l'homme qui est parvenu à la connaissance de soi et a harmonisé son *vouloir* et son *intellect* se déplacent de la sorte de l'objet à l'effort. Il s'agit moins d'un plaisir de possession – nécessairement illusoire – que d'un plaisir de conquête : il ne s'agit plus de la satisfaction illusoire procurée par la jouissance de tel ou tel bien extérieur que de la joie d'une harmonie fonctionnelle entre ses facultés qui s'actualise dans l'activité de son corps en vue d'atteindre les fins fixées par l'intellect. En d'autres termes : il ne s'agit pas de combler un manque (logique du désir) mais d'éprouver ses forces (logique de la puissance).

### 3.1.2. L'EUDÉMONOLOGIE SCHOPENHAUERIENNE

La découverte d'un plaisir lié à l'épreuve de sa force et la mise au jour des potentialités de l'homme pour affronter l'existence nous conduit à un écrit singulier dans l'œuvre de Schopenhauer : les *Aphorismen zur Lebensweisheit*, publiés en 1851 dans le premier volume des *Parerga et Paralipomena*. À première vue, cet écrit semble offrir un approfondissement intéressant des conceptions que nous venons d'exposer, et venir également nuancer le pessimisme sans concession auquel la philosophie schopenhauerienne est volontiers réduite, puisque les *Aphorismes* développent une réflexion générale sur le bonheur intramondain et sur les voies par lesquelles l'homme peut y accéder. Le développement soulève un triple enjeu :

Le premier est éthique : l'idée n'est pas seulement d'examiner les préceptes de Schopenhauer pour parvenir au bonheur, mais surtout d'examiner les inflexions qu'il fera subir au concept de « bonheur », pour proposer en définitive quelque chose qui s'apparente à un eudémonisme pessimiste.

Le deuxième est herméneutique : il consiste à déterminer dans quelle mesure les *Aphorismes* s'intègrent dans la vision du monde de Schopenhauer, notamment en mettant en évidence les éventuelles difficultés ou tensions entre les fondements idéalistes et métaphysiques de sa philosophie et l'éthique de l'immanence qu'il esquisse dans cet écrit.

Le troisième est philosophique : il concerne indirectement la question du mal. Nous sommes face à une alternative féconde : ou bien les échappatoires mondaines esquissées par le philosophe pour l'individu sont pertinentes, et elles permettent ainsi à l'homme de fuir sa condition misérable et de résoudre ainsi, de manière existentielle, le problème du mal. Ou bien elles ne le sont pas, et leurs limitations essentielles viennent par conséquent conforter le pessimisme schopenhauerien et orienter l'esprit vers un horizon éthique d'une toute autre nature.

### 3.1.2.1. POUR UNE APPROCHE EMPIRIQUE DU PROBLEME DE L'EXISTENCE

L'étude en question propose une série de conseils et de maximes afin de réussir au mieux dans « l'art de rendre la vie aussi agréable et heureuse que possible »<sup>627</sup>. Il s'agit en somme de mener une existence qui soit telle que l'homme puisse la souhaiter et la poursuivre pour elle-même, et non plus seulement par défaut, en raison d'un attachement irrationnel à la vie. Nous pouvons d'ores et déjà mettre en lumière les deux grandes différences entre les *Aphorismes* et l'œuvre principale de Schopenhauer. En prétendant trouver une justification en soi de l'existence, cette étude semble insidieusement se rapprocher d'une vision du monde optimiste, dont c'est justement le trait définitoire ; en outre, la perspective adoptée n'est plus descriptive, mais normative.

Schopenhauer propose une éthique, qui n'est pas sans rappeler les traités antiques. Il serait néanmoins réducteur de n'y voir qu'un compendium de préceptes de vie, puisque la perspective schopenhauerienne n'est pas seulement normative, elle est aussi critique. Certes, seront proposées – en particulier dans le chapitre V, des règles de vie afin de favoriser le bien-être des hommes, mais Schopenhauer dénonce également la vacuité de leur activité dans leur effort pour échapper à leur condition misérable, de manière analogue à un certain nombre de développements du *Monde comme Volonté et comme Représentation* que nous avons eu l'occasion d'étudier.

---

<sup>627</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, Paris, PUF, 2006, p. vii ; ZA, *Band VIII*, P I, p. 343.

### 3.1.2.1.1. POSTULAT OPTIMISTE : POSSIBILITE THEORIQUE D'UNE EXISTENCE SOUHAITABLE

La pondération de l'idée selon laquelle tout bonheur immanent serait hors de portée pour l'homme constitue la première fracture apparente entre cette étude et son œuvre principale. Dans son œuvre principale, le philosophe considérait que l'expression « vie heureuse » était antinomique, qu'il y avait contradiction insoluble entre le fait de vivre et la possibilité même de vivre sans souffrir. Mais les *Aphorismes* prétendent justement passer outre cette contradiction manifeste, ce qui tient à leur objet lui-même : il serait absurde de prodiguer des conseils pour atteindre une fin que l'on considère comme étant illusoire ou inatteignable. Du moins, la difficulté de cette entreprise ne doit pas reposer sur une contradiction logique, mais sur des problèmes existentiels à la fois concrets et surtout théoriquement solubles.

Ce point de vue nouveau est assumé par l'auteur dès l'introduction, qui borne d'emblée son propos à l'existence empirique de l'homme, en s'éloignant du même coup de la signification morale et métaphysique du monde telle qu'elle est mise au jour par sa philosophie :

Tous les développements qui vont suivre sont donc fondés, dans une certaine mesure, sur un accommodement, en ce sens qu'ils se placent au point de vue habituel, empirique et en conservent l'erreur. Aussi leur valeur ne peut-elle être que relative, puisque le mot d'eudémonologie n'est lui-même qu'un euphémisme<sup>628</sup>.

Il convient de garder à l'esprit cet avertissement liminaire. L'erreur en question qui sera ignorée pour mener à bien son traité d'eudémonologie est celle qui est décrite dans le supplément XLIX au *Monde comme Volonté et comme Représentation*, et qui consiste à croire – à tort – que l'homme existerait pour être heureux, que le monde aurait été disposé par quelque intelligence supérieure à cette fin, alors qu'il ne résulte au contraire que de l'effort sans but ni raison d'une poussée aveugle :

Il n'y a qu'une erreur innée : c'est celle qui consiste à croire que nous existons pour être heureux. Elle est innée en nous, parce qu'elle coïncide avec notre existence même, que tout notre être n'en est que le paragraphe et notre corps le monogramme : nous ne sommes en effet que vouloir-vivre ; et la satisfaction successive de tout notre vouloir est ce qu'on entend par la notion de bonheur<sup>629</sup>.

Schopenhauer prend par conséquent le contre-pied de ce que sa philosophie a dégagé en analysant l'existence humaine, dont le caractère dispensable ne peut manquer de frapper celui qui la considère en toute impartialité. Non seulement chaque existence individuelle est par elle-même contingente, mais en outre, la non-existence apparaît comme

---

<sup>628</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. vii ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 343.

<sup>629</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1407 ; *ZA*, *Band IV*, W II, p. 743.

éminemment préférable. Toute la question est de savoir si l'homme peut parvenir à une existence qui ait une valeur par elle-même, et qui puisse la rendre au pire supportable, au mieux désirable. Or toute eudémonologie postule évidemment une réponse positive à cette question. Ce sera donc l'approche de Schopenhauer qui cherchera à dégager les préceptes et règles de prudence qui permettront, dans la mesure du possible, de mener une existence conforme au concept de « vie heureuse ». Le point de vue adopté dans les *Aphorismes* est sciemment limité à la vie concrète, d'où la valeur toute « relative »<sup>630</sup> de son étude. En ce sens, elle constitue moins une « fracture » dans la vision pessimiste du monde développée par Schopenhauer qu'un simple point de vue partiel et sciemment tronqué ; l'auteur lui-même, comme nous aurons l'occasion de le montrer, peine à conserver ce postulat optimiste quant à la possibilité du bonheur par les redéfinitions successives de cette notion.

#### 3.1.2.1.2. PARAMETRES ESSENTIELS ET BONHEUR A GEOMETRIE VARIABLE

La méthode suivie par Schopenhauer dans cet essai est simple : il dégage d'abord les paramètres essentiels qui influent sur le bonheur humain (chap. I), puis les examine successivement (chap. II à IV), avant de rassembler un certain nombre de préceptes concrets pour limiter la souffrance (chap. V), et il termine son propos par une méditation sur les modifications que les différents âges de la vie apportent à l'expérience subjective de l'existence et du bonheur (chap. VI). Il ne s'agit pas pour nous de proposer un commentaire exhaustif de cette étude, mais de mettre en lumière les aspects importants de son eudémonologie et les possibilités concrètes qui sont ouvertes aux hommes pour affronter le mal physique – la souffrance – qui caractérise leur existence. En somme, la question à laquelle nous tâcherons de répondre est la suivante : l'éthique de l'immanence décrite par Schopenhauer dans cette partie de son œuvre peut-elle réellement contrebalancer les maux inhérents à la condition humaine, ou n'est-elle qu'une vue de l'esprit coupée de toute concrétisation existentielle ?

Trois conditions fondamentales – et structurantes pour l'étude tout entière – sont retenues par le philosophe pour évaluer le bonheur individuel : ce que l'on est, ce que l'on a et ce que l'on représente. La première condition désigne les qualités physiques, intellectuelles et morales de la personne (chap. II) ; la seconde condition désigne les possessions de l'homme (chap. III) ; la troisième condition désigne la manière dont on est

---

<sup>630</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. vii ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 343.

perçu par les autres dans la société, donc l'honneur, le rang et la gloire (chap. IV)<sup>631</sup>. Le philosophe tâchera d'évaluer comparativement l'importance de ces trois conditions – et de leurs subdivisions – pour le bien-être de l'homme, et de montrer à quel « bonheur » chacun peut prétendre selon ce qu'il est.

Ces trois conditions ne sont toutefois pas équivalentes, Schopenhauer insistant d'emblée sur la priorité de ce que l'on est par rapport aux deux autres conditions, pour une raison capitale : le lieu du « bien-être » (*Behagen*) et du « mal-être » (*Unbehagen*)<sup>632</sup> se trouve en l'homme, qu'il s'agisse du corps ou de l'esprit. Mais cela ne signifie pas que n'importe quel événement affecte de la même manière deux hommes qui y seraient confrontés, puisque le monde est étroitement corrélé au sujet qui le conçoit. L'élément subjectif acquiert une importance capitale. La focale de l'eudémonologie schopenhauerienne sera par conséquent la personnalité de chacun, qui donnera le ton à l'ensemble de la vie humaine et leur signification aux événements qui peuvent y survenir :

Pour parler plus clairement, chacun est enfermé dans sa conscience comme dans sa peau et ne vit immédiatement qu'en elle ; aussi y a-t-il peu de secours à lui apporter du dehors<sup>633</sup>.

Le regard critique de Schopenhauer sur la société, qui reconnaît derrière les simagrées de la vie sociale l'universalité de la souffrance individuelle, aboutit à l'idée d'un « bonheur » à géométrie variable, au sens où l'inégalité naturelle des hommes détermine du même coup l'étendue et le type de bien-être auquel ils pourront prétendre. L'individualité des hommes (l'élément subjectif) est le prisme par lequel ils vivent le monde (l'élément objectif), et nul homme ne peut échapper à ce qu'il est, si bien que son bonheur potentiel se trouve déjà étroitement limité par les virtualités de sa conscience et de son corps :

[...] l'individualité de l'homme a fixé par avance la mesure de son bonheur possible. Ce sont spécialement les limites de ses forces intellectuelles qui ont déterminé une fois pour toutes son aptitude aux jouissances élevées. Si elles sont étroites, tous les efforts extérieurs, tout ce que les hommes ou la fortune feront pour lui, tout cela sera impuissant à le transporter par-delà la mesure du bonheur et du bien-être humain ordinaire, à demi animal : il devra se contenter des jouissances sensuelles, d'une vie intime et gaie dans sa famille, d'une société de bas aloi ou de passe-temps vulgaires<sup>634</sup>.

Le bonheur est donc à « géométrie variable » au moins en deux sens : d'abord parce que la personnalité de chacun impose une limite à ce qui peut être éprouvé, mais aussi

---

<sup>631</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 1 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 345.

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 2. Nous préférons traduire « *Unbehagen* » par mal-être plutôt que par malaise, pour rendre compte de la racine commune entre les termes allemands employés par le philosophe. *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 346.

<sup>633</sup> *Ibid.* ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 347.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 3 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 348.

parce que cette discrimination strictement personnelle va de pair avec une hiérarchisation plus générale des différentes jouissances. D'une certaine manière, tout en partant d'une perspective d'inspiration transcendantale (en tant que la qualité de vie potentielle d'un individu dépend moins de l'élément objectif que de l'élément subjectif, lequel est, sinon *a priori*, du moins naturel et en grande partie indépendant de ce que l'homme peut faire ou acquérir), Schopenhauer retrouve la traditionnelle hiérarchie antique entre les « genres de vie »<sup>635</sup>, telle qu'on peut la trouver notamment chez Platon<sup>636</sup> ou Aristote<sup>637</sup>, dans une perspective à la fois essentialiste et axiologique : les hommes ont des natures différentes qui les rendent aptes ou inaptes à tel ou tel type de jouissance, et en même temps, le genre de vie le plus élevé échoit aux individualités les plus favorisées, et capables de s'adonner aux jouissances intellectuelles. Par conséquent, il n'y a nulle équivalence eudémonologique entre les différents types de jouissance.

### 3.1.2.2. AMBIVALENCE DE L'EUDEMONISME SCHOPENHAUERIEEN

L'éthique schopenhauerienne concernant la visée du bonheur se développera dans une double perspective. D'un côté, l'homme doit travailler à tarir autant que possible les deux sources principales de souffrances pour lui, à savoir : le besoin et l'ennui, et de l'autre il doit favoriser les jouissances adaptées à sa personne, conformément à ce qui vient d'être dit, et en particulier – si celui-ci lui est permis – les joies intellectuelles, liées par exemple à la philosophie ou à l'art en général.

#### 3.1.2.2.1. EUDEMONISME PRIVATIF : POUR UNE DIMINUTION DES « CAUSES » PRINCIPIELLES DU MALHEUR

Le premier moment – négatif – est d'autant plus délicat à mettre en œuvre que la souffrance et l'ennui sont, d'après le philosophe, inversement proportionnels, au sens où

---

<sup>635</sup> Sur ce point précis, indépendamment de SCHOPENHAUER, A., nous renvoyons à l'ouvrage de R. Joly, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956, qui montre l'origine de ce thème chez les présocratiques (chap. II) et son développement chez les philosophes ultérieurs, notamment Platon (chap. IV) et Aristote (chap. V). La thèse de l'auteur est qu'il s'agit d'un thème originellement pythagoricien, et non pas d'une invention platonicienne, comme le soutint Jaeger à propos de la « Parabole de Panégyrie » (JAEGER W., « Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals », in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1928, p. 390). Pour un aperçu plus contemporain concernant ces questions, qui ne remet pas en cause l'interprétation générale de R. Joly, nous renvoyons à l'article éclairant de Claude MALLAN, « Il était une fois la philosophie », *Archives de Philosophie*, vol. 68, no. 1, 2005, pp. 107-126.

<sup>636</sup> PLATON, *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 462 : « C'est pour cette raison que nous affirmons qu'il existe trois genres d'homme principaux, le philosophe, l'ami de la victoire et l'ami du profit. » [Rép., IX, 581c]

<sup>637</sup> ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 3, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, p. 43-45. [EN, I, 3, 1095b]

l'exposition à l'un prémunit contre l'autre et réciproquement. Supprimer les deux paraît donc être une véritable gageure :

Un simple coup d'œil nous fait découvrir les deux ennemis du bonheur humain : ce sont la douleur <Schmerz> et l'ennui <Langweile>. En outre, nous pouvons observer que, dans la mesure où nous réussissons à nous éloigner de l'un, nous nous rapprochons de l'autre, et réciproquement ; de façon que notre vie représente en réalité une oscillation plus ou moins forte entre les deux<sup>638</sup>.

En effet, l'ennui résulte directement du « vide » intérieur, d'où la recherche effrénée du divertissement par ceux dont la personnalité ne parvient pas à les satisfaire, et qui cherche à combler leur vacuité par les plaisirs les plus divers. Or inversement, une personnalité riche va de pair avec une « sensibilité plus vive » et une « impétuosité de la volonté »<sup>639</sup>, d'où une exposition plus soutenue aux douleurs et chagrins de toute sorte. C'est de là que provient le besoin de sociabilité des uns, et le besoin d'une vie solitaire et tranquille des autres, moyens par lesquels ils s'efforcent d'ajuster le monde (l'élément objectif) à leur personnalité (l'élément subjectif). Cet eudémonisme privatif ne doit pas être négligé, puisqu'il constitue – peut-être – la part la plus importante du bonheur humain :

L'homme le plus heureux est donc celui qui parcourt sa vie sans douleurs trop grandes, soit au moral, soit au physique, et non pas celui qui a eu pour sa part les joies les plus vives ou les jouissances les plus fortes. Vouloir mesurer sur celles-ci le bonheur d'une existence, c'est recourir à une fausse échelle<sup>640</sup>.

En ce sens, les maximes schopenhaueriennes pour limiter l'accès au malheur reprennent un certain nombre d'idées de l'éthique stoïcienne : la restriction des désirs<sup>641</sup>, l'indifférence vis-à-vis des biens de ce monde<sup>642</sup>, considérer les maux qui surviennent comme nécessaires. Toutefois, ces inspirations ne suffisent pas à faire de l'eudémonologie schopenhauerienne un crypto-stoïcisme. Bien loin d'un repli sur soi et d'une indifférence au monde, Schopenhauer défend un hédonisme fort peu conforme au *credo* stoïcien.

Par exemple, s'il reprend à son compte le procédé stoïque consistant à se représenter fréquemment la perte des biens que nous possédons (amis, épouse, richesse, santé, maîtresse, etc.<sup>643</sup>), ce n'est pas tant pour se préparer à leur perte effective et pour travailler notre détachement, que pour rendre dans le moment présent leur possession plus agréable, et pour stimuler notre prudence afin d'éviter justement une telle perte.

---

<sup>638</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 14 ; *ZA, Band VIII*, P I, p. 359.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 15 ; *ZA, Band VIII*, P I, p. 360.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 88 ; *ZA, Band VIII*, P I, p. 443.

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 91 ; *ZA, Band VIII*, P I, pp. 445-446.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 93 ; *ZA, Band VIII*, P I, p. 448.

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 117 ; *ZA, Band VIII*, P I, p. 476.

La proximité en termes de procédés n'exclut pas une différence radicale d'intention entre son eudémonologie et les éthiques stoïciennes. Cela nous conduit aux jouissances positives qui constituent la seconde part du bonheur humain.

### 3.1.2.2.2. TYPOLOGIE DES JOUISSANCES : DE L'HEDONISME VULGAIRE AUX JOIES INTELLECTUELLES

Le second moment – positif – propose une typologie des forces fondamentales, puisque c'est à partir d'elles et de leur déploiement que la jouissance pourra survenir. Elles sont d'après le philosophe au nombre de trois : les jouissances de la « *force reproductive* », les jouissances de « *l'irritabilité* » et celles de la « *sensibilité* »<sup>644</sup>. Seules les jouissances de la sensibilité sont spécifiquement humaines, puisqu'elles font entrer en jeu l'intellect de l'homme. L'intensité du « bonheur » auquel il pourra prétendre sera également corrélée à l'élévation de la force en question dans la typologie que propose Schopenhauer. Son analyse est donc pour une large part déterministe, au sens où le choix d'un genre de vie n'est plus laissé au libre choix d'une conscience, qui serait susceptible de se tromper sur la nature du bonheur ou sur ce qui est approprié à l'homme en tant qu'homme, mais au contraire déterminé par la personnalité, laquelle serait, pour l'essentiel, du domaine du *donné* et non de l'*acquis*. D'où la partition inégalitaire et rigide entre les jouissances basement matérielles des hommes ordinaires et les jouissances intellectuelles des contemplatifs, qu'il s'agisse des philosophes, des artistes, ou simplement des natures esthètes :

Ainsi, la condition première et la plus essentielle pour le bonheur de la vie, c'est ce que nous *sommes*, c'est notre personnalité ; quand ce ne serait déjà que parce qu'elle agit constamment et en toutes circonstances, cela suffirait à l'expliquer, mais en outre, elle n'est pas soumise à la chance comme les biens des deux autres catégories et ne peut pas nous être ravie. En ce sens, sa valeur peut passer pour absolue, par opposition à la valeur seulement relative des deux autres<sup>645</sup>.

Schopenhauer reconnaît lui-même la tension initiale entre l'élément subjectif et l'élément objectif : le premier est absolument déterminant, mais nous n'avons sur lui presque aucun pouvoir, puisqu'il est la note fondamentale de notre être qui accompagne toute action et toute émotion ; le second ne l'est que relativement, mais nous sommes susceptibles d'acquérir des biens objectifs pour améliorer notre bien-être actuel, alors que nous ne pouvons changer ce que nous sommes. D'une certaine manière, Schopenhauer va donc prolonger dans cette étude les réflexions amorcées sur le « caractère acquis ». Néanmoins – et c'est là une différence capitale – la personnalité de l'homme telle qu'il la

---

<sup>644</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 21 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 367.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 5 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 349-350.

comprend dans les *Aphorismes* ne se borne pas au caractère intelligible, acte du *vouloir* extérieur au temps, mais plus largement à tout ce qui fonde la phénoménalité de l'homme et la conscience qu'il pourra prendre du monde : le corps et l'intelligence.

Si donc il y a bien une continuité philosophique entre son œuvre principale et les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, le point de vue empirique adopté entraîne *de facto* une vulgarisation de sa philosophie, coupée pour l'essentiel de ses racines métaphysiques et idéalistes :

Tout ce que nous pouvons faire à cet égard, c'est d'employer cette personnalité, telle qu'elle nous a été donnée, à notre plus grand profit ; par suite, ne poursuivre que les aspirations qui lui correspondent, ne rechercher que le développement qui lui est approprié en évitant tout autre, ne choisir, par conséquent, que l'état, l'occupation, le genre de vie qui lui conviennent<sup>646</sup>.

Le bonheur est ainsi la recherche d'une convenance non pas spécifique, comme chez Aristote, où le genre de vie doit être adapté à l'essence de l'homme, d'où l'idée que la meilleure des vies est tantôt la vie politique, tantôt la vie contemplative, mais il s'apparente chez Schopenhauer à la recherche d'une convenance individuelle, et vise une expression adéquate de soi. Certes, Schopenhauer conserve l'idée d'une hiérarchie entre ces différents genres de vie, mais celle-ci ne vaut que du point de vue de celui qui peut prétendre à des jouissances plus élevées. En effet, l'élément subjectif ne limite pas seulement les jouissances possibles, mais aussi les aspirations. Un homme herculéen qui s'épanouit dans une vie manuelle n'enviera nullement les joies intellectuelles d'un quelconque érudit, puisqu'elles se situent au-delà de ce qu'il peut concevoir ou imaginer. L'eudémonologie schopenhauerienne n'est donc pas une invitation à mener la vie la plus élevée possible, mais plutôt à mener la vie qui correspond véritablement à notre nature. Cette conception est certes élitiste et discriminatoire, en raison de la hiérarchie naturelle qu'elle établit entre les hommes, mais elle reconnaît malgré tout le caractère pleinement satisfaisant de toute existence en accord avec l'individualité de tel individu.

C'est donc sur les joies intellectuelles qu'il convient de nous attarder, car elles ne constituent pas simplement une augmentation quantitative de la jouissance par rapport aux plaisirs des deux premières sortes, mais bien une altération qualitative : en effet, les plaisirs ordinaires s'inscrivent dans la logique du désir et s'enracinent par conséquent sur le *vouloir*. Du même coup, il s'agit d'un plaisir seulement privatif, causé par la suppression temporaire de la douleur initiale due au manque. Or tel n'est pas le cas pour les jouissances intellectuelles :

---

<sup>646</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 6 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 350.

L'homme doué des forces intellectuelles prédominantes, au contraire, est capable de s'intéresser vivement aux choses par la voie de l'*intelligence* pure, sans immixtion aucune du *vouloir* ; il en éprouve le besoin même. Cet intérêt le transporte alors dans une région à laquelle la douleur est essentiellement étrangère [...] <sup>647</sup>.

Schopenhauer s'efforce de théoriser un type de plaisir qui soit totalement affranchi de la volonté, et qui puisse être par conséquent désintéressé. Cela signifie que l'objet considéré par l'homme n'est pas analysé à l'aune de son utilité ou de ce qu'elle peut apporter à l'individu, mais qu'il est considéré pour lui-même. Tout se passe comme si l'intelligence – de manière temporaire – s'affranchissait de la loi de fer que lui impose le *vouloir* pour regarder le monde pour ce qu'il est, dans une pure contemplation. Nous pouvons approfondir ce point par l'analyse de la contemplation esthétique dans sa relation avec le *vouloir* au livre III du *Monde comme Volonté et comme Représentation*. Le point de départ de Schopenhauer consiste à déterminer si une connaissance affranchie du principe de raison est possible <sup>648</sup>. Dans la continuité de l'héritage platonicien, et en particulier de Plotin, Schopenhauer considère que l'homme peut se hisser à la connaissance des Idées, grâce à la contemplation, soit à partir des phénomènes du monde lui-même, soit grâce à la médiation des œuvres d'art. Platon dans la *République* mettait en lumière la double connaissance épistémique liée à l'intelligible : les réalités mathématiques et les principes anhypothétiques étaient connus par la connaissance discursive (*διάνοια*), qui correspond dans la philosophie schopenhauerienne à la connaissance articulée aux quatre formes du principe de raison, tandis que les Idées intelligibles étaient saisies par l'intellection pure (*νόησις*), qui correspond ici à la contemplation. Celle-ci se caractérise par deux éléments : premièrement, un effacement de l'individualité et de la personnalité, au profit du pur sujet connaissant ; deuxièmement, la congruence entre le sujet et l'objet (l'Idée), qui deviennent pour ainsi dire impossibles à distinguer, « comme si l'objet existait seul » <sup>649</sup> ; or la simultanéité et l'unité entre la pensée et l'objet dans la connaissance noétique est déjà présente dans l'idéalisme platonicien <sup>650</sup>. Cependant, la piste que nous suivons ne consiste pas à examiner les fondements gnoséologiques de la contemplation schopenhauerienne, mais de comprendre sa relation avec le bonheur de l'individu. En quoi consistent, en substance, les jouissances intellectuelles liées à la contemplation esthétique ?

---

<sup>647</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, pp. 22-23 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, pp. 368-369.

<sup>648</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 239 ; *ZA*, *Band I*, W I, p. 239.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 231 ; *ZA*, *Band I*, W I, p. 232.

<sup>650</sup> Comme le rappelle Laurent Lavaud au commencement de son article « La *diánoia* médiatrice entre le sensible et l'intelligible », *Études platoniciennes*, 3 | 2006, pp. 29-55, consacré plus spécifiquement à la place de la *diánoia* dans la pensée plotinienne.

Schopenhauer, dans les pages consacrées au génie et à la contemplation, considère que le bonheur n'est pas envisageable sans repos<sup>651</sup>, et qu'il est par conséquent incompatible avec la logique du désir propre à l'homme. Or en raison de l'arrachement au *vouloir* provoqué par la contemplation, l'homme peut se hisser à cette condition déterminante de tout bonheur :

[...] nous aurons alors trouvé naturellement et d'un seul coup ce repos que, durant notre premier asservissement à la volonté, nous cherchions sans cesse et qui nous fuyait toujours ; nous serons parfaitement heureux *<uns ist völlig wohl>*. Tel est l'état exempt de douleur qu'Épicure vantait si fort comme identique au souverain bien et à la condition divine ; car tant qu'il dure nous échappons à l'oppression humiliante de la volonté<sup>652</sup>.

La conversion de ce « repos » en plaisir provient de la suppression temporaire du *vouloir*, c'est-à-dire de toutes les tendances volitives qui animent l'individu et l'enferment dans le monde, considéré essentiellement à l'aune de ses intérêts et de ses besoins. Puisque ces tendances sont par elles-mêmes une source de trouble, leur cessation doit produire un singulier bien-être, analogue en définitive au relâchement provoqué par la mort, lorsque l'organisme cesse de lutter pour se maintenir en vie<sup>653</sup>. Tout se passe comme si l'individu n'était plus qu'un pur sujet connaissant, et, dans le cas du génie, un pur dévoilement du monde, non pas en tant que spectacle de misères de toute sorte, mais dans son idéalité. C'est donc lorsqu'il actualise sa disposition à la contemplation désintéressée, que se produit « la parfaite objectivation de la volonté, puisque l'idée n'est autre chose que son « *objectité <Objektivität> adéquate* »<sup>654</sup> ; le monde est pour ainsi dire transfiguré, au sens où il est perçu dans ce qu'il a d'éternel, et non plus dans ce qu'il a de temporel, si bien que les souffrances et les imperfections qui entachent sa phénoménalisation s'effacent, pour ne laisser que les « Idées », dans leur parfaite immuabilité.

Les sommets de la contemplation constituent pour le moment la meilleure fuite en dehors de l'existence concrète. Même la condition de l'individu n'importe plus, puisqu'il s'est lui-même effacé :

Dans de telles conditions, il est indifférent d'être dans un cachot ou dans un palais pour contempler le coucher du soleil<sup>655</sup>.

Malgré l'élitisme schopenhauerien, qui réserve cette aptitude à quelques individualités fort rares, puisqu'elle suppose une puissance cognitive excédentaire, tout homme peut,

---

<sup>651</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 253 ; ZA, *Band I*, W I, p. 252 : « *ohne Ruhe ist durchaus kein Wahres Wohlseyn möglich* ».

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 253 ; ZA, *Band I*, W I, p. 253.

<sup>653</sup> Sur la question de la relation entre la souffrance et la mort, voir *infra*, 5.1.2.1.

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 232 ; ZA, *Band I*, W I, p. 233.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 254 ; ZA, *Band I*, W I, p. 253.

théoriquement, goûter les jouissances de cette sorte<sup>656</sup>, notamment grâce à l'art, dans la mesure où le génie ne se contente pas de contempler le monde du point de vue de l'éternité, mais il concrétise dans un second temps ses visions dans des œuvres d'art, en tâchant de rendre sensible l'Idée, dégagée de ses imperfections phénoménales :

L'art reproduit les idées éternelles qu'il a conçues par le moyen de la contemplation pure, c'est-à-dire l'essentiel et le permanent de tous les phénomènes du monde<sup>657</sup>.

La connaissance contemplative des Idées par le génie est par conséquent communicable, via un vecteur spécifique, bien que tous les spectateurs ne puissent parvenir à se détacher de leur *vouloir*, y compris avec l'aide des œuvres d'art. Cependant, même chez l'artiste génial, se maintenir dans cet état nécessite une « tension d'esprit <Anspannung> extrême »<sup>658</sup>, si bien que ces moments d'accalmie dans le tumulte de l'existence sont nécessairement éphémères et destinés à s'interrompre, pour laisser ressurgir le *vouloir* et l'individualité au premier plan. La contemplation esthétique n'offre ainsi qu'un « calmant » à la misère des hommes, mais ne saurait constituer un remède durable<sup>659</sup>.

La posture d'esthète décrite par Schopenhauer n'est pour autant pas dénuée d'ambiguïtés.

1° Schopenhauer affirme que l'homme doté de ces facultés et capable de les satisfaire peut vivre « une seconde existence, [...] intellectuelle »<sup>660</sup> à côté de son existence réelle. Or ce dédoublement contemplatif n'est pas sans rappeler le dédoublement abstrait de l'existence, dû à l'usage pratique de la raison. Dans les deux cas, l'individu adopte une position surplombante par rapport à sa condition misérable, et se trouve, pour un temps du moins, à l'abri de la douleur. Cependant, on aurait tort de tenir pour similaires ces deux manières de se détacher du monde : non seulement elles ne proviennent pas de la même source, mais elles ne répondent pas non plus à la même fin. Le dédoublement pratique est opéré par la raison, c'est-à-dire par la faculté d'abstraction de l'homme, et si elle permet de

---

<sup>656</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 251 : « [...] cependant cette aptitude peut exister aussi, quoique à un degré moindre et différent, chez tous les hommes » ; ZA, *Band I*, W I, p. 250.

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 239 ; ZA, *Band I*, W I, p. 239.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 243 ; ZA, *Band I*, W I, p. 243.

<sup>659</sup> Pour approfondir ces analyses concernant le rôle de la métaphysique de l'art proposée par Schopenhauer pour échapper à la souffrance, nous renvoyons au chapitre V de l'ouvrage de F. Copleston, *Arthur Schopenhauer ; Philosopher of Pessimism*, pp. 104-123. L'auteur prend notamment le temps de distinguer l'esthétique schopenhauerienne de l'esthétique hégélienne, malgré leur proximité terminologique autour de la notion d'idée, qui revêt malgré tout un sens très différent chez ces deux auteurs : chez SCHOPENHAUER, A., les Idées sont plurielles, éternelles et immuables, chez Hegel, elle est une, dynamique et auto-manifestante (*op. cit.*, p. 108-109).

<sup>660</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 23 ; ZA, *Band VIII*, P I, p. 370.

se détacher pour un moment du tumulte de l'existence, c'est en vue de répondre la manière la plus adéquate aux exigences de l'action. Or le dédoublement contemplatif ne provient pas de la raison, mais de « l'intelligence pure »<sup>661</sup>. Autrement dit, il ne résulte pas d'une simple abstraction, mais de la saisie intuitive et désintéressée des idées au sein des choses, qu'elles soient d'origine naturelle ou humaine. Son orientation n'est absolument plus pratique, mais purement esthétique.

2° La seconde ambiguïté concerne la relation entre le dédoublement contemplatif et la douleur. Schopenhauer affirme qu'il permet de se transporter « dans une région à laquelle la douleur est essentiellement étrangère »<sup>662</sup>, cependant il ne s'agit pas d'une possibilité indifférente, au sens où l'homme pourrait librement choisir de contempler les choses pour elles-mêmes, ou abstraitement, ou se laisser emporter par le flot de l'existence concrète. Tout au contraire, cette possibilité est perçue comme une exigence, et même subjectivement vécue comme un « besoin »<sup>663</sup>. Or qu'est-ce qu'un besoin, sinon une souffrance ? Schopenhauer s'efforce de thématiser cette exigence, qui, si elle n'est pas satisfaite, par exemple dans le cas où un individu devrait consacrer sa vie à des travaux sans intérêt pour survivre, sera l'occasion d'une vive souffrance, sans pour autant considérer que la jouissance intellectuelle de la contemplation puisse être considérée comme la suppression de ce besoin initial. Les joies de l'intelligence pure ont au contraire une positivité par elles-mêmes, qui dépasse la simple suppression d'une souffrance antérieure, et qui constitue par ailleurs le rempart le plus efficace contre l'ennui. La richesse intérieure d'une individualité l'empêche de ressentir un quelconque mal-être lorsqu'elle est désœuvrée, dans la mesure où son monde intérieur repose justement sur une cessation temporaire du *vouloir*, qui n'a jamais lieu dans le cadre de l'ennui, celui-ci reposant sur une volonté pressante mais indéterminée, c'est-à-dire privée d'objets concrets pour s'affirmer.

Outre que cette rupture qualitative de la jouissance intellectuelle vis-à-vis des autres types de plaisir puisse éventuellement sembler suspecte, c'est d'abord la possibilité d'un « besoin » purement intellectuel qui doit être interrogé. En effet, le *vouloir* n'a aucune part dans les jouissances élevées : partant, il n'a théoriquement aucun intérêt à ce qu'elles soient ou non satisfaites. Dès lors, comment l'homme peut-il « souffrir » de ne pas les satisfaire, alors même que la souffrance est le signe d'un empêchement du *vouloir* ?

---

<sup>661</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 22 ; *ZA, Band VIII*, P I, p. 368.

<sup>662</sup> *Ibid.*, pp. 22-23 ; *ZA, Band VIII*, P I, p. 369.

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 22 ; *ZA, Band VIII*, P I, p. 368.

Il n'est pas possible de résoudre cette difficulté en suggérant que certains individus auraient un caractère naturellement porté vers l'intelligible, et que l'impossibilité pour eux de satisfaire leurs aspirations contemplatives serait logiquement la cause de leurs souffrances. Cette option permet certes de thématiser le « besoin » de jouissances intellectuelles, mais au prix d'une compromission avec le *vouloir*. Or cette position est d'autant plus indéfendable que le caractère individuel n'a strictement rien à voir avec l'intellect de la personne. Le caractère détermine les qualités morales de la personne, nullement son potentiel intellectuel. Du reste, les jouissances intellectuelles supposent une insubordination de l'intellect vis-à-vis de son maître, et une mise entre parenthèses de l'individualité, ce qui est d'autant plus incompatible avec un enracinement de cette aspiration intellectuelle sur le caractère de la personne.

La difficulté paraît insoluble. Cependant, la tension entre les fondements anthropologiques de l'eudémonologie schopenhauerienne et sa métaphysique ne doit pas masquer l'ambition originaire des *Aphorismes sur la Sagesse dans la Vie*. Le philosophe prétend seulement présenter les moyens par lesquels l'homme peut travailler à son bonheur. Les divergences entre ce traité et sa métaphysique peuvent, dans une certaine mesure, être mises sur le compte du point de vue partiel qui y est volontairement adopté.

### 3.1.2.2.3. LA VIE LA PLUS HEUREUSE : L'INTELLECTUEL FORTUNE ?

Puisque les jouissances intellectuelles ont été reconnues comme les plus vives, mais qu'elles exigent une aisance financière pour se déployer, la vie la plus heureuse sera réservée à une élite, jouissant à la fois d'une richesse assez importante pour subvenir sans effort à ses besoins physiques, et d'une intelligence suffisante pour s'affranchir de leur volonté<sup>664</sup> :

Si cependant ces deux anomalies *<beide Unnatürlichkeiten>*, l'une extérieure et l'autre intérieure, se trouvent réunies, leur union produit un cas de suprême bonheur, car l'homme ainsi favorisé mènera alors une vie d'un ordre supérieur, la vie d'un être soustrait aux deux sources opposées de la souffrance humaine : le besoin et l'ennui ; il est affranchi également et du soin pénible de se démener pour subvenir à son existence et de l'incapacité à supporter le loisir<sup>665</sup>.

La position schopenhauerienne quant à la vie heureuse est ainsi pour le moins restrictive. A proprement parler, l'homme ordinaire – qui demeure enchaîné à la roue d'Ixion du désir – ne peut goûter qu'un bonheur parcellaire, puisque les joies les plus élevées lui sont inaccessibles, et que l'essentiel de sa vie est dévolu à sa propre

---

<sup>664</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 24 : « [...] ceux-là seuls sont heureux qui ont reçu en partage une somme d'intellect excédant la mesure que réclame le service de leur volonté » ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 370.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 27 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 374.

conservation. Il faut donc non seulement entretenir une solide santé, mais surtout être généreusement pourvu par la nature et la société pour y prétendre. Celui qui réunit ces trois conditions – la santé, la richesse et une intelligence rare – pourra ainsi mener une vie digne d’être vécue, même si son existence sera aux antipodes d’un eudémonisme trivial. Tout au contraire, la résolution immanente du problème de l’existence s’ouvre sur un horizon de signification qui dépasse l’existence elle-même. L’idéalité constitue le seul refuge où la conscience aiguisée puisse à la fois s’épanouir en s’inscrivant dans la dimension de la signification, en opposition totale avec l’activité effrénée des hommes ordinaires, dont les existences sont tout à la fois pénibles et absurdes.

Plusieurs limites toutefois viennent entacher le « bonheur » de l’intelligence supérieure : la première concerne le caractère hasardeux des conditions devant favoriser le bonheur, dans son acception la plus haute. Même si l’homme a un rôle à jouer pour favoriser ses éventuels dons naturels ou pour entretenir sa santé, sa capacité à être heureux dépend avant tout de conditions qui ne sont pas en son pouvoir. L’eudémonologie schopenhauerienne est donc moins un traité permettant de parvenir au bonheur, qu’un ensemble de préceptes pour user convenablement de sa fortune et de ses dons, c’est-à-dire en somme une eudémonologie bourgeoise. La seconde concerne la « rançon » du corps sur l’intelligence supérieure, qui, du fait de sa sensibilité exacerbée, est bien plus exposée à la souffrance que l’homme ordinaire<sup>666</sup> : l’individu le plus favorisé doit payer son dû à la vie pour son exceptionnalité, et son bonheur, de ce point de vue, est certes plus élevé, mais aussi plus précaire. La troisième limite s’inscrit dans cette perspective, mais concerne cette fois l’inadaptation pratique de l’intellectuel génial décrit par Schopenhauer : l’intelligence contemplative n’est pas seulement différente de la raison pratique, elle se situe même aux antipodes de cette dernière. Un tel individu sera malhabile dans l’art de mener son existence concrète, contrepartie quelque peu paradoxale de l’art d’être heureux, puisqu’il s’exposera par là-même à de nouvelles souffrances superflues. Enfin, la dernière limite concerne l’étroite dépendance de l’intelligence à son support organique. Si la capacité de jouir du pur spectacle du monde est l’apanage de l’intellect affranchi de la tyrannie du *vouloir*, c’est une capacité qui demeure étroitement chevillée au corps. Certes, la personnalité de l’âme échappe en partie au temps, si l’on entend par là la réunion du caractère moral, du corps et de l’intelligence de l’homme, mais elle lui est aussi soumise, du fait de sa phénoménalité. Le bonheur auquel l’homme d’exception pourra prétendre sera

---

<sup>666</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, note 1, pp. 21-22 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 368.

par conséquent exposé à la dégradation, puisque la lumière de l'intelligence perd de son éclat, à mesure que son support organique se détériore, jusqu'à la profonde sénilité pour les plus infortunés. Au fond, c'est toute l'ambiguïté des *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* : l'ancrage organique de l'intelligence et la précarité de la santé constituent une menace permanente, y compris pour le genre de vie réservé à ceux qui ont été les plus généreusement dotés par la nature :

Il est à remarquer surtout que, quoique la tête, l'intellect soit tout aussi inné, quant à ses propriétés fondamentales, que le caractère ou le cœur, néanmoins l'intelligence ne demeure pas aussi invariable que le caractère [...]. Cela étant, sa force propre a une croissance continue jusqu'à son point culminant, et ensuite sa décroissance continue jusqu'à l'imbécillité<sup>667</sup>.

La conception matérialiste de l'intelligence, indexée sur le cerveau, que propose Schopenhauer – et qui n'est que la part inessentielle de l'homme – permet de comprendre à la fois la nécessité pour être heureux d'enrichir sa vie intérieure (bien qu'il admette que la marge de manœuvre de l'homme est à cet égard limitée<sup>668</sup>) et surtout la difficulté de préserver autant que possible les dons naturels contre la déliquescence inéluctable<sup>669</sup> qui viendra niveler les aspirations des uns et des autres, bien que l'individualité véritable des hommes, leur caractère intelligible, échappe à cette loi du temps. Schopenhauer a beau jeu d'affirmer que « l'homme est bien moins susceptible d'être modifié par le monde extérieur qu'on ne le suppose volontiers »<sup>670</sup> : tout au contraire, bien que l'homme soit le substrat subjectif du monde comme représentation, son corps dans sa phénoménalité est soumis aux mêmes lois que l'ensemble des phénomènes, ce qui se répercute du même coup sur le regard qu'il portera sur le monde :

Par suite, les biens subjectifs, tels qu'un caractère noble, une tête capable ou un heureux tempérament, une humeur gaie, un corps bien constitué et en parfaite santé [...], voilà les biens suprêmes et les plus importants pour notre bonheur ; aussi devrions-nous nous appliquer bien plus à leur développement et à leur conservation qu'à la possession des biens extérieurs et de l'honneur extérieur<sup>671</sup>.

La « valeur absolue » de l'élément subjectif n'est nullement acquise de manière définitive, d'où l'impérieuse nécessité de préserver au maximum sa santé, ce qui permet en outre d'aborder l'existence avec une certaine gaîté, et surtout d'entretenir son intelligence, condition fondamentale pour accéder aux joies les plus intenses auxquelles l'homme puisse prétendre. Ainsi, les caractéristiques de la personne seront bel et bien déterminantes pour

---

<sup>667</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 167 ; *ZA, Band VIII, P I*, p. 532-533.

<sup>668</sup> *Ibid.*, pp. 3-4 ; *ZA, Band VIII, P I*, p. 348.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 5 : « Seul le temps, dans son pouvoir souverain, exerce également ici son droit ; les qualités physiques et intellectuelles succombent insensiblement sous ses atteintes ; le caractère moral seul lui demeure inaccessible » ; *ZA, Band VIII, P I*, p. 350.

<sup>670</sup> *Ibid.* ; *ZA, Band VIII, P I*, pp. 349-350.

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 10 ; *ZA, Band VIII, P I*, p. 354.

savoir quel bonheur pourra lui échoir et par quels moyens. De là viennent les considérations très concrètes de l'auteur, qui recommande non seulement la pratique d'une activité physique régulière pour garantir la santé, mais aussi un usage raisonnable des forces intellectuelles, auxquelles il faut accorder du repos, car elles ne sont pas inépuisables :

L'idée folle d'une âme immatérielle, simple, essentiellement et constamment pensante, partant infatigable, qui serait là dans le cerveau en simple locataire et n'aurait besoin de rien au monde, a certainement poussé plus d'un homme à une conduite insensée qui a émoussé ses forces intellectuelles ; Frédéric le Grand, par exemple, n'a-t-il pas essayé une fois de se déshabituer totalement du sommeil ?<sup>672</sup>

Il est vrai que certaines recommandations peuvent prêter à sourire sous la plume d'un philosophe, cependant la déliquescence organique est aussi une donnée qui vient contrebalancer sa conception élitiste du bonheur. Peu importe la hauteur à laquelle un esprit pourra s'élever, comparativement aux plaisirs du vulgaire, les forces des uns et des autres, intellectuelles ou physiques, finiront par décroître : par-delà les fulgurances du génie surgit la communauté physiologique, absolument inévitable, qui condamne la possibilité d'une résolution définitive du problème de la souffrance dans le cours d'une existence individuelle. Le délabrement du corps ne tardera pas à engluier l'intelligence humaine, fût-elle la plus acérée, dans le sensible. C'est là sans doute une originalité qui mérite d'être signalée, le génie n'est pas une pure intelligence ; l'esprit demeure dépendant du corps ; une âme immatérielle est une illusion pernicieuse. Aussi, bien que l'intelligence puisse échapper temporairement au *vouloir* dans les jouissances spirituelles, ses envolées vers l'intelligible ne sont qu'une brève éclaircie dans la misère de l'existence humaine, dont le terme dernier signera non pas la libération de l'âme, comme chez Platon, mais la fin définitive et irrévocable de la partie la plus salutaire de l'homme – à savoir son esprit. L'éthique eudémoniste développée dans cette étude par Schopenhauer n'a donc aucun horizon transcendant : la seule « survie » intellectuelle qui demeure est éventuellement celle des grandes œuvres – par exemple, l'œuvre de Schopenhauer – qui viendra éclairer les générations futures, et apporter à leur auteur une gloire posthume et inutile<sup>673</sup>.

Plus généralement, s'opère en filigrane une redéfinition de la vie heureuse, qui, en accord avec son anthropologie pessimiste, est négative. Tout compte fait, l'homme le plus heureux sera celui qui aura échappé au plus grand nombre de malheurs, et non celui qui aura eu le plus de jouissances : c'est seulement en renonçant à la chimère d'un bonheur

---

<sup>672</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 123 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 483.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 82 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 436.

positif que l'on peut espérer parvenir à un état passable, éclairé par intermittence par les plaisirs intellectuels. Quant à ceux qui peuvent goûter aux jouissances de cette sorte, qu'ils en profitent tant qu'ils le peuvent, car elles sont par nature éphémères : les moments de grâce sont, tant du point de vue de leur fréquence que de leur durée, vouées à se réduire progressivement, jusqu'à l'extinction complète de l'intellect humain.

Indépendamment de ses fulgurances spirituelles, le genre de vie que propose Schopenhauer est traversé par une dimension ascétique, qui transparaît notamment dans ses maximes, et qui caractérise la figure du sage. Les exhortations à la prudence en toute occasion, la promotion d'une vie solitaire et frugale, contre les errements d'une vie mondaine, l'économie des plaisirs fondée sur l'évitement de maux plutôt que sur l'obtention de plaisirs, la réduction de ses prétentions pour éviter de stimuler son *vouloir*, sont autant de préceptes ayant pour fin la limitation au maximum de l'investissement mondain de l'individu, afin de substituer à l'existence réelle de l'homme une existence abstraite et idéale qui le mette autant que possible à l'abri des troubles de son *vouloir*.

\*

La position de Schopenhauer quant à la question d'une résolution mondaine du problème de l'existence – c'est-à-dire du mal physique – est ambivalente. La vie pratique tourne à la confusion de l'homme habile et l'ataraxie stoïcienne n'a de bonheur que le nom. Mais l'homme peut apprendre à ses dépens ce qu'il *est* et ce qu'il *veut*, et tâcher d'accorder son existence avec son essence pour éprouver ses forces et s'épargner l'épreuve de ses faiblesses. La vie intellectuelle serait la plus adéquate pour parvenir à une forme relative et fragile de « bonheur » : l'artiste génial ou le philosophe, qui peuvent se consacrer à leur œuvre, ou le sage que rien ne trouble et qui considère la farce du monde avec détachement, en accord avec la maxime qui contient l'essence de toute sagesse : « ni aimer, ni haïr [...] ne rien dire et ne rien croire »<sup>674</sup>. En définitive, c'est par l'intellect que l'homme peut individuellement échapper au mal, et ce en se retirant du monde.

Mais ces éthiques de l'immanence, outre qu'elles sont imparfaites et réservées à une portion congrue de l'humanité, loin d'offrir une résolution véritable de la question du mal, tendent à la laisser de côté, en assumant une forme de repli orgueilleux sur l'individualité. Les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* sont à cet égard symptomatiques : le bonheur est réservé à l'individu solitaire, qui se suffit à lui-même et n'a besoin de rien ni de personne.

---

<sup>674</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 144 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 508 : « *Weder lieben, noch hassen [...] nichts sagen und nichts glauben* ».

Toutefois, ce désinvestissement de la conscience face à l'existence réelle est-il réellement tenable ? Le génie et le sage peuvent-ils demeurer indifférents au spectacle de la misère universelle que découvre la conscience lorsqu'elle contemple le monde ? Ne peut-on pas au contraire renoncer à fuir individuellement les malheurs de l'existence pour tâcher d'affronter collectivement le mal, et limiter, s'il se peut, l'expression de la souffrance et de la méchanceté en constituant un monde humain régi par des principes de justice et de bonté ?

### 3.2. L'EXISTENCE COLLECTIVE : LIMITES DE L'ORDRE POLITICO-HISTORIQUE POUR LUTTER CONTRE LE MAL

La conception schopenhauerienne de l'existence humaine a montré l'écart entre ses conditions objectives et les attentes subjectives des hommes. Si leur bonheur est toujours fragmentaire et insatisfaisant, cela tient à l'omniprésence de la souffrance. Les stratégies d'évitement grâce à la prudence se révèlent insuffisantes et la résilience du sage stoïcien relève de l'idéal. Certes, les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* semblent esquisser une eudémonologie positive, en contradiction apparente avec le pessimisme schopenhauerien, mais en définitive il s'agit moins de proposer une nouvelle éthique de l'immanence que de mettre au jour les bornes indépassables de toute existence humaine, bien qu'en de rares occasions certains hommes puissent temporairement amoindrir leurs souffrances grâce à une situation financière heureuse et à des aptitudes intellectuelles exceptionnelles. Affirmer que le bonheur résulte d'un double héritage est également une manière de saper l'éventualité d'une résolution individuelle de la question du mal. Du reste, même les âmes bien nées ne sont pas à l'abri. Le jeu demeure à somme nulle, et la partie sera irrémédiablement perdue, plus encore par celui dont l'intellect est hors-norme, et qui assistera impuissant à sa déliquescence inévitable.

On comprend du même coup que le juste critère pour juger si un homme a été heureux ne soit pas celui des jouissances effectives – que l'on parle d'un hédonisme vulgaire (plaisirs sensuels) ou raffiné (joies intellectuelles), mais les douleurs évitées<sup>675</sup>. La dimension vraie du bonheur est euphémistique : seule la vie de celui qui n'a pas trop souffert s'approche de cet idéal trompeur.

Toutefois, l'omniprésence et la positivité du mal ne surplombent pas seulement l'existence individuelle. La reconnaissance de la priorité de la douleur sur le plaisir, du besoin sur la satisfaction, de l'injustice sur la justice nous permet également d'interroger la manière dont les hommes prennent en charge la question du mal de manière collective. Puisque la vie plus heureuse est celle au cours de laquelle le plus de souffrances ont pu être

---

<sup>675</sup> SCHOPENHAUER, A., *ASV*, p. 88 ; *ZA*, *Band VIII*, P I, p. 442.

évitées, n'est-ce pas à la communauté politique d'œuvrer pour limiter les douleurs effectives de ses membres ? Comment la théorie politique de Schopenhauer s'articule-t-elle avec sa conception du mal ? En outre, bien que la condition humaine semble vouée à la souffrance, ne peut-on pas espérer que les progrès de l'humanité, dus notamment aux esprits les plus fins, puissent peu à peu venir diminuer, voire supprimer les souffrances les plus vives des hommes ?

### 3.2.1. LES FIGURES DU MAL (II) : EGOÏSME ET INJUSTICE

Afin de retracer la réinterprétation schopenhauerienne du problème du mal, il faut désormais envisager le second aspect de cette réalité dans le monde humain, à savoir le mal moral, compris notamment comme injustice. Le chapitre I nous a permis de restituer la critique schopenhauerienne du libre-arbitre, qui visait précisément à déresponsabiliser Dieu des actes des hommes. Or puisque cette prémisse a été éliminée, l'interprétation schopenhauerienne du mal moral prétend se situer dans un paradigme strictement philosophique, et borné à l'expérience. Cela ne signifie pas pour autant que Schopenhauer se limite à une simple description des actes mauvais dans le monde (injustice, méchanceté, cruauté, etc.). Tout au contraire, sa théorie prétend expliciter le sens de ces conduites humaines, et mettre au jour leur signification, sans la faire dépendre d'une quelconque instance supérieure érigée en norme du juste et de l'injuste, ni la réduire à de simples conventions sociétales.

Ainsi, le souci premier du philosophe dans son œuvre principale est seulement « d'interpréter, d'expliquer et de réduire à leur principe ultime les conduites humaines, si diverses d'un point de vue moral »<sup>676</sup> et non point de faire œuvre de moraliste. L'enjeu n'est pas tant de dresser une table des valeurs que d'examiner celles qui sont communément admises pour les expliquer philosophiquement, notamment à partir du *vouloir* et des modalités de la représentation. De là les interrogations de l'auteur : que signifie pour l'homme subir ou commettre l'injustice ? D'où vient la joie maligne à la vue du malheur d'autrui ? Quel est le sens profond de la cruauté ?

La réponse à ces questions est à chercher au croisement d'une analyse psychologique, transcendantale et métaphysique des conduites humaines. En effet, si Schopenhauer semble par moment s'inscrire dans la tradition des moralistes, par exemple en décrivant avec finesse les différents caractères des hommes et leurs soubassements psychologiques, il

---

<sup>676</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 319 ; *ZA*, *Band VI*, E, pp. 234-235.

ancrer systématiquement cette lecture à la fois sur l'être métaphysique de l'homme (qu'il s'agisse de son essence individuelle (le caractère intelligible) ou universelle (le *vouloir*), mais également sur la manière dont autrui lui apparaît (principe d'individuation). Cette triple perspective est particulièrement visible dans l'analyse de l'égoïsme, véritable condition *sine qua non* du mal moral, dont il constitue la disposition fondatrice, et qui ne peut certainement pas être réduite à une simple propension psychologique à préférer son intérêt propre à celui d'autrui. Le mal moral s'enracine dans la structuration du monde, avant d'être un écart par rapport à une norme sociale, morale ou politique.

Plus largement, l'un des enjeux du propos de Schopenhauer sur le mal moral consistera à esquisser en filigrane les conduites morales et les efforts des hommes pour le combattre, en particulier au niveau de la communauté politique. Pour bien saisir cette idée, il faut d'abord restituer l'analyse schopenhauerienne de l'égoïsme.

### 3.2.1.1. L'ÉGOÏSME MÉTAPHYSIQUE

Le concept d'égoïsme est thématiquement principalement dans quatre lieux de l'œuvre de Schopenhauer. Le chapitre 19 du *Monde comme Volonté et comme Représentation* présente succinctement l'égoïsme théorique, sur lequel nous sommes déjà penchés, mais c'est dans le court paragraphe 61 du *Monde comme Volonté et comme Représentation* que Schopenhauer expose l'égoïsme pratique, qui conditionne les conduites immorales, et dans le paragraphe 62, où Schopenhauer l'intègre à sa théorie politique, que se trouvent les analyses les plus approfondies de cette disposition. Celle-ci est aussi étudiée dans le paragraphe 14 de son mémoire *Fondement de la morale* publié en 1840, lequel paragraphe est consacré aux mobiles antimoraux. Enfin, dans le chapitre « Sur l'éthique » issu des *Parerga et Paralipomena*, publiées en 1851, Schopenhauer insiste sur le lien entre l'égoïsme et les conduites abjectes auxquelles il est susceptible de conduire (§ 114). Bien sûr, les lieux que nous soulignons ne sont pas exhaustifs, mais constituent les passages centraux pour aborder cette notion.

L'analyse de l'égoïsme répond chez Schopenhauer à différents enjeux :

Premièrement, cette disposition permet de comprendre comment la scission originelle du *vouloir* (c'est-à-dire : la relation entre son *unité* primordiale et la *multiplicité* phénoménale) aboutit au conflit perpétuel dont la nature tout entière nous donne le spectacle. En ce sens, l'égoïsme vient prolonger et approfondir l'ontologie antagonique de Schopenhauer en lui offrant un ancrage interne dans les différents phénomènes, et en

particulier chez l'homme. En effet, et quel que soit le phénomène considéré, il s'agit bel et bien du « point de départ <Ausgangspunkt> »<sup>677</sup> de cette inéluctable conflictualité dont l'enjeu est la possession de la matière. Cette notion a une fonction paradigmatique et n'est donc nullement réductible à la seule propension humaine à l'égoïsme, bien que chez ce dernier, cette propension atteigne une intensité remarquable.

Deuxièmement, cette disposition – sans pour autant renier son fondement métaphysique – permet d'expliquer plus particulièrement les conflits interhumains et conditionne du même coup une éventuelle conversion politique de l'égoïsme, par l'institution de l'État. Par là même, l'égoïsme se trouve réintégré dans la théorie politique de Schopenhauer, et permet de comprendre tout à la fois les fondements et les limites de l'État, contre les approches providentialistes ou classiques qui voient dans la vie politique l'accomplissement de la finalité de l'homme.

Troisièmement, l'égoïsme est central dans l'interprétation que propose Schopenhauer de la signification morale de la vie humaine, puisqu'il est le principal mobile « antimoral »<sup>678</sup> contre lequel la compassion devra lutter. De ce point de vue, il est au fondement du mal moral, depuis la simple fermeture à autrui (indifférence à ses malheurs) jusqu'à la cruauté la plus raffinée.

En substance, la thèse que nous souhaitons défendre est que l'égoïsme est un concept pivot dans le système de Schopenhauer, puisqu'il permet d'articuler la structure phénoménale du monde (ontologie antagonique) avec sa signification morale et de fonder la théorie politique de Schopenhauer.

Mais en quoi consiste cet égoïsme métaphysique ?

Cette question nous reconduit au conflit entre l'unité et la pluralité qui constitue, pour Schopenhauer, la contradiction formelle du *vouloir*. Derrière cette multiplicité phénoménale, se dissimule une essence unique et indivisible<sup>679</sup>, qui, par conséquent, est toujours tout entière en chacun, mais aussi ne cesse de s'affirmer contre elle-même. L'égoïsme ne désigne pas tant le conflit lui-même que ce mode d'affirmation aveugle de soi contre soi en autrui, dont l'altérité n'est que phénoménale. La lutte qui s'ensuit n'est que la conséquence externe de cette disposition interne de tous les phénomènes à affirmer absolument leur essence, sans égard pour les autres manifestations de cette même essence.

---

<sup>677</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 418. Traduction modifiée ; ZA, *Band II*, W I, p. 414.

<sup>678</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 320 ; ZA, *Band VI*, E, p. 235.

<sup>679</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 418 ; ZA, *Band II*, W I, p. 414.

Néanmoins cette disposition atteint chez les vivants et chez l'homme en particulier une proportion inédite. En effet, chaque phénomène est réellement le *vouloir* tout entier, mais l'homme a ceci de spécifique qu'il éprouve en lui-même cette existence réelle et impérative. En outre, il se voit aussi comme l'unique foyer du monde de la représentation, en tant que sujet. Le voici donc corrélat subjectif du monde objectif, si bien que le monde dans son entièreté lui semble dépendre de son existence propre, tandis que celle des autres ne lui est donnée que comme représentations (il n'y a pas d'*expérience interne* de la consistance ontologique d'autrui, d'où la nécessité du raisonnement analogique pour la lui accorder). Par conséquent, en raison de cette double centralité, il appert que chacun – s'il consulte la seule nature – est prêt à sacrifier sans la moindre hésitation n'importe quel étant pour assurer un instant de plus sa propre conservation :

Avec ces deux faits et leurs conséquences nécessaires, on explique cette singularité ; que chaque individu, en dépit de sa petitesse, bien que perdu, anéanti au milieu d'un monde sans bornes, ne se prend pas moins pour centre du tout, faisant plus de cas de son existence et de son bien-être que de ceux de tout le reste, étant même, s'il consulte la seule nature, prêt à y sacrifier tout ce qui n'est pas lui, à anéantir le monde au profit de ce moi, de cette goutte d'eau dans un océan, et pour prolonger d'un moment son existence à lui<sup>680</sup>.

Le point d'ancrage est bien l'opposition entre le « microcosme et le macrocosme »<sup>681</sup> qui provient directement du principe d'individuation auquel le *vouloir* doit se soumettre pour s'objectiver. L'intérêt de la doctrine schopenhauerienne est de proposer une interprétation métaphysique de ce qui n'était jusqu'alors qu'une simple tare, fût-elle principielle, à savoir la tendance à agir exclusivement en fonction de son intérêt propre. L'analyse purement psychologique ou la simple condamnation morale de ce phénomène ne nous fait pas accéder à sa signification, ni à sa véritable portée. Tout au contraire, la conception schopenhauerienne l'érige en symptôme principal de la scission métaphysique du *vouloir* avec lui-même, mais opère du même coup une généralisation de ce dernier puisqu'il s'étend à tous les êtres qui sont soumis au principe d'individuation. Bien loin d'être une exception humaine, l'égoïsme est un trait fondamental de la nature dans son ensemble, du fait de la centralité plurielle du *vouloir* ; la différence dans le règne humain est la conscientisation individuelle de soi comme centre *réel* et *représentatif* du monde, qui se manifeste comme intérêt exclusif pour soi-même.

Par essence, l'égoïsme n'est pas directement un *agir*, mais plutôt une modalité de l'action qui repose sur une déconsidération complète de l'existence d'autrui, alors même que celle-ci, à proprement parler, est tout aussi consistante que la sienne. De la sorte, autrui

---

<sup>680</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 418 ; ZA, *Band II*, W I, p. 414.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 419 ; ZA, *Band II*, W I, p. 415.

est, au mieux, ignoré s'il n'a pas d'influence eu égard aux fins que se propose d'atteindre l'individu égoïste, ou asservi, voire exploité, s'il a une quelconque utilité ; au pire, il est éliminé s'il constitue un obstacle ou un empêchement, ce qui est particulièrement visible lorsque les hommes sont livrés à eux-mêmes, indépendamment de toute coercition juridique ou politique :

Là, on voit chacun, non seulement arracher au premier venu ce dont il a envie, mais, pour accroître même imperceptiblement son bien-être, ruiner à fond le bonheur, la vie entière d'autrui. Telle est la plus énergique expression de l'égoïsme<sup>682</sup>.

Ce « mobile antimoral » sert du même coup de principe explicatif des conduites individuelles (la vanité grotesque des hommes, dépeinte par les moralistes, la vie des grands tyrans<sup>683</sup>) et des luttes collectives (les guerres qui ravagent le monde<sup>684</sup>), qui ne sont que la variation humaine de la scission fondamentale du *vouloir* avec lui-même, variation d'autant plus frappante que ce sont les individus d'une même espèce qui s'entretuent massivement.

Au fond, Schopenhauer aboutit à une description hobbesienne des relations interhumaines, ce qu'il reconnaît lui-même, mais en proposant une réinterprétation singulière de la « guerre perpétuelle » propre aux hommes dans l'état de nature. Revenons pour nous en convaincre à la description que fait Hobbes de l'état de nature pour évaluer les thèses reprises par Schopenhauer et celles qui sont au contraire modifiées.

La description que Hobbes fait de la condition du genre humain à l'état de nature révèle une situation invivable où chacun est en guerre contre chacun. Le raisonnement part en effet de la reconnaissance d'une égalité naturelle entre les hommes, qui revêt un sens à la fois anthropologique et juridique. En effet, si des différences de degré peuvent exister entre les hommes du point de vue du corps et de l'esprit, ces différences ne sont pas suffisantes pour que quiconque puisse se prémunir durablement de l'action des autres. Même l'homme le plus fort demeure vulnérable à une éventuelle « manœuvre secrète »<sup>685</sup> ou à une alliance à son encontre pour le surpasser. Dans son sens juridique, l'égalité renverra à l'égalité possession par tous d'un droit naturel sur toutes choses pour assurer sa conservation. Mais cette égalité entre les facultés n'est pas une simple donnée abstraite : au contraire, puisque chacun est susceptible de parvenir à ses fins au même titre que tous les

---

<sup>682</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 419-420 ; ZA, *Band II*, W I, p. 416.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 419 ; ZA, *Band II*, W I, p. 415.

<sup>684</sup> *Ibid.*

<sup>685</sup> HOBBS, T., *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 220.

autres, la conséquence directe est la rivalité, qui entraîne du même coup une stratégie offensive vis-à-vis des autres :

A cause de cette défiance de l'un envers l'autre, un homme n'a pas d'autre moyen aussi raisonnable que l'anticipation pour se mettre en sécurité, autrement dit se rendre maître, par la force et les ruses, de la personne du plus grand nombre possible de gens, aussi longtemps qu'il ne verra pas d'autre puissance assez grande pour le mettre en danger<sup>686</sup>.

La disposition au conflit ne résulte pas ici d'un simple penchant à la violence, encore qu'un tel penchant puisse exister, mais plutôt d'un calcul rationnel. Les hommes sont conduits à se comporter ainsi pour assurer leur conservation à l'état de nature, c'est-à-dire la sécurité<sup>687</sup>. Puisqu'aucun ordre spontané n'émerge de cet état, car les forces sont équivalentes et les fins poursuivies par les hommes plus ou moins semblables, il s'ensuit que le meilleur moyen de se préserver du danger de mort violente est de devancer les velléités offensives des uns et des autres en les prenant de court. L'idée de Hobbes consistera à éclaircir les causes principales de conflit dans l'état de nature, à savoir la compétition, la défiance et la fierté. Dans le premier cas, la fin poursuivie est le profit au détriment d'autrui, dans le deuxième cas simplement la simple sécurité, ainsi que nous l'avons vu, et dans le dernier cas la réputation<sup>688</sup>, qui repose en définitive sur la vanité, c'est-à-dire l'écart potentiel entre l'opinion que les hommes ont d'eux-mêmes et l'opinion que les autres semblent avoir de leur personne.

On en vient ainsi à la thèse bien connue de Hobbes de l'état de guerre de tous contre tous, tant qu'aucune puissance ne vient tempérer les ardeurs des uns et des autres. Dans un tel état, nul progrès n'est possible et surtout, tous vivent sous la menace permanente d'une mort violente :

[Il règne dans une telle situation] une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève<sup>689</sup>.

La conflictualité inévitable qui a lieu à l'état de nature ne repose pas chez Hobbes sur un soubassement métaphysique, mais simplement sur une logique passionnelle dans une situation où le seul impératif est la survie, conformément à la première loi de nature, énoncée au chapitre 14 du *Léviathan*, et où chacun a la possibilité effective de faire tout ce qu'il jugera bon pour s'y conformer.

La première différence tient au fait que chez Schopenhauer, le schème hobbesien du conflit inévitable entre les différents individus ne s'applique plus seulement aux hommes,

---

<sup>686</sup> HOBBS, T., *Léviathan*, p. 222.

<sup>687</sup> *Ibid.*

<sup>688</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 225.

comme nous l'avons vu. La seconde différence concerne le point de vue strictement humain. Le fait que le conflit ne soit plus la résultante d'une logique passionnelle, mais qu'elle s'ancre sur la métaphysique (la scission entre l'unité du *vouloir* et la multiplicité de ses *manifestations*), aboutit à deux conséquences : le conflit est à la fois radicalisé et dramatisé.

Dans le système schopenhauerien, chaque individu est animé par une force incommensurable avec ses possibilités d'affirmation phénoménale, alors que Hobbes relevait simplement que les hommes dans l'état de nature étaient dotés d'une puissance limitée à leurs seules forces individuelles, en raison de l'absence de coopération ou d'entreprises durables, par suite de l'instabilité systémique qui caractérisait cet état. Toutefois l'écart entre les aspirations des hommes et leurs capacités concrètes s'évaluait encore sur une échelle humaine. L'impuissance humaine était relative et – en droit – compensable par l'entrée dans la société civile, qui permet d'unir les forces des individus en vue de fins communes (progrès techniques, entraide, etc.). Or chez Schopenhauer, l'impuissance humaine est indépassable : en chaque phénomène humain, le *vouloir* est présent tout entier et cherche à s'affirmer de manière absolue. L'égoïsme repose certes sur une erreur de perspective, due au principe d'individuation, mais il contient un élément de vérité qui est l'identité métaphysique du microcosme et du macrocosme. Nulle compensation possible par la société civile, puisque même quand les hommes sont unis dans une communauté, la puissance humaine demeure incommensurable à leur aspiration fondamentale, et surtout, même soumis au politique, l'homme demeure animé par cette force tyrannique qui tend à s'étendre au-delà de son objectivation du moment, toujours insuffisante.

En outre, si l'on peut parler d'une dramatisation du conflit, c'est que celui-ci est autodestructeur. L'idée n'est pas simplement de souligner l'appartenance des hommes à une même espèce, et le caractère tragique d'une guerre fratricide, mais qu'ils sont *essentiellement* un seul et même être, incapable de se reconnaître dans ses objectivations phénoménales. Le problème chez Hobbes n'est collectif qu'au sens où tous sont également menacés du « danger de mort violente », d'où l'impératif de rechercher la paix, ce qui passera comme on sait par la première convention et le renoncement par tous, au profit du souverain, de leur droit naturel. Hobbes et Schopenhauer se rapprochent de nouveau autour de la question de la nécessité d'une sortie hors de l'état de nature. Mais si pour le premier cette nécessité est une loi de nature découverte par la raison, pour le second il s'agit de

l'égoïsme éclairé. Certes, les lois de nature, puisqu'elles visent la conservation, ne sont pas si éloignées de l'égoïsme, mais la différence réside dans le fait que l'égoïsme schopenhauerien est antérieur à la raison, puisqu'il repose sur le *vouloir* et sur le rapport de l'homme au monde objectif.

Le paradoxe est d'autant plus frappant que l'homme est l'objectivation la plus aboutie du *vouloir*, celle qui est le plus capable de connaître, il est donc, à cet égard, le porteur du monde comme représentation, et pourtant, il se révèle incapable de *se reconnaître* en autrui. Loin de percevoir l'identité insondable du *vouloir* sous ses apparences diverses, il se perçoit subjectivement comme l'unique dépositaire de l'être. Une telle perspective, limitée et illusoire, est bien sûr le propre de toutes les objectivations du *vouloir*, néanmoins à la différence des étants moins aboutis, l'homme possède les moyens théoriques pour dépasser cette fermeture à l'altérité apparente d'autrui. Toutefois, son intellect n'exerce bien souvent qu'une *connaissance sans reconnaissance*, lorsqu'il est soumis au principe d'individuation, alors même qu'une telle reconnaissance est le fondement d'une conduite éthique vis-à-vis d'autrui.

Ces éléments doctrinaux ayant été posés, nous pouvons à présent nous interroger sur l'injustice. En quoi consiste-t-elle ? Comment s'articule-t-elle avec l'égoïsme métaphysique dont nous venons de parler ?

### 3.2.1.2. DE L'INJUSTICE AU DROIT NATUREL

L'injustice découle directement du *vouloir-vivre* dans son effort pour s'affirmer, dans et par le corps de l'homme. Dire comme nous l'avons fait que l'homme – en tant que *vouloir* – se vit comme le principe du monde tout entier est encore trop abstrait. Il ne s'agit pas simplement d'une certitude subjective d'être l'élément central, mais également d'un effort pour s'affirmer dans le monde, pour y déployer son activité et y étendre sa puissance. Le *vouloir-vivre* est fondamentalement une poussée aveugle, sans but, mais que chacun tâchera de satisfaire selon les motifs que lui propose son intellect. Néanmoins, cette affirmation de soi peut être excessive et notamment entrer dans le domaine où s'affirme le *vouloir-vivre* d'autrui, qui se trouve diminué d'autant :

Le vouloir du premier [individu] fait irruption dans le domaine où est affirmé le vouloir d'autrui ; il détruit ou blesse le corps d'autrui, ou bien il réduit à son propre service les forces de ce corps, au lieu de les laisser au service du vouloir qui se manifeste dans ce corps même<sup>690</sup>.

---

<sup>690</sup>SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 421. Traduction modifiée ; ZA, *Band II*, W I, p. 417.

Dès lors que l'affirmation du *vouloir* de l'homme contraint d'une manière ou d'une autre le corps de l'autre, que ce soit directement ou indirectement, par la violence ou par la ruse, il y a *injustice*. Celle-ci s'accompagne subjectivement d'un double sentiment : celui qui *subit* l'injustice éprouve un « chagrin moral »<sup>691</sup> du fait de cette invasion – il s'agit du sentiment d'injustice à proprement parler – tandis que celui qui la *commet* éprouve plus ou moins fortement un remords – il s'agit du sentiment de l'injustice commise, qui est analysé par Schopenhauer comme la conscience confuse du caractère apparent et illusoire de la distinction qu'il voudrait absolue entre *lui* et *l'autre*. Au fond, l'affirmation injuste de son *vouloir* contre autrui ne fait que se retourner contre lui-même, car le *vouloir-vivre* en lui comme en autrui est identique. Il s'agit de la même poussée, excessive chez la personne injuste, contrariée chez la personne lésée. L'acte injuste dans le monde de la représentation est tourné vers autrui et ne semble pas affecter la personne injuste. Mais du point de vue métaphysique, il s'entrave lui-même, puisque la différenciation entre le *moi* et le *non-moi* est illusoire. Il n'y a nulle extériorité au *vouloir* contre laquelle ce dernier pourrait s'affirmer sans s'entraver.

Cette injustice, plus généralement, aura deux formes principales : la violence (*Gewalt*) et la ruse (*List*)<sup>692</sup>. Dans tous les cas, il s'agit d'asservir le corps de l'autre pour qu'il serve non plus sa propre volonté, mais la mienne<sup>693</sup>, que ce soit directement (contrainte, menace, etc.) ou indirectement (mensonge, duperie, etc.). Dans le premier cas, l'individu lésé a conscience de subir une injustice et de servir le *vouloir* d'autrui, dans le second cas, il pense – à tort – servir son propre *vouloir* alors qu'il n'est qu'un moyen pour l'autre de parvenir à ses propres fins.

La première remarque que nous pouvons faire relativement à cette théorie est la primauté de l'injustice sur la justice, ou du tort sur le droit. La notion d'injustice (*das Unrecht*) est en effet « primitive et positive » tandis que son contraire – le droit (*das Recht*) est secondaire et négative<sup>694</sup>. Schopenhauer se distingue une nouvelle fois de Hobbes, puisque sa théorie de la justice n'est pas conventionnaliste<sup>695</sup> : le juste et l'injuste dans l'état de nature reposent sur ce même soubassement métaphysique de tous les étants identifiés par Schopenhauer, alors que selon Hobbes, il n'y a dans cet état de nature ni

<sup>691</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 421 ; ZA, *Band II*, W I, p. 417.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 424 ; ZA, *Band II*, W I, p. 420.

<sup>693</sup> Bien que les deux soient, en un sens, identiques. On peut appeler volonté individuelle le *vouloir-vivre* objectivé dans un individu particulier et associé à un intellect donné.

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 426 ; ZA, *Band II*, W I, p. 422.

<sup>695</sup> *Ibid.*, pp. 429-431 ; ZA, *Band II*, W I, p. 425-427.

action juste, ni action injuste, étant donné qu'elles ne prennent sens que par rapport au droit positif édicté par le souverain, ou du moins une convention<sup>696</sup> quelle qu'elle soit :

Ceci aussi est une conséquence de cette guerre de chacun contre chacun : que rien ne peut être injuste. Les notions du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucune puissance commune, il n'y a pas de loi ; là où il n'y a pas de loi, rien n'est injuste<sup>697</sup>.

D'où cette différence majeure : selon Hobbes, à l'état de nature, chacun a un droit naturel sur toutes choses, y compris sur le corps des autres<sup>698</sup>. Mais la réciproque est vraie également, si bien qu'à l'égalité approximative des facultés correspond une égalité juridique, puisque tous jouissent bel et bien du même droit naturel. Tel n'est pas le cas chez Schopenhauer, pour lequel toute immixtion dans la sphère où s'affirme le *vouloir* d'un autre individu *est* réellement une injustice, laquelle est reconnue comme telle, que ce soit du côté du malfaiteur comme du côté de la personne lésée. L'injustice n'est pas une abstraction mais possède une réelle résonance subjective, qui dépasse à ce titre la simple douleur physique liée aux dommages causés au corps propre. Mais il s'agit d'une douleur morale, qui peut être ressentie par l'homme même lorsque ce sont seulement les biens ou possessions légitimes d'un individu qui sont concernés.

L'expérience de l'injustice chez Schopenhauer est antérieure à sa prise en charge par le droit :

Celui qui part de l'idée préconçue que le concept de *droit* doit être *positif*, et qui entreprend ensuite de le définir, n'aboutira à rien ; il veut saisir une ombre, poursuit un fantôme, recherche un *néant* <*nonens*>. Le concept de *droit*, comme celui de *liberté*, est *négatif* ; son contenu est une pure négation. C'est le concept de *tort* qui est positif ; il a la même signification que le *préjudice* <*Verletzung*> au sens large, ou *lésion* <*laesio*><sup>699</sup>.

On est donc aux antipodes d'une théorie relativiste du mal moral, car antérieurement à la formulation de toute norme morale ou juridique, l'homme peut en faire l'expérience. La seconde remarque importante tient à l'expérience même du mal moral, selon que l'on envisage sa face active ou passive. L'injustice d'après Schopenhauer ne se signale pas seulement du côté de la victime, mais aussi du côté du bourreau. Commençons par le premier point.

L'analyse du sentiment de l'injustice subie est assez paradoxale. Il ne s'agit pas tant de la conscience d'un empêchement de mon *vouloir* (ce qui équivaldrait à une simple

---

<sup>696</sup> HOBBS, T., *Léviathan*, p. 248.

<sup>697</sup> *Ibid.*, pp. 227-228.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>699</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 603 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 262.

douleur), que de la conscience d'un détournement des forces censées affirmer mon *vouloir*, c'est-à-dire quand le corps propre de l'homme se trouve asservi à une autre volonté. Le premier motif d'étonnement tient au fait que l'homme doit avoir *conscience* de cet abus pour ressentir l'injustice. Autant l'expérience d'une soumission violente sera indubitablement vécue comme telle, autant une duperie habile ne sera nullement perçue, car l'intellect trompé croit – à tort – servir sa propre volonté. Mais si l'expérience de l'injustice est indexée sur la conscience que peut en prendre l'intellect, alors il s'ensuit qu'elle devient une expérience incertaine. L'intellect est sujet à l'erreur – Schopenhauer n'a de cesse de le rappeler : ainsi, s'il peut se tromper en estimant servir sa propre volonté tout en servant celle d'autrui dans le cas de la ruse, il est logiquement tout aussi concevable qu'il puisse se tromper en *pensant être victime d'une injustice*, alors qu'il a le plein usage de sa puissance pour affirmer son *vouloir*. Si Schopenhauer reconnaît que l'expérience de l'injustice est première, il faut toutefois admettre qu'elle n'est pas une expérience absolument directe, mais qu'elle présuppose dans une certaine mesure une évaluation intellectuelle de la situation.

Néanmoins, c'est bien par rapport à cette expérience première, toute indirecte qu'elle soit, que Schopenhauer expliquera la notion de justice. Celle-ci peut s'entendre en deux sens : le fait de s'abstenir de commettre l'injustice (donc le « juste » comme notion négative) et le fait de répondre à l'injustice commise par un acte de défense (donc le « juste » comme notion secondaire et relative à l'injustice, c'est-à-dire la négation d'une négation). Pour le premier point, on comprend que la sphère des actions justes ne recoupe pas nécessairement la sphère des actions morales, laquelle exige une attitude active vis-à-vis d'autrui (compassion, altruisme, etc.). Être juste, au sens strict, suivant la définition schopenhauerienne, revient avant tout à s'abstenir de commettre l'injustice. Celui qui n'affirme pas sa volonté jusqu'à contraindre la volonté de l'autre peut être dit « juste ». Il n'y a nulle positivité dans l'action juste qui n'est rien de plus qu'un « ne pas faire », c'est-à-dire la reconnaissance et le respect des limites entre la personne propre et celle d'autrui. Du reste, une telle retenue peut tout à fait s'accompagner d'une forme de cruauté : observer passivement un individu se noyer est certes une action cruelle et moralement répréhensible, mais du point de vue métaphysique, ce n'est pas une action injuste puisque ce n'est pas le témoin lui-même qui entrave l'affirmation du *vouloir* en autrui (par exemple, en lui maintenant la tête sous l'eau). Schopenhauer concède néanmoins qu'un homme capable d'une telle dureté est assurément prêt à toutes les injustices quand l'occasion se présente,

son insensibilité aux souffrances de l'autre étant un bon indicateur de son degré de soumission au principe d'individuation.

Pour le second sens, une action est dite « juste » quand elle répond à une première injustice. Ce sera le fondement du droit, qui est à comprendre comme la négation d'une négation – même si cela suppose une forme de violence sur autrui :

J'ai le *droit* de nier une négation étrangère, en lui opposant la somme de force nécessaire pour l'écartier<sup>700</sup>.

La condition pour que mon action ne devienne pas injuste est qu'elle se borne à me prémunir contre cette invasion du domaine où s'affirme ma volonté. Cela peut aller jusqu'à entraîner la neutralisation définitive de l'assaillant. L'homme a donc un droit de contrainte (*Zwangrecht*)<sup>701</sup>, tout comme il jouit d'un droit de mentir (*Recht zur Lüge*)<sup>702</sup> dans le cas où cela permettrait de nier une injustice subie. En un sens, Schopenhauer s'inscrit ici dans la continuité des penseurs du droit naturel, même s'il reconnaît néanmoins une primauté à l'injustice à partir de laquelle les notions de « juste » et de « droit » prennent leur sens : dans le premier cas, le juste renvoie simplement au fait de *ne pas commettre l'injustice* (elle est un « ne pas faire ») et dans le second, elle renvoie au droit que l'on a de *réagir à l'injustice commise pour s'en protéger* (elle est une négation de l'injustice).

Le point de vue que nous adoptons, bien qu'indexé sur la métaphysique schopenhauerienne, reste un point de vue humain. Il n'est pas certain que l'effort schopenhauerien pour penser la positivité de l'injustice – et sa priorité – puisse réellement aboutir, du fait de l'identité essentielle entre les êtres. Ce sera la signification de la doctrine de la « justice éternelle » qui régit nécessairement le monde et résulte logiquement de la pensée de l'auteur, et que nous examinerons au chapitre suivant, puisque sa signification n'est plus politique, mais morale.

### 3.2.2. LA LUTTE COLLECTIVE CONTRE LE MAL : ANALYSE ET LIMITES DE L'ORDRE POLITIQUE

Ces éléments propédeutiques ayant été posés, nous pouvons aller plus loin dans la pensée politique de Schopenhauer. La voie politique – ou classiquement celle du contrat social – paraît être une première réponse au mal dans son expression intersubjective. Le problème principal du politique concernant l'injustice n'est pas tant son auteur que sa

---

<sup>700</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 427 ; ZA, *Band II*, W I, p. 423.

<sup>701</sup> *Ibid.* p. 428 ; ZA, *Band II*, W I, p. 424.

<sup>702</sup> *Ibid.*

victime : les injustices commises impliquent de la souffrance, que la communauté politique tentera précisément d'éviter à ses membres.

La fonction principale de l'État serait de garantir les limites où chacun peut affirmer son *vouloir* sans empiéter sur le domaine où s'affirme celui d'autrui, et de promouvoir de la sorte un ordre fondé sur la limitation dissuasive des velléités expansives des uns et des autres, grâce aux lois, pour éviter les confrontations réciproques entre ces mêmes volontés, lorsqu'aucun cadre juridique ne vient encadrer leur déploiement.

Toute la question consistera à déterminer la portée de cette résolution collective du mal, que ce soit du point de vue synchronique – fonctionnement actuel d'un État bien ordonné –, ou du point de vue diachronique – promesse d'une délivrance définitive du mal grâce aux progrès politiques, techniques voire moraux de l'humanité –.

### 3.2.2.1. LA THEORIE POLITIQUE DE SCHOPENHAUER : L'ÉTAT CONTRE L'INJUSTICE

Ce n'est certainement pas la théorie politique de Schopenhauer qui constitue le cœur de sa philosophie, pour un certain nombre de raisons mises notamment en lumière par J.-M. Besnier dans son article « L'irresponsabilité politique »<sup>703</sup>, qui insiste sur l'apolitisme revendiqué de Schopenhauer. D'après lui, une philosophie politique commence, en effet, soit avec la conviction que les choses pourraient « être autres qu'elles ne sont »<sup>704</sup>, conviction qui doit « chercher à légitimer l'action »<sup>705</sup>, soit par l'affirmation de la liberté humaine<sup>706</sup>, même si celle-ci doit se borner à nous réconcilier avec l'ordre du monde. Or l'auteur remarque que rien de tel ne se trouve chez Schopenhauer, du fait de l'absurdité reconnue du monde et de la soumission invariable de l'homme à la nécessité<sup>707</sup>. Cependant, Besnier vise avant tout à montrer comment la pensée politique de Schopenhauer, malgré son ambition limitée, a pu inspirer des penseurs ultérieurs tels que Horkheimer et Thomas Mann.

Malgré les réserves mentionnées précédemment, nous estimons que la pensée schopenhauerienne du politique, par certains aspects, mérite un examen plus poussé. D'une part, l'approche du philosophe est moins descriptive que prescriptive : il ne se contente pas

---

<sup>703</sup> BESNIER, J.-M., « L'irresponsabilité politique », in *Présences de SCHOPENHAUER*, A., dir. R.-P. Droit, Paris, Grasset, 1989, pp. 50-76.

<sup>704</sup> *Ibid.* p. 52.

<sup>705</sup> *Ibid.*

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 52.

d'analyser la réalité politique de manière externe et impartiale, mais il prétend exhiber son fondement, sa finalité et ses moyens d'action, tels qu'ils devraient être, condamnant du même coup les conceptions concurrentes qui se méprendraient sur l'essence de l'État. D'autre part, cela nous permettra du même coup de comprendre son intrication étroite et complexe avec le problème du mal : dans un monde spontanément bien ordonné et pacifié, la structuration politique de la société serait superflue. Mais contrairement aux autres objectivations du *vouloir*, l'humanité est capable d'introduire de l'ordre dans le désordre et de contenir, dans une certaine mesure, les tendances conflictuelles ancrées dans son essence. Pour autant, il est peut-être vain de tomber, comme Horkheimer, dans un « optimisme pratique »<sup>708</sup> voire révolutionnaire, puisque la résolution immanente du problème du mal se heurte à un certain nombre de limites indépassables. Si la pensée politique de Schopenhauer peut, à certains égards, sembler déceptive, elle conserve certainement une valeur critique, pour contrebalancer en la matière l'optimisme progressiste, dont les fruits peuvent être amers.

### 3.2.2.1.1. DE L'ÉTAT DE NATURE A L'ÉTAT : L'ÉGOÏSME ECLAIRE ET LE CALCUL DES MAUX

Commençons par réinscrire la pensée schopenhauerienne du politique dans les traditions philosophiques et contractualistes qui la précèdent. La théorie politique de Schopenhauer quant à l'origine de l'État se situe dans la continuité des penseurs conventionnalistes, mais elle reprend surtout à son compte les thèses rapportées par l'un des interlocuteurs de Socrate dans la *République* de Platon. C'est bien un calcul de la raison qui doit conduire les hommes à statuer sur la nécessité d'un État, c'est-à-dire d'une instance supérieure capable de prémunir les différents individus d'avoir à *subir* l'injustice :

Grâce à [la raison], ils ont vite su remonter à l'origine des douleurs de cette sorte, et ils n'ont pas tardé à apercevoir le moyen de les diminuer, de les supprimer même dans la mesure du possible<sup>709</sup>.

La raison (*Vernunft*) est ici calculatoire : ce n'est pas le fait de commettre l'injustice qui pose directement problème aux hommes – en tant que cela serait agréable à l'égoïsme de l'individu, ce que soutenait déjà Glaucon lorsqu'il se faisait le porte-parole des chantres de l'injustice dans le livre II de la *République* – mais le fait qu'une injustice commise se paye nécessairement d'une injustice subie, donc que le plaisir de l'un entraîne de la souffrance chez l'autre. Or il ne s'agit nullement d'une stricte équivalence, puisque la

---

<sup>708</sup> BESNIER, J.-M., *art. cit.*, p. 62.

<sup>709</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 431; ZA, *Band II*, W I, p. 427.

souffrance due à l'acte injuste est « plus grande en proportion »<sup>710</sup>. Tel est le premier temps de cette réflexion abstraite de la raison. Mais la reconnaissance de cette disproportion défavorable ne serait pas encore suffisante pour en venir à la conclusion d'une sortie nécessaire de l'état de nature, si la raison ne remarquait pas de surcroît que l'homme risquait davantage de subir l'injustice qu'il n'avait l'occasion de la commettre<sup>711</sup>. D'où la conclusion à laquelle celle-ci ne peut manquer de parvenir :

[...] si l'on veut d'abord affaiblir la somme des souffrances à répartir entre les individus et aussi la répartir la plus uniformément possible, le meilleur moyen, le seul, c'est d'épargner à tout le monde le chagrin de l'injustice reçue, et pour cela de faire renoncer tout le monde au plaisir que peut donner l'injustice commise<sup>712</sup>.

C'est bien ce raisonnement, en partie similaire à celui que mène Glaucon pour expliquer la nature et l'origine de la justice, qui conduit selon Schopenhauer au contrat social et à la nécessité de la loi. Il est frappant de voir qu'alors même qu'il a lu abondamment Hobbes, Schopenhauer ne reprend pas directement à son compte les thèses hobbesiennes pour penser la première convention, même s'il reconnaît par ailleurs que la fin de l'État est essentiellement la sécurité des individus<sup>713</sup>. De ce point de vue, la théorie schopenhauerienne est moins radicale : alors que le problème capital de Hobbes était le danger de mort violente pour tous, du fait de cette insécurité permanente, chez Schopenhauer il s'agit avant tout d'éviter la souffrance due à l'injustice. Néanmoins, malgré la similarité assumée entre sa position et celle de Glaucon, deux différences importantes doivent être soulignées. La première d'entre elles tient à une altération significative du propos de Glaucon. Si l'un et l'autre admettent une disproportion entre le fait de commettre l'injustice et le fait de la subir, chez Glaucon cette disproportion est éprouvée par un seul et même individu alors que chez Schopenhauer, la saisie de cette disproportion est extérieure :

[...] alors elle [la raison] verra que la jouissance produite dans l'un des individus est balancée, emportée par une souffrance plus grande en proportion, *qui se produit chez un autre* »<sup>714</sup>.

La conclusion du raisonnement schopenhauerien est cohérente, la raison devenant *dans une certaine mesure* raison altruiste, puisqu'elle veut « affaiblir la somme des souffrances à répartir entre les individus » et la répartir « le plus uniformément possible »<sup>715</sup>. Chez Glaucon au contraire, l'idée est simplement de se mettre

---

<sup>710</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 432 ; ZA, *Band II*, W I, p. 427.

<sup>711</sup> *Ibid.*

<sup>712</sup> *Ibid.*

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 440 ; ZA, *Band II*, W I, p. 435.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 432 (nous soulignons) ; ZA, *Band II*, W I, p. 427.

<sup>715</sup> *Ibid.*

individuellement à l'abri de l'injustice de manière assurée, en particulier lorsque nos forces ne nous permettent pas de nous imposer au sein de l'état de nature. Ce n'est que *faute de mieux* que cela conduit à la communauté politique régie par des lois. Du reste, le frère de Platon rapporte ces thèses précisément afin de se faire le porte-parole des chantages d'une conception purement conventionnaliste et artificielle de la justice<sup>716</sup>, proche en ce sens des thèses attribuées à Calliclès<sup>717</sup>, selon lesquelles la justice serait indifférente par elle-même, mais que l'on s'y conformerait uniquement à cause de la crainte de la sanction.

Cela nous conduit à la seconde différence majeure : l'invention de la justice chez Glaucon ne résulte pas d'un raisonnement général que tous les hommes seraient indistinctement susceptibles de mener à bien, mais elle s'enracine seulement chez ceux qui ne peuvent *ni commettre, ni échapper à l'injustice*. La justice n'est donc rien de plus qu'un instrument de régulation des conduites visant à compenser l'impuissance individuelle d'une partie des hommes, en les prémunissant de ceux qui sont plus forts qu'eux. D'où le mythe bien connu de l'anneau de Gygès qui fait suite à ce développement et qui montre bien que si l'on rétablissait une égalité de puissance entre l'homme « juste » et l'homme « injuste » (en leur donnant à chacun un anneau équivalent leur permettant d'échapper à la sanction), leurs conduites seraient exactement semblables, c'est-à-dire égoïstes et injustes, signe que le respect de la justice ne s'effectue que sous le régime de la contrainte et que la raison, quoi que laissent supposer les inflexions schopenhaueriennes, n'est mue par aucun penchant altruiste implicite mais ne vise rien d'autre que son intérêt particulier.

Il semble ainsi que Schopenhauer se situe au croisement de la perspective de Glaucon et de celle de Hobbes : du premier il reprend la nécessité de se prémunir du déplaisir dû à l'injustice subie, du second l'idée d'une exposition généralisée des hommes à cette dernière, car personne ne peut durablement s'en prémunir dans l'état de nature. Nulle possibilité d'un quelconque ordre fondé sur la force, tel qu'on peut le voir exposé par Calliclès dans le *Gorgias* lorsqu'il s'emporte contre le nivellement démocratique de la puissance des individus par le biais des contraintes légales<sup>718</sup>. Calliclès tout au contraire aspire à une hiérarchie naturelle affranchie de ces obstacles nomologiques en vertu du principe naturel selon lequel il serait juste que « le plus fort domine le moins fort »<sup>719</sup>. Or Schopenhauer ne partage aucunement cette option politique, puisqu'il estime, tout comme

---

<sup>716</sup> PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2004, p. 122 « *On répète*, en effet, que commettre l'injustice est par nature un bien, etc. ».

<sup>717</sup> PLATON, *Gorgias*, trad. Monique Canto, Paris, Flammarion, 1993, p. 211.

<sup>718</sup> *Ibid.*

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 213.

Hobbes, que personne ne peut effectivement dominer de manière pérenne par ses seules forces individuelles, sans risquer lui-même de tout perdre à tout moment du fait de cette absence d'encadrement juridique. La nécessité de se soumettre, et soi-même et les autres, aux lois n'est donc plus simplement découverte par la raison des faibles, pour reprendre la terminologie de Calliclès, c'est-à-dire par la raison de ceux qui ne peuvent ni commettre l'injustice en toute impunité (les « forts », dans la terminologie de Calliclès), ni s'en prémunir avec assurance, mais il s'agit d'une découverte dont tous peuvent reconnaître l'importance et qui permet de passer de la sphère individuelle à la sphère collective. Néanmoins, ce passage ne signifie nullement la disparition de la primauté de l'individu au profit de la communauté, ni une quelconque identification de l'intérêt privé avec l'intérêt public. Tout au plus peut-on parler d'une convergence, d'où le caractère toujours imparfait de l'ordre étatique :

Pour fonder un État parfait, il faudrait commencer par faire des êtres à qui leur nature permettrait de sacrifier absolument leur bien particulier au bien public<sup>720</sup>.

Bien que l'égoïsme, grâce à la raison, s'élève à la généralité, le « moi » de l'individu ne s'efface jamais entièrement devant le « nous » de la communauté, du fait de la double racine métaphysique et transcendantale de l'égoïsme que nous avons mise en lumière, et ce hiatus constitue tout à la fois la condition du pacte social (car celui-ci est bien l'unification égoïste des volontés particulières) et sa limite indépassable.

La pensée politique de Schopenhauer est à ce titre plus optimiste qu'on ne pourrait le croire. Les inflexions qu'il fait subir au raisonnement de Glaucon entraînent un changement radical de perspective. En effet, l'égoïsme, le mobile antimoral par excellence, se transmue – au moins en partie – en tout autre chose lorsqu'il est ainsi « guidé par la raison »<sup>721</sup>. Souvenons-nous que l'égoïsme colossal des individus s'enracinait dans leur double statut de *vouloir* objectivé et objectivant, si bien que chacun se percevait comme le centre du monde. Or cette autosaisie de soi résultait de l'attachement au principe d'individuation qui se bornait à envisager le monde comme une multiplicité réelle alors qu'il n'était qu'une multiplicité apparente. Mais précisément, la raison dans sa réflexion s'élève dans une certaine mesure au-delà du principe d'individuation, puisque sa double ambition de réduire la souffrance et de la répartir équitablement entre les hommes suppose bien la saisie confuse de cette identité entre les êtres de la future communauté politique. Nous avons montré qu'il ne s'agissait pas d'un simple calcul égoïste *individuel* mais que ce

---

<sup>720</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 432-433 ; ZA, *Band II*, W I, p. 428.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 432 ; ZA, *Band II*, W I, p. 427.

calcul était aussi *collectif*. Implicitement, la raison, en reconnaissant que la souffrance de l'individu lésé est supérieure au plaisir de l'individu injuste, admet une commensurabilité entre deux grandeurs qui devraient, du point de vue d'un individu strictement égoïste, paraître absolument hétérogènes. En effet, l'égoïsme théorique réduit la substance des autres individus à la simple apparence, dans la mesure où ils n'existent de son point de vue qu'en tant qu'il se les représente. Leurs souffrances devraient donc être tenues pour tout aussi irréelles, et pourtant il n'en est rien quand cet égoïsme est guidé par la raison éclairée.

Comment comprendre cette tension entre l'égoïsme individuel et l'égoïsme guidé par la raison ? Le calcul de la raison censé mener au contrat social n'est-il pas foncièrement ambivalent, voire contradictoire ? En effet, d'un côté l'État n'a dans son essence rien à voir avec la morale, mais n'est qu'un moyen pour l'égoïsme des individus de se prémunir de préjudices éventuels, et de l'autre, l'analyse du calcul de la raison en lequel il s'enracine laisse à penser une proximité plus grande qu'il n'y paraît entre ces deux domaines, comme si le politique pouvait constituer un premier dépassement de l'égoïsme métaphysique vers une prise en considération de la souffrance d'autrui, condition élémentaire des conduites morales.

Deux interprétations semblent à première vue défendables :

1° La première option consiste à partir de l'expérience de l'injustice commise pour comprendre la perception des souffrances de l'autre. Si le plaisir ressenti était absolument sans mélange – comme chez Glaucon, où le plus grand plaisir est de commettre l'injustice en toute impunité – la reconnaissance d'une éventuelle communauté métaphysique entre le malfaiteur et la victime, et d'une commensurabilité entre leurs affects respectifs, serait difficilement explicable. Cependant, la jouissance de celui qui commet l'injustice n'est pas absolument pure, mais elle est troublée par un déplaisir plus ou moins prononcé, qui indique une identité réelle sous la séparation apparente entre lui et les autres. Si l'on suit cette interprétation – en accord avec l'interprétation schopenhauerienne du trouble de la conscience qui accompagne chaque action mauvaise<sup>722</sup> – on peut comprendre comment la raison peut en venir à souhaiter diminuer la somme totale des souffrances entre les hommes, car elle saisirait confusément que tous sont concernés par une telle souffrance. L'expérience de l'injustice serait dès lors fondatrice, d'où le fait que ce ne seraient plus simplement les hommes incapables de la commettre qui voudraient se placer sous le giron d'un État, mais potentiellement tous les hommes. Selon cette interprétation, l'égoïsme

---

<sup>722</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 459 ; ZA, *Band II*, W I, p. 453.

éclairé a un intérêt étendu aux autres, dont il ne veut pas simplement se protéger, mais qu'il veut aussi prémunir.

Cette option s'expose toutefois à deux objections importantes : la première – et non des moindres – est qu'elle est en désaccord avec ce que Schopenhauer lui-même affirme à propos de l'origine de l'État, au sens où il n'a de cesse de défendre l'idée selon laquelle ce dernier n'aurait rien à voir avec la morale et qu'il ne serait que l'instrument dont se dote l'égoïsme éclairé pour se prémunir de l'injustice. La seconde tient au fait que le « trouble de la conscience » n'a strictement rien à voir avec la raison, en tant qu'il est une expérience vécue et non-rationnelle de l'identité réelle entre les êtres. Or Schopenhauer n'affirme nullement que les hommes constituent des communautés politiques en raison du fait qu'ils *éprouveraient* leur identité fondamentale. Au contraire de la communauté morale, qui ne repose sur aucune prescription de la raison, la communauté politique reste extérieure ; le fait même qu'elle nécessite des lois et la peur de la sanction pour être fonctionnelle tend à discréditer cette première option interprétative.

2° La seconde option repose également sur l'expérience de l'injustice, mais sans se référer au trouble de la conscience. L'individu égoïste perçoit extérieurement que les souffrances de l'autre dues à son injustice semblent supérieures à son propre plaisir, et calcule qu'il a davantage à perdre en s'exposant à de telles souffrances qu'à gagner en se réservant le plaisir de commettre ses méfaits. La perception confuse de l'identité métaphysique de tous les êtres ne jouerait qu'un rôle secondaire et ne serait nullement déterminante. Il s'agirait d'un simple calcul des risques : il y a davantage à perdre en subissant l'injustice qu'à gagner en la commettant, donc tout compte fait il est préférable de s'entr'empêcher mutuellement grâce aux lois pour éviter une semblable perte. Si l'égoïsme est élargi à la communauté politique, c'est seulement parce l'intérêt privé est inclus dans l'intérêt public, non en raison d'un quelconque souci altruiste pour autrui. De la sorte, on retombe sur les thèses de Glaucon, bien que ce soit par une voie détournée. Si l'institution d'une communauté politique dotée d'un appareil répressif n'est plus seulement l'invention de ceux qui sont trop faibles pour s'imposer, c'est parce que le *souci de la conservation* dépasse *la volonté de puissance*. Une satisfaction – ou insatisfaction – médiane est préférable aux aléas d'une société sans loi. La raison éclairée vient tempérer les velléités du *vouloir*, précisément car elle n'est pas bornée aux seules jouissances immédiates mais qu'elle est capable d'évaluer les pertes potentielles et de mesurer les risques encourus.

De la sorte, l'égoïsme éclairé par la raison n'est pas à comprendre comme une préfiguration de l'altruisme, même s'il dépasse la fermeture absolue de l'égoïsme théorique. La raison ne permet pas d'élever l'homme à la saisie d'une identité réelle des souffrances (au contraire de l'appréhension confuse du trouble de la conscience), mais du moins à une équivalence et transposition possible entre les affects des uns et des autres. De son point de vue, les souffrances d'autrui demeurent séparées (l'homme injuste n'est évidemment pas compatissant, sinon il ne serait pas injuste), mais elle comprend que ces souffrances, dont elle perçoit la vivacité en autrui, pourraient aussi être siennes, si les rôles étaient inversés. C'est donc la projection temporelle de la raison qui permet à l'égoïsme d'en venir à la nécessité d'un affaiblissement et d'un partage uniforme de la somme des souffrances. Si l'évitement de la souffrance prime ici sur le plaisir de l'injustice, c'est aussi parce que le plaisir est négatif. La disproportion n'est pas simplement à comprendre comme la mise en balance de deux quantités différentes, mais elle est la mise en balance d'une quantité négative avec une quantité positive. La convention sociale et la soumission aux lois sont donc parfaitement rationnelles, au sens où on renonce à du négatif (le plaisir) pour obtenir la suppression d'un désagrément positif (la douleur).

#### 3.2.2.1.2. FONCTIONNEMENT DU SYSTEME ETATIQUE : HARMONIE EXTERNE ET ANTAGONISMES CONTENUS

L'origine de l'État, telle qu'elle est retracée par Schopenhauer dans sa théorie politique nous conduit au fonctionnement du système étatique. Cet examen nous permettra de mieux saisir les rapports entre le droit et la morale, qui se rencontrent autour de la question de l'injustice commise ou subie ; il nous permettra surtout de montrer en quoi Schopenhauer prétend défendre une conception minimale du politique, contre les doctrines qui estiment que l'État constituerait le lieu où l'homme pourrait affirmer pleinement, sinon son humanité, du moins sa liberté.

L'État, nous l'avons vu, trouve son origine dans l'universalité potentielle de l'expérience de l'injustice, c'est-à-dire dans la confrontation à une figure du mal moral, et c'est pour s'en prémunir et diminuer la souffrance de tous – et donc de chacun – que les hommes acceptent de soumettre leurs conduites à une régulation nomologique. Néanmoins, il faut ici se défier d'une confusion trompeuse. Dire que l'État lutte contre l'injustice s'entend en deux sens : l'un relève de la morale et l'autre du droit. Dans le premier sens, lutter contre l'injustice consisterait à rendre les hommes meilleurs et à les inciter à ne plus *vouloir* la commettre pour des raisons non externes (peur de la sanction), mais internes

(amélioration du caractère) : être juste, en ce sens, revient donc à reconnaître par soi-même les limites franchies par notre action, lorsqu'elle s'imisce dans le domaine où s'affirme la *volonté* d'autrui, – le domaine, pour le dire autrement, où le *vouloir-vivre* s'affirme par la figure de l'autre, car il s'agit toujours d'une seule et même essence. Le rôle de la morale serait donc de discerner et de faire apparaître ces limites qui ne peuvent être franchies sans que l'on commette une injustice vis-à-vis d'autrui :

[...] la morale ne considère que l'action juste ou injuste, [...] tout son rôle est de tracer nettement à quiconque a résolu de ne pas faire d'injustice les bornes <die Gränze> où se doit contenir son activité<sup>723</sup>.

Dans le premier sens, nous sommes du côté de l'acteur. On pourrait dire que la morale ne fait qu'énoncer les limites du domaine d'une affirmation légitime et contrôlée de soi. Or tel n'est pas le point de vue de l'État, qui ne se place plus du côté de l'agir mais du côté du pâtir :

La science de l'État, la science de la législation n'a en vue que la victime de l'injustice ; quant à l'auteur, elle n'en aurait cure, s'il n'était le corrélatif forcé de la victime ; l'acte injuste, pour elle, n'est que l'adversaire à l'encontre de qui elle déploie ses efforts ; c'est à ce titre qu'il devient son objectif<sup>724</sup>.

Dans le second sens, la lutte étatique contre l'injustice ne consiste plus à vouloir rendre les hommes meilleurs ou à tracer pour ceux qui veulent agir justement les limites à ne pas franchir, mais plutôt à éviter à quiconque d'avoir à la subir :

Il s'ensuit que la nécessité de l'État repose en fin de compte sur la constatation de l'*injustice* de l'espèce humaine. Sans injustice, nul ne songerait à un État ; car personne n'aurait besoin de craindre une quelconque atteinte à ses droits [...]. De ce point de vue, on voit clairement combien bornés et stupides sont les philosophâtres qui à travers des phrases pompeuses représentent l'État comme la fin suprême et la fleur de l'existence humaine, établissant ainsi l'apothéose du philistinisme<sup>725</sup>.

Ce n'est donc pas contre l'injustice en tant que figure du mal moral que l'État doit lutter, mais contre l'injustice en tant que figure du mal physique, ce qui est évident compte tenu de l'origine alléguée de l'État : l'égoïsme, c'est-à-dire le mobile antimoral par excellence, bien qu'il soit éclairé par la raison. Schopenhauer en vient même à proposer une expérience de pensée : si l'on pouvait concevoir une injustice commise qui n'entraînât pas d'injustice subie, l'État n'aurait pas à l'interdire, alors même qu'elle serait condamnée par la morale<sup>726</sup>. De même, du point de vue de la morale, la simple intention de commettre une injustice est par elle-même condamnable (tout comme le fait de respecter la justice uniquement pour des raisons égoïstes), alors que pour l'État, l'intention mauvaise tant

---

<sup>723</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 433 ; ZA, Band II, W I, p. 428.

<sup>724</sup> *Ibid.*

<sup>725</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 604 ; ZA, Band IX, P II, p. 263.

<sup>726</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 433 ; ZA, Band II, W I, p. 428.

qu'elle en reste à ce stade embryonnaire (c'est-à-dire sans s'amorcer en entreprise effective ni se concrétiser en acte concret) n'est nullement problématique, puisque personne n'a encore à souffrir une quelconque injustice. On pourrait objecter à la théorie schopenhauerienne qu'un acte délictueux tenté en vain ne devrait théoriquement pas être puni, dans la mesure où personne n'a eu à en subir les conséquences, mais ici le fait qu'il ait été tenté montre que la peur de la sanction n'a pas été un contre-motif suffisant pour contenir les penchants injustes de l'individu, et qu'il pourrait par conséquent réitérer à l'avenir avec davantage de succès, d'où la nécessité du châtement alors même que l'injustice n'a pas abouti.

Tel est du reste le principe qui permet de garantir un respect externe des bornes où s'affirme la volonté d'autrui : la force coercitive de la loi grâce au châtement, dont la crainte est le rempart dressé entre les hommes :

L'État [...] se borne à placer, à côté de chaque tentation possible, propre à nous entraîner vers l'injustice, un motif plus fort encore, propre à nous en détourner ; et ce second motif, c'est un châtement inévitable ; aussi le code criminel n'est-il qu'un recueil, aussi complet qu'il se peut, de contre-motifs destinés à prévenir toutes les actions coupables qu'on a pu prévoir<sup>727</sup>.

La conception schopenhauerienne de l'État est donc centrée sur la question judiciaire, puisque c'est essentiellement par elle que pourra régner une harmonie externe entre les hommes. Nous voulons dire par là que l'harmonie ne résulte pas d'une bonne entente spontanée entre les hommes dans la communauté, mais dans le fait que la loi les contraint à coexister sans se nuire mutuellement. Si le verrou légal saute, la raison abstraite ne suffira pas à garantir l'ordre social et l'état de guerre entre les égoïsmes particuliers reprendra aussitôt. Tout l'effort de l'État consiste donc non pas à supprimer les antagonismes entre les hommes, mais à les contenir en contrariant le passage de l'intention méchante à sa réalisation.

Néanmoins, l'ordre politique n'est pas strictement conventionnel car il repose sur une conception métaphysique du droit naturel : l'injustice *précède* la fondation de l'État, nous l'avons vu, et celui-ci se construit *contre* cette injustice qui sera transposée dans le droit positif. Bien que la pensée politique de Schopenhauer ne soit pas extrêmement développée, elle peut retenir notre attention pour au moins deux raisons :

Premièrement, dire que l'État résulte d'une volonté d'éviter la peine de l'injustice et non de la volonté de rendre les hommes meilleurs peut sembler une pensée politique peu ambitieuse, mais elle permet à la fois de se recentrer sur l'essentiel, à savoir diminuer la

---

<sup>727</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 433-434 ; ZA, *Band II*, W I, p. 429.

souffrance des hommes, et surtout d'éviter les dangers de toute conception moralisatrice de l'État. Non seulement une telle conception repose sur une conception erronée de l'homme, si l'on accepte la thèse schopenhauerienne selon laquelle le caractère ne saurait être changé, mais surtout le risque d'un abus du pouvoir est plus grand, dans la mesure où l'influence d'un État animé par cette intention tendra à s'étendre à toutes les sphères de la société et risque fort de s'immiscer illégitimement dans le domaine où s'affirme la volonté individuelle, commettant lui-même, à ce titre, une injustice.

Deuxièmement, suivant le même ordre d'idée, la doctrine schopenhauerienne de l'État ouvre la voie à une contestation possible de la légitimité du pouvoir, dans la mesure où le droit positif ne vise pas simplement l'ordre social, mais est indexé sur le juste et l'injuste comme catégories morales : les limites tracées par les lois doivent éviter l'injustice réelle. Certes, les hommes pour la plupart ne respectent la justice que « par contrainte », mais la justice en question (telle qu'elle est énoncée dans un État donné) n'est pas purement conventionnelle comme chez Hobbes. L'expérience originaire de l'injustice – vécue subjectivement comme souffrance, tout du moins potentielle – préside certes à la fondation de l'État, mais elle est aussi la norme qui permettra de le juger : plus les injustices subies diminueront, plus l'État tendra vers la perfection. Tout individu porte en lui la norme du juste et de l'injuste, en tant que l'expérience de l'injustice est l'indicateur d'une injustice réelle : du fait de cette intériorisation implicite de la norme, chacun peut théoriquement évaluer – grâce à sa raison – la légitimité d'une loi, c'est-à-dire reconnaître sa justesse si elle permet effectivement d'éviter que des individus aient à subir des injustices, ou au contraire son illégitimité si elle ne le permet pas ou si, dans le pire des cas, elle les favorise.

#### 3.2.2.1.3. LES LIMITES DE L'ORDRE ETATIQUE

Bien que la théorie de l'État que propose Schopenhauer s'articule étroitement avec la question du mal et qu'elle semble esquisser la possibilité d'une limitation collective de ce dernier en prémunissant les hommes d'eux-mêmes grâce à la peur du châtement, plusieurs limites viennent nuancer l'efficacité de l'État, y compris dans son interprétation minimale. Le premier point que nous examinerons concerne une limite structurelle liée au fonctionnement même de l'État dans sa défense du droit. Le second point concerne le caractère partiel de la résolution collective du mal au sein du système étatique, du fait de la résurgence inévitable de l'injustice et de la souffrance, même dans un État idéal.

3.2.2.1.3.1.            *ANTAGONISME FONCTIONNEL : L'ETABLISSEMENT DU  
DROIT PASSE PAR L'ARBITRAIRE*

Premièrement, bien que les lois doivent, dans une certaine mesure, se conformer aux concepts moraux du juste et de l'injuste, tels que nous pouvons les découvrir lorsque nous subissons une injustice, celles-ci ne sont pas la pure et simple transposition de ces catégories dans le juridique. La partie consacrée au droit et à la politique dans les *Parerga & Paralipomena*, qui propose une interprétation moins abstraite de l'État, est à ce titre éclairante :

Par suite, le droit aussi, s'il veut s'établir dans le monde de la réalité et même y prévaloir, a nécessairement besoin d'un faible ajout de force arbitraire pour parvenir, en dépit de sa nature purement idéale et donc éthérée, à opérer et à exister dans le monde réel<sup>728</sup>.

Schopenhauer reprend très largement la thèse pascalienne du rapport entre la force – tyrannique lorsqu'elle est pure – et la justice – impuissante et sujette à la dispute – pour en faire le cœur du problème de l'art de gouverner :

Le droit en lui-même est impuissant ; par nature règne la force. Le problème de l'art de gouverner, c'est d'associer la force et le droit afin qu'au moyen de la force, ce soit le droit qui règne. Et c'est un problème difficile si l'on songe à l'égoïsme illimité qui loge dans presque chaque poitrine humaine, auquel s'ajoute le plus souvent un fonds accumulé de haine et de méchanceté, de sorte qu'originellement, *l'inimitié* l'emporte de beaucoup sur *l'amitié*<sup>729</sup>.

Il ne s'agit pas simplement d'affirmer la nécessité de la sanction pour contraindre les hommes à respecter les lois, mais plus largement du besoin d'un usage de la force physique afin de contenir les turbulences du corps politique. En somme, Schopenhauer s'interroge sur les moyens concrets par lesquels un État peut subsister et faire régner le droit, or ces moyens exigent un « ajout de force arbitraire », c'est-à-dire un ajout de force répondant à des nécessités qui ne relèvent pas purement des exigences de la justice, bien que cet ajout doive dans l'absolu viser la promotion de lois justes, au moins pour éviter des troubles populaires susceptibles de conduire à l'anarchie, lorsque l'État est trop laxiste<sup>730</sup>. Cet ajout de force arbitraire débouche sur un régime politique, à savoir une monarchie héréditaire :

Une constitution qui incarnerait seulement le droit abstrait serait excellente pour d'autres natures que les hommes. Mais puisque la grande majorité de ceux-ci sont profondément égoïstes, injustes, sans égards [...] il s'ensuit la nécessité d'un pouvoir concentré en un seul homme, lui-même au-dessus de toute loi, de tout droit, absolument irresponsable, au pouvoir duquel tout se soumet, considéré comme un être d'ordre supérieur, comme un maître par la grâce de Dieu. A long terme, c'est seulement ainsi que l'humanité se laisse brider et gouverner<sup>731</sup>.

---

<sup>728</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 612 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 273-274.

<sup>729</sup> *Ibid.*, pp. 610-611 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 271.

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 611 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 272.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 612 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 274-275.

Loin de creuser les pistes de réflexion autour du politique qui aurait permis de constituer une métaphysique du droit naturel pour exercer une fonction de contrôle sur le pouvoir, Schopenhauer retombe sur un modèle hobbesien d'un pouvoir absolu et souverain, qui n'a de compte à rendre à personne et duquel tout dépend<sup>732</sup>. Cela tient à la nature de l'homme lui-même : nous avons montré que l'État ne visait pas une amélioration de ce dernier mais simplement une régulation stricte des égoïsmes individuels. Ici, cependant, un pas supplémentaire est franchi : les êtres humains, incapables de subordonner durablement leur intérêt particulier à l'intérêt commun, fût-ce dans la perspective d'un égoïsme élargi à la communauté, réclameraient nécessairement un pouvoir absolu pour être tenus en bride. On se heurte alors à ce qu'on que l'on pourrait nommer un antagonisme fonctionnel<sup>733</sup> : l'État est un instrument mis en place par l'égoïsme éclairé pour diminuer l'injustice subie, mais pour qu'il demeure opératoire et efficace, du fait de l'instabilité et de l'imprévisibilité de la nature humaine, il doit nécessairement recourir à une part d'arbitraire, c'est-à-dire faire intervenir un élément qui, par principe, s'oppose à la réalisation de la justice comme norme idéale. En d'autres termes : le pouvoir étatique, tel qu'il est pensé par Schopenhauer, est la fois la condition du respect du droit au sein de la communauté et la cause de son altération, puisqu'il est confronté à l'espèce humaine, dont la manipulation serait presque aussi dangereuse que « de manier un matériau hautement explosif »<sup>734</sup>. Nous sommes donc aux antipodes de la conception aristotélicienne du politique : non seulement ce n'est pas dans la communauté

<sup>732</sup> Tel est le second aspect de l'irresponsabilité politique de Schopenhauer mentionné par J.-M. Besnier, même si l'auteur se concentre surtout sur le premier, concernant l'apolitisme revendiqué du philosophe. (« L'irresponsabilité politique », pp. 50-51).

<sup>733</sup> Nous reprenons ici le concept que G. Simondon a thématiqué dans son ouvrage *Du mode d'existence des objets techniques*. Il renvoie à l'idée selon laquelle l'amélioration d'un objet technique finit par être confrontée à des limites structurelles qui proviennent de son principe même de fonctionnement, et qui nécessitent de repenser entièrement sa configuration pour dépasser cet antagonisme. Par exemple dans le tube de Crookes (tube à rayon X), les électrons sont produits par le gaz ionisable mais ce même gaz fait obstacle à leur accélération, alors que les fonctions de production et d'accélération vont être dissociées dans le tube de Coolidge (tube sous vide poussé). L'utilisation de ce concept, certes peu schopenhauerien, ne se justifie pas seulement car elle est pertinente du point de vue herméneutique, mais également en tant que l'horizon même de l'œuvre de G. Simondon est l'application et la transposition des normes issues de la technique pour s'efforcer de penser l'éthique et le politique. Du reste, Schopenhauer lui-même, entre autres analogies, recourt parfois à des schèmes techniques pour penser le fonctionnement de l'État, par exemple concernant la liberté de la presse : « la liberté de la presse est à la machine de l'État ce que la soupape de sécurité est à la machine à vapeur. Elle permet à tous les griefs de se ventiler en mots, et ils s'éteignent vite s'ils ne sont pas très substantiels. Mais s'ils sont réels, cette ventilation est une bonne chose, permettant de les connaître à temps pour y porter remède, ce qui vaut beaucoup mieux que de laisser le mécontentement se concentrer, couvrir, fermenter, bouillonner et s'accroître, jusqu'à finir en explosion » (*Parerga*, p. 612 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 272). Pour approfondir la question de l'application des normes issues de la technique, d'après les analyses de G. Simondon, à l'éthique, nous renvoyons à l'article d'Irlande Saurin, « Comprendre la technique, repenser l'éthique avec Simondon », *Esprit*, 2017/3, Mars-Avril, 2017, pp.157-164.

<sup>734</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 273.

politique que l'homme peut trouver sa condition d'achèvement et réaliser au mieux les potentialités de son être, mais en outre l'harmonie externe produite par le pouvoir coercitif de l'État exige un contrôle en partie affranchi d'impératifs juridiques pour que le système ne soit pas autodestructif (guerre civile, révolution, etc.). Nul doute que les troubles révolutionnaires qu'a connus Arthur Schopenhauer ont joué un rôle important dans sa méfiance réactionnaire vis-à-vis du peuple et dans l'inflexion tardive de sa pensée vers un primat de l'ordre sur le droit, bien qu'il ne renonce pas pour autant à ce dernier, encore une fois pour des raisons liées à la stabilité de l'ensemble (les lois, même plus ou moins justes, permettent de limiter les troubles).

### 3.2.2.1.3.2. IMPOSSIBILITE D'UNE RESOLUTION DEFINITIVE DU PROBLEME DU MAL

La seconde limite que nous souhaiterions souligner ne concerne plus l'antagonisme fonctionnel de l'État, qui résulte en partie des opinions conservatrices de l'auteur, mais sa condamnation de toute interprétation optimiste et progressiste du politique. Résoudre de manière collective et durable le problème du mal grâce à l'État est un vœu pieu, voire une illusion pernicieuse :

Ce serait déjà beaucoup si l'art de gouverner poussait sa tâche au point de réduire l'injustice au minimum dans la communauté. L'abolir totalement, c'est là le but idéal, qui ne peut être atteint qu'approximativement : si on l'extirpe d'un côté, elle se faufile d'un autre, car l'injustice est profondément enracinée dans la nature humaine<sup>735</sup>.

Si l'expérience de l'injustice a été l'origine d'un consensus quant à la nécessité de ne pas avoir à la souffrir au sein de la communauté politique, notamment grâce à l'État qui convertit le droit naturel en droit positif et se charge de le faire respecter, cet objectif ne peut jamais être entièrement atteint, mais il demeure un horizon idéal pour tout État. Quelle que soit la constitution ou le régime sous lequel vivent les hommes, l'injustice – à la fois au sens passif et au sens actif – semble indéracinable<sup>736</sup>. Il existe un seuil en-deçà duquel le politique ne peut plus progresser dans son effectuation concrète et qui se manifeste comme résurgence : « si on l'extirpe d'un côté, elle se faufile d'un autre »<sup>737</sup>.

---

<sup>735</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 611-612 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 273.

<sup>736</sup> À cet égard, le premier chapitre de *l'Essai sur la passion du mal* de M. Erman, renouvelle l'interrogation schopenhauerienne, quant à la possibilité d'une éducation du genre humain. Or M. Erman remarque que malgré l'adoucissement des mœurs et le perfectionnement du droit, pour réguler les rapports entre les nations, la cruauté n'a aucunement disparu, ce qui devrait nous rappeler, selon lui, « que la croyance en un progrès continu de l'humanité reste un mythe ». De ce point de vue, sa critique de l'idéologie progressiste, notamment thématifiée durant les Lumières, rejoint le jugement schopenhauerien, quant à la nature humaine.

<sup>737</sup> *Ibid.*

Il s'agit d'une idée qui a déjà été développée dans le *Monde comme Volonté et comme Représentation*, notamment grâce à une expérience de pensée. Comme on sait, la fonction de l'État, selon Schopenhauer, est essentiellement dissuasive : non pas promouvoir la justice, mais empêcher le tort. Le châtement n'a donc nulle visée pédagogique (au sens où l'État ne prétend pas changer les hommes), mais s'inscrit dans une logique d'intimidation. Or qu'advierait-il si un État parvenait à pousser cette logique jusqu'au bout, et à éviter par là même à quiconque d'avoir à subir non seulement l'injustice, mais aussi à souffrir de quelque manière que ce soit, notamment en pourvoyant à tous les besoins de la population ? Penchons-nous sur l'hypothèse de cette atteinte idéale de la « fin » du politique, dans une optique utopique :

Si l'État pouvait atteindre parfaitement son but, alors, disposant des forces humaines, réunies sous sa loi, il saurait s'en servir pour tourner de plus en plus au service de l'homme le reste de la nature et ainsi, expulsant du monde le mal sous toutes ses formes, il arriverait à nous faire un pays de cocagne, ou quelque chose d'approchant<sup>738</sup>.

Cependant Schopenhauer ne cède pas aux mirages d'un tel idéal, car il énonce aussitôt les limites nombreuses auxquelles un tel État serait immanquablement confronté : le premier argument est historique, au sens où, semble-t-il, aucun État n'y est jamais parvenu<sup>739</sup> ; le deuxième argument s'appuie sur sa thèse fondamentale concernant le lien indissoluble entre le fait de vivre et de souffrir. En ce sens, bien que le mal puisse être – potentiellement – être expulsé de l'ordre collectif, il demeurera chevillé aux individus en tant que leur existence implique son lot de souffrances contre lesquelles l'interventionnisme étatique ne saurait fournir de remède<sup>740</sup>. Quand bien même tous les désirs des hommes seraient satisfaits, grâce à la situation d'abondance (excès des ressources sur les besoins) à laquelle on pourrait idéalement parvenir, les hommes ne tarderaient pas à sombrer dans l'ennui, mal plus terrible encore que l'insatisfaction d'un désir<sup>741</sup>, et dangereux pour la stabilité politique d'un État. Enfin, le troisième argument s'intéresse à l'homme dans ses interactions avec ses semblables, non plus dans son strict rapport à soi. Schopenhauer remarque que la loi implacable éliminerait certes les velléités d'injustice, mais que le *vouloir-vivre* ainsi comprimé ne manquerait pas de se rattraper à

---

<sup>738</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 440 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 435-436.

<sup>739</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band II*, W I, p. 436.

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 440 ; ZA, *Band II*, W I, p. 436.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 396 : « L'ennui, au reste, n'est pas un mal qu'on puisse négliger. [...] On le traite comme une calamité publique ; contre lui, les gouvernements prennent des mesures, créent des institutions officielles ; car c'est avec son extrême opposé, la famine, le mal le plus capable de porter les hommes aux déchaînements extrêmes : *panem et circenses* ! Voilà ce qu'il faut au peuple. » ZA, *Band II*, W I, p. 492.

deux niveaux : d'une part en querelles de détail<sup>742</sup>, c'est-à-dire dans tous les interstices qui échappent au contrôle juridique de l'État (querelles qui, à la rigueur, pourraient être éliminées avec un contrôle toujours plus important de la part de l'appareil étatique), d'autre part en conflits interétatiques :

Bien plus, chassez [la Discorde] du sein de l'État elle se rejettera sur le dehors ; il n'y aura plus de conflits individuels, le gouvernement les ayant bannis ; mais les conflits reviendront du dehors, sous forme de guerres entre peuples ; et la discorde exigera en gros et en un seul paiement, comme une dette accumulée, la dîme sanglante qu'on croyait lui avoir dérobée en détail par un sage gouvernement<sup>743</sup>.

Le raisonnement repose en dernière instance sur le caractère inévitable du conflit. D'une certaine manière, nous pouvons proposer une analogie entre le fonctionnement d'un État et l'analyse schopenhauerienne des organismes vivants. Ces deux entités – organique et conventionnelle – reposent sur une intégration de forces subalternes à une idée supérieure, mais intégration toujours partielle. L'harmonie étatique est donc à la fois minimale et conflictuelle, puisque tous les individus s'efforcent de satisfaire leur égoïsme et leurs intérêts particuliers malgré les lois, d'où la permanence d'une injustice invisible, ou du moins insuffisamment décelable pour qu'elle puisse être avec assurance réprimée par l'État. A ces turbulences internes s'ajoute un antagonisme externe : chaque nation se comporte finalement vis-à-vis des autres à la manière d'un organisme naturel, et s'efforce d'étendre l'affirmation de son être politique au-delà de ses propres limites, entraînant l'éventualité d'une lutte mondiale de grande ampleur. En somme, il s'agit d'une simple répétition de l'état de guerre omniprésent au sein de l'état de nature au niveau international. Les conflits mondiaux du XX<sup>e</sup> siècle ont à ce titre constitué une illustration aussi éloquente que dramatique de cette conflictualité transférée à l'échelle interétatique.

Schopenhauer avance un dernier argument pour contester la possibilité d'une résolution collective de la question du mal. Même si l'on imagine que le stade de la conflictualité interétatique soit quelque jour dépassé, grâce à « une sagesse qui serait l'expérience accumulée de cent générations »<sup>744</sup>, le problème ne serait nullement résolu. Bien que l'auteur ne mentionne pas les solutions concrètes qui pourraient être trouvées, on peut concevoir deux cas de figure : soit la domination incontestée d'une superpuissance imposant sa loi à toutes les nations, ayant les moyens de chasser l'injustice à l'échelle mondiale, soit l'advenue d'un ordre international reposant sur des principes reconnus et respectés universellement par les différentes nations.

---

<sup>742</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 441 ; ZA, Band II, W I, p. 436.

<sup>743</sup> *Ibid.*

<sup>744</sup> *Ibid.*

Quoi qu'il en soit, la conclusion est sans appel :

[...] comme dernier résultat, on aurait un excès de population encombrant toute la planète, et les maux effroyables qui naîtraient de là, c'est à peine si une imagination audacieuse arriverait à les concevoir<sup>745</sup>.

Bien que l'on puisse contester la radicalité des analyses schopenhaueriennes, leur intérêt est surtout d'offrir un contre-point pessimiste à tout idéalisme politique. Le rôle de l'État se borne à rendre possible une existence intersubjective acceptable, mais il est absolument incapable d'offrir une échappatoire véritable à la question du mal et au fardeau de l'existence. Il ne faut donc pas exiger de l'État plus qu'il ne peut fournir et penser que « si les gouvernements faisaient leur devoir, ce serait le paradis sur terre ; en d'autres termes, tous les hommes pourraient s'empiffrer, se saouler, se propager et mourir sans effort ni angoisse »<sup>746</sup>. La communauté politique n'est le lieu de réalisation ni de notre humanité, ni d'un quelconque bonheur sensible, et c'est cette confusion qui entraîne, selon Schopenhauer, les récriminations récurrentes contre les gouvernements que l'on rend « responsables de la misère inséparable de l'existence humaine »<sup>747</sup>.

On voit ainsi que, sur ce point, de manière nette et consciente, Schopenhauer se démarque d'un aspect central de la pensée kantienne, c'est-à-dire d'une philosophie qui, de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* à l'essai sur *La paix perpétuelle*, considère l'histoire et le droit comme voies possibles de progrès. Kant s'était en effet efforcé de poser les bases, dans le domaine politique, et même sur un mode problématique, d'un optimisme humain. Du même coup, Schopenhauer prend le contre-pied de toute une dimension majeure de l'idéalisme allemand, notamment Fichte et Hegel, fortement influencés par Kant, à savoir l'investissement du domaine politique et du domaine du droit par la pensée philosophique et la certitude d'un déploiement progressif de la raison dans l'histoire. Les philosophies du progrès sont, de même que la théologie chrétienne, des voies d'atténuation de l'expérience du mal, puisque celui-ci est censé être temporaire, quand il n'est pas le moyen privilégié du progrès.

Cela étant dit, on trouve malgré tout quelques passages dans l'œuvre schopenhauerienne qui évoquent la possibilité – purement théorique – d'un État qui puisse réussir à dépasser les problèmes fonctionnels que nous avons évoqués précédemment pour assurer sa pérennité, dans une perspective explicitement platonicienne :

---

<sup>745</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 441 ; ZA, *Band II*, W I, p. 436.

<sup>746</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 617-618 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 280-281.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 617 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 280.

Si l'on veut des plans utopiques, je dis ceci : l'unique solution du problème, c'est le despotisme des sages et des nobles, d'une véritable aristocratie et d'une vraie noblesse, obtenues *au moyen de la génération* par le mariage des hommes les plus dignes avec les femmes les plus intelligentes et les plus brillantes. Voilà mon *idée de l'Utopie*, ma *République* de Platon<sup>748</sup>.

Cette possibilité, qui n'est pas développée, confirme le peu de cas que fait Schopenhauer de la démocratie, du fait de la médiocrité et du caractère mauvais de la plupart des hommes. Il n'est pas contre la démocratie par principe<sup>749</sup>, étant donné qu'il a par ailleurs reconnu qu'un tel régime serait adapté à des hommes tout différents, capables de subordonner leur conduite à des principes de justice, mais il estime que cette capacité est l'apanage de trop peu d'hommes, d'où son aspiration à un « despotisme des sages et des nobles », c'est-à-dire à un régime où ceux qui dirigent sont à la fois compétents et animés par d'autres tendances que leur simple égoïsme. Toutefois, afin de ne pas remettre au seul hasard la rencontre de ces individus, le propos schopenhauerien s'achève ici sur une note eugéniste, qui repose sur sa doctrine de l'hérédité. Le caractère moral est d'après lui transmis par le père tandis que l'intelligence l'est par la mère, l'individu le plus apte à gouverner devrait donc réunir ces deux qualités, compte tenu du fait que, séparément, elles ne peuvent aboutir qu'au désordre social : si le caractère méchant joint à une vive intelligence est sans doute plus dommageable que la lourdeur d'esprit jointe à un bon caractère, aucun de ces deux extrêmes ne saurait constituer une voie de salut pour la direction de la communauté politique.

Gardons néanmoins à l'esprit qu'il ne s'agit ici que d'une piste réflexive ouverte par Schopenhauer, et non d'un quelconque programme politique. Cet horizon ne vise qu'à offrir une réplique aux penseurs qui font de l'État le lieu de l'accomplissement humain. De fait, même si Schopenhauer a une préférence pour la monarchie constitutionnelle, il est surtout sensible à la nécessité d'adapter le régime aux spécificités du peuple en question<sup>750</sup>.

### 3.2.2.2. LA CRITIQUE SCHOPENHAUERIENNE DE L'OPTIMISME HISTORIQUE

La théorie schopenhauerienne de l'État et de la justice – au sens de la justice légale – aboutit à une conception pragmatique du politique, coupée de tout horizon idéaliste. Il n'y a donc pas grand-chose à espérer de l'État, puisqu'il n'est qu'un accommodement trouvé par l'égoïsme éclairé par la raison venant limiter le mal subi sans jamais l'éradiquer. L'État lui-même est du reste un dispositif ambivalent : bien qu'il vise à limiter au maximum

---

<sup>748</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 615-616 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 278.

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 615 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 277-278.

<sup>750</sup> *Ibid.*, pp. 616-617 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 279-280.

l'expérience *réelle* de l'injustice (contrairement à Hobbes où l'injustice ne signifie rien en dehors du droit positif, si bien que la « sécurité » n'entretient pas de rapport direct avec le juste et l'injuste pris absolument), il trouve son origine dans l'égoïsme – la condition principale du mal moral – et doit recourir à une part d'arbitraire pour se maintenir. L'imperfection est par conséquent un trait fondamental de tout État et il faut renoncer à y chercher le lieu d'un quelconque accomplissement collectif ou individuel de notre humanité.

### 3.2.2.2.1. LA PHILOSOPHIE FACE A L'HISTOIRE

Dans le même ordre d'idée, Schopenhauer combat avec virulence les doctrines optimistes qui réintègrent le politique et les progrès de l'humanité dans une conception téléologique de l'histoire. La question pourrait en effet se poser : l'histoire de l'humanité ne laisse-t-elle pas présager la possibilité d'une amélioration constante de la condition humaine ? Est-il possible de concevoir une résolution de la question du mal qui ne soit plus synchronique – à travers un État donné – mais diachronique ?

L'adversaire principal de Schopenhauer est bien sûr Hegel<sup>751</sup>, qui, dans une certaine mesure, reprend la théodicée leibnizienne pour penser l'histoire du monde et mettre au jour la révélation progressive de sa rationalité intrinsèque qui traverserait le cours des événements. Rappelons succinctement que Hegel distingue trois manières par lesquelles l'homme peut se rapporter à l'histoire : premièrement l'histoire originale, c'est-à-dire l'histoire telle qu'elle est rapportée par les témoins directs (ex. Thucydide, Hérodote). Celle-ci est marquée par deux traits : elle se limite dans son contenu à rapporter les événements vécus, et signale une communauté d'esprit entre les événements racontés et les historiens, qui relèvent peu ou prou de la même culture. Deuxièmement, l'histoire réfléchie, qui ne se borne plus à l'actualité dans laquelle vit l'historien, mais qui s'étend à l'ensemble du passé et repose sur une mise en forme méthodique des matériaux à disposition de l'historien à partir d'un certain nombre de principes directeurs. Il ne s'agit pas d'aspirer à une quelconque *Mitempfung* – impossible du fait de la distance herméneutique entre les événements passés et les historiens – mais plutôt de proposer une compréhension du passé qui puisse permettre de saisir l'esprit d'un peuple ou d'une

---

<sup>751</sup> Pour une étude plus approfondie concernant les positions de Schopenhauer et de Hegel, nous renvoyons à l'ouvrage d'Alfred Schmidt *Idee und Weltwille : Schopenhauers Kritiker Hegels*, München, Carl Hanser Verlag, 1988.

époque<sup>752</sup>. Troisièmement, l'histoire dite « philosophique » qui consiste à adopter un point de vue général qui soit en même temps concret et actuel, dans la mesure où, selon Hegel, l'histoire n'est que la révélation temporelle de l'unité de l'Esprit, et c'est l'Esprit lui-même qui doit être connu par le philosophe :

L'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et continue de guider les événements du monde<sup>753</sup>.

Hegel se défend de proposer une quelconque interprétation *externe* de la logique de l'histoire à partir de sa philosophie, mais s'efforce de résorber la tension entre ce qui relève du passé et du factuel d'un côté et ce qui relève du concept de l'autre, afin de révéler la congruence réelle entre la saisie du concept et l'activité de celui-ci. Tout se passe comme si une nécessité d'ordre supérieur – une nécessité rationnelle – ordonnait l'histoire humaine. Le postulat initial de Hegel, que refuse absolument Schopenhauer, est l'idée selon laquelle la Raison gouvernerait le monde et que l'histoire universelle elle-même se déroulerait selon la Raison. L'investigation philosophique de l'histoire est par conséquent la découverte et la mise en évidence du but final vers lequel tend l'histoire universelle, c'est-à-dire la prise de conscience de la finalité de la raison.

La conception hégélienne de l'histoire s'inscrit évidemment dans la continuité de la théodicée leibnizienne du point de vue de son rapport au mal. Ce dernier, qu'il s'agisse du mal physique ou du mal moral, est à comprendre comme le « négatif » avec lequel l'Esprit doit se réconcilier, ce qui passe par la subordination de ce moment à un moment supérieur qui l'intègre et le dépasse (*Aufhebung*). En d'autres termes : le mal s'anéantit dans la figure d'un plus grand bien qu'il a lui-même conditionné et en lequel il s'évanouit. De même, l'égoïsme particulier des individus acquiert chez Hegel une portée inédite, puisqu'il favorise, à l'insu des individus eux-mêmes, le déploiement de la Raison dans l'histoire (ex. César, Napoléon). Ainsi, observe Hegel, César était mû par une passion de conquête et de domination que l'on peut juger mauvaise d'un point de vue moral. Or c'est bien cette *mauvaise passion* qui l'a conduit à réaliser peu à peu, en combattant les maîtres des diverses provinces de l'empire romain, *l'unification de cet empire*. Cette unification constitue une avancée historique remarquable, et correspond, selon Hegel, à l'aspiration profonde du peuple romain auparavant divisé.

---

<sup>752</sup> Nous n'entrons pas dans le détail de la typologie hégélienne, puisque ce n'est pas directement notre propos, mais il distingue quatre manières d'écrire l'histoire réfléchie : la vue d'ensemble, l'histoire pragmatique, l'historiographie et l'histoire spéciale (ex. histoire de l'art).

<sup>753</sup> HEGEL, F., *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Felix Meiner Verlag, 1955, p. 36.

La perspective hégélienne repose donc sur l'idée d'une amélioration de l'humanité par le truchement de passions individuelles et égoïstes, les grandes actions apparaissant rétrospectivement comme les moments nécessaires de ce déploiement de la raison. De la même manière que l'homme leibnizien ne pouvait statuer sur la perfection du monde car sa perspective était limitée, l'individu chez Hegel n'accède pas à la totalité de ce mouvement d'automanifestation de la raison dans l'histoire. Mais une fois que le mal a été compris à cette lumière, il disparaît de lui-même et perd toute substance, c'est-à-dire ce par quoi et en quoi il trouvait son être et sa consistance.

Or cette conception hégélienne de l'histoire philosophique, dont nous venons de rappeler les grandes lignes, est très exactement récusée par Schopenhauer.

La critique et les thèses schopenhaueriennes relatives à l'histoire se trouvent notamment dans le § 35 et dans le supplément XXXVIII du *Monde comme Volonté et comme Représentation*. Après s'être attardé dans le § 35 sur la connaissance des Idées, Schopenhauer s'attache à montrer que les événements du monde n'ont de signification qu'en tant qu'ils manifestent ces mêmes Idées. Il s'agit d'un point qui pourrait étonner, car malgré son opposition virulente à la philosophie hégélienne, il faut admettre que cette manière d'envisager l'histoire n'est pas sans rappeler l'histoire philosophique telle qu'elle est décrite par Hegel : n'est-elle pas l'occasion, pour Schopenhauer également, de parvenir à « une intuition plus profonde de l'être du monde <das Wesen der Welt> »<sup>754</sup>? Il faut ici s'attarder quelque peu sur l'opposition entre l'interprétation philosophique et l'interprétation historique des événements. En effet, la critique adressée à Hegel s'inscrit dans un propos plus général sur l'histoire écrite par les historiens, et à laquelle Schopenhauer adresse trois reproches principaux : premièrement, concernant l'étude de la nature humaine, elle ne nous apprend rien d'essentiel, au contraire de la philosophie ou de la poésie ; deuxièmement, elle ne serait pas une science puisqu'elle ne peut jamais dépasser la connaissance du particulier pour s'élever à une connaissance générale et démonstrative ; enfin – et c'est le point qui nous intéresse particulièrement – il n'est pas possible d'envisager l'histoire humaine comme une totalité (*ein Ganzes*) ayant un début, un milieu et une fin<sup>755</sup>.

Tâchons de développer succinctement ces différents points afin de montrer en quoi la philosophie de l'histoire schopenhauerienne – pour le dire ainsi – se distingue de la

---

<sup>754</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 234 ; ZA, Band I, W I, p. 235.

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 1185 ; ZA, Band IV, W II, p. 523.

conception hégélienne, bien que les deux prétendent, en un sens, révéler une signification plus profonde que l'étude strictement historique des événements.

Schopenhauer remarque que le regard que porte le philosophe, ou même le poète<sup>756</sup>, sur l'histoire, est aux antipodes du regard de l'historien. L'historien ne cherche pas à comprendre la signification profonde (c'est-à-dire métaphysique) des événements, mais il se borne à leur signification phénoménale, en s'efforçant de mettre au jour les motifs, causes et situations qui ont pu conduire à la survenue de tel ou tel événement : « l'objet de son étude repose sur le principe de raison et saisit le phénomène dont ce principe est la forme »<sup>757</sup>. Si le § 51 mettait en balance la poésie et l'histoire dans leur manière d'accéder à l'idée d'humanité, le supplément XXXVIII se consacre davantage à la scientificité de l'histoire dont Schopenhauer modère la portée, dans la mesure où l'histoire ne serait capable que de coordonner les faits et non de les subordonner, et qu'elle n'aurait pas le même degré de certitude que les sciences nomologiques :

L'histoire est une connaissance <Wissen> sans être une science <Wissenschaft>, car nulle part elle ne connaît le particulier par le moyen de l'universel, mais elle doit saisir immédiatement le fait individuel, et, pour ainsi dire, elle est condamnée à ramper sur le terrain de l'expérience<sup>758</sup>.

En un mot, Schopenhauer considère que les vérités historiques ne se hissent jamais à une connaissance apodictique, puisque l'histoire ne parvient pas à dégager des lois universelles et nécessaires permettant de rendre compte des événements humains ; elle est au contraire bornée au particulier, et ne parle que de ce qui « a été une seule fois et n'existe plus jamais ensuite »<sup>759</sup>. Certes, la condamnation schopenhauerienne paraît fautive et infondée, toutefois on peut lui reconnaître (indirectement) un double mérite :

1° D'une part, il reconnaît la spécificité du discours des historiens sans chercher à rabattre leur épistémologie sur celle des sciences de nature, bien qu'il demeure tributaire d'une conception de la science indexée sur le paradigme physico-mathématique.

2° D'autre part, il est sensible aux problèmes méthodologiques posés par l'histoire, du fait de la complexité événementielle, du caractère lacunaire des sources et de la difficulté de démêler les causes et les motifs qui eurent une influence réelle sur la survenue d'un

---

<sup>756</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 314 ; ZA, Band I, W I, p. 309.

<sup>757</sup> *Ibid.*

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 1179 ; ZA, Band IV, W II, p. 517

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 1179 ; ZA, Band IV, W II, p. 517

événement, bien que ce soit là encore l'occasion d'une dévaluation de cette connaissance<sup>760</sup>.

Bien que Schopenhauer n'ait pas l'esprit historique<sup>761</sup>, il se montre sensible aux différences épistémologiques et méthodologiques de l'histoire. Du reste, le regard critique qu'il porte sur elle ne tient pas seulement aux normes épistémiques des sciences nomologiques, érigées en critère absolu de scientificité, mais aussi à son idéalisme. La signification du monde dépasse toujours la phénoménalité et contingence apparente des événements, par voie de conséquence celui qui s'y limite ne fait qu'étudier la face inessentielle du monde :

La matière de l'histoire au contraire, c'est le fait particulier dans sa particularité et sa contingence, c'est ce qui existe une fois et n'existe plus jamais ensuite, ce sont les combinaisons passagères d'un monde humain aussi mobile que les nuages au vent [...] A ce point de vue, la matière de l'histoire nous paraît être à peine un objet digne d'un examen grave et laborieux de la part de l'esprit humain [...] <sup>762</sup>.

Toutefois, bien que Hegel et Schopenhauer distinguent clairement l'approche philosophique du passé de l'approche historique, la convergence entre leurs doctrines s'arrête ici. Schopenhauer ne pense évidemment pas que l'histoire humaine dans son déploiement révèle l'avènement progressif de la Raison. Au contraire, l'histoire n'est pour lui rien de plus que la répétition événementielle d'une essence immuable, qu'il s'agisse du *vouloir-vivre* dans sa dimension la plus large ou de l'humanité dans sa dimension restreinte. Autrement dit, de la même manière que l'ensemble des phénomènes ne sont que l'objectivation du *vouloir*, l'ensemble des comportements et passions humains ne font que révéler une même idée d'humanité, étrangère au principe d'individuation. Schopenhauer ne pose pas seulement une distinction statique entre les Idées (immuables et éternelles, objectivations les plus élevées du *vouloir*) et les phénomènes, mais il transpose cette partition d'inspiration platonicienne à l'histoire elle-même, dont le dynamisme et la contingence apparente n'est qu'un phénomène de surface :

La même chose est nécessairement vraie du développement <Entfaltung> de l'Idée [...]; en conséquence, l'histoire de l'humanité, le tumulte des événements, le changement des époques, les formes de la vie humaine si différentes selon les pays et selon les siècles, tout cela n'est que la forme accidentelle du phénomène de l'Idée ; [...] pour elle, elles ne sont pas moins étrangères,

---

<sup>760</sup> *Ibid.*, pp. 1180-1181 ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 518-519.

<sup>761</sup> L'auteur oppose lui-même les « esprits historiques » aux « esprits philosophiques » : les premiers se contentent d'énumérer et ne dépassent pas la singularité événementielle (ou du moins pas véritablement) tandis que les seconds veulent « sonder » et s'efforcent de reconnaître dans cette diversité l'expression d'une même essence. (SCHOPENHAUER, A., *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, p. 1181 ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 519-520)

<sup>762</sup> *Ibid.*, pp. 1181-1182 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 520.

accidentelles, insignifiantes que ne leur sont pour les nuages les figures qu'ils dessinent, pour le ruisseau l'image de son remous et de son écume, pour la glace ses arbres et ses fleurs<sup>763</sup>.

Les événements sont renvoyés au règne de l'apparence, ils ne sont que les figures changeantes d'une réalité unique qui n'a de cesse d'exprimer le même fond atemporel. Ce que Platon affirmait à propos du monde sensible, dont la vérité et le fondement se trouvaient par-delà le chatolement des apparences, vaut également pour le flux événementiel. Pourtant, si Schopenhauer tombe d'accord avec Hegel pour déceler une signification plus profonde que ce qui se donne à voir dans les événements historiques, la démarcation est nette entre leurs deux pensées dans la mesure où l'un a une conception téléologique voire théophanique de l'histoire<sup>764</sup> (celle-ci a un *sens*, une *direction*, la logique événementielle est subordonnée à une *fin* inconsciemment poursuivie par les acteurs de l'histoire, et que le philosophe – en l'occurrence Hegel – peut déceler), tandis que l'autre en a une conception élatique. L'histoire n'est que la répétition d'une même essence, absolument une et immuable :

Une vraie philosophie de l'histoire <*Philosophie der Geschichte*> ne doit pas procéder ainsi. Elle ne doit pas considérer, pour parler la langue de Platon, ce qui devient toujours et n'est jamais, elle ne doit pas chercher là l'essence propre du monde. Au contraire, ce qu'elle ne doit pas perdre de vue, c'est ce qui *est* toujours et ne *devient* ni ne *passé* jamais<sup>765</sup>.

Bien loin de révéler une intention cachée, l'histoire n'est que l'infinie variation d'un même thème. Puisque toute nouveauté n'est qu'illusoire, on comprend du même coup l'impossibilité d'une quelconque amélioration de la condition humaine dans ce qu'elle a d'essentiel :

On ne croira plus alors avec le vulgaire que le temps puisse nous amener quelque chose d'une nouveauté ou d'une signification réelles ; on ne s'imaginera plus que rien puisse, par lui ou en lui, parvenir à l'être absolu ; on n'attribuera plus au temps, comme à un tout, un commencement ni une fin, un plan et un développement ; on ne lui assignera plus, comme fait le concept vulgaire, pour but final le plus haut perfectionnement de ce genre humain, le dernier venu sur la terre et dont la vie moyenne est de trente ans<sup>766</sup>.

De ce point de vue, la conception schopenhauerienne est radicale : toutes les époques donnent à voir les mêmes passions mesquines, les mêmes personnages, les mêmes luttes : « les motifs et les événements varient, [...] mais l'esprit des événements est le même »<sup>767</sup>. Toutefois, cette conception désabusée et figée du développement historique n'est pas

---

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 236 ; ZA, Band I, W I, p. 236.

<sup>764</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1183 : « Les hégéliens procèdent à une « construction de l'histoire sur l'hypothèse d'un *plan universel* <*nach einem vorausgesetzten Weltplane*>, d'après lequel tout est régi pour le mieux, plan qui doit aboutir au règne d'une félicité parfaite, à une vie de délices » ; ZA, Band IV, W II, p. 521-522.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 1184 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, Band IV, W II, p. 522.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 236 ; ZA, Band I, W I, p. 237.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 237 ; ZA, Band I, W I, p. 237.

l'occasion d'une conclusion absolument pessimiste. De la même manière qu'une juste compréhension de la mort permet de saisir en quoi l'être de l'homme est – dans son essence – absolument indestructible, de même l'interprétation schopenhauerienne de l'histoire nous montre qu'il n'y a certes aucun gain à espérer, mais aucune perte absolue non plus à redouter<sup>768</sup>. Les deux doctrines ici se rejoignent : que l'on songe à l'hypothèse faustienne qu'il imagine où « *der Erdgeist* » surgirait de nouveau pour montrer tous les individus les plus exceptionnels disparus avant que d'avoir pu mener leur action à leur terme, les œuvres inabouties ou les grands événements aux conséquences heureuses qui échouèrent inopportunément. Bien loin de partager le désarroi de celui qui verrait ces « trésors que les siècles ont perdus », l'esprit de la terre ferait voir que leur être est inépuisable et que « chaque événement, chaque œuvre étouffée dans son germe [a] encore et toujours l'éternité entière pour se reproduire »<sup>769</sup>.

Cet apologue philosophique n'affirme certes pas que l'histoire soit gouvernée par quelque providence que ce soit<sup>770</sup>, mais suggère malgré tout une ambivalence fondamentale au sein de l'interprétation schopenhauerienne de l'histoire. D'un côté, il nie la possibilité de tout progrès, puisque chaque événement n'est que la répétition sans fin d'une même essence et des mêmes Idées, mais de l'autre il construit tout un raisonnement autour de la question de la disparition et de l'échec (œuvres, événements, grands hommes) qui suggère implicitement un gain effectif ou du moins virtuel pour l'humanité, qu'il soit civilisationnel, culturel ou politique. D'une certaine façon, on pourrait parler d'une doctrine préservationniste qui découle directement de sa métaphysique. Certes, l'opposition entre le *vouloir* et la *représentation* – qu'elle soit sensible ou événementielle – a pour conséquence une déréalisation du monde comme représentation, qui ne vaut que comme manifestation du *vouloir*, mais du même coup, cette déréalisation s'étend aux pertes apparentes : toute disparition n'est qu'un semblant de disparition, puisque l'Idée, tout comme le *vouloir*, demeure inchangée. Néanmoins, alors même qu'il met en lumière le caractère chimérique de toute perte, au sens où son principe demeure actif, étranger au temps et à l'espace, et pourra quelque jour manifester de nouveau et avec plus de succès ce

---

<sup>768</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 238 : « Dans ce monde des phénomènes toute perte absolue est impossible, comme tout gain absolu » ; ZA, *Band I, W I*, p. 238.

<sup>769</sup> *Ibid.*

<sup>770</sup> La question de la providence sera malgré tout, de manière surprenante, abordée par le philosophe, à titre hypothétique, dans *Parerga*. Nous reviendrons dans le chapitre 6 sur cette hypothèse et sur les problèmes nombreux qu'elle soulève (voir *Infra*, 6.1.2). Cependant, la finalité de la « providence » inhérente au monde poursuivra un but non pas immanent, mais transcendant, et ne remet pas en cause le refus de toute croyance en un idéal progressiste, puisque le mieux que puissent espérer les hommes n'est pas un quelconque changement *dans* le monde, mais la suppression *du* monde.

qui a été perdu ou ce qui n'est pas parvenu à l'existence, il reconnaît implicitement la possibilité de progrès concrets dans l'histoire :

Puis il [*der Erdgeist*] nous ferait voir les grands événements qui eussent modifié l'histoire du monde, qui eussent amené des époques de lumière et de civilisations suprêmes<sup>771</sup>.

Concernant la question du mal, la métaphysique schopenhauerienne ne semble donc pas résolument pessimiste : la manifestation de cette essence apporte son lot inévitable de souffrances, de méchancetés, de passions mesquines, etc., mais contient aussi en puissance la possibilité de progrès pour l'humanité. Néanmoins cette actualisation n'est à comprendre ni selon un modèle linéaire et téléologique (la fin ordonnerait le déploiement des événements), ni selon un modèle cyclique et théophanique, à la manière des Stoïciens (après chaque *ἐκπύρωσις*, le monde est reproduit exactement à l'identique, ce qui est en accord avec sa perfection intrinsèque). En opposition avec ces pensées, la relation entre identité (*vouloir*) et différence (*représentation*) est pensée selon un modèle combinatoire : chaque état du monde est une approximation perpétuelle de son essence, mais le caractère plus ou moins parfait de ces approximations ne touche nullement leur principe, ce que ne perçoit pas celui qui réduit la réalité à l'enchaînement des événements. Le déchiffrement schopenhauerien du monde récuse par voie de conséquence toute interprétation historique, c'est-à-dire temporalisante, de sa signification véritable :

A notre avis, c'est être à l'antipode de la philosophie, d'aller se figurer qu'on peut expliquer l'essence du monde à l'aide de procédés d'histoire, si joliment déguisés qu'ils soient ; c'est là le vice où l'on tombe dès que dans une théorie de l'essence universelle prise en soi, on introduit un devenir, qu'il soit présent, passé ou futur, dès que l'avant et l'après y jouent un rôle, fût-il le moins important du monde, dès que par suite on admet ouvertement ou fortuitement, dans la destinée du monde, un point initial et un point terminal, puis une route qui les réunit, et sur laquelle l'individu, en philosopant, découvre le lieu où il est parvenu<sup>772</sup>.

La critique schopenhauerienne est à mettre en relation avec son ambition première, qui est de découvrir la signification profonde du monde. Or une telle signification ne saurait être soumise à un quelconque devenir, dans la mesure où l'essence du monde échappe par principe aux formes du principe d'individuation. L'essence du monde n'a donc ni « origine », ni « fin », et penser qu'elle « devient » quelque chose, c'est appliquer des règles qui ne valent que dans le monde de la représentation, à ce qui lui échappe absolument. Selon cette interprétation, tout l'enjeu d'une herméneutique philosophique de l'histoire du monde consiste à repérer les constantes, les récurrences dans la logique événementielle, lesquelles laissent entrevoir à qui sait les comprendre la matrice dont ils procèdent.

---

<sup>771</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 237 ; ZA, Band I, W I, pp. 237-238.

<sup>772</sup> *Ibid.*, p. 348 ; ZA, Band II, W I, p. 346.

### 3.2.2.2. LA QUESTION DU DEVENIR : COMMENT PENSER LE PROGRES DANS LA PHILOSOPHIE SCHOPENHAUERIEENNE ?

Faut-il en conclure que l'histoire – écrite – n'aurait absolument aucune valeur ? Une telle conclusion serait assurément abusive, puisque Schopenhauer lui-même, tout en lui refusant le statut de science, lui reconnaît une importance capitale à l'échelle collective :

L'histoire est pour l'espèce humaine ce que la raison est pour l'individu. [...] c'est cette connaissance seule qui lui procure une intelligence plus nette du présent et lui permet même de formuler des inductions pour l'avenir<sup>773</sup>.

Schopenhauer encore une fois se rapporte à une série d'analogies. La première, que nous avons restituée, concerne le rapport entre d'un côté l'individu et la raison, de l'autre l'histoire et l'espèce humaine, mais entre ces deux extrêmes se trouvent des degrés intermédiaires – notamment les peuples :

De même un peuple qui ne connaît pas sa propre histoire est borné au présent de la génération actuelle : il ne comprend ni sa nature, ni sa propre existence, dans l'impossibilité où il est de les rapporter à un passé qui les explique ; il peut moins encore anticiper sur l'advenir. Seule l'histoire donne à un peuple une entière conscience de lui-même<sup>774</sup>.

Les thèses schopenhaueriennes sont ici surprenantes. Non seulement la connaissance par un peuple de son histoire lui permettrait de prendre conscience de soi, mais en outre, connaître son passé rendrait possible d'en tirer par induction un certain savoir qui devrait éclairer les décisions et actions futures afin d'éviter le retour de séquences tragiques. Il est intéressant de voir que la raison fait ici son retour dans l'histoire mais d'une manière totalement opposée à la conception hégélienne puisqu'il ne s'agit pas d'une raison qui serait par elle-même au fondement de la logique événementielle, semblable à un principe ordonnateur souterrain, mais plutôt d'une faculté mémorielle et anticipatoire qui tâcherait de comprendre en partie les facteurs pouvant conduire à tel ou tel événement préjudiciable. L'histoire constitue de ce point de vue un nouvel élargissement de la raison. Celle-ci, originellement, permet de s'affranchir des représentations immédiates, à l'échelle individuelle. Or lorsqu'elle dépasse la stricte individualité de l'homme, la raison découvre qu'il est avantageux pour tous – et donc pour chacun – de se constituer en communauté politique. Il s'agit d'un premier élargissement de la raison, qui repose sur des impératifs de prudence et de préservation de soi, notamment contre l'injustice. Ainsi, l'histoire offre un second élargissement, puisqu'elle permet aux hommes de ne pas se saisir seulement

---

<sup>773</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1185 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 523.

<sup>774</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band IV*, W II, p. 524.

comme individus, y compris engagés dans une communauté politique, mais aussi comme membre d'une totalité, qu'il s'agisse d'un « peuple » ou de « l'humanité ». Il ne s'agit donc plus d'assurer une harmonie synchronique de l'ordre social (rôle de l'État), mais d'assurer un lien transgénérationnel.

Un problème important ne peut manquer de se poser : comment comprendre cette idée d'une « conscience de soi » des peuples, constituée par l'histoire, alors même que Schopenhauer vient de rappeler – notamment pour critiquer la « pseudo-philosophie hégélienne »<sup>775</sup> – que les peuples n'étaient que des abstractions<sup>776</sup> tandis que seuls les individus étaient réels ? N'affirme-t-il pas que seule la vie de l'individu possède « de l'unité, de la cohérence et une signification véritable »<sup>777</sup> ? Si l'unité, la cohérence et la signification n'appartiennent qu'aux individus, n'est-il pas contradictoire d'admettre l'existence d'une conscience de soi collective ? Cela nous conduit à approfondir et à préciser la thèse schopenhauerienne. Il ne s'agit pas de dire que les « peuples » seraient des entités substantielles, existant par elles-mêmes, mais simplement de souligner que par la connaissance de l'histoire, chaque individu appartenant à un même peuple peut s'élever à une double conscience de soi : premièrement une conscience individuelle, qui résulte de l'ensemble des événements qui ont été effectivement vécus par cet individu et dont il garde une trace mémorielle ; deuxièmement une conscience collective de soi, au sens où celle-ci est partagée par tous ses compatriotes. Mais cette unité de conscience demeure inséparable des individus, lesquels vont partager un certain nombre d'idées communes qui résultent directement de l'histoire de leur peuple. De fait, Schopenhauer décrit même une série de cercles mémoriels concentriques autour de l'individu, selon la focale adoptée. Connaître l'histoire de l'humanité est aussi une manière de prendre conscience de soi en tant que membre de l'humanité, et non pas seulement en tant qu'individu ou en tant que membre d'un peuple : l'écriture permet de ce fait de « rétablir l'unité de la conscience humaine »<sup>778</sup>, laquelle est normalement fragmentaire, puisque la conscience humaine naît avec l'individu et périt avec lui. On pourrait sans mal étendre les thèses schopenhaueriennes à l'histoire familiale. Dans chaque cas, les événements vécus – par les hommes en général, par un peuple, par une famille – sont racontés et rendent possible un sentiment d'appartenance à une totalité qui, par elle-même, demeure une abstraction.

---

<sup>775</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1182 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 520.

<sup>776</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 520-521.

<sup>777</sup> *Ibid.*, p. 1182 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 521.

<sup>778</sup> *Ibid.*, p. 1186 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 524.

Cette idée est intéressante en ceci qu'elle offre un dépassement phénoménal de l'égoïsme individuel. Les totalités dans lesquelles se reconnaissent les hommes ne se fondent pas sur la saisie intuitive d'une unité métaphysique entre les êtres, mais sur l'existence d'un passé commun et sur la transmission d'un héritage historique de générations en générations, par-delà la finitude des individus. Néanmoins, cette « conscience réflexive de soi » n'est pas pour autant ordonnée à une fin quelconque qui viendrait donner son sens à la suite des événements vécus : elle est toujours saisie *a posteriori* de soi et peut seulement permettre, éventuellement, la découverte de règles de prudence pour mitiger l'imprévisibilité de la contingence historique. Toute la question est de savoir jusqu'à quel point nous pouvons tirer des leçons de l'histoire, notamment en raison de la singularité événementielle inévitable (chaque événement se produit une fois pour ne plus jamais survenir) et d'autre part en raison du caractère irrévocable de l'humanité, dont le fond intime ne saurait changer d'une quelconque manière que ce soit.

Les réflexions schopenhaueriennes autour de l'histoire manifestent en effet une tension entre l'immutabilité de son principe et la possibilité d'un progrès. Le philosophe ne s'insurge-t-il pas contre l'esclavage et les conditions de travail du prolétariat<sup>779</sup>? Selon sa propre pensée, les progrès que l'homme peut espérer se développent dans trois directions : les progrès techniques et scientifiques, les progrès intellectuels et les progrès juridiques et sociaux, au sens où les lois peuvent œuvrer pour empêcher la souffrance des êtres les plus exposés (dénonciation de l'esclavage, de l'exploitation animale, du travail infantile, etc.). Concernant le progrès technique, Schopenhauer s'inscrit dans la tradition cartésienne et semble partager au moins en partie son optimisme, à la fois concernant le soulagement du travail humain, mais aussi dans le progrès du droit et des œuvres intellectuelles. Qu'il nous soit permis de citer exhaustivement la fin du § 125 de *Parerga & Paralipomena* :

Si le machinisme continue quelque temps encore ses progrès au même niveau, il en arrivera peut-être à supprimer presque complètement l'usage de la force humaine, comme il a déjà partiellement supprimé l'usage de la force chevaline. On pourrait alors concevoir une certaine universalité de la culture intellectuelle de l'humanité, impossible tant qu'une grande partie de celle-ci doit rester soumise à un pénible travail corporel. Irritabilité musculaire et sensibilité nerveuse sont toujours et partout antagoniques, en général comme en particulier ; la raison en est que c'est une unique et même force vitale qui réside au fond de l'une et de l'autre. Puisqu'en outre *les arts amollissent les mœurs*, il se pourrait que disparaissent de la surface de la terre les querelles grandes et petites, les guerres ou les duels. Tout cela est déjà devenu beaucoup plus rare. Mais je ne me propose pas d'écrire une utopie<sup>780</sup>.

---

<sup>779</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 608 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 268.

<sup>780</sup> *Ibid.*, pp. 608-609 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 268-269.

Descartes soulignait déjà que les progrès techniques pourraient soulager la pénibilité du travail humain, grâce à l'invention d'une « infinité d'artifices » ; qu'ils permettraient d'assurer la subsistance de l'espèce humaine grâce au gain de productivité apporté par les machines ; qu'ils permettraient de pallier la fragilité de l'homme, tant physique que psychique, et peut-être même de repousser les affres de la vieillesse en tournant à notre avantage la connaissance des lois de la nature<sup>781</sup>. Or la dimension utopique du texte cartésien se retrouve dans la position schopenhauerienne, bien qu'il s'en défende. Schopenhauer met toutefois davantage l'accent sur les progrès moraux et culturels qui pourraient résulter du progrès technique : le machinisme pourrait permettre à quiconque de conserver ses forces pour la culture, outre la diminution de la conflictualité intersubjective. L'optimisme schopenhauerien – car c'est bien de cela qu'il s'agit ici – est bien éloigné de la vérité, et rétrospectivement on peut s'étonner de sa naïveté. L'élément qui retient notre attention est surtout la tentation utopiste qui surgit épisodiquement au sein de l'élaboration plus tardive de sa pensée. Bien qu'il modalise son propos (« peut-être »), (« il se pourrait que... ») et qu'il prenne explicitement ses distances vis-à-vis de cet horizon utopiste, tout comme il l'a fait à propos de sa conception de l'État idéal, il faut reconnaître la coexistence dans son œuvre de l'idée selon laquelle l'histoire n'est que le retour du même (*eadem sed aliter*), et l'idée selon laquelle l'histoire humaine donnerait à voir un certain progrès allant au-delà d'un simple perfectionnement technique. Que l'on mesure la différence avec les positions défendues dans son œuvre principale :

Ils croient donc à l'entière réalité de ce monde et ils en placent le but dans ce misérable bonheur terrestre, qui, en dépit des efforts des hommes et des faveurs du sort, n'en est pas moins une illusion creuse, un présent caduc et triste, dont ni constitutions ni législations, ni machines à vapeur ni télégraphes ne pourront jamais faire un bien véritable<sup>782</sup>.

L'opposition de Schopenhauer aux « glorificateurs de l'histoire » dans cet extrait est frontale : il n'y a aucun « bien véritable » à attendre des progrès techniques ou politiques. D'une certaine manière, l'idéalisme schopenhauerien est plus marqué dans le *Monde* que dans les *Parerga & Paralipomena*, qui exposent en de nombreux passages sa pensée de manière moins radicale ; l'inexistence de tout « bien » auquel le progrès pourrait nous conduire tient au fait que l'histoire se situerait dans le monde phénoménal, soumis au principe d'individuation. Il n'y a rien à espérer car l'essence du monde n'est pas temporelle, elle est donc par cela même étrangère à toute possibilité de progrès, qui suppose *a minima* la distinction entre un avant et un après, c'est-à-dire l'inscription d'une

<sup>781</sup> DESCARTES, *Discours de la méthode*, partie VI, Paris, GF Flammarion, 2000, pp. 98-99.

<sup>782</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1183 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 522.

réalité quelconque dans le temps. Dès lors, toute amélioration ou progrès ne touche que le côté superficiel du monde, le fond nécessairement demeure inchangé, pour le meilleur et pour le pire.

\*

La question directrice de ce chapitre consistait à déterminer ce que l'homme pouvait espérer d'une résolution existentielle du problème du mal, que ce soit par la recherche du bonheur individuel, ou par l'encadrement juridique des individus au sein d'une communauté politique.

La réponse est pour le moins décevante : quoi que l'homme puisse faire pour échapper à la souffrance, les échappatoires immanentes semblent toujours insuffisantes. L'éthique schopenhauerienne, comprise comme l'art de bien conduire sa vie, se borne à donner des conseils de prudence, dont seul celui que la nature et la société a favorisé peut pleinement profiter, tout en reconnaissant l'éphémérité inévitable du bonheur humain, ainsi que son caractère essentiellement privatif. La politique ne s'en sort pas mieux : l'État est un moindre mal, qui ne peut que proposer une harmonie partielle et externe entre les hommes, grâce à la mise en place de sanctions dissuasives pour protéger les membres de la communauté politique. Cependant, ni son fonctionnement synchronique, ni son développement diachronique ne permettent l'élimination totale du mal. Le problème, en dernière instance, tient au fait que l'eudémonologie et la politique ne peuvent guère modifier la nature de l'homme, absolument immuable et atemporelle. Contre Rousseau, Schopenhauer défend l'imperfectibilité de l'homme, pour le meilleur et surtout pour le pire. L'idéologie progressiste méconnaît cette vérité, et espère vainement que les progrès techniques et sociétaux pourront aboutir à des progrès moraux, ce que dénonce Schopenhauer.

Cependant, la position de Schopenhauer n'est pas dénuée d'ambiguïtés, et le tableau pessimiste et irrévocable qu'il dépeint de la condition humaine n'est pas toujours pleinement cohérent : le « besoin » de joies intellectuelles des contemplatifs, l'idée que les progrès culturels et techniques pourraient adoucir les mœurs et réduire la part de conflits inhérente à l'espèce humaine, ou encore la possibilité toute théorique d'un despotisme des sages en sont des exemples, comme si le philosophe lui-même peinait à conserver l'intransigeance de sa métaphysique et de son idéalisme, opposés par principe à toute amélioration de la condition de l'homme, individuelle ou collective.

Pour autant, sa philosophie nous paraît originale par la centralité qu'elle accorde aux figures du mal dans la production de normes : l'évaluation de la vie heureuse ne se mesure plus à l'aune des joies ou des plaisirs, dans une perspective hédoniste, mais à l'aune des peines et des souffrances qui furent évitées. La reconnaissance de la positivité de la souffrance entraîne la mise au jour d'un critère négatif de bonheur : non pas le plaisir de sa suppression (plaisir en mouvement), mais la sérénité de sa non-confrontation, dans une perspective finalement assez proche d'Épicure, bien que Schopenhauer n'aille pas jusqu'à convertir l'absence de douleur en plaisir positif. Il en va de même pour la politique : ce n'est pas l'État qui est producteur des normes juridiques, mais c'est la souffrance, et en particulier l'expérience de l'injustice, toujours première, qui signale qu'un droit fondamental a été bafoué. A proprement parler, l'expérience de l'injustice est moins constituante que révélatrice de la norme, qui pour sa part, est inscrite dans l'essence même de l'homme, c'est-à-dire dans le *vouloir*, même si cette thèse peut sembler étonnante, compte tenu que celui-ci est une poussée aveugle et absurde vers l'existence. Les analyses schopenhaueriennes se révèlent ambiguës : le mal provient de la non-reconnaissance du *vouloir* à travers ses objectivations conflictuelles, mais en même temps, ce même *vouloir* fonde en chacune de ses objectivations un droit antérieur à sa prise en charge par la raison et l'égoïsme éclairé, qui s'apparente à un droit à s'affirmer, conformément à son essence, tant que cette affirmation n'empiète pas sur celles d'autrui. C'est bien l'idée difficile à appréhender d'une normativité souterraine qui nous conduira du versant juridique de la justice à son versant moral.





## 4. CHAPITRE IV – FONDEMENTS ET PORTÉE DE LA MORALE POUR LUTTER CONTRE LE MAL

Compte tenu des limites manifestes d'un repli individuel sur une éthique de l'immanence (eudémonologie) ou d'une prise en charge collective de la question du mal par le politique et l'histoire, il semble nécessaire d'envisager la question autrement. En effet, par simplification, nous pouvons dire que l'existence humaine ne peut ni échapper à la souffrance (le mal physique), ni parvenir à quelque bonheur durable ; que le politique ne peut que contenir l'injustice, mais laisse intact son principe (l'égoïsme, et le mal moral qui en découle) et qu'il demeure lui-même indissociable d'une forme de violence arbitraire afin de garantir cette harmonie externe ; qu'il n'y a rien à attendre de l'enchaînement des événements, qui n'obéit nullement à une logique du progrès, puisqu'il n'est que la répétition incessante d'une même essence, dans la mesure où le fond de l'humanité, en-deçà de ses figures historiques, contemporaines ou à venir, est étranger à tout changement.

À ce stade, la philosophie schopenhauerienne ne paraît guère ouvrir la voie à une quelconque résolution de la question du mal, qui ne soit pas en partie superficielle. Certes, la reconnaissance de certaines de ses modalités – comme par exemple l'injustice – est une étape importante dans l'institutionnalisation du droit, mais le résultat est décevant, puisqu'il ne s'agit que de rendre possible la coexistence politique d'individus potentiellement hostiles les uns envers les autres et incapables pour la plupart de suivre par eux-mêmes des principes de justice afin de limiter la conflictualité intersubjective.

Faut-il en conclure à un règne nécessaire et inévitable du mal, y compris dans le monde humain, et s'en tenir à cette description pessimiste et désabusée de l'existence ? D'une certaine manière, Schopenhauer aurait pu s'en tenir là, mais certaines conduites humaines laissent à penser qu'une telle conclusion serait partielle, voire hâtive. L'égoïsme, que l'on peut considérer comme la racine des conduites mauvaises, ne paraît pas être l'unique principe des conduites humaines. Ce sont donc les actes désintéressés qui doivent à présent retenir notre attention, pour tâcher d'une part de comprendre l'interprétation qu'en propose le philosophe et d'autre part de voir dans quelle mesure ils pourraient nous permettre d'instaurer une harmonie qui ne soit plus artificielle et juridique (obtenue par la crainte de la sanction), mais réelle et morale, ce qui permettrait alors de dépasser l'inévitable conflictualité provoquée par la nature de l'homme et du *vouloir-vivre* qui l'anime.

Le point de vue que nous allons adopter en retraçant l'analyse schopenhauerienne des conduites morales ne doit pas être compris comme une répétition de l'eudémonologie ou des doctrines du souverain bien. Ce ne sont pas les éthiques de l'immanence, ordonnées à l'idée d'un bonheur atteignable grâce à une forme de sagesse pratique ou de détachement esthétique, qui nous intéressent ici, mais plutôt l'interprétation de Schopenhauer concernant l'authentique signification morale des actions qui ne paraissent pas procéder de l'égoïsme, en d'autres termes, les actions qui sont spontanément tournées vers autrui, sans autre but que de soulager ses souffrances ou de l'aider de manière purement désintéressée.

Le point de départ du philosophe sera donc une interrogation sur le sens des concepts moraux tels qu'ils sont employés dans le langage ordinaire, afin d'accéder à leur signification véritable :

Ces idées de *bon* <gut> et *méchant* <böse> [...] je veux les ramener à leur sens propre. De cette façon, on ne tombera plus dans l'illusion de leur attribuer plus de contenu qu'elles n'en ont [...] <sup>783</sup>.

Comme à son habitude, Schopenhauer ne prétend pas proposer une quelconque interprétation purement spéculative de la morale, mais remonter au contenu des concepts communément employés. Le concept de *bon* serait donc essentiellement relatif et désignerait ce qui est en accord avec « *une tendance déterminée quelconque du Vouloir* » <sup>784</sup>; on peut à partir de là distinguer ce qui est *agréable* (satisfaction immédiate d'une tendance déterminée du *vouloir*) et ce qui est *utile* (satisfaction différée). Le concept de « *mauvais* » (*Schlecht, Uebel*) désigne l'inverse, c'est-à-dire ce qui s'oppose à une tendance déterminée du *vouloir*. Par extension, le philosophe remarque que l'on désigne par le vocable « *bons* » ceux qui favorisent notre *vouloir* et « *mauvais* » ceux qui s'y opposent.

Trois remarques doivent être faites pour accéder à la doctrine morale de Schopenhauer.

Premièrement, si Schopenhauer s'interroge également sur les mobiles des conduites « *bonnes* » ou « *mauvaises* », ou plus largement sur la signification de la morale, il dissocie totalement la question du bonheur de celle de la vertu :

Avec notre façon de voir, la vertu dans son essence intime serait une tendance visant un but directement opposé au bonheur, c'est-à-dire au bien-être et à la vie <sup>785</sup>.

---

<sup>783</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 453 ; ZA, *Band II*, W I, p. 447.

<sup>784</sup> *Ibid.* (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 448.

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 455 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 449-450.

Si Schopenhauer ne nous a pas encore dévoilé positivement ce qu'il entendait par « vertu », il récuse d'emblée deux interprétations également fautives : d'une part les éthiques du souverain bien, qui procèdent par identification ou implication réciproque des concepts de « bonheur » et de « vertu » (ex. stoïcisme, épicurisme, etc.) ; d'autre part les morales de la récompense, où le bonheur vient couronner l'existence de l'homme juste (ex. la plupart des morales religieuses, bien que des différences importantes existent selon les doctrines ou courants considérés). L'horizon moral de Schopenhauer, dès cette approche liminaire, semble donc posséder une dimension ascétique, contraire aux tendances spontanées du *vouloir*.

Deuxièmement, si dans les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* le philosophe prescrivait des règles de conduite et des maximes très concrètes afin d'optimiser son bien-être individuel, son investigation des conduites authentiquement morales est quant à elle purement descriptive et ne prétend aucunement donner des leçons de moralité. En effet, Schopenhauer ne prescrit aucun devoir, mais il se contente de mettre au jour la signification profonde et la source de toutes les actions dites « morales ». Pour le dire en un mot, même si cette affirmation doit encore être fondée, la vertu ne s'enseigne pas et ne rend pas heureux.

Troisièmement, la question de la « morale » semble avant tout, pour Schopenhauer, s'imposer comme une exigence : il faut que le monde ait une signification morale. En effet, son point de départ est la reconnaissance d'une « contradiction »<sup>786</sup> entre d'une part le monde tel que nous l'expérimentons – avec ses misères, ses souffrances, son absurdité – et d'autre part la signification morale qu'il est susceptible de revêtir. Il s'agit ici, indubitablement, de l'objet principal de la philosophie de Schopenhauer, selon l'auteur lui-même. En quoi s'agit-il d'une exigence ? Car l'auteur refuse de réduire le monde à sa dimension physique, tout comme il semble refuser, en même temps, d'accorder créance aux interprétations religieuses du monde<sup>787</sup>. Notons d'ailleurs, en anticipant certaines conclusions de notre étude, que la reconnaissance d'une signification morale au monde paraît constituer une limite de la philosophie schopenhauerienne dans ce qu'elle pouvait avoir de novateur. En effet, Schopenhauer se trouve tiraillé entre d'une part les implications déconstructivistes de sa métaphysique (le *vouloir* vient écorner toute axiologie : l'absurdité plane au-dessus de l'existence, qu'il s'agisse de celle des hommes

---

<sup>786</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 572 ; ZA, Band IX, P II, p. 220.

<sup>787</sup> *Ibid.*

ou de celle du monde pris dans sa globalité), et d'autre part le refus obstiné de pousser sa déconstruction des valeurs jusqu'à remettre en cause la signification morale du monde et la vacuité de ce que les hommes tiennent en haute estime (la morale proprement dite). De ce point de vue, les conclusions de Clément Rosset, qui estime que Schopenhauer serait un philosophe de transition qui n'aurait pas réussi à aller au bout de ses intuitions tout en préfigurant les grandes pensées ultérieures (l'hypothèse de l'inconscient chez Freud, l'approche généalogiste chez Nietzsche et la confrontation à l'absurde chez Camus), pourraient avoir une certaine pertinence<sup>788</sup>, bien qu'elles semblent par ailleurs quelque peu réductrices, eu égard à la puissance de sa métaphysique. Quoi qu'il en soit, la philosophie schopenhauerienne semble bien travaillée par une tension importante entre sa métaphysique et son axiologie.

Toutefois, pour faire apparaître cette tension dans toute sa clarté, il nous faut à présent interroger le versant proprement moral de la philosophie schopenhauerienne. Le premier moment de ce quatrième chapitre portera sur la pertinence de sa philosophie pour comprendre le mal moral dans sa dimension la plus extrême (envie, méchanceté, cruauté) ainsi que sur la normativité souterraine de son éthique, bien que celle-ci se veuille non prescriptive. Le second moment s'éloignera en partie d'une perspective herméneutique strictement limitée aux œuvres de l'auteur afin de réfléchir aux applications possibles de sa philosophie, que ce soit pour repenser le statut de l'animal du point de vue du droit et de la morale, ou même pour réfléchir aux enjeux contemporains liés à l'éthique environnementale.

En somme, les trois questions auxquelles nous tâcherons de répondre sont les suivantes :

1° Comment Schopenhauer pense-t-il le mal moral dans ses manifestations les plus intolérables ? 2° La morale peut-elle suppléer aux insuffisances du politique dans sa prise en charge du mal, afin de rendre effectif, sinon une résolution définitive du problème du mal, du moins un allègement de la souffrance et – peut-être – une amélioration du caractère des hommes ? 3° En quoi la philosophie de Schopenhauer peut-elle nous permettre de penser des problèmes contemporains, relatifs tant à la condition animale qu'aux enjeux environnementaux ?

---

<sup>788</sup> ROSSET, C., *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, 1967, voir notamment la Préface, p. viii : si Rosset reconnaît que Schopenhauer, à bien des égards, a été un précurseur, il estime malgré tout que la « rupture » qu'il introduisit en philosophie « fut en fin de compte non pas accomplie par lui-même, mais seulement et timidement amorcée ».

#### 4.1. PENSER L'(IN)HUMAIN : LE PHILOSOPHE FACE AU MAL

La déconstruction du problème du mal que nous avons retracée dans le premier chapitre de notre étude nous a conduit à récuser les interprétations religieuses du mal, tant physique que moral. En effet, bien que ces interprétations proviennent de l'expérience originaire de la souffrance et de la méchanceté, répondant ainsi au besoin métaphysique des hommes, elles tendent ensuite à *nier* la réalité de cette expérience afin de préserver leur conception de la divinité, tenue pour doublement irresponsable : le mal moral n'est *pas* de son fait (fiction du libre-arbitre) et le mal physique est diversement atténué : soit il n'est pas, soit il résulte d'une erreur de perspective, soit il vise en définitive la survenue d'un plus grand bien. Dans tous les cas, le mal est justifié.

Nous devons donc dans un premier temps poursuivre notre investigation philosophique des figures du mal. Après avoir mis en lumière l'interprétation schopenhauerienne de la souffrance, de l'égoïsme et de l'injustice, ce sont désormais les manifestations paroxystiques du mal moral, jusqu'à la plus extrême cruauté, qui vont nous intéresser, au sens où ces conduites sont celles qui expriment le mieux l'inhumanité de l'homme. Tel est le premier sens de notre intitulé « penser l'inhumain » : nous nous proposons de penser l'éloignement de certains individus dans leurs actes vis-à-vis du devoir-être implicite qui constitue sinon la norme, du moins la normalité de notre humanité. Le second temps consistera au contraire à envisager les conduites dites « morales ». Schopenhauer, loin de tenir ces dernières pour illusoires, alors même que son système tout entier tendrait à nous en convaincre, leur reconnaît une authentique valeur morale, puisqu'il estime que celles-ci reposent sur un sentiment infra-rationnel : la compassion (*das Mitleid*). La morale, loin d'être une construction abstraite ou réflexive, serait une réponse immédiate et spontanée à la souffrance des êtres sensibles, qu'il s'agisse de celle des hommes ou des animaux. Tel est le second sens de notre intitulé : « penser l'humain ».

Toute la question sera de savoir comment l'homme, animal égoïste et méchant par excellence<sup>789</sup>, peut, grâce à ce sentiment dont la signification est métaphysique, opérer un décentrement vis-à-vis de soi pour orienter son action à rebours de sa direction originaire. Bien que l'originalité de Schopenhauer ne frappe pas de prime abord, puisqu'en plaçant la

---

<sup>789</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 582 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 233.

compassion au centre des conduites morales, il s'inscrit dans une tradition bien établie – on songe par exemple à Rousseau<sup>790</sup>, qui considérait que la pitié était un sentiment naturel venant réguler les excès de l'amour de soi, du moins dans l'état de nature – la spécificité de son interprétation de la compassion tient à deux éléments : d'une part sa signification métaphysique, de l'autre son pessimisme anthropologique. L'homme schopenhauerien n'est pas *bon* par nature, c'est plutôt le contraire qui est vrai : comment donc penser de manière convaincante l'efficacité de la compassion et la normativité implicite qu'elle induit, à partir d'êtres dont l'ensemble des tendances fondamentales conduit à l'affirmation égoïste et excessive de soi contre autrui ?

#### 4.1.1. LES FIGURES DU MAL (III) : JOIE MALIGNE, MÉCHANCETÉ, CRUAUTÉ

Les analyses qui suivent prolongent les réflexions que nous avons précédemment proposées autour de l'égoïsme et de l'injustice<sup>791</sup>. Schopenhauer s'intéresse à ces conduites jugées inhumaines principalement dans trois lieux de son œuvre : dans le § 65 du *Monde comme Volonté et comme Représentation*<sup>792</sup>, dans son ouvrage *Fondement de la morale* (notamment dans le § 14 consacré aux « Mobiles antimoraux »<sup>793</sup>), ainsi qu'au sein de la partie consacrée à l'éthique dans son ouvrage plus tardif *Parerga & Paralipomena*<sup>794</sup>. L'enjeu pour lui est de réussir à rendre compte de ces conduites humaines à la lumière de sa métaphysique, tout en esquissant une classification sommaire mais concrète des différentes modalités du mal moral. Que l'on ne s'y trompe pas : il s'agit moins d'évaluer normativement ces conduites et ces actes manifestement immoraux que de les expliquer et de les comprendre, de la même manière que l'on pourrait étudier des phénomènes naturels. Le point de vue schopenhauerien sera donc au croisement d'au moins trois perspectives : psychologique, transcendantale et métaphysique. C'est seulement ainsi que la signification profonde et philosophique de ces conduites pourra être révélée, indépendamment de la condamnation morale dont elles peuvent faire l'objet.

---

<sup>790</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008, pp. 95-99.

<sup>791</sup> Voir *supra*, 3.2.1.

<sup>792</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 452-462 ; ZA, *Band II*, W I, p. 447-456.

<sup>793</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 320-330 ; ZA, *Band VI*, E, pp. 235-242.

<sup>794</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 572-602 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 219-260.

#### 4.1.1.1. LES CONDITIONS SUBJECTIVES DU MAL MORAL

Afin de retrouver le contenu véritable des concepts moraux, Schopenhauer définit le « *méchant* » comme celui qui « en toute occasion, dès que nulle puissance ne le retient, a un penchant à commettre l'injustice »<sup>795</sup>, c'est-à-dire à affirmer son *vouloir* d'une manière qui le conduise à empiéter sur le domaine où s'affirme légitimement le *vouloir* en autrui.

Cette description élémentaire contient deux éléments importants : la tendance du méchant à commettre l'injustice, et surtout le caractère systématique de cette tendance. On comprend que c'est l'existence des méchants, ainsi que le relevait déjà Pascal<sup>796</sup>, qui rend nécessaires les sanctions associées aux lois pour réguler les relations entre les hommes. Toutefois, Schopenhauer propose une analyse non plus externe, mais interne de ces conduites intersubjectives. Il ne s'agit plus de retracer sa doctrine du droit et sa pensée politique, mais de déterminer quelles sont les conditions qui rendent possible la survenue systématique de conduites injustes dès lors que l'occasion se présente. Notons d'emblée que Schopenhauer ne prétend pas décrire comment se développerait progressivement un caractère méchant, à la faveur de tel ou tel contexte particulier, dans une perspective relative à la psychogenèse de l'individu, mais qu'il cherche à montrer de manière analytique quelles conditions subjectives permettent de rendre compte des actes méchants.

##### 4.1.1.1.1. ÉGOÏSME METAPHYSIQUE ET EXACERBATION DU *VOULOIR*

Deux traits essentiels sont ainsi mis au jour chez la personne ayant cette propension : premièrement un *vouloir-vivre* « extraordinairement violent et qui dépasse de beaucoup la simple affirmation de son propre corps »<sup>797</sup> et deuxièmement un esprit « comme prisonnier du *principium individuationis* »<sup>798</sup>. Qu'il nous soit permis de commencer par ce second trait. On reconnaîtra sans mal l'une des données fondamentales de l'égoïsme métaphysique : la conduite méchante est phénoménalement conditionnée par un rapport à l'autre fondé sur la fermeture et la distinction. Le méchant est pleinement soumis au voile de Maya et considère la différence entre son « moi » et « autrui » comme absolue. De la sorte, la souffrance d'autrui ne le trouble guère (bien que cette idée soit à nuancer, nous y reviendrons), dans la mesure où il considère la pluralisation phénoménale comme réelle, si bien que sa propre personne lui semble incommensurable avec celle d'autrui. Tel est le

---

<sup>795</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 456 ; ZA, *Band II*, W I, p. 450.

<sup>796</sup> PASCAL, B., *Pensées*, Paris, Éditions du Seuil, 1962 : « La justice sans la force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants » (Lafuma, 103), p. 64.

<sup>797</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 456 ; ZA, *Band II*, W I, p. 451.

<sup>798</sup> *Ibid.*, p. 457 ; ZA, *Band II*, W I, p. 451.

sens de l'égoïsme métaphysique : il consiste à se vivre subjectivement comme le centre du monde (le *vouloir* est présent en chacune de ses objectivations de manière pleine et entière), mais aussi comme la condition *suffisante* de son apparaître. En effet, chaque point de vue sur le monde relativise l'existence d'autrui, qui ne semble que dérivée et secondaire, comme une simple représentation parmi d'autres. D'une certaine manière, l'égoïsme métaphysique est la condition formelle de la cruauté ; pourtant, cette condition ne suffit pas encore à expliquer les conduites méchantes, lorsqu'elle est considérée séparément.

Il manque encore la condition matérielle de la méchanceté, à savoir un *vouloir-vivre* extrêmement violent. C'est ce qui permet de comprendre comment un homme peut en venir à asservir ou à léser autrui, quand il est animé d'une force expansive qui ne peut demeurer inerte. En un mot : la puissance du *vouloir* est ce qui entraîne effectivement l'invasion du domaine où s'affirme la volonté d'autrui, selon des mécanismes qui restent à définir, tandis que la soumission au *principe d'individuation* est ce qui supprime la dimension potentiellement problématique d'une telle invasion, car l'absolutisation de la différence phénoménale entraîne l'impossibilité d'une reconnaissance d'une communauté d'essence entre celui qui cause le préjudice et celui qui le subit.

#### 4.1.1.1.2. IMPLICATIONS EXISTENTIELLES : FERMETURE ET SOUFFRANCE

Mais Schopenhauer ne se contente pas de mettre au jour la double condition – matérielle et formelle – de la méchanceté. Il analyse également les conséquences existentielles pour l'individu méchant de cette exaspération du *vouloir*, afin de montrer que le mal moral, qu'il s'agisse de la méchanceté ou de la cruauté, est un phénomène secondaire, et qu'il est, en dernière instance, dérivé du mal physique, en l'occurrence de l'expérience de la souffrance :

Le vouloir, dans cet état d'exaspération, est nécessairement et par nature une source intarissable de souffrances<sup>799</sup>.

En effet, non seulement toute volition s'enracine dans un besoin, c'est-à-dire dans une souffrance, mais en outre, plus le *vouloir* d'une personne se pluralisera en volitions et désirs divers, plus elle sera exposée à la contrariété. Cela nous permet de comprendre ce que Schopenhauer entend par « exaspération » du *vouloir* : très concrètement, cela signifie simplement que l'individu est animé par des désirs nombreux et puissants, qu'il souhaite à tout prix satisfaire. Cela ne signifie pas encore que la personne cherchera à infliger des

---

<sup>799</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 457 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 451.

souffrances à autrui directement, mais plutôt que les souffrances d'autrui ne seront pas un frein à la satisfaction de ses désirs (conduites injustes). Du point de vue de la souffrance ressentie, le *méchant* ne fait qu'intensifier à son maximum la logique du désir. Celui-ci est originairement besoin, frustration, puis bien souvent insatisfaction (lorsque les moyens mis en œuvre ne permettent pas de satisfaire le désir en question) ou déception (l'objet désiré ne procure pas le plaisir promis, si bien que le *vouloir* ne tarde pas à se fixer sur un nouvel objet). Or la multiplication des frustrations ou besoins entraîne nécessairement une multiplication des désirs et par conséquent une maximisation des pertes, puisque la promesse de satisfaction est non seulement rarement atteinte, mais en outre souvent trompeuse. Dans cette conception, autrui est donc une victime collatérale de l'investissement existentiel du *méchant*, si l'on s'en tient du moins à une interprétation minimale de la confrontation à autrui, lorsque sa souffrance n'est pas visée pour elle-même. Schopenhauer ne semble pas toujours d'une rigueur absolue sur ce point, la méchanceté étant parfois réduite à l'injustice (chez les personnes injustes de manière systématique, l'égoïsme constitue le principe moteur de leur conduite), bien qu'elle soit le plus souvent élargie à la cruauté (lorsque la souffrance d'autrui constitue le but de l'action). Plutôt que d'y lire une inconséquence de la part du philosophe, on peut admettre que ces concepts se recoupent partiellement, au sens où la délimitation entre eux n'est pas absolue du fait de la diversité des conduites individuelles, dont les ressorts et les mécanismes intimes peuvent relever de l'un ou l'autre de ces mobiles.

Quoi qu'il en soit, il faut garder à l'esprit que le *vouloir-vivre* exacerbé de l'individu méchant est l'occasion pour lui d'une souffrance décuplée. C'est cette souffrance omniprésente qui viendra par la suite altérer significativement la logique du désir, dévoyant son effort originel d'affirmation en pure volonté de négation.

#### 4.1.1.2. LA RAISON COMPARATIVE : AFFECTIONS REELLES, AFFECTIONS POSSIBLES

La souffrance, dans tous les cas, est le fil conducteur qui relie ces différents comportements, mais paradoxalement, c'est par l'activité de la raison que les conduites mauvaises vont se hisser jusqu'à la cruauté. En effet, le philosophe a montré la relativité des concepts de *bon* et de *mauvais*, liés à la satisfaction ou l'insatisfaction de telle ou telle tendance du *vouloir*. On peut proposer une distinction entre les affections simples et complexes du *vouloir*. Cette terminologie n'est pas schopenhauerienne mais nous semble éclairante. Les affections simples sont celles qui proviennent des objets qui sont

directement en accord ou en désaccord avec une tendance déterminée du *vouloir*. Ce sont les affections que l'on retrouve plus généralement dans le monde animal, et qui ne font aucunement intervenir l'intelligence ou la raison. Au contraire, les affections complexes supposent l'intervention de la raison, qui va diminuer ou augmenter la vivacité de l'affection à la lumière de ce que le *vouloir* aurait pu obtenir :

Comme l'homme n'est que le phénomène du *vouloir*, mais que celui-ci est en lui éclairé à un degré supérieur par la connaissance, il ne cesse, pour mesurer la satisfaction réelle que le *vouloir* obtient en lui, de la comparer à la satisfaction possible, telle que la lui représente l'intelligence<sup>800</sup>.

Or comment se représenter cette « satisfaction possible », sinon en passant par la satisfaction que semble obtenir le *vouloir* en autrui ? de là vient que les « maux qui sont communs à tous les hommes »<sup>801</sup> nous troublent peu, de même que les biens qui sont communs à tous sont peu satisfaisants. On comprend que le contentement ou le mécontentement dus à une contrariété ou à une satisfaction du *vouloir* ne soient plus évalués à partir de notre propre subjectivité, mais à partir de celle d'autrui, auquel nous ne cessons de nous comparer.

#### 4.1.1.2.1. AFFECTIONS COMPLEXES DE L'ÉGOÏSTE : ENVIE ET JOIE MALIGNE

L'interprétation schopenhauerienne de l'envie<sup>802</sup>, par laquelle le bonheur d'autrui nous afflige et son malheur nous reconforte, peut nous interpeller dans la mesure où elle suggère une commensurabilité des souffrances et des plaisirs entre les hommes, alors même que l'égoïsme métaphysique et le *principe d'individuation* tendaient à nier l'existence d'une quelconque commensurabilité, autrui n'apparaissant que comme un « fantôme »<sup>803</sup> sans consistance aux yeux de la subjectivité autocentrée. Mais pour que l'intelligence puisse envisager la « satisfaction possible » en autrui, ne faut-il pas qu'elle reconnaisse *a minima* qu'autrui est, au même titre qu'elle-même, la manifestation du *vouloir* ? À défaut, comment une telle comparaison serait-elle seulement possible ? Ces difficultés ont déjà abordées à propos de l'origine de l'État, lorsque les individus prenaient conscience de la supériorité de la douleur à subir l'injustice, sur le plaisir à la commettre.

Cela nous conduit à affiner notre compréhension de la fermeture à l'altérité induite par l'égoïsme, car dans le cas présent, le « calcul rationnel » de l'égoïsme éclairé n'advient pas, bien au contraire. Dire qu'autrui n'apparaît que comme un « fantôme » n'est sans

---

<sup>800</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 458 ; ZA, Band II, W I, p. 452.

<sup>801</sup> *Ibid.*

<sup>802</sup> *Ibid.* ; voir aussi DPFE, p. 326 ; ZA, Band VI, E, p. 239.

<sup>803</sup> SCHOPENHAUER, A., DPFE, p. 322 ; ZA, Band VI, E, p. 236.

doute pas à comprendre au sens propre. Personne sans doute ne croit être la seule personne réellement existante et imaginer que tous les autres ne sont que spectres ou hommes feints qui ne se remuent que par ressorts. Schopenhauer a souligné dans le *Monde* le caractère insoutenable de l'égoïsme théorique<sup>804</sup>, contre lequel un bain glacé était le meilleur remède. Distinguons donc clairement cette attitude, qui est éventuellement l'apanage de quelques égarés, de l'égoïsme pratique, qui constitue quant à lui une constante anthropologique. Celui-ci ne prive pas autrui de toute substantialité, mais il estime que sa personne est plus importante que quiconque et qu'il n'y a pas d'identité entre sa personne et celle d'autrui. Ainsi, une telle attitude ne nie pas que les plaisirs et les peines ressentis par autrui soient identiques ou du moins analogues à ceux qu'il peut ressentir. La comparaison est donc possible : c'est pourquoi l'intensité du plaisir ressenti par un tel individu sera diminuée par la perception du plaisir ressenti par autrui, ou du moins qu'il se figure qu'autrui ressent, tout comme l'intensité de sa souffrance sera atténuée par la perception du malheur d'autrui. Partant, bien qu'il ne nie pas la différence absolue entre son *moi* et *autrui*, il évalue malgré tout son état subjectif de manière comparative.

La joie maligne (*Schadenfreude*) repose sur la même base subjective que l'envie, puisqu'elle n'en est que la réciproque. Elle n'est plus une diminution de notre satisfaction ou une augmentation de notre insatisfaction par la vue du bonheur d'autrui, mais une augmentation de notre satisfaction ou une diminution de notre insatisfaction par la vue du malheur d'autrui :

D'un certain point de vue, le contraire de l'envie est la JOIE MALIGNE <*Schadenfreude*>. Mais ressentir de l'envie est humain, éprouver de la joie maligne, diabolique. Il n'y a aucun signe plus infaillible d'un cœur foncièrement mauvais et d'une profonde indignité morale qu'un trait de joie maligne, franche et spontanée<sup>805</sup>.

Il est frappant de voir que la délimitation entre l'envie et la joie maligne acquiert ici une signification morale, alors même que ce sont en apparence des penchants analogues. De fait, cette distinction n'apparaît pas dans le *Monde comme Volonté et comme Représentation*, où la *Schadenfreude* n'est pas encore thématifiée. De même, dans *Parerga & Paralipomena*, le critère distinctif se trouve plus fondamentalement entre l'envie et la compassion :

Le point où divergent d'abord les vertus morales et les vices de l'homme, c'est cette opposition de notre attitude fondamentale envers les autres, qui prend ou le caractère de l'envie ou celui de l'empathie. Car chaque homme porte en soi ces deux caractéristiques diamétralement opposées

---

<sup>804</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 146 : « Le nier, voilà la réponse de l'égoïsme théorique, qui considère tous les phénomènes, sauf son propre individu, comme des fantômes » ; ZA, *Band I*, W I, p. 148.

<sup>805</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 326 ; ZA, *Band VI*, E, p. 240.

[...]. L'envie consolide la muraille entre vous et moi ; avec l'empathie, cette muraille devient mince et transparente<sup>806</sup>.

Non seulement il n'est plus question des joies malignes, mais en outre l'homme apparaît comme essentiellement mû par ces principes opposés. Indépendamment des classifications fluctuantes de la philosophie de Schopenhauer, qu'il a partiellement tenté de systématiser dans le *Fondement de la morale*<sup>807</sup>, probablement pour satisfaire aux réquisits du concours, il semble plus important de se concentrer sur le rapport entre les conduites immorales et la fermeture à l'autre. L'envie et ses variations demeurent des dispositions toutes théoriques : le ressentiment n'est pas encore la cruauté, mais il la rend possible.

#### 4.1.1.2.2. LA RAISON DEVOYÉE : CRUAUTE ET JOUISSANCE INDIRECTE

Ce détour par les analyses schopenhaueriennes des mécanismes présidant à l'envie et à la joie maligne était nécessaire pour comprendre les conduites méchantes ; nous pouvons revenir au point où nous nous étions arrêté, à savoir l'individu en proie à une souffrance omniprésente et soumis au principe d'individuation. En effet, ce qui constitue la toile de fond des affections du *vouloir* chez la plupart des hommes (la comparaison entre soi et autrui) prend une tout autre signification chez l'individu dont le *vouloir* est exaspéré au point de ne pouvoir trouver une quelconque satisfaction dans l'obtention des biens de ce monde :

[...] Supposons un homme en qui le vouloir est animé d'une passion extraordinairement ardente ; en vain, dans la fureur du désir, il ramasserait tout ce qui existe pour l'offrir à sa passion et la calmer ; nécessairement il éprouvera bientôt que tout contentement est de pure apparence, que l'objet possédé ne tient jamais les promesses de l'objet désiré, car il ne nous donne pas l'assouvissement final de notre fureur, de notre volonté ; que le désir satisfait change seulement de figure et prend une forme nouvelle pour nous torturer encore ; qu'enfin, les formes possibles fussent-elles toutes épuisées, le besoin de vouloir, sans motif connu, subsisterait et se révélerait sous l'aspect d'un sentiment de vide, d'ennui affreux ; torture atroce !<sup>808</sup>

La longue citation que nous venons de restituer est intéressante à plus d'un titre. Alors même qu'un tel individu est prisonnier du principe d'individuation et qu'il prend la trame phénoménale pour la trame réelle du monde (égoïsme métaphysique), l'exceptionnalité de son *vouloir* le conduit à une forme de lucidité paradoxale : il finit par saisir la vanité du désir et par déceler que le *vouloir* en lui est *par essence* insatiable. Au contraire de l'homme ordinaire, qui sera au pire d'humeur morose<sup>809</sup>, en raison de l'intensité moindre

---

<sup>806</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 574-575 ; ZA, Band IX, P II, p. 222-223.

<sup>807</sup> Lui-même ne fait qu'énoncer les principes qui permettraient une telle classification, en affirmant que l'on pourrait déduire les vices de l'homme soit de l'égoïsme, soit de l'animosité, et les vertus de la compassion. Quoi qu'il en soit, chaque individu pour lui participe de ces trois puissances. (SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, pp. 327-328 ; ZA, Band VI, E, p. 240).

<sup>808</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 458 ; ZA, Band II, W I, p. 452.

<sup>809</sup> *Ibid.*

de son propre *vouloir*, l'individu en qui le *vouloir* cherche à s'affirmer avec tant de violence est capable de saisir mieux que quiconque l'absurdité de cette tendance, dont il ne parvient pourtant pas à se défaire. On pourrait dire que la force de son désir entraîne une rupture par excès des illusions nécessaires à la logique du désir : pour pouvoir chercher à satisfaire un désir, il faut croire à une satisfaction possible ; il faut croire que cette satisfaction sera agréable et peut-être même définitive ; plus généralement, il faut croire que nos actions vont peu à peu nous conduire vers un état de bonheur, pour qu'un investissement dans l'existence puisse advenir. Or toutes ces illusions se dissipent pour un tel individu, car son *vouloir* lui apparaît trop clairement pour ce qu'il est : une poussée aveugle et absurde, qui ne connaîtra jamais de terme et que rien ne pourra jamais combler.

Au fond, un tel homme pourrait théoriquement prendre appui sur cette connaissance insupportable – ancrée dans sa chair, marquée par la souffrance – pour tenter de nier le *vouloir* et toucher ainsi à la sainteté. Mais sa lucidité est limitée par son attachement au principe d'individuation, si bien que la conscience aiguë qu'il a de la centralité de sa propre personne fait obstacle à un tel retournement. Le *vouloir* en lui ne se nie pas, loin s'en faut, mais il continue à chercher de toute sa force un soulagement immanent, alors même que son expérience, éclairée par son intelligence, lui a montré et prouvé l'impossibilité radicale de toute satisfaction directe de ses désirs irrépressibles. Il va donc frayer la seule voie qui lui soit encore praticable pour obtenir quelque satisfaction, en altérant la logique initiale du désir :

Aussi, incapable de se soulager directement, il recherche le soulagement par une voie indirecte ; il se soulage à contempler le mal d'autrui, et à penser que ce mal est un effet de sa puissance à lui. Ainsi le mal des autres devient proprement son but ; c'est un spectacle qui le berce<sup>810</sup>.

La structure psychologique de la cruauté est semblable à celle qui gouverne l'envie ou la joie maligne. Se réjouir des souffrances d'autrui en tant qu'elles sont supérieures aux nôtres est certes peu louable, mais ce ne sont encore que des « dispositions théoriques »<sup>811</sup> qui n'entraînent pas nécessairement un individu vers la méchanceté active. Celle-ci, au contraire, marque le franchissement d'un stade supplémentaire, puisqu'elle incite à commettre des actes cruels, d'autant que la *Schadenfreude* est décuplée par l'idée que les souffrances subies par autrui sont le fruit de sa puissance. Se donne à voir une singulière conversion de son impuissance initiale à satisfaire les aspirations de son propre *vouloir*, en domination consciente par empêchement de ce même *vouloir* en autrui (métaphysiquement

---

<sup>810</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 458 ; ZA, *Band II*, W I, p. 452.

<sup>811</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, Paris, Gallimard, 2009, p. 327 ZA, *Band VI*, E, p. 240.

identique). L'investissement existentiel d'un tel individu est détourné, tous ses plaisirs sont obtenus par procuration. En s'en prenant aux autres en lesquels il se reconnaît suffisamment pour jouir de leurs souffrances, il admet la commensurabilité entre les souffrances et plaisirs des hommes, mais pas assez pour saisir l'identité métaphysique qui les réunit, et qui viendrait, par là-même, freiner ses vellétés cruelles.

L'affirmation de soi de l'individu cruel n'est pas seulement inhumaine, au sens où elle choque ceux qui en sont les victimes ou témoins, ou parce qu'elle est en contradiction avec la majorité de ce qui peut être considéré comme « moral », « juste » ou même « acceptable », – peu importe l'époque ou la société considérées –, elle est aussi, plus fondamentalement, contre-nature et, de ce point de vue, en partie incompréhensible.

Les conduites mauvaises qui résultent directement de l'égoïsme peuvent certes mener à commettre des actes d'une grande brutalité, mais leur signification est très différente des actes commis par animosité, qui sont les actes de méchanceté ou de cruauté. L'égoïsme est conforme au mode d'expansion du *vouloir*, qui s'objective par assimilation ou asservissement des objectivations inférieures, mais ce processus vise une extension réelle de soi, du moins dans le monde phénoménal. L'individu injuste – mû exclusivement par son égoïsme – ne déroge pas à la règle : autrui est un obstacle, ou éventuellement un moyen, pour qu'il puisse atteindre ses buts ; et c'est l'extension de sa puissance ou la satisfaction de ces buts qui entraînera en lui un plaisir subjectif, par la suppression temporaire de la frustration initiale. Même si la souffrance d'autrui peut éventuellement intensifier sa jouissance, cette modalisation affective ne sera que secondaire, elle ne sera pas directement ce qui est recherché.

Chez l'individu cruel, toutefois, on retrouve à la fois le renoncement à « jouer le jeu » du *vouloir* et reconnaissance de l'inévitabilité de la souffrance subjective, si bien que le *vouloir* devient malgré lui autophage, au sens où il ne parvient à trouver son plaisir *que* dans son empêchement *actif* en autrui. Le sujet d'étonnement n'est pas tellement le caractère autophage du *vouloir*, puisque ce dernier se retrouve dans l'ensemble de ses objectivations, de manière à la fois horizontale (conflictualité inter-phénoménale) et verticale (hiérarchie phénoménale : l'idée supérieure doit asservir les idées inférieures pour s'affirmer), mais dans le caractère *intéressé* de cette autophagie. La souffrance, qui n'était rien de plus que le corollaire malheureux et nécessaire de l'ordre du monde, fondé sur le conflit, devient le but poursuivi. Le *vouloir* chez l'individu cruel n'est pas mû par un quelconque désir d'expansion, mais par un désir de diminution : il ne veut pas s'étendre

(car un tel individu a reconnu la faillibilité d'une telle tentative) mais empêcher le *vouloir* d'autrui, et donc subjectivement faire souffrir. Une telle satisfaction ressentie uniquement grâce à la souffrance de l'autre est bel et bien une différence spécifique, si bien que Schopenhauer reprend à son compte la définition que Gobineau donne de l'homme, « *animal méchant par excellence* »<sup>812</sup> :

En effet, l'homme est le seul animal qui inflige des douleurs aux autres sans autre but. Les autres animaux ne le font jamais, excepté pour apaiser leur faim ou dans l'ardeur de la lutte. [...] Aucun animal ne torture pour torturer ; mais l'homme le fait, et ceci constitue le caractère *démoniaque*, qui est infiniment pire que le caractère simplement bestial<sup>813</sup>.

On commence à discerner l'origine du mal moral en l'homme. Il n'est pas possible de rejeter la cruauté du côté des quelques figures marquantes qui en furent de tristes représentants, mais il faut au contraire reconnaître que « dans le cœur de chacun de nous » se trouve une « bête sauvage qui n'attend que l'occasion de se déchaîner, désireuse de faire du mal aux autres, et de les anéantir si ceux-ci lui barrent la route »<sup>814</sup>. La méfiance de Schopenhauer à l'égard des masses ne tient donc pas à un simple mépris de classe, mais plutôt à la reconnaissance d'une propension de tout homme à basculer dans la violence. Or le catalyseur du mal moral n'est pas une tendance innée mais l'expérience réitérée de la souffrance, qui finit par retourner l'homme contre lui-même :

En tout cas, on peut l'appeler le mal radical, définition utile à ceux pour qui un mot tient lieu d'explication. Mais je dis : c'est le *vouloir-vivre* qui, de plus en plus aigri par les douleurs perpétuelles de l'existence, cherche à alléger sa propre peine en l'infligeant aux autres. De cette façon, le *vouloir-vivre* se développe progressivement en méchanceté et en cruauté véritables<sup>815</sup>.

Cela nous confirme l'antériorité du mal physique sur le mal moral, et esquisse un cycle infernal où la douleur se répercute de proche en proche, et apparaît comme la réponse au problème de l'existence. Incapable de dépasser son individualité et son insatisfaction existentielle, l'individu cruel préfère infliger des souffrances à autrui pour soulager la sienne propre, le *vouloir* se trouvant du même coup doublement diminué, car outre son empêchement dans la victime, il reste tout autant « contrarié » dans l'individu méchant.

La cruauté s'affranchit d'une première illusion, à savoir l'idée selon laquelle la logique expansive du *vouloir* pourrait phénoménalement être satisfaite, mais sans renoncer pour autant au *vouloir* lui-même, sans dépasser non plus sa stricte individualité en vertu du principe d'individuation. L'aporie existentielle devant laquelle se trouve un tel individu, dont la lucidité n'est que partielle, entraîne par conséquent une logique *oppressive* afin

---

<sup>812</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 582 ; ZA, Band IX, P II, p. 233.

<sup>813</sup> *Ibid.*

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 583 ; ZA, Band VI, E, p. 234.

<sup>815</sup> *Ibid.*

d'obtenir des jouissances de substitution affranchies de tout intérêt véritable. En effet, la souffrance d'autrui n'est plus un dommage collatéral indifférent, mais elle est visée pour elle-même. On pourrait à ce titre parler d'une rationalité paradoxale : la cruauté suppose la raison, car c'est elle qui introduit la comparaison entre les affects des uns et des autres (comparaison du *moi* avec *autrui*), mais c'est une raison qui se situe à rebours de sa destination initiale. Le plaisir du cruel ne résulte plus de la suppression temporaire d'une souffrance initiale, ni non plus de l'indicateur de ce qui est en *accord* avec sa volonté, mais il résulte de la saisie du *désaccord* entre son action et la volonté d'autrui, et c'est cette recherche permanente de la discordance par lui provoquée qui devient la nouvelle maxime de son action. En effet, grâce à la raison comparative, ce désaccord permet non pas de supprimer la souffrance de l'individu cruel, mais de la rendre moins perceptible en la percevant plus vive chez autrui, d'autant plus que cette vivacité est due à sa propre action. De la sorte, l'individu cruel peut entretenir l'illusion d'une *expansion* grâce à la confusion volontaire et assumée entre l'affirmation de soi et la négation d'autrui, alors que sa conduite révèle essentiellement son impuissance fondamentale.

#### 4.1.1.3. LA SIGNIFICATION METAPHYSIQUE DU REMORDS

L'analyse des conduites cruelles, qui relèvent toutes du mal moral, nous conduit vers l'interprétation que propose Schopenhauer du remords. Celle-ci est intéressante puisqu'elle nous achemine progressivement vers son éthique de la compassion, tout en mettant en lumière l'ambiguïté de la cruauté et de la méchanceté. En effet, les jouissances indirectes se payent chez les individus méchants de souffrances d'un nouveau genre, qui viennent étioiler subrepticement la trame phénoménale sous-tendant la possibilité d'actes préjudiciables à autrui, que ces actes résultent indirectement de l'égoïsme (injustice) ou directement de l'animosité (méchanceté, cruauté).

##### 4.1.1.3.1. PRESENTIMENT DE L'IDENTITE METAPHYSIQUE : L'ALTERITE EN QUESTION

Nous pouvons partir du premier aspect important décelé par Schopenhauer dans son analytique du remords. La fermeture phénoménale due au principe d'individuation n'est pas absolue :

Le voile de Maya, en effet, a beau couvrir d'épaisses ténèbres les regards du méchant [...] ; - malgré tout, au fond de sa conscience, s'élève un secret presentiment ; un tel ordre des choses, il

le devine, n'est qu'une apparence ; [...] lui, le méchant, il est cette Volonté, il l'est tout entière ; donc il n'est pas seulement le bourreau, il est aussi la victime<sup>816</sup>.

Nous avons eu l'occasion de montrer tout le paradoxe du *vouloir* qui n'avait nulle extériorité contre laquelle s'affirmer, et qui était, par voie de conséquence, nécessairement autophage. Mais cette vérité métaphysique, à laquelle l'intellect peut parvenir à partir de l'expérience du corps propre et du raisonnement analogique, n'est plus ici saisie intuitivement, elle est vécue subjectivement, à travers l'expérience du remords. Le remords, nous aurons l'occasion de le montrer, est dans une certaine mesure une modalisation diffuse de la compassion, puisque le « trouble de la conscience »<sup>817</sup> qui accompagne les actes qui lèsent autrui proviennent du sentiment confus de l'identité métaphysique des différents individus. En effet, pour que la souffrance infligée par notre faute à autrui puisse nous affliger, il faut bien que nous puissions, même de manière minimale, être affectés par sa souffrance. On comprend mieux en quoi Schopenhauer pouvait affirmer que la conduite de chaque homme résultait de ces trois principes (égoïsme, animosité, compassion), dont les rapports réciproques pouvaient déterminer le caractère moral et la conduite d'un individu : « Aucun homme n'est sans participer, au moins un peu, de ces trois puissances »<sup>818</sup>. L'intérêt de la pensée schopenhauerienne sur ce point est de ne pas tomber dans une vision simpliste de l'homme, mais de restituer au moins en partie sa complexité et même son ambiguïté fondamentale : les actes cruels ne signifient pas que l'animosité soit la seule dimension d'un homme, de même que pour les actes altruistes, la compassion n'est pas seule à l'œuvre.

Pour revenir à ce premier aspect, le remords ne consiste pas simplement à se soucier abstraitement de la souffrance d'autrui dans son altérité (puisque c'est justement ce mécanisme qui rend possible la jouissance du cruel), mais à ressentir sa souffrance dans son identité : ce pressentiment infra-rationnel ne résulte pas d'un décentrement intellectuel vis-à-vis de soi pour se placer du point de vue de l'autre, mais au contraire d'une annulation fugace de la différence. Le *vouloir*, l'espace, d'un instant se saisit dans son identité fondamentale. C'est bien un mécanisme d'identification qui permet de comprendre la participation momentanée du bourreau à la souffrance de la victime, et la victime à la méchanceté du bourreau.

---

<sup>816</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 459-460 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 453-454.

<sup>817</sup> *Ibid.*, p. 459 ; ZA, *Band II*, W I, p. 453.

<sup>818</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, pp. 327-328 ; ZA, *Band VI*, E, p. 240.

#### 4.1.1.3.2. DE LA CONNAISSANCE AMBIVALENTE DE SOI A L'ASSERVISSEMENT AU *VOULOIR*

Le second aspect du remords n'est plus la compréhension confuse par l'individu cruel de la facticité phénoménale, mais plutôt la saisie de ce qu'implique ce qu'il est, c'est-à-dire son essence individuelle, liée à des actes égoïstes ou malveillants ainsi qu'un attachement irréprouvable à la vie :

Ainsi, au fond de l'horreur que le scélérat éprouve pour sa propre action, et sur laquelle il tâche de se faire illusion, ce qui se cache n'est pas seulement le pressentiment de ce que nous avons dit [...], il y a là en outre la reconnaissance de la violence dont est animée sa propre volonté, de la puissance avec laquelle il s'attache à la vie, il s'y enfonce, cette même vie dont il voit l'aspect effroyable dans la souffrance de ceux qu'il opprime, et qui pourtant lui tient au cœur à tel point que, pour affirmer plus complètement sa propre volonté, il produit au jour les plus horribles actes<sup>819</sup>.

Schopenhauer poursuit quelques lignes plus loin :

ce qui vient encore aiguillonner notre conscience, c'est la connaissance intérieure de notre propre volonté et de son degré de force<sup>820</sup>.

Nous avons d'ores et déjà eu l'occasion de nous attarder sur la doctrine schopenhauerienne du caractère, héritage de la philosophie kantienne. Le caractère intelligible, hors du temps, peut être vu comme un acte du *vouloir-vivre* ; il constitue l'essence de chacun, son individualité, qui est, selon Schopenhauer, presque « *eine besondere Idee* »<sup>821</sup>. Dans cette conception, le caractère empirique n'est que son déploiement dans le temps, au sens où chacun produit nécessairement des actes qui expriment son caractère, selon les motifs que l'intellect propose au *vouloir*. Le caractère moral – c'est-à-dire la proportion entre égoïsme, animosité et altruisme – d'un individu est donc immuable : il est illusoire de croire que l'on puisse changer son caractère. Tout au plus peut-on éviter les déconvenues et optimiser les réussites, grâce à la connaissance de ce que l'on est, mais donner une autre direction à son caractère est illusoire. Le second aspect du remords tient à la compréhension par l'individu ayant commis des actes mauvais de ce qu'il *est*, essence qu'il abhorre mais dont il est incapable de se défaire.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, un tel individu est pris dans une tension entre la condamnation qu'il porte sur le monde et sur lui-même et l'impossibilité où il se trouve de *ne plus* vouloir, compte tenu de sa propre essence. Il faut bien remarquer que l'analyse schopenhauerienne suggère non pas seulement une autosaisie douloureuse de son

---

<sup>819</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 461 ; ZA, Band II, W I, p. 454-455.

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 462 ; ZA, Band II, W I, p. 457.

<sup>821</sup> *Ibid.*, A., *Le Monde*, p. 208 ; ZA, Band I, W I, p. 211.

individualité par celui qui blesse ou lèse autrui, mais aussi une compréhension élargie de l'essence du *vouloir* prise absolument et de ses conséquences inévitables :

Il se reconnaît pour la manifestation, à l'état concentré, du *vouloir-vivre* ; il sent à quel point il est tombé sous l'empire de la vie, et par suite des innombrables souffrances qui sont essentielles à la vie ; car elle a devant elle le temps et l'espace sans bornes pour voir s'effacer la distinction entre le possible et le réel, et transformer en douleurs éprouvées toutes les douleurs qui lui sont seulement connues<sup>822</sup>.

Le remords ou le trouble de la conscience entretient une proximité singulière avec l'étonnement philosophique et le besoin métaphysique, à ceci près qu'il ne s'origine plus seulement dans le mal subi ou perçu, mais dans le mal commis. C'est tout le paradoxe du mal moral, du point de vue de l'acteur : il exige pour advenir une soumission sans réserve au principe d'individuation, et semble donc totalement éloigné d'un quelconque accès à la signification profonde du monde, mais porte en lui, dans son effectuation même, une connaissance intuitive de haute intensité concernant d'une part l'intersubjectivité (identification du *moi* avec *autrui*), d'autre part l'essence du monde (identification du *moi* avec le *vouloir* et saisie de la souffrance impliquée par l'objectivation du *vouloir*, par-delà le temps et l'espace). Si le mal physique – et en particulier la souffrance – est une implication nécessaire de l'ordre du monde comme représentation, celle-ci est en même temps ce qui fissure son architecture phénoménale et ce qui peut conduire à une forme de compréhension supérieure, y compris dans les actes les plus cruels. Pour le dire autrement, la souffrance est porteuse d'une signification profonde, même si celle-ci n'est pas saisie par l'intelligence, mais par le sentiment.

\*

Au terme de ce premier moment, nous pouvons nous interroger sur la pertinence de la philosophie schopenhauerienne pour rendre compte du mal dans sa dimension active. Il faut déjà reconnaître que sa métaphysique permet une interprétation à la fois fine et cohérente des conduites mauvaises. Le mal moral n'est ni la simple résultante de l'égoïsme, ni susceptible d'être rattaché à des individus déviants que l'on pourrait rejeter en-dehors du monde humain, il est plutôt le fruit de tendances contradictoires dont chacun porte le fardeau, couplées à une déconsidération d'autrui réduit à son altérité.

Il nous semble que l'intérêt de la doctrine schopenhauerienne tient au lien surprenant qu'il propose entre les conduites cruelles et la lucidité partielle qui éclaire épisodiquement la conscience de l'individu méchant : d'une part concernant la vanité de toute satisfaction

---

<sup>822</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 461 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 455.

directe, d'autre part concernant l'inévitabilité de ce qu'il est, et enfin de manière plus diffuse concernant le caractère illusoire du principe d'individuation, qui pourtant conditionne formellement le mal moral. Il est inutile de préciser qu'on aurait tort de considérer les individus cruels comme des *métaphysiciens du mal*, au sens où la souffrance qu'ils infligeraient leur permettrait un accès direct et véritable à la signification du monde<sup>823</sup>. Schopenhauer ne fait lui-même qu'explicitement les soubassements philosophiques et métaphysiques des actes cruels et de la mauvaise conscience qui les suit, mais celle-ci n'apparaît à l'individu cruel ou injuste que comme une *souffrance diffuse* ou un *trouble*, sans qu'il ne soit jamais capable d'accéder à sa portée véritable, ni non plus de corriger sa conduite. Ainsi, la signification de la souffrance (qu'il s'agisse de celle de l'autre ou de la sienne propre, dans l'expérience de la violence de son *vouloir* ou dans celle du remords) demeure un horizon inaccessible à la conscience chevillée au principe d'individuation et au *vouloir-vivre*. De ce point de vue, elle est moins l'occasion d'une compréhension profonde et distincte de la signification du monde qu'une expérience de la servitude, que ce soit vis-à-vis du *vouloir* et du principe d'individuation, doublée d'une connaissance inconsciente de soi-même en tant que *vouloir* et des souffrances nécessairement entraînées par sa nature pluralisée. Par différence, on comprend que les conduites éthiques reposeront au contraire sur une négation de la différence entre *moi* et *autrui* et sur un étiolement – dans le phénomène de la compassion – de la trame phénoménale, de sorte que des actes désintéressés et altruistes puissent exister.

#### 4.1.2. LA NORMATIVITÉ SOUTERRAINE DE L'ÉTHIQUE DE LA COMPASSION

L'intitulé de ce second moment peut surprendre : Schopenhauer, à bien des égards, se défend de prescrire quoi que ce soit aux hommes, compte tenu de l'immutabilité du caractère, mais prétend seulement décrire et expliquer la signification des conduites. Puisque son éthique semble avant tout descriptive, en quoi peut-elle révéler une

---

<sup>823</sup> C'est sans doute le contraire qui est vrai, la cruauté opérant – par habitude – une fermeture à l'autre. M. Erman dans la section « sadisme » de son essai sur la cruauté (*La Cruauté ; Essai sur la passion du mal*, Paris, PUF, 2009, pp. 48-49) se réfère à la criminalité violente, et en particulier à l'exemple de J. Mesrine, qui écrit dans son autobiographie qu'au moment de tuer un homme pour régler ses comptes, il se plut à penser que « les années avaient fait de [lui] un homme sans pitié et le plus grave était qu'[il] allait ressentir un plaisir morbide » (*L'Instinct de Mort*, Paris, Champ libre, 1984, p. 182). Ce passage est concordant avec les analyses de Schopenhauer dans la mesure où il révèle une double gradation dans la cruauté : non seulement l'effacement de son principe antagoniste, la compassion, mais en plus la jouissance prise à faire souffrir, alors même que l'action en question n'est pas directement motivée par celle-ci (règlement de comptes). Ainsi, la pratique de la cruauté ne peut aucunement constituer une voie praticable pour accéder à la signification profonde du monde, puisqu'elle favorise encore davantage ses propres conditions d'apparition, notamment par l'étouffement de la pitié et l'enfermement dans le principe d'individuation.

quelconque normativité, et quelles en sont ou seraient les limites ? Qu'il nous soit permis de rappeler quelques passages importants concernant sa démarche initiale :

Notre point de vue étant ainsi fixé, notre méthode déterminée, il ne faut pas s'attendre, la chose est claire, à trouver dans ce livre d'éthique des préceptes, une théorie des devoirs ; bien moins encore un principe universel de morale, une sorte de recette universelle pour la production des vertus de toute sorte<sup>824</sup>.

Ou encore, dans son mémoire *Le Fondement de la morale* :

Quant à moi, je pose comme but de l'éthique d'interpréter, d'expliquer et de réduire à leur principe ultime les conduites humaines, si diverses d'un point de vue moral<sup>825</sup>.

Toute la question sera donc de savoir si l'interprétation schopenhauerienne de l'éthique permet de mettre au jour, ne fût-ce que de manière implicite, sinon une dimension normative, du moins une réponse efficace qui puisse contrecarrer les velléités du *vouloir* et permettre de résoudre le problème du mal, au moins au niveau humain. Notre examen nous ramène ici à une difficulté centrale que nous avons eu l'occasion d'évoquer lors de l'introduction à ce présent chapitre : comment le philosophe réussit-il à concilier la radicalité de sa métaphysique avec l'idée d'une signification morale du monde ? Quelle est la valeur de son éthique, alors même que tout son système philosophique semble tendre vers une forme de nihilisme sans concession ?

#### 4.1.2.1. LE POINT DE VUE SCEPTIQUE : LA MORALE EN QUESTION

Schopenhauer récuse tout scepticisme moral, en particulier dans son ouvrage *Le Fondement de la Morale*. En effet, le § 13 de son mémoire contient des éléments pertinents sur ce point. Ce paragraphe succède à la longue critique de la morale kantienne<sup>826</sup> : celle-ci ne serait qu'un travestissement de la morale théologique, ce qui serait suggéré par sa forme impérative<sup>827</sup> et confirmé par les postulats de la raison pratique<sup>828</sup> ; de plus, le philosophe critique sa provenance (la raison) et estime qu'elle ne saurait avoir la moindre efficacité morale<sup>829</sup>. Au contraire, tout l'objet de son mémoire sera de dévoiler un mobile qui « exige peu de réflexion », « s'adresse à tout un chacun » et repose sur une « appréhension

---

<sup>824</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 346 ; ZA, *Band II*, W I, p. 344.

<sup>825</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 319 ; ZA, *Band VI*, E, pp. 234-235.

<sup>826</sup> Pour un exposé synthétique des principaux reproches adressés par Schopenhauer à la morale kantienne, nous renvoyons à l'article éclairant de P. Welsen : « SCHOPENHAUER, A., critique de l'éthique kantienne », in *La Raison Dévoilée*, dir. C. Bonnet et J. Salem, Paris, Vrin, 2005, pp. 95-111.

<sup>827</sup> *Ibid.*, p. 221 ; ZA, *Band VI*, E, p. 162.

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 225 ZA, *Band VI*, E, p. 165.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 307 ; ZA, *Band VI*, E, p. 325.

intuitive » (*auf anschaulicher Auffassung*) susceptible de s'imposer immédiatement « depuis la réalité des choses »<sup>830</sup>.

Or la recherche d'un tel fondement à la morale suppose d'admettre – au moins à titre hypothétique – son existence. Tel est l'objet du § 13 qui se propose de rappeler succinctement les thèses sceptiques relatives à la morale et de les dépasser :

Se pourrait-il qu'en passant en revue les vaines tentatives [...] pour trouver un fondement solide à la morale, il en ressorte qu'il n'existe pas de morale naturelle et indépendante des prescriptions humaines, et qu'elle n'est au contraire qu'un parfait artefact, un moyen inventé pour mieux dompter l'espèce humaine égoïste et méchante [...] ?<sup>831</sup>

La question liminaire est l'occasion pour Schopenhauer de refuser deux réponses qu'il juge également erronées : la première consisterait à croire que « toutes les actions justes et légales [auraient] une origine morale »<sup>832</sup> et la seconde consisterait à estimer qu'aucun acte n'ait jamais été mû par des motifs autres que l'égoïsme et l'intérêt bien compris<sup>833</sup>. De fait, la position de Schopenhauer est ambivalente puisqu'il n'hésite pas à reconnaître la pertinence des arguments sceptiques : la droiture apparente des hommes proviendrait ainsi principalement de la loi et de l'honneur bourgeois<sup>834</sup>, c'est-à-dire de la prise en considération de l'opinion des autres et de la société, et la conscience morale même, invoquée pour dépasser une conception strictement conventionnaliste de la morale, est un sentiment impur :

Plus d'un serait étonné s'il voyait de quoi est vraiment composée sa conscience morale, si imposante à ses yeux : environ 1/5 de crainte des hommes, 1/5 de déisidémonie, 1/5 de préjugés, 1/5 de vanité et 1/5 d'habitude<sup>835</sup>.

Le concept de « conscience morale » paraît donc bien faiblement fondé, si bien que l'on peut légitimement se demander s'il possède un contenu véritable. L'analyse de l'État lui-même rappelle que l'ordre politique n'a strictement rien à voir avec un quelconque ordre moral, mais qu'il ne fait que contenir l'égoïsme « sans bornes de la plupart, la méchanceté d'un grand nombre et la cruauté de quelques-uns »<sup>836</sup>, tout en produisant de la sorte l'illusion de la droiture publique, laquelle ne manque pas de se dissiper dès que la force coercitive de l'État vient à disparaître :

---

<sup>830</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 307 ; ZA, *Band VI*, E, p. 226.

<sup>831</sup> *Ibid.*, pp. 307-308 ; ZA, *Band VI*, E, p. 226.

<sup>832</sup> *Ibid.*, p. 309 ; ZA, *Band VI*, E, p. 227.

<sup>833</sup> *Ibid.*, pp. 313-314 ; ZA, *Band VI*, E, p. 230-231.

<sup>834</sup> *Ibid.*, p. 309 ; ZA, *Band VI*, E, p. 227.

<sup>835</sup> *Ibid.*, p. 316 ; ZA, *Band VI*, E, p. 232.

<sup>836</sup> *Ibid.*, p. 318 ; ZA, *Band VI*, E, p. 234.

[...] tout être sensé reculera d'effroi devant le spectacle qui devrait s'annoncer : par où il donne à connaître combien peu d'efficacité il accorde au fond à la religion, à la conscience morale, ou à n'importe quel fondement naturel de la morale<sup>837</sup>.

Toutefois, et de manière paradoxale, la révélation des penchants de l'homme bridés par le politique serait aussi l'occasion de révéler sa moralité :

Mais c'est précisément dans ce cas que, face à la libération de puissances immorales, le vrai mobile moral <die wahre moralische Triebfeder> dans l'homme révélerait aussi ouvertement son activité <Wirksamkeit><sup>838</sup>.

Cette idée, quelque peu surprenante, s'explique aisément, dans la mesure où l'artificialité de la droiture publique disparaîtrait entièrement, si bien que tous les individus dont la conduite apparemment vertueuse était obtenue de manière externe, *via* la crainte de la sanction, la pression sociale, les menaces de la religion ou autre, agiraient selon leurs mobiles véritables, puisqu'ils n'auraient *a priori* plus aucun intérêt à adopter une conduite conforme à la morale. Du même coup, les rares individus qui seraient hypothétiquement mus par d'autres mobiles que les « puissances immorales » proposeraient un contraste d'autant plus fort avec les conduites brutales et égoïstes de la plupart des hommes, sans que l'on puisse soupçonner que ce soit en raison de mobiles impurs ou hypocrites.

Bien que le soupçon soit permanent quant à la valeur véritable des actions semblant provenir de la vertu dans les sociétés muselées par l'État, Schopenhauer tient pour certain que tels actes existent<sup>839,840</sup> de même qu'existent des individus réellement justes<sup>841</sup>. C'est donc le mobile qui les pousse à agir de la sorte qu'il faudra mettre au jour.

#### 4.1.2.2. FONDEMENTS DE L'ÉTHIQUE SCHOPENHAUERIENNE : CONNAISSANCE INTUITIVE ET COMPASSION

Malgré certaines similitudes ponctuelles entre sa pensée de l'éthique et les concepts moraux de Kant, que l'on songe à la dissociation entre bonheur et vertu, à l'importance accordée à la pureté de l'intention pour ce qui regarde la valeur morale de l'action, Schopenhauer propose une fondation toute différente de la morale, en tant que la raison ne sera plus la faculté principielle pour la penser. Cela ne signifie pas pour autant qu'il en revienne à une morale strictement fondée sur le sentiment, puisque la vertu et les actes qui

---

<sup>837</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, pp. 318-319 ; ZA, *Band VI*, E, p. 234.

<sup>838</sup> *Ibid.*, p. 319 ; ZA, *Band VI*, E, p. 234.

<sup>839</sup> *Ibid.* : « - et nous verrons qu'il s'agit des actes de justice spontanée, de philanthropie pure et de générosité réelle » ; ZA, *Band VI*, E, p. 235.

<sup>840</sup> S *Ibid.*, p. 332 : « Nous devons maintenant considérer ces actions à valeur morale, ainsi établies et admises comme une donnée factuelle, comme le phénomène qui se présente à nous et qu'il s'agit d'expliquer [...] » ; ZA, *Band VI*, E, p. 244.

<sup>841</sup> *Ibid.*, p. 331 ; ZA, *Band VI*, E, p. 243.

en découlent révèlent une vérité saisie par la connaissance intuitive, c'est-à-dire une connaissance infra-rationnelle et irréfléchie, bien que le statut exact de cette connaissance soit à clarifier.

#### 4.1.2.2.1. UNIVERSALITE DU FONDEMENT DES CONDUITES VERTUEUSES

On comprend donc qu'il est tout aussi inutile de « faire la morale »<sup>842</sup> à un individu que de l'inciter à agir moralement en énumérant des motifs rationnels pour le pousser à bien agir : dans le premier cas, où l'on se contente de blâmer ou de féliciter une personne pour ses actes, le discours moralisateur est nécessairement inefficace car il ne propose aucun motif pour ébranler la volonté, et dans le second l'efficace éventuelle – dans l'hypothèse où l'individu se rendrait à nos raisons – n'a aucune valeur dans la mesure où elle repose sur des motifs qui, par définition, concernent l'intérêt égoïste<sup>843</sup> du *vouloir*. Celui qui a des « raisons » d'agir moralement n'agit plus moralement, mais ne fait que suivre les tendances fondamentales de son *vouloir* qui se décide pour tel ou tel motif particulier. Les doctrines religieuses peuvent illustrer cette idée. La bonne conduite d'un individu, obtenue par la crainte d'un châtement ou l'espoir d'une récompense *post mortem*, semble certes vertueuse, mais cet accord n'est qu'extérieur si ce sont ces mêmes mobiles qui ont été déterminants pour ladite volonté.

Cela ne signifie pas pour autant que toute personne religieuse soit mue par l'égoïsme, puisque la conceptualisation des conduites vertueuses dans un système philosophique ou religieux ne joue bien souvent qu'un rôle subalterne. Il peut éventuellement permettre une thématization plus claire de maximes de conduites provenant de la vertu, mais cette conceptualisation est à considérer comme l'élément accessoire<sup>844</sup>. Il ne s'agit que d'une rationalisation *a posteriori* qui joue le rôle d'une « fiction »<sup>845</sup> explicative, mais elle n'est aucunement l'élément moteur. Le fait que Schopenhauer dissocie la vertu des dogmes permet de penser l'éthique à un niveau plus fondamental : l'idée n'est pas de dire qu'un système moral est plus juste qu'un autre – même si cela peut localement être le cas, selon les préceptes défendus – mais plutôt de montrer que l'origine réelle des conduites morales n'est pas à chercher dans un quelconque dogme, sans pour autant critiquer la possibilité d'actes authentiquement moraux par la suite thématisés à la lumière de telle ou telle

---

<sup>842</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 463 ; ZA, *Band II*, W I, p. 456.

<sup>843</sup> Schopenhauer définit dans *DPFE* le mot « intérêt égoïste <*Eigennutz*> » comme l'égoïsme éclairé par la raison, grâce à laquelle il peut suivre ses buts conformément à un plan (p. 321 ; ZA, *Band VI*, E, p. 236).

<sup>844</sup> *Ibid.*, p. 465 ; ZA, *Band II*, W I, p. 458.

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 464 ; ZA, *Band II*, W I, p. 457.

doctrine. La tentative de réduire les conduites humaines à un « principe ultime »<sup>846</sup> consiste donc à penser la valeur morale et la provenance de tels actes en-deçà de leur prise en charge *a posteriori* par la raison. Au fond, lorsque que l'on agit vertueusement, « on a fait l'action parce qu'on est bon »<sup>847</sup> et non grâce à une quelconque idéologie, qu'elle soit religieuse, politique ou philosophique.

Même si Schopenhauer est très critique vis-à-vis de la morale kantienne, il reprend au moins l'importance de l'intention et la dissociation entre la vertu et le bonheur. Concernant les actions, « la seule chose [qui] leur donne une signification morale : c'est l'intention <die Gesinnung> qui les inspire »<sup>848</sup>. Ainsi, l'interprétation qu'il propose de la morale en général n'est absolument pas critique ou déconstructiviste. Schopenhauer ne renonce nullement à l'idée que certaines actions auraient une authentique valeur morale et il est loin de dénoncer le caractère – peut-être – illusoire voire trompeur de ces « valorisations », du moins dans leur dimension idéale, puisqu'il admet avec Kant qu'on ne peut jamais pénétrer entièrement les mobiles et motifs qui furent réellement déterminants dans tel ou tel acte apparemment vertueux ou désintéressé.

La philosophie de Schopenhauer cherchera donc seulement à traduire la connaissance intuitive, qui gouvernerait les conduites vertueuses (c'est-à-dire la reconnaissance de l'identité par-delà la pluralité phénoménale), en connaissance abstraite et conceptuelle<sup>849</sup>, mais sans prétendre aucunement qu'une telle connaissance abstraite puisse produire des actes vertueux.

#### 4.1.2.2. LA VERTU DE JUSTICE : LA VERITE ENTR'APERÇUE

Les analyses qui suivent vont prolonger celles amorcées lorsque nous avons abordé la question de l'injustice. Au contraire de l'individu injuste, l'homme juste est capable de respecter le domaine où s'affirme légitimement la volonté d'autrui, y compris sans la force dissuasive des lois et des sanctions pénales<sup>850</sup>. Son égoïsme ne le conduit jamais à asservir ou léser autrui, ce qui selon Schopenhauer repose sur la saisie intuitive de l'identité métaphysique de tous, c'est-à-dire sur une forme de distanciation vis-à-vis du principe d'individuation. En effet, cette reconnaissance partielle est un élément important de la vertu de justice, puisqu'on pourrait tout à fait concevoir un individu qui ne nuirait pas à

---

<sup>846</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 319 ; *ZA, Band VI, E*, p. 235.

<sup>847</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 465 ; *ZA, Band II, W I*, p. 458.

<sup>848</sup> *Ibid.*, p. 465 ; *ZA, Band II, W I*, p. 458.

<sup>849</sup> *Ibid.*, p. 466 ; *ZA, Band II, W I*, p. 459.

<sup>850</sup> *Ibid.*, p. 466 ; *ZA, Band II, W I*, p. 459.

autrui uniquement par *impuissance*. Mais un tel individu ne manquerait pas de commettre l'injustice sans arrière-pensée, dès lors que l'occasion lui serait offerte. Tout au contraire, l'individu authentiquement juste pourrait nuire à autrui, mais il ne le veut pas :

Les autres hommes ne sont plus pour lui des fantômes vains, et d'ailleurs absolument distincts de lui par leur essence ; non, il le déclare par sa conduite même ; il *reconnaît* ce qui fait son être propre, la chose en soi qui est le *vouloir-vivre*, il le reconnaît dans le phénomène d'autrui [...] ; il se reconnaît donc chez l'autre, jusqu'à un certain point, assez en somme pour n'être pas injuste, pour ne pas lui porter tort<sup>851</sup>.

Dans sa conception minimale, la justice n'est donc rien de plus qu'une bride imposée à notre *vouloir* afin de ne pas nuire à autrui. Mais ce n'est qu'une lucidité partielle vis-à-vis d'autrui : certes, la reconnaissance est suffisante pour qu'un tel individu ne veuille pas empêcher le *vouloir* dans une autre de ses objectivations (c'est-à-dire en autrui), mais elle n'est pas suffisante pour devenir un principe d'action positif. La vertu de justice est ce que l'on peut nommer un principe de résistance ou d'autolimitation du *vouloir*, et non de bienfaisance : elle consiste, dans l'affirmation personnelle d'une volonté donnée, à seulement éviter de causer du tort à autrui, mais non pas à vouloir directement son bien. Schopenhauer ne manque pas de préciser qu'un individu dont la vertu se borne à la justice ne se reconnaît que « jusqu'à un certain point »<sup>852</sup> en autrui, que son intelligence est capable de voir « *in einem gewissen Grad* »<sup>853</sup> à travers le principe d'individuation : un tel individu demeure son propre référentiel, il n'identifie pas intégralement autrui avec sa personne propre et, par extension, il ne reconnaît pas que le bien ou le mal affectant autrui sont aussi les siens. Seulement, il ne veut pas assumer une quelconque responsabilité directe dans le mal subi par autrui, du fait de son action<sup>854</sup>. De ce point de vue, la justice à strictement parler n'empêche nullement une indifférence que l'on pourrait considérer comme moralement répréhensible (ex. choisir ne pas venir au secours d'autrui, alors qu'on le pourrait sans le moindre inconvénient pour notre propre intérêt), voire une forme de cruauté passive (ex. profiter du spectacle), apparentée à la *Schadenfreude* comme nous l'avons mis en évidence en montrant précédemment que la justice, à strictement parler, n'était qu'un « ne pas faire ».<sup>855</sup>

---

<sup>851</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 466 ; ZA, *Band II*, W I, p. 459-460.

<sup>852</sup> *Ibid.*, p. 466 ; ZA, *Band II*, W I, p. 460.

<sup>853</sup> *Ibid.*, p. 468 ; ZA, *Band II*, W I, p. 461.

<sup>854</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 345 ; ZA, *Band VI*, E, pp. 253-254.

<sup>855</sup> Voir *supra*, 3.2.1.2.

#### 4.1.2.2.3. LES CONDUITES ALTRUISTES : PAR-DELA LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION

Nous venons de voir le premier degré de la moralité, qui consiste à ne pas vouloir nuire. Chez l'individu bienfaisant, la différence entre sa personne et celle d'autrui s'estompe encore davantage. Cette connaissance plus adéquate se manifeste dans le phénomène de la compassion :

[...] le principe d'individuation, la forme phénoménale des choses, ne lui en impose plus si fort ; la souffrance qu'il voit endurer par un autre le touche presque d'aussi près que la sienne propre ; aussi cherche-t-il à rétablir l'équilibre entre les deux, et, pour cela, il se refuse des plaisirs, il s'impose des privations, afin d'adoucir les maux d'autrui<sup>856</sup>.

La bonté repose donc en son fond sur la dissipation de l'illusion de la pluralité. Il ne s'agit pas seulement d'une vue de l'esprit ou d'un principe abstrait d'action, mais d'une vérité perçue réellement, de manière intuitive et infra-rationnelle, et qui devient non pas une raison d'agir, mais une tendance spontanée et irréfléchie, une communion dans la souffrance de l'autre :

En effet, pour celui qui fait des bonnes œuvres, [...] le voile de Maya est déjà transparent et l'illusion du principe d'individuation s'est dissipée. Il se reconnaît, lui, son moi, sa volonté, en chaque être ; il se reconnaît donc en quiconque souffre. Il n'est plus sujet à cette perversion par laquelle le *vouloir-vivre*, se méconnaissant lui-même, goûte ici, en tel individu, des jouissances passagères et trompeuses tandis que, par cela même, en tel autre, il souffre et est misérable<sup>857</sup>.

Tout le problème est de savoir comment un individu peut à ce point s'affranchir du principe d'individuation, alors même que celui-ci est la condition formelle du monde phénoménal. L'autre ne peut jamais cesser d'apparaître *en tant qu'autre*, du simple fait que je me le représente. Pourtant, cette donnée objective indépassable est en quelque sorte vidée de sa substance et renvoyée à son inessentialité, au profit de la reconnaissance de soi en autrui et réciproquement. Un tel renversement de l'ordre phénoménal ne pourra pas simplement s'effectuer par le biais d'une quelconque reconnaissance abstraite d'autrui comme identique à moi, mais plus radicalement par le spectacle d'*autrui souffrant*.

Il faut dès lors comprendre comment la représentation de la souffrance de l'autre peut devenir un mobile capable de se concrétiser en actes de bienfaisance :

[...] bien que cette souffrance soit hors de moi, qu'elle ne me soit donnée que par une intuition ou une connaissance extérieure, je L'ÉPROUVE cependant AVEC l'autre, je la RESSENS comme MIENNE, alors qu'elle est non pas DANS MOI mais DANS L'AUTRE<sup>858</sup>.

Se donne à voir une suppression temporaire de la différence, une identification entre le moi et le non-moi<sup>859</sup>, grâce à la positivité de la souffrance. En effet, celle-ci n'est pas

---

<sup>856</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 469 ; ZA, *Band II*, W I, p. 462.

<sup>857</sup> *Ibid.*, pp. 469-470 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 462-463.

<sup>858</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 365 ; ZA, *Band VI*, E, pp. 268-269.

seulement analogue entre les individus (c'était le constat de la réversibilité de l'injustice qui fondait le pacte social), mais elle est *métaphysiquement* identique. La souffrance est le signe d'un empêchement du *vouloir*, d'un obstacle à son affirmation. Or le *vouloir* est l'essence métaphysique commune dont les différentes objectivations ne sont que les images : par conséquent, de ce point de vue infra-phénoménal, la souffrance d'une objectivation *est* la souffrance de tous, puisqu'il ne s'agit que d'un seul et même être qui se trouve empêché (par lui-même) dans son affirmation. Néanmoins, bien qu'elle soit métaphysiquement identique, celle-ci n'est pas *subjectivement* vécue de la sorte avec une semblable intensité. En effet, Schopenhauer nuance son propos en affirmant que chez l'individu bienfaisant, la souffrance d'autrui le touche « presque d'aussi près » que la sienne propre ; la peine causée par la vue de la souffrance d'autrui n'est donc pas à comprendre comme une expérience absolue de sa douleur en mon corps, même si le déplaisir ressenti à la vue des souffrances d'autrui est pour sa part bien réel. Si l'expérience de la souffrance acquiert une portée métaphysique, elle demeure cependant temporisée et atténuée – au moins partiellement – par la différenciation phénoménale des objectivations du *vouloir*.

Quoi qu'il en soit, la compassion est tout à la fois le signe et le vecteur de cette reconnaissance, dont on a décelé les traces dans la mauvaise conscience du méchant. Son contraire – la bonne conscience (*das gute Gewissen*) – nous permet de confirmer le caractère factice de la séparation entre les individus. Il ne s'agit pas pour autant du mobile qui pousse à agir, mais, de manière analogue au respect dans la doctrine kantienne, il s'agit d'un sentiment qui suit une action désintéressée et qui procure un sentiment de plaisir ou de satisfaction<sup>860</sup>. Quant à la provenance de l'action, elle est plutôt à chercher dans la reconnaissance de l'identité métaphysique couplée à la perception des souffrances d'autrui, qui entraînent la compassion puis l'action :

Elle [la bonne conscience] naît de ce qu'une action de ce genre, ayant pour origine la reconnaissance de notre propre être sous l'apparence d'un autre, est en même temps une confirmation de cette vérité, que notre vrai moi ne réside pas dans notre seule personne, dans le phénomène que nous sommes, mais bien dans tout ce qui vit<sup>861</sup>.

D'une certaine façon, la bonne et la mauvaise conscience indiquent une semblable vérité. Cependant, chez l'individu cruel, celle-ci est à peine entr'aperçue, et sur le mode de la pénibilité. Le remords qui le saisit lui signifie confusément que la souffrance qu'il

---

<sup>859</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 366 ; ZA, *Band VI*, E, p. 269.

<sup>860</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 470 ; ZA, *Band II*, W I, p. 463.

<sup>861</sup> *Ibid.*

inflige est aussi la sienne. Chez l'individu altruiste, elle est aperçue plus clairement et sur le mode du contentement, car il saisit que la souffrance qu'elle diminue ou le plaisir qu'elle provoque chez autrui sont aussi les siens, en tant que sa personne et celle d'autrui ne sont que deux objectivations d'une même essence, par soi étrangère à la pluralité.

#### 4.1.2.3. L'ETHIQUE FACE AU MAL : ESQUISSE ET LIMITES D'UN ORDRE MORAL

Le résumé que nous venons de proposer des grandes thèses de la doctrine morale de Schopenhauer était une propédeutique nécessaire à la question directrice qui gouverne ce chapitre, à savoir : un ordre moral est-il possible ?

Il convient désormais de se demander dans quelle mesure l'éthique schopenhauerienne peut offrir une réponse à la question du mal. Bien que Schopenhauer ne thématise pas sa doctrine en ces termes, il est possible de déceler des éléments pertinents pour fonder un ordre moral qui vienne contrebalancer la logique conflictuelle du *vouloir*. Il est frappant de voir que les conduites morales actives (altruisme) et passives (justice), qui peuvent respectivement être considérées comme des réponses au mal physique (souffrance, misères) et au mal moral (égoïsme, malveillance), trouvent leur source dans la saisie intuitive de la vacuité de l'ordre phénoménal. Nous avons eu l'occasion de montrer que s'il y avait un mal métaphysique chez Schopenhauer, il ne tenait pas tant à la nature même du *vouloir* qu'au processus par lequel le *vouloir* se manifestait. La relation de l'unité du *vouloir* à la pluralité de la représentation possédait deux propriétés inévitables : d'abord la conflictualité, qui traverse la nature tout entière, et surtout la souffrance, chez les êtres sensibles. En effet, toute affirmation de soi du *vouloir* ne peut manquer d'être une affirmation *contre soi*, en raison de l'absence d'extériorité contre laquelle exister, mais surtout en raison de l'absence de reconnaissance de *soi* sous le voile de la phénoménalité.

Or c'est seulement lorsque la trame phénoménale se délite, lorsque le mouvement de l'intelligence parvient à ressaisir – et même à ressentir – l'identité essentielle des êtres, que le mal dans sa globalité peut être diminué. Les individus cruels en sont incapables car ils demeurent dans la pluralité et la différence, et existent d'une certaine façon selon un mode analogue aux simples réalités naturelles, incapables de lever le voile de Maya. Ils ne peuvent qu'affirmer inlassablement leur essence, sans percevoir distinctement que cette affirmation ne se fait qu'au détriment d'eux-mêmes. Pire encore : à cette cécité

métaphysique s'ajoute, dans la malveillance, la recherche pour elle-même de la diminution d'autrui, dont nous mesurons d'autant plus le caractère paradoxal.

L'altruisme au contraire opère à rebours de l'ordre phénoménal. Il n'est plus dans une logique de fermeture et de domination, ni dans la reconnaissance abstraite de l'autre dans son altérité, mais il se concrétise en actes effectifs, qui procèdent de la saisie intuitive de cette vérité métaphysique. Se donne bien à voir une autosaisie du *vouloir* par lui-même (du moins en certaines objectivations) par-delà la pluralité, qui, seule, permet une extension de soi à la figure de l'autre, qu'il s'agisse des hommes, des animaux, voire de la nature tout entière, comme nous le suggérerons dans la seconde partie de ce chapitre.

L'indissociabilité du monde et du mal exige de percevoir le monde autrement pour briser le cycle des souffrances, qui, si elles semblent à première vue individuelles, ont pourtant une portée universelle. C'est pourquoi les visions du monde de l'individu égoïste et de l'individu altruiste sont si différentes :

L'égoïste se sent environné de phénomènes étrangers et ennemis, et toute son espérance est bornée à son propre bien-être. L'homme bon vit dans un monde de phénomènes amis ; le bien de chacun est son propre bien<sup>862</sup>.

D'une certaine manière, nous pouvons reprendre en la détournant de son sens initial la formule de Hannah Arendt : le mal est un phénomène de surface. Non plus au sens où il ne survient que lorsque l'individu renonce à penser, et que l'homme s'enferme dans des mécanismes de raisonnement acritiques pour agir, à la manière d'Eichmann<sup>863</sup>, mais plutôt lorsque l'on tient l'apparence pour l'essence, lorsque l'on s'en tient à la surface du monde sans accéder à sa signification la plus profonde, lorsque l'on prend les déterminations du *principe de raison* pour les déterminations ultimes de la réalité, alors qu'elles ne sont que ses conditions formelles. Affronter le mal, du point de vue moral, consiste d'abord à comprendre qu'il n'est pas l'affaire de l'autre, qu'il n'est pas possible de le tenir à distance de soi-même, malgré toutes les ratiocinations dont l'esprit humain se montre capable pour dénier cette vérité.

Ainsi, bien que Schopenhauer ne prétende pas prescrire quoi que ce soit au *vouloir*, il pose malgré tout un principe moral susceptible d'orienter l'action humaine, en s'appuyant sur le fait que le *vouloir*, par lui-même, est absolument un et indépendant de la pluralité phénoménale :

---

<sup>862</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 470-471 ; ZA, Band II, W I, pp. 463-464.

<sup>863</sup> ARENDT, H., *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966, p. 494-495.

Cette vérité, je ne vois pas d'expression meilleure à en donner, au point de vue pratique, que la formule du Véda dont j'ai déjà parlé : *Tat twam asi !* (« Tu es ceci ! ») Celui qui peut se la redire à lui-même, avec une connaissance claire de ce qu'il dit et une ferme conviction, en face de chaque être avec lequel il a rapport, celui-là est sûr de posséder toute vertu, toute félicité ; il est sur la voie droite qui va à la délivrance<sup>864</sup>.

Il ne s'agit pas d'un principe abstrait, mais d'un principe qui doit reposer sur une connaissance intuitive de cette identité métaphysique, et qui permet non pas seulement de s'abstenir de faire le mal, mais aussi de favoriser la bienfaisance et la compassion active vis-à-vis d'autrui, dont la négation de l'altérité est un pré-requis à la possibilité d'un rapport intersubjectif fondé sur la vertu.

Avant d'envisager les limites de l'éthique telle qu'elle est analysée par Schopenhauer, il convient de nous interroger sur le statut exact de la relation entre la compassion, les conduites morales et la connaissance intuitive de l'identité essentielle des réalités phénoménales. Une ambiguïté travaille les thèses schopenhaueriennes sur ce point entre d'une part la dimension intellectuelle de la vertu et d'autre part sa dimension affective. Nous tâcherons de répondre aux deux questions suivantes : pour ce qui concerne la relation qui unit la compassion et la connaissance intuitive : l'une est-elle présupposée par l'autre, ou bien sont-elles impliquées réciproquement sans qu'il n'y ait d'antériorité de l'une sur l'autre ? Pour ce qui concerne la vertu : la connaissance intuitive est-elle une condition suffisante à la production d'actes vertueux, même sans être accompagnée d'une quelconque dimension affective ?

Il semble que ces deux questions tendent vers une réponse identique : tâcher de dissocier la saisie intuitive de l'identité essentielle des êtres de la compassion, c'est envisager à la lumière de la raison un phénomène qui obéit à un ordre tout différent. L'individu bienveillant ne commence pas par accéder à cette vérité pour, à partir d'elle, se rendre sensible à la souffrance d'autrui, pas plus qu'il ne commence par s'affliger de sa souffrance pour en déduire cette même vérité. Mais la compassion *est* par elle-même la reconnaissance immédiate de cette identité, antérieurement à toute prise en charge par la raison :

C'est cette connaissance intuitive [...] qui se manifeste en tant que COMPASSION ; c'est donc aussi sur cette connaissance intuitive que repose toute vertu authentique, c'est-à-dire désintéressée, et dont chaque action bonne est l'expression réelle<sup>865</sup>.

La compassion n'est donc pas réductible à une simple affection pathologique face à la souffrance de l'autre, elle est aussi la conscience confuse que la signification profonde du

---

<sup>864</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 471 ; ZA, Band II, W I, p. 464.

<sup>865</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 421 ; ZA, Band VI, E, p. 311.

monde se situe par-delà sa trame phénoménale, et que tous participent d'une même essence, non pas métaphoriquement, mais réellement et métaphysiquement.

Les considérations qui précèdent nous ont permis de mettre au jour le fondement des conduites éthiques, telles qu'il a été dégagé par Schopenhauer. Trois mobiles principaux et communs à tous, bien que leurs rapports réciproques varient d'un individu à l'autre, ont été mis en évidence : l'égoïsme, l'animosité et la compassion. Seul ce dernier mobile permet la production d'actes authentiquement vertueux.

La question à laquelle nous tâchons de répondre consiste à déterminer dans quelle mesure l'éthique schopenhauerienne pourrait nous permettre de penser moralement les relations intersubjectives, ou du moins laisser espérer une éventuelle amélioration de la condition humaine, à titre individuel ou collectif, sans recourir à un ordre externe et politique, ou à un repli égoïste sur une eudémonologie individuelle. Schopenhauer ne reconnaît-il pas l'universalité du fondement qu'il a lui-même révélé, indépendamment des dogmes et doctrines qui peuvent le recouvrir<sup>866</sup> ? Son éthique de la compassion ne contient-elle pas virtuellement une force expansive qui permettrait de dépasser la conflictualité inhérente au *vouloir*, du moins dans le monde humain, grâce au dépassement de l'égoïsme et du principe d'individuation qui le présuppose ? Si l'on se limite à une compréhension empirique de la compassion, comme il le propose dans le paragraphe 19 du *Fondement de la morale*, l'idée affleure d'une nature non plus seulement soucieuse de la survie des espèces, au détriment du bien-être individuel, mais d'un dépassement potentiel de cette condition misérable grâce à la moralité :

chacun comprendra que pour apaiser le plus possible les souffrances innombrables et protéiformes auxquelles notre vie est exposée [...] et pour faire contrepoids à l'égoïsme dévorant qui remplit tous les êtres et se change bien souvent en méchanceté, la nature n'a rien pu faire de plus efficace que de déposer dans le cœur humain le germe de cette disposition merveilleuse, grâce à laquelle l'un éprouve et partage les souffrances de l'autre<sup>867</sup>.

L'éthique schopenhauerienne semble donc nous offrir les moyens de penser une solidarité véritable entre les hommes, fondée non pas sur les principes de prudence de la raison, qui procèdent encore de l'égoïsme, mais sur une participation intime aux souffrances d'autrui. L'entraide procédant de la compassion a pu de la sorte « contribuer

---

<sup>866</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 391 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 289.

<sup>867</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 387 ; *ZA*, *Band VI*, E, pp. 284-285.

au bien-être de tous »<sup>868</sup> plus efficacement que les morales impératives, en particulier parce que la compassion ne présuppose aucune éducation ou formation pour s'exercer.

Néanmoins, la généralisation d'une telle entraide fondée sur la compassion, c'est-à-dire la possibilité d'un ordre moral, se heurte à un certain nombre de difficultés que nous allons tâcher d'examiner.

#### 4.1.2.3.1. DIFFICULTE HERMENEUTIQUE : CRITIQUE DE LA « VALEUR MORALE » DES CONDUITES ALTRUISTES

Il semble bien que la compassion soit la seule tendance capable de contrecarrer l'égoïsme, mobile antimoral par excellence, et de rendre possible un ordre fondé sur des principes moraux. Toutefois, un soupçon ne peut manquer d'apparaître si l'on examine plus attentivement le concept même de la compassion, tel qu'il est analysé par Schopenhauer. Nous nous proposons de critiquer la valeur morale des actes qui résultent de ce sentiment, en nous fondant sur ses propres analyses. Deux axiomes parmi ceux posés au §16 du *Fondement de la morale* nous intéressent particulièrement pour mener à bien cette critique :

6) Toute action dont la fin dernière est le bonheur et le malheur de l'agent lui-même est une action EGOÏSTE<sup>869</sup>.

Et plus loin :

8) Suite à l'analyse donnée au paragraphe précédent, l'EGOÏSME et la VALEUR MORALE d'une action s'excluent absolument. Si une action a pour motif un but égoïste, elle ne saurait avoir de valeur morale ; si une action doit avoir une valeur morale, aucun but égoïste, immédiat ou médiat, proche ou lointain, ne doit lui servir de motif<sup>870</sup>.

Ne peut-on pas, à partir de là, objecter à Schopenhauer que son analyse du mobile conduisant à produire des actes vertueux a partie liée à l'égoïsme, que ce soit sur le plan psychologique ou métaphysique, et leur dénier par conséquent toute valeur morale authentique ?

Commençons par l'objection d'ordre psychologique. Celle-ci concerne l'intention véritable qui anime les actes apparemment altruistes. Schopenhauer insiste sur l'importance de l'intention pour déterminer si un acte possède une authentique valeur morale ou non ; mais le caractère insupportable de la souffrance d'autrui pour l'individu compatissant ne suggère-t-il pas que celui-ci chercherait à la diminuer ou à la supprimer

---

<sup>868</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 387 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 285.

<sup>869</sup> *Ibid.*, p. 334 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 245.

<sup>870</sup> *Ibid.*, p. 334 ; *ZA*, *Band VI*, E, pp. 245-246.

uniquement parce qu'elle lui causerait un vif déplaisir ? De la sorte, on pourrait proposer une explication pathologique de l'altruisme, au sens où l'action de l'individu compatissant, alors même qu'elle semble désintéressée, ne viserait en vérité que son propre contentement par la suppression de ce qui, en autrui, le trouble. La bienfaisance ne serait donc rien de plus qu'un moyen, c'est-à-dire une forme plus raffinée d'égoïsme, un égoïsme fragilisé dans sa simplicité initiale par la peine que me procurent les souffrances d'autrui. Schopenhauer lui-même n'affirme-t-il pas qu'une action doit être considérée comme égoïste dès lors que l'on attend « pour soi-même » un quelconque effet<sup>871</sup> ? Cette objection, d'inspiration kantienne, remet en doute la pureté de l'intention dès lors que l'action provient de mobiles pathologiques, qu'il s'agisse du plaisir pris à aider autrui ou du déplaisir pris à le voir souffrir.

La seconde objection est d'ordre métaphysique. Les conduites vertueuses résultent selon Schopenhauer d'un effondrement de la différence phénoménale entre *moi* et *autrui* et de la reconnaissance d'une identité fondamentale. Mais loin d'accorder une valeur morale à ces actions, on pourrait avancer qu'il s'agit non plus d'un égoïsme raffiné (première objection), mais d'un égoïsme élargi. En effet : Schopenhauer estime qu'une action a une valeur morale uniquement si elle est accomplie ou omise « en vue de l'avantage et de l'intérêt d'un autre »<sup>872</sup>. Mais si la distinction entre soi-même et autrui s'effondre, l'intérêt de l'autre devient également *mon* intérêt. La souffrance d'autrui serait prise en compte non plus parce qu'elle trouble mon propre bien-être, mais parce qu'elle est aussi la mienne, en tant que *vouloir*, et il ne s'agirait en somme que d'une extension de son intérêt personnel de manière non plus extérieure (comme dans le pacte social) mais intérieure, comme le suggère déjà la citation faite précédemment, que l'on peut toutefois lire d'une tout autre manière :

savoir que notre être en soi, c'est ce qui vit, et non simplement notre propre personne, cela répand notre intérêt sur tous les êtres vivants, et notre cœur s'en trouve agrandi. [...] L'homme bon vit dans un monde de phénomènes amis ; le bien de chacun est son propre bien<sup>873</sup>.

En d'autres termes, selon cette interprétation, le *vouloir-vivre* prendrait conscience de l'absurdité d'une affirmation de soi contre soi, ce qui permettrait – de manière minimale – les conduites « justes » (ne-pas-nuire) et – de manière maximale – les conduites « altruistes » (aider autrui). Ne pas commettre d'injustice pour le *vouloir-vivre* signifierait éviter de se nuire à soi-même (justice). Soulager positivement les souffrances d'autrui

<sup>871</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 335 ; ZA, *Band VI*, E, p. 246.

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 336 ; ZA, *Band VI*, E, p. 247.

<sup>873</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 470-471 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 463-464.

(compassion) ne serait que l'effort que ferait le *vouloir-vivre* pour favoriser son affirmation en un autre de ses phénomènes. La compassion ne serait donc qu'un moyen permettant une *optimisation* de la logique expansive du *vouloir*, entreprise du reste éminemment paradoxale puisque toute la structure du monde phénoménal repose sur un entr'empêchement réciproque des différents phénomènes, qui est, par principe, indépassable.

#### 4.1.2.3.2. DIFFICULTE PRATIQUE : CRITIQUE DE LA FAISABILITE D'UN ORDRE MORAL

Revenons à présent aux espérances que l'on pourrait nourrir à propos d'un éventuel ordre moral. Après tout, que la « valeur morale » ne soit qu'apparente est un problème capital uniquement pour qui s'intéresse à la pureté des intentions. Si l'altruisme permet d'assurer une harmonie intersubjective qui ne soit pas obtenue par la contrainte, mais qui reposerait sur l'entraide, ce serait déjà quelque chose.

Néanmoins, quand bien même les deux objections précédentes seraient considérées comme non pertinentes, espérer une prise en charge du mal grâce à l'éthique semble illusoire, pour plusieurs raisons.

Le problème principal tient à la prédominance essentielle des puissances antimorales sur le mobile moral dans la conduite des individus. Schopenhauer est le premier à admettre ce fait : l'entraide fondée sur la compassion serait donc un phénomène aussi peu fréquent qu'éphémère, face aux mobiles contraires qui animent les hommes :

chacun, d'ailleurs, cache de son mieux les siens [ses malheurs], sachant bien qu'en les laissant voir il exciterait rarement la sympathie ou la compassion, et presque toujours la satisfaction ; n'est-on pas tout content de se voir représenter les maux dont on est épargné<sup>874</sup> ?

L'exceptionnalité de la bonne volonté constitue une objection massive à la possibilité d'un ordre moral de quelque manière que ce soit : on peut même se demander si le « germe » déposé par la nature dans le cœur humain n'est pas anormalique, tant celui-ci se montre rarement capable d'avoir une quelconque efficacité dans les rapports intersubjectifs. Pire encore : l'anthropologie morale de l'homme que propose Schopenhauer est, rappelons-le, fixiste. L'homme est incapable de corriger son caractère, par conséquent si son caractère est mauvais, aucune éducation morale n'y pourra changer quoi que ce soit. En d'autres termes : la pensée schopenhauerienne de l'éthique ne souscrit pas à la condition minimale pour qu'un optimisme moral soit pensable, et qui consisterait à

---

<sup>874</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 409 ; ZA, *Band II*, W I, p. 405.

défendre l'idée d'une perfectibilité<sup>875</sup> individuelle (si on applique le concept rousseauiste non plus à la nature humaine, mais aux individus), au sens où le caractère de chacun pourrait *a minima* évoluer, pour le meilleur ou pour le pire. Tout au contraire, Schopenhauer estime qu'il est :

impossible à tous les professeurs de morale, à tous les prédicateurs de vertus, de faire d'un caractère vil un caractère noble et vertueux, impossibilité qui est plus manifeste encore que celle de la transmutation du plomb en or ; et la recherche d'une morale et d'un principe moral suprême qui aient pour but d'agir sur l'humanité, de la transformer et de l'améliorer, ne peut se comparer qu'à la recherche de la pierre philosophale<sup>876</sup>.

L'anthropologie schopenhauerienne, à la fois pessimiste (l'homme est essentiellement un *animal méchant*) et immuable (personne ne peut corriger son caractère) est donc un obstacle infranchissable. L'analyse du repentir qu'il propose est, à cet égard, éloquente : le repentir ne signifie aucunement un changement dans le caractère de la personne, mais tout au plus une correction de son intellect dans les motifs qu'il présente à son *vouloir*, et qui l'ont conduit à agir contre ce qu'il voulait réellement :

L'homme s'aperçoit alors que sa conduite n'a pas été vraiment conforme à sa volonté : cette connaissance est le repentir <*die Reue*>. Car il n'a pas agi avec une entière liberté intellectuelle, puisque tous les motifs n'ont pas exercé leur influence<sup>877</sup>.

Par lui-même, le repentir est donc axiologiquement neutre : un individu cruel peut se rendre compte *a posteriori* qu'il a agi de manière trop douce, pour les mêmes raisons que celles susmentionnées. Il ne s'agit que d'une discordance temporaire entre l'intellect et le *vouloir*, le premier se montrant incapable d'éclairer convenablement le second pour lui permettre d'exprimer adéquatement son essence (le caractère intelligible). Il n'est que la reconnaissance d'une erreur pratique, due à la précipitation, et le changement qu'il induit est donc superficiel. Le caractère, quant à lui, demeure inchangé : simplement, l'individu apprend à mieux le connaître.

On peut ajouter une objection complémentaire concernant la faisabilité pratique d'un ordre moral. Certes, si le phénomène de la compassion était généralisé, il conduirait à une diminution des souffrances des hommes par la concrétisation d'une véritable solidarité, mais il y a fort à parier que l'on se heurterait alors à des problèmes analogues à ceux qui ont été esquissés à propos de l'idéal politique d'une prospérité totale et bien ordonnée, dont les conséquences ne seraient pas si souhaitables : permanence de la souffrance, pour une part indéracinable, notamment sous la figure de l'ennui, problèmes liés à la surpopulation,

---

<sup>875</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, pp. 79-80.

<sup>876</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 660 ; ZA, *Band II*, W I, p. 642.

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 1359 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 695.

etc. L'élimination totale du mal moral, de toute manière impossible, ne changerait en rien le problème du mal, qui continuerait de subsister sous la figure du mal physique. La possibilité d'un ordre moral intramondain doit nécessairement composer avec la structure phénoménale du monde, quand bien même on aurait reconnu sa superficialité et son caractère illusoire, structure phénoménale qui ne peut exister sans le conflit et la souffrance.

Du point de vue métaphysique, l'idéal d'un ordre moral fondé sur la compassion repose sur une contradiction fondamentale. Il s'agirait d'un monde où le *vouloir* pourrait s'affirmer avec toute sa force dans chacune de ses objectivations, sans jamais s'acquitter de la nécessaire contrepartie de toute affirmation, qui consiste à s'affirmer toujours *contre* soi-même. L'idée d'une extension de l'altruisme grâce à la compassion semble donc reposer sur une contradiction et un malentendu : d'un côté, elle a partie liée avec l'égoïsme, et de l'autre, elle fait signe vers un monde impossible, au sens où il est pratiquement irréalisable et théoriquement impensable.

#### 4.1.2.3.3. DIFFICULTE METAPHYSIQUE : LA JUSTICE ETERNELLE

L'impossibilité d'une amélioration morale de l'homme en particulier (immutabilité du caractère) et de la condition humaine en général (inévitabilité de la souffrance) rejoint en partie l'idée d'un monde dont on ne peut rien espérer. Bien loin de nous permettre de résoudre le problème du mal, la perception de l'identité métaphysique de tous les êtres peut conduire non plus à ordonner l'activité humaine, mais à changer notre point de vue sur le monde, pour le considérer comme son propre tribunal.

La responsabilité de l'homme, nous l'avons vu<sup>878</sup>, ne se limite pas à son caractère intelligible, acte libre du *vouloir*, mais s'étend au *vouloir-vivre* tout entier. Aussi mesurée que soit l'affirmation qu'il fait de lui-même, de son essence, tant qu'il *se* manifeste, chaque individu assume l'entièreté de ce qu'il est, et de ce qu'implique son essence. De la sorte, la dualité entre la *victime* et le *bourreau* peut être interrogée à nouveaux frais. Le remords révélait déjà le caractère superficiel de la séparation entre le bourreau et sa victime, mais il faut désormais assumer la réversibilité de cette relation. Bien que la thèse schopenhauerienne puisse sembler révoltante, il faut bien admettre que la victime, étant elle-même une objectivation du *vouloir*, ne peut se réfugier dans son altérité apparente pour échapper à sa responsabilité vis-à-vis de ce qu'elle subit. L'un et l'autre ne sont – du

---

<sup>878</sup> Voir *supra*, 2.1.2.2.

point de vue métaphysique – que les deux facettes d’une même pièce et communient dans leur relation conflictuelle, c’est-à-dire dans le rapport de domination-soumission ou d’affirmation-négation. Nous avons vu que le bourreau communiait dans les souffrances de sa victime en tant qu’il pressentait confusément leur identité métaphysique et la fragilité de la barrière qu’il érige entre le moi et le non-moi, mais la réciproque est vraie également. La victime pressent que le *vouloir* qui s’affirme avec tant de force en son bourreau n’est rien d’autre que *son propre vouloir*, et à ce titre – du point de vue métaphysique, qui n’est évidemment pas celui où se situe l’existence humaine en particulier dans sa confrontation au mal – ses souffrances ne sont dues *qu’à elle seule*, non pas en tant qu’individu particulier, mais en tant qu’elle *est* également cette essence, d’où provient son oppression et ses souffrances actuelles :

La vérité et le fond des choses, c’est que chacun doit considérer comme siennes tout ce qu’il y a de douleurs dans l’univers, comme réelles toutes celles qui sont simplement possibles, tant qu’il porte en lui la ferme volonté de vivre, tant qu’il met toutes ses forces à affirmer la vie<sup>879</sup>.

De manière paradoxale, pour celui qui s’affranchit du principe d’individuation, non plus de manière locale ou intuitive, mais de manière générale et abstraite, le monde est régi par un principe de justice infrangible. Pour l’individu particulier, le mal prédomine sur le bien, la souffrance semble imméritée, la cruauté incompréhensible, mais pour qui considère le *vouloir* en lui-même, la faute et la peine nécessairement s’équilibrent de toute éternité. L’absence d’extériorité contre laquelle pourrait s’affirmer le *vouloir*, dont nous avons souligné le caractère autophage, et l’identité métaphysique de tous les êtres nous permettent de le comprendre. Toute expansion phénoménale du *vouloir* se fait nécessairement au prix d’une diminution équivalente dans une autre réalité phénoménale. Mais du même coup, toute injustice commise à l’encontre d’un être est aussitôt expiée par la souffrance, car la différenciation entre le moi et le non-moi est illusoire, et la balance de la justice demeure parfaitement équilibrée. Contrairement à la justice humaine qui repose sur une compensation différée, sur un écart temporel inévitable entre la faute et le châtement, pour la justice éternelle, les deux s’impliquent réciproquement. L’injustice commise (expansion contre autrui) et la souffrance subie (diminution) existent sur le mode de la simultanéité.

De ce point de vue métaphysique, l’ordre moral auquel semblait nous inviter la compassion n’est donc plus un idéal inaccessible, contrairement à ce que la conscience individuelle pourrait penser, mais il constitue la structure sous-jacente du monde

---

<sup>879</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 445 ; ZA, *Band II*, W I, p. 440.

phénoménal. Contre toute attente, le plus mauvais des mondes possibles est en même temps un monde juste : la faute entraîne son expiation immédiate et l'expiation implique nécessairement la faute. Telle est la signification de la justice éternelle : un équilibre effroyable entre le *mal moral* et le *mal physique*, qui vient donner une tout autre signification à l'universalité de la souffrance impliquée par les objectivations multiples du *vouloir-vivre*, puisqu'elle indique du même coup l'énormité de la faute à expier.

\*

Malgré tout, si les théories schopenhaueriennes, envisagées dans leur radicalité métaphysique, peuvent mener du point de vue humain à un immobilisme fataliste (les hommes sont majoritairement mus par des mobiles égoïstes voire hostiles, le caractère est immuable, le monde est à lui-même son propre tribunal, etc.) voire à une forme de misanthropie, qui n'épargna pas Schopenhauer lui-même, renoncer à agir contre le mal est peut-être une entreprise prématurée, pour au moins deux raisons :

Premièrement, et à titre individuel : nul ne connaît son caractère intelligible selon une connaissance *a priori*. Par conséquent, dans le bénéfice du doute, chacun peut tâcher d'écouter le mobile moral – la compassion – plutôt que les mobiles antimoraux, et de clarifier les motifs qui le poussent à agir : les conduites immorales, Schopenhauer l'a rappelé, peuvent résulter d'une inadéquation entre les motifs présentés par l'intellect et ce que l'on est.

Deuxièmement, et à titre collectif : le fait que l'éthique tout comme le droit soient fondés réellement et ne soient pas seulement un ensemble de prescriptions conventionnelles pourrait permettre d'instaurer un ordre contraignant qui puisse contrer les mobiles antimoraux. De ce point de vue, la compassion, quand bien même elle ne serait l'apanage que de quelques rares individus, pourrait avoir une certaine effectivité. On ne peut certes pas s'en remettre à une entraide spontanée, mais la compassion peut tout de même inspirer des lois ou décisions qui diminuent la somme de souffrances dans le monde. Schopenhauer analyse un exemple allant dans ce sens :

[Ce phénomène de la compassion] se produit à grande échelle, quand, après de longues délibérations et de difficiles débats, la nation britannique se résout généreusement à donner 20 millions de livres sterling pour acheter la liberté des esclaves noirs de ses colonies, sous les applaudissements enthousiastes du monde entier<sup>880</sup>.

---

<sup>880</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 366 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 269.

Les événements de cette sorte, bien que rares, nous montrent bien que si le problème du mal ne peut être résolu dans sa globalité, l'humanité, tout en demeurant identique à elle-même, est capable du pire comme du meilleur. Lorsque les circonstances adéquates sont réunies, le mobile moral peut renverser les obstacles dressés par l'égoïsme illimité des hommes et permettre d'authentiques progrès. Certes, l'homme n'est pas pour autant devenu meilleur, mais sa souffrance a quelque peu diminué, de même que sa culpabilité, ce qui est à tout prendre un bien indéniable.

## 4.2. APPLICATIONS CONTEMPORAINES DE L'ÉTHIQUE SCHOPENHAUERIENNE

Bien que nous nous soyons heurtés à un certain nombre de limites concernant ce qu'il était possible d'espérer de l'éthique, d'après les analyses schopenhaueriennes, pour penser les rapports intersubjectifs, nous souhaiterions à présent montrer quels usages nous pourrions en faire afin de penser des questions contemporaines. L'universalité du fondement métaphysique du droit et de la morale rend possible l'intégration dans la communauté éthico-juridique d'entités qui, classiquement, en sont ou bien purement et simplement exclues, ou bien incluses de manière dérivée et secondaire. La question du mal et de la souffrance n'est pas limitée à la seule humanité, mais possède une extension bien plus vaste, ainsi que les grandes thèses du pessimisme schopenhauerien nous le rappellent : tout vivant y est exposé, à des degrés variables, tandis que la nature tout entière n'existe qu'au prix d'un perpétuel conflit entre ses différentes objectivations, qui ne cessent de se contrarier mutuellement.

La réflexion qui va suivre se situera donc au croisement entre la théorie schopenhauerienne du droit et sa théorie de la morale, dans une double perspective : il s'agira d'abord de penser avec Schopenhauer le statut de l'animal, à rebours de tout anthropocentrisme éthico-juridique, puis de proposer une interprétation plus générale de l'éthique environnementale à partir de sa philosophie et de sa métaphysique.

Le premier point ne constitue nullement une extrapolation arbitraire, puisque Schopenhauer est probablement – avec Montaigne – le philosophe qui s'est le plus illustré dans sa défense du statut de l'animal, contre toute une tradition occidentale qui tend à lui refuser une place autre que celle d'un simple moyen, dont on pourrait indifféremment disposer, notamment du fait du primat accordé à l'intelligence pour penser la dignité des êtres. Plutôt que de l'envisager dans sa différence – qu'il juge secondaire – le philosophe s'efforce de le comprendre dans son identité et de l'intégrer ainsi au sein de la communauté des êtres souffrants, au même titre que les hommes.

Le second point, quant à lui, se propose de reprendre et d'approfondir une étude que nous avons publiée dans un ouvrage consacré à l'éthique environnementale<sup>881</sup>; bien que

---

<sup>881</sup> POËLS, R., « Du pessimisme schopenhauerien à l'urgence climatique : pour un usage élargi de la notion d'injustice », in *Éthique environnementale pour juristes*, dir. J. Sohnle et C. Bouriau, Le Kremlin-Bicêtre, Éditions Mare & Martin, 2024, 1<sup>ère</sup> partie, chap. 5, pp 127-142.

cela puisse sembler surprenant, nous souhaitons montrer que les concepts du philosophe, notamment ceux liés à sa théorie du droit et de la morale, sont opératoires à la fois pour établir la possibilité d'une fondation métaphysique de l'éthique environnementale et pour penser l'urgence climatique.

#### 4.2.1. LA COMMUNAUTÉ DES ÊTRES SENSIBLES : L'HOMME FACE À L'ANIMAL

Nous avons eu l'occasion de voir que l'éthique schopenhauerienne reposait sur le phénomène de la compassion, lequel avait une dimension affective et cognitive. La compassion est la sensibilité à la souffrance d'autrui, et, du même coup, la reconnaissance implicite de l'identité métaphysique de tous les êtres, suggérée par la transivité de la souffrance. Or l'universalité de ce fondement, qui ne repose nullement sur une quelconque éducation morale ou religieuse, ne s'étend pas seulement à la communauté humaine, mais plus généralement à la communauté des êtres sensibles. L'éthique schopenhauerienne a de ce point de vue une réelle puissance intégrative : elle n'est pas seulement le dépassement des barrières sociales, culturelles ou même intellectuelles entre les hommes (que l'on songe aux oppositions usuelles entre le fidèle et le profane, le prolétaire et le bourgeois, l'étranger et le compatriote, l'inculte et le savant, etc.) mais elle est également le dépassement des barrières interspécifiques. L'animalité n'est plus ce pendant négatif de notre humanité, ni non plus le fond originare d'où nous nous serions définitivement détachés, mais elle est au contraire thématmée dans son identité essentielle avec ce que nous sommes (*vouloir-vivre*).

Toute la question sera de déterminer si l'on peut légitimement accorder, au nom de la compassion, un statut juridique aux animaux et quelles sont les limites éventuelles qui doivent réguler la relation que l'homme noue avec eux. De ce point de vue, l'intérêt principal de la théorie schopenhauerienne est, à notre sens, qu'elle permet d'éviter un double écueil : d'une part l'indifférence vis-à-vis de la condition animale, c'est-à-dire son exclusion du domaine moral et juridique, dont les normes ne vaudraient que pour la communauté humaine ; d'autre part l'exagération abusive de la dignité animale et du statut qu'il convient de lui accorder, au détriment direct ou indirect de cette même communauté humaine. Schopenhauer propose quant à lui une troisième voie, grâce à la notion de souffrance, dont la reconnaissance permet à la fois une intégration de la condition animale

dans la théorie morale, voire juridique, tout en étant le critère permettant d'évaluer les rapports adéquats entre les hommes et les animaux à l'aune du concept d'équité. Le refus de l'anthropocentrisme moral et l'idée d'une identité métaphysique entre l'homme et l'animal ne signifient pas pour autant un nivellement éthico-juridique du vivant, ainsi que nous aurons l'occasion de le montrer.

#### 4.2.1.1. LA DEVALUATION JUDEO-CHRETIENNE DE LA FIGURE DE L'ANIMAL : ORIGINE, MOYENS, IMPLICATIONS

La raison, c'est-à-dire la capacité de se déterminer d'après des représentations abstraites, constitue, comme on sait, la ligne de démarcation entre l'homme et l'animal. C'est là un thème récurrent de la théorie schopenhauerienne. Pour autant, l'indéniable supériorité intellectuelle de l'homme sur l'animal n'implique absolument pas une quelconque prééminence morale. Le fondement de la thèse opposée, contre laquelle s'inscrit le philosophe, repose essentiellement sur des présupposés religieux, par suite intégrés et rationalisés par plusieurs systèmes philosophiques, ainsi qu'on peut le lire dans le §177 de *Parerga & Paralipomena* :

Une autre erreur fondamentale du christianisme [...] et dont les conséquences déplorables se manifestent quotidiennement, réside dans le fait qu'il a indûment arraché l'homme au monde animal, auquel pourtant il appartient par essence, et qu'il accorde à lui seul une dignité, en considérant les animaux comme de simples choses<sup>882</sup>.

D'où l'idée que les animaux, n'étant pas des personnes, n'auraient pas le moindre droit :

C'est une imperfection importante et essentielle pour la morale chrétienne que de borner ses prescriptions à l'homme et de n'accorder aucun droit aux animaux<sup>883</sup>.

Nous reviendrons ultérieurement sur cette distinction entre les choses et les personnes. Schopenhauer ne manque pas de s'insurger contre la religion judéo-chrétienne, pour laquelle l'animal n'est qu'une chose ou qu'un moyen envers lequel, tout au plus, l'homme juste fait preuve de « miséricorde »<sup>884</sup> (*Erbarmen*). La dévaluation du statut de l'animal ne tient pas simplement au contenu de la Bible, mais repose sur un argument théologique, à savoir : la psychologie rationnelle<sup>885</sup>. La raison est érigée en faculté essentielle de l'âme humaine, laquelle survivra à la déliquescence de son enveloppe corporelle. C'est donc elle seule qui est digne de respect, tandis que la part animale de l'homme est *a contrario* jugée

---

<sup>882</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 708 (traduction modifiée) ; ZA, *Band IX*, P II, p. 408.

<sup>883</sup> *Ibid.*, *Parerga*, p. 709 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 409.

<sup>884</sup> *Ibid.*, p. 710 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 410.

<sup>885</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 378 ; ZA, *Band VI*, E, p. 278.

indigne, puisque du côté de la corporéité et de l'imperfection sensible. De la sorte, la morale chrétienne :

ne connaît et ne respecte que sa propre et sa chère espèce, dont le signe distinctif qu'est la raison constitue pour elle la condition sous laquelle un être peut faire l'objet de respect moral<sup>886</sup>.

Or comme le rappelle Schopenhauer :

[...] cette supériorité [de la raison], comme cela a été démontré, n'est due qu'à un développement cérébral plus grand, c'est-à-dire à la différence somatique, et surtout quantitative, d'une seule partie, le cerveau. En revanche, les similitudes spécifiques entre l'homme et l'animal, aussi bien psychiques que physiques, sont incomparablement plus importantes<sup>887</sup>.

Les capacités d'abstraction et de projection temporelle de l'homme, de même que son aptitude à délibérer entre plusieurs motifs, ne constituent pour Schopenhauer que la part superficielle de notre être. Elle n'est qu'un raffinement de l'entendement – qui échoit aussi aux animaux, bien qu'ils soient bornés aux représentations immédiates – pour permettre à l'homme d'assurer sa conservation, compte tenu du fait qu'il ne peut s'en remettre à la sûreté de l'instinct. On ne saurait donc, à partir de cette spécificité humaine, considérer les animaux simplement comme des moyens ou des choses, sous prétexte qu'ils seraient des êtres dépourvus de raison. Au contraire de la nature fondamentalement intégrative de l'éthique, le discours religieux – dans le paradigme judéo-chrétien – est séparateur, ce qui sera décuplé par les doctrines philosophiques qui ont voulu entériner la différenciation spirituelle de l'homme et de l'animal (psychologie rationnelle) par une différenciation existentielle (psychologie empirique) en tâchant de « créer un gouffre énorme, une distance incommensurable entre l'homme et l'animal »<sup>888</sup>, notamment dans leur rapport au monde : les animaux n'auraient aucune conscience d'exister, ne feraient pas la différence entre eux-mêmes et l'extériorité, etc.

Ce qui nous semble intéressant de ce point de vue est la méthode schopenhauerienne, que l'on pourrait qualifier de généalogique, dans son explication du statut dont jouissent les animaux dans la société dont il est contemporain ; d'une certaine manière, il opère une démystification de l'entreprise de domination symbolique et réelle des hommes sur les animaux, mise en œuvre à partir de la religion judéo-chrétienne, entérinée non seulement par la philosophie mais aussi par le langage lui-même. Adam lui-même a nommé les animaux au sixième jour de la Création (*Genèse*, 2 :19-20) mais cet asservissement linguistique initial se redouble dans de nombreuses langues par la distinction

---

<sup>886</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 275 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 202.

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 381 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 280.

<sup>888</sup> *Ibid.*, p. 379 ; *ZA*, *Band VI*, E, pp. 278-279.

terminologique qui est faite entre la satisfaction des besoins animaux et humains, alors même qu'ils sont, du point de vue biologique, exactement semblables :

[De façon analogue], nous constatons, du côté du peuple, la particularité de certaines langues, notamment de l'allemand, qui, s'agissant des animaux, réservent des mots spécifiques à l'acte de manger et de boire, à la grossesse, à l'accouchement, à la mort, au cadavre, pour ne pas devoir employer ceux qui désignent les mêmes actes chez les hommes, dissimulant ainsi sous la diversité des mots la parfaite identité de la chose<sup>889</sup>.

Un autre exemple que prend Schopenhauer est le recours au neutre chez les Anglo-Saxons pour désigner les animaux et les choses inanimées<sup>890</sup>. Ces procédés, analysés comme des « tour[s] de passe-passe »<sup>891</sup> (*Kunstgriff*) ou une « ruse »<sup>892</sup> du Clergé (*Pfaffenkniff*), sont jugés révoltants par le philosophe non parce qu'ils induiraient fallacieusement les hommes à tracer une limite infranchissable entre l'animalité et l'humanité, mais surtout parce qu'ils justifient l'exploitation animale et l'indifférence à ses souffrances. L'influence de la religion sur les mentalités est, là encore, l'occasion d'une négation du mal par exclusion d'une part non négligeable des êtres qui y sont exposés : si l'on suit ces doctrines, il n'y a pas lieu de plaindre les animaux, ni de se blâmer des traitements qu'on peut leur faire subir, et c'est bien cette double conséquence, aux implications pratiques évidentes, que fustige Schopenhauer :

Ce sont en effet ces concepts [d'un monde animal existant exclusivement pour notre utilité et notre divertissement] qui constituent la source du traitement brutal et tout à fait irrespectueux qu'en Europe on inflige aux animaux<sup>893</sup>.

En effet, ces erreurs apprises et répétées vont fausser le jugement de l'intellect, si bien que les motifs qu'il présentera à son *vouloir* seront biaisés. Sa conduite envers le monde animal, s'il tient pour vrais les concepts mentionnés précédemment, ne pourra donc pas se dérouler sur le mode de la compassion ou de la générosité. Que l'on songe à la rencontre entre Fontenelle et Malebranche, consignée notamment par de Prézel dans son *Dictionnaire des hommes illustres* :

Mr de Fontenelle conta qu'un jour étant allé le voir aux PP. de l'Oratoire de la Rue Saint-Honoré, une grosse chienne de la maison, et qui était pleine, entra dans la salle où ils se promenaient, vint caresser le Père Malebranche et se rouler à ses pieds. Après quelques mouvements inutiles pour la chasser, le Philosophe lui donna un grand coup de pied, qui fit jeter à la chienne un cri de douleur, et à Mr. De Fontenelle un cri de compassion. Eh ! quoi, lui dit froidement le P. Malebranche, ne savez-vous pas bien que cela ne sent point<sup>894</sup> ?

---

<sup>889</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 379 ; ZA, *Band VI*, E, p. 279.

<sup>890</sup> *Ibid.*, p. 380 ; ZA, *Band VI*, E, pp. 279-280.

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 379 ZA, *Band VI*, E, p. 279.

<sup>892</sup> *Ibid.*, p. 380 ; ZA, *Band VI*, E, p. 280.

<sup>893</sup> *Ibid.*, p. 384 ; ZA, *Band VI*, E, p. 282.

<sup>894</sup> DE PRÉZEL, H. L., *Dictionnaire des hommes illustres*, Paris, Lacombe, 1768, t. 2, p. 470.

Outre la véracité historique de cette anecdote qui peut être débattue, Schopenhauer assurément n'aurait pas contesté sa pertinence, eu égard à sa philosophie. On peut en effet supposer que le comportement de Malebranche à l'égard de la chienne ne résulte pas nécessairement d'un caractère méchant (il ne veut pas faire souffrir la chienne), mais plutôt de ses présupposés dogmatiques cartésiens<sup>895</sup>, qui s'opposent à la possibilité de ressentir une quelconque sympathie à l'égard de l'animal, puisque celui-ci n'est pas censé souffrir. Tout au contraire, Mr de Fontenelle ne peut retenir un « cri de compassion », car la vue de cette souffrance lui est insupportable, signe de la reconnaissance implicite que la séparation entre son être et celui de la chienne n'est qu'illusoire, si l'on suit les analyses schopenhaueriennes.

Tel est le premier point sur lequel nous voulions revenir : Schopenhauer ne se contente pas d'énoncer ses thèses, mais il commence par déconstruire les présupposés et préjugés qui entravent ce qu'il tient pour vrai et pour juste.

#### 4.2.1.2. CRITIQUE DU CARACTERE DERIVE DU STATUT MORAL DES ANIMAUX

L'opposition de Schopenhauer à la déconsidération philosophico-religieuse du statut des animaux ne répond donc pas seulement à des enjeux pragmatiques. L'idée n'est pas seulement de les protéger extérieurement des abus de l'humanité à leur endroit, mais de leur reconnaître un statut moral véritable. Une doctrine qui diminuerait effectivement la maltraitance animale, sans parvenir à intégrer les animaux pour eux-mêmes dans la morale, ne saurait constituer une solution réelle au problème de la souffrance animale. Il faut renoncer à tout paradigme anthropocentrique pour l'aborder :

[Note de Schopenhauer] *Au cours de leurs exhortations, les sociétés protectrices des animaux utilisent toujours le mauvais argument selon lequel la cruauté envers les animaux conduit à celle envers les hommes ; - comme si l'homme était l'objet direct du devoir moral, et l'animal un objet indirect, par lui-même une simple chose*<sup>896</sup> !

---

<sup>895</sup> Malebranche, dans cette anecdote, radicalise la conception cartésienne de l'animal-machine en déclarant qu'il « ne sent point ». Pour Descartes, l'idée est seulement de montrer que l'animal est dénué de pensée, que son « langage » se limite à l'expression de ses impulsions naturelles, et que son fonctionnement est analogue à celui d'une machine. Cependant, bien que leurs mouvements semblent pouvoir s'expliquer uniquement par le mécanisme corporel, cela n'implique pas qu'ils ne sentent point, comme le prétend le Révérend Père Malebranche. La conclusion de la *Lettre à Morus* du 5 février 1649 peut nous en convaincre : « Je voudrais cependant indiquer que je parle de la pensée, non de la vie ou de la sensibilité : je ne refuse la vie à aucun animal, car je crois qu'elle consiste dans la chaleur du cœur ; je ne lui refuse même pas la sensibilité, dans la mesure où elle dépend d'un organe corporel ». Néanmoins, même si Descartes leur accorde la sensibilité, il s'inscrit contre les doctrines – d'inspiration pythagoricienne – qui estiment que l'homme commettrait un « crime » dès qu'il tue ou mange un animal, qui ne fait l'objet d'aucune considération morale ou juridique. (Descartes, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1320).

<sup>896</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 710 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 411.

S'il reconnaît par ailleurs l'importance de ces sociétés protectrices et le rôle important qu'elles jouent dans la prise en considération de la souffrance animale, l'auteur récuse la pertinence d'une approche détournée voire accessoire de celle-ci, au sens où le point de départ de départ et la fin visée par une telle morale seraient non pas la condition animale en tant que telle, mais l'homme lui-même. Plus largement, c'est la conception kantienne selon laquelle l'homme ne pourrait avoir des devoirs qu'envers lui-même et les autres hommes, du fait de leur statut d'êtres raisonnables, qui est critiquée par Schopenhauer, et que la prise en compte de la souffrance animale ne serait qu'indirecte, au sens où la cruauté exercée contre les animaux viendrait émousser la disposition à la moralité des hommes :

Ce n'est donc qu'à titre d'exercice qu'il faut avoir pitié des animaux, ils sont en quelque sorte un fantôme pathologique pour s'exercer à la pitié envers les hommes<sup>897</sup>.

Cette conception kantienne de la morale a certes le mérite de venir quelque peu limiter la maltraitance, au contraire du cartésianisme obtus du Père Malebranche, mais demeure essentiellement anthropocentrée. L'animal, par cela même qu'il est privé de raison<sup>898</sup>, se trouve exclu de la morale qui ne reconnaît une dignité qu'à l'homme. S'opère dans la continuité de ce que nous avons mis en lumière une essentialisation de la différence anthropologique, dans une perspective d'inspiration religieuse :

[Cela] montre encore une fois à quel point cette morale philosophique, qui n'est qu'une morale théologique déguisée, comme nous l'avons démontré plus haut, est au fond complètement dépendante de la Bible<sup>899</sup>.

En effet, la déconsidération biblique des animaux change simplement de forme en étant prise en charge par la philosophie. L'opposition classique entre les « choses », dont on peut librement disposer, et les « personnes », qui seules auraient des droits et une dignité, entérine la possibilité d'une réduction des animaux à de simples « moyens ». Certes, les comportements inutilement cruels sont moralement répréhensibles, pour les raisons rappelées ci-dessus, mais dès lors que la souffrance n'est plus visée pour elle-même, elle devient acceptable et se trouve même justifiée par la « fin » poursuivie. Ainsi, les animaux :

ne sont que des simples « choses », de simples MOYENS en vue de fins quelconques, par exemple en vue de vivisection, de chasses à courre, de combats de taureaux, de courses, ou en vue d'être fouettés à mort à l'avant d'un charriot immobilisé chargé de pierres, etc.<sup>900</sup>

Ce n'est donc pas simplement la dissimulation de l'identité essentielle des différentes objectivations du *vouloir* et la condition pénible de tous les êtres sensibles qui est mise en

---

<sup>897</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, pp. 274-275 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 202.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 274 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 202.

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 275 ; *ZA*, *Band VI*, E, p. 202.

<sup>900</sup> *Ibid.*

cause par Schopenhauer, mais également la limitation intrinsèque de toute morale anthropocentrée, eu égard à la maltraitance animale ; celle-ci n'est moralement condamnable que lorsqu'elle est gratuite, mais l'intérêt des hommes la rend non seulement acceptable, mais encore légitime. La déconsidération du statut moral des animaux aboutit du même coup à une déconsidération de leur souffrance. L'idée n'est pas de dire qu'elle serait moins vive que celle des hommes, voire inexistante (ainsi que le soutenait Malebranche), mais de la considérer comme un mal nécessaire, contrepartie inévitable des services que les animaux peuvent rendre aux hommes. En d'autres termes : la dignité reconnue aux hommes s'étend à leurs intérêts égoïstes, au nom desquels la souffrance des êtres jugés inférieurs semble dérisoire ou du moins négligeable<sup>901</sup>.

Ainsi, la prise en compte indirecte du statut des animaux non seulement n'a aucune valeur morale, mais risque bien de n'avoir guère d'efficacité pour les protéger efficacement. Bien que cette thèse puisse sembler étonnante, Schopenhauer est l'un des précurseurs de l'antispécisme. Le rationalisme moral n'est pas seulement faux pour rendre compte des conduites éthiques des hommes envers eux-mêmes, mais il méconnaît du même coup ce que les hommes ont en commun avec les autres êtres vivants, à savoir : « l'être éternel présent en tout ce qui vit et dont la signification insondable luit à travers tout œil qui voit la lumière du soleil »<sup>902</sup>. Bien loin de l'anthropocentrisme, Schopenhauer propose une réévaluation morale et juridique du statut des animaux, ce qui vise, en dernière instance, une diminution de la souffrance qui ne se réduise pas à celle subie par les êtres humains.

#### 4.2.1.3. DE LA REEVALUATION MORALE DE LA CONDITION ANIMALE A SA PRISE EN CHARGE JURIDIQUE

La réévaluation directe de la condition animale dans le domaine moral ne procède pas d'un effacement de la spécificité humaine : Schopenhauer souligne volontiers les différences importantes qui demeurent entre les hommes et les animaux, concernant par exemple la possession de la raison et la faculté de délibérer<sup>903</sup>, la vivacité des leurs

---

<sup>901</sup> La perspective schopenhauerienne est, à ce titre, en partie rousseauiste, comme le montre la Préface du *Second Discours*, Paris, GF Flammarion, 2008 : « Il semble en effet que, si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible, qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre », ainsi que les notes qui renvoient à la pitié des animaux eux-mêmes, ou envers les animaux (p. 57), reprenant par là même une problématique éthique essentielle du XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que le rappellent B. Bachofen et B. Bernardi (*ibid.*, p. 209).

<sup>902</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 275 ; ZA, *Band VI*, E, p. 202.

<sup>903</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 124-125 ; ZA, *Band I*, W I, p. 125-126.

souffrances ou encore leur rapport à la mort<sup>904</sup> ; néanmoins, la raison et ce qu'elle implique n'est ni le lieu de la moralité, ni la faculté centrale impliquée par la possibilité de nouer à autrui une relation morale. S'il est probablement exagéré de parler d'une déconsidération de la raison – Schopenhauer reconnaît par ailleurs sa valeur et les services qu'elle peut rendre, ne serait-ce que pour exposer une philosophie – il faut néanmoins admettre que le philosophe se défie de toute morale rationaliste. Si la compassion peut s'exercer également à l'égard des animaux, ce n'est pas seulement de manière abstraite, au sens où l'on considérerait leurs souffrances comme regrettables par analogie avec les nôtres, mais de manière extrêmement concrète, puisque l'identité métaphysique que nous partageons avec tous les êtres humains s'étend également au règne animal. Tout comme les hommes, les animaux ne font qu'exprimer le *vouloir* ; leurs souffrances sont donc aussi *réellement* les nôtres en tant que *vouloir-vivre*. Si l'opacité du voile de Maya est plus importante dans la relation entre homme et animal que dans la relation entre hommes, dans la mesure où la différence spécifique de l'animal fait obstacle à la reconnaissance de la signification de sa souffrance, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de la même illusion, par laquelle le principe de raison sépare le moi individuel des autres. De plus, la parenté anatomique qui existe entre les vivants indique cette identité, au point que Schopenhauer affirme qu'il faut vraiment être anesthésié de part en part :

pour ne pas reconnaître que l'homme et l'animal sont essentiellement et principalement identiques, et que ce qui les différencie se trouve non pas dans l'élément premier, [...] dans l'essence intime de ces deux manifestations phénoménales – dont le noyau, dans l'une comme dans l'autre, est LA VOLONTE de l'individu – mais uniquement dans l'élément secondaire, dans l'intellect<sup>905</sup>.

La parenté anatomique et l'identité métaphysique qu'elle suppose selon les analyses de Schopenhauer sont en revanche spontanément et immédiatement reconnues (connaissance intuitive) dans le phénomène de la compassion, lorsqu'il s'étend aux animaux<sup>906</sup>. Du reste, le philosophe tire les conséquences de ses analyses en réintégrant les animaux dans sa doctrine juridique et morale :

Cette présomption que les animaux sont dépourvus de droits, cette illusion que notre conduite à leur égard n'a aucune signification morale ou, comme il est dit dans la langue de cette morale, qu'il n'y a pas de devoirs envers les animaux : voilà autant de marques de la grossièreté révoltante et barbare de l'Occident<sup>907</sup>.

Certes, il n'est pas possible de contraindre ceux qui sont chevillés au principe d'individuation de reconnaître cette identité ou d'éprouver de la compassion pour les

---

<sup>904</sup> *Ibid.*, p. 735 ; ZA, Band III, W II, p. 75.

<sup>905</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 381 ; ZA, Band VI, E, p. 280.

<sup>906</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 470 ; ZA, Band II, W I, p. 463.

<sup>907</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 378 ; ZA, Band VI, E, p. 278.

animaux, puisqu'aucun précepte hétéronome ne peut s'imposer au *vouloir*, qui demeure la source unique et insondable de ses actes. Néanmoins, la maxime purement théorique dégagée par le philosophe : « *Dieses bist du !* »<sup>908</sup> s'applique également au monde animal. De fait, l'animal ne doit pas seulement voir son statut moral faire l'objet d'une réévaluation, mais il est aussi un révélateur du caractère des hommes :

La compassion à l'égard des animaux est si étroitement liée à la bonté du caractère qu'on peut assurément affirmer que lorsqu'un homme se montre cruel envers les animaux, il ne saurait être un homme bon. Aussi, cette compassion provient de la même source que la vertu qui s'exerce à l'égard des hommes<sup>909</sup>.

Cette remarque mérite que l'on s'y attarde. De même qu'il n'y a pas de progrès moral selon Schopenhauer, en vertu de l'immutabilité du caractère, de même il n'y a pas de gradation morale : la cruauté envers les animaux ne peut coexister avec la bonté envers les hommes, car elle révèle une nature assurément méchante. Notons qu'il ne s'agit pas ici d'indifférence morale, mais bien de la recherche active de la souffrance. Or l'homme – animal dissimulateur par excellence – sera plus spontané dans sa relation aux animaux, justement en raison de la déconsidération morale et juridique dont il fait l'objet : il n'y a donc moins de motifs parasites susceptibles de réfréner les penchants de tel ou tel individu, si bien que la signification morale de son action, et donc de sa volonté, apparaîtra plus clairement, que ce soit à travers la cruauté ou au contraire la compassion.

De manière plus concrète, à partir du moment où l'on admet que les animaux possèdent des droits (après tout, eux aussi sont des manifestations du *vouloir* : ils peuvent donc tout comme les hommes être lésés, subir des injustices, etc.), il convient d'en garantir la protection grâce à un dispositif juridique. Schopenhauer salue les actions des sociétés protectrices des animaux qui assurent la protection de ceux-ci, soit de manière directe, soit en favorisant une prise de conscience de leur statut moral<sup>910</sup>. Le paragraphe 177 de *Parerga & Paralipomena* contient à ce sujet des éléments tout à fait intéressants, dans la mesure où Schopenhauer prône de manière explicite la nécessité d'une protection juridique pour les animaux, au même titre que pour les hommes, afin de compenser la déconsidération dont ils sont l'objet dans les religions occidentales :

Aussi, pour protéger [les animaux] des masses brutales et insensibles, souvent même plus que bestiales, la police doit remplir le rôle de la religion ; et comme elle n'y réussit pas, se forment partout aujourd'hui [...] des sociétés protectrices des animaux<sup>911</sup>.

---

<sup>908</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 471 ; ZA, Band II, W I, p. 464.

<sup>909</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 382 ; ZA, Band VI, E, p. 281.

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 386 ; ZA, Band VI, E, p. 284.

<sup>911</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 709 ; ZA, Band IX, P II, p. 409.

De même, lorsque le philosophe s'emporte contre l'idée que l'on trouve dans la Bible selon laquelle le juste a miséricorde de la vie des bêtes :

Ce n'est pas miséricorde <Erbarmen> mais justice <Gerechtigkeit> qui est due à l'animal, - et cette justice, on la lui refuse le plus souvent en Europe [...]. La protection des animaux échoit donc aux sociétés qui se la proposent comme but, et à la police<sup>912</sup>.

Le terme de justice doit ici être pris au sens propre : l'exploitation des animaux dans les sociétés humaines, que ce soit pour les services qu'ils peuvent rendre, pour le divertissement ou pour la science, lorsqu'elle est abusive et indifférente à leur bien-être, est *de jure* une injustice, puisque l'homme s'immisce dans le domaine où s'affirme le *vouloir* d'un autre. Bien sûr, dire que l'homme leur doit « justice » n'a pas ici le sens d'une réparation, mais plutôt d'une protection grâce à la force dissuasive de la sanction :

Le moment est venu pour qu'en Europe, la conception juive de la Nature, du moins en ce qui concerne les animaux, touche à sa fin, et que l'on reconnaisse, préserve et honore en tant que telle *l'essence éternelle qui vit dans tous les animaux comme en nous-mêmes*. Qu'on le sache, qu'on le note ! [...] C'est seulement quand cette vérité simple et indubitable aura pénétré dans la masse, que les animaux ne seront plus des êtres privés de droits et livrés en conséquence à la mauvaise humeur et à la cruauté du premier venu<sup>913</sup>.

Les convictions de Schopenhauer sur ce point nous ramènent en définitive à la question du mal. En effet, la reconnaissance du statut moral des animaux et de l'identité métaphysique qu'ils partagent avec les hommes permet du même coup une compréhension du mal qui ne se borne plus au monde humain. Le point de vue anthropocentrique communément adopté ne doit pas voiler la vivacité des souffrances animales, en particulier lorsqu'elles sont infligées par les hommes. La possibilité d'un ordre moral qui constitue notre fil directeur doit donc s'étendre au monde animal, car l'homme a ici une marge de manœuvre. En effet, les valeurs et normes de l'éthique ne sont pas simplement pertinentes dans le monde humain, mais au contraire, elles peuvent être étendues à la communauté des êtres sensibles, c'est-à-dire susceptibles de souffrir. Notons qu'en France il a fallu attendre le 28 janvier 2015 pour que l'Assemblée nationale vote en lecture définitive le projet de loi lié à l'animal, reconnu désormais comme « être vivant doué de sensibilité » dans le Code civil (article 515-14), et qui, à défaut de reconnaître une personnalité juridique aux animaux, permet néanmoins de leur assurer une protection juridique contre les mauvais traitements.

Une question toutefois demeure : l'identité métaphysique des hommes et des animaux exige-t-elle un traitement absolument équivalent des uns et des autres ? La reconnaissance

---

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 710 ; ZA, Band IX, P II, p. 410.

<sup>913</sup> *Ibid.*, pp. 713-714 ; ZA, Band IX, P II, pp. 413-414.

du statut moral des animaux ne risque-t-elle d'aboutir à des conséquences néfastes pour les hommes ? Autrement dit : la « justice » que l'homme doit aux animaux est-elle équivalente à celle qui devrait idéalement réguler les interactions interhumaines ?

#### 4.2.1.4. L'HOMME FACE A L'ANIMAL : POUR UNE PRISE EN CONSIDERATION EQUITABLE DE LA SOUFFRANCE

La position de Schopenhauer est, à cet égard, nuancée : bien que son indignation envers l'indifférence de beaucoup de ses contemporains pour la condition animale soit hors de doute, et qu'il affirme l'identité du *vouloir* par-delà les différences spécifiques, il n'en déduit pas une stricte équivalence entre tous les êtres sensibles. Une longue note au § 66 du *Monde comme Volonté et comme Représentation* propose un critère pertinent pour évaluer quelles conduites sont acceptables ou non vis-à-vis des animaux :

Le droit qu'a l'homme de disposer de la vie et des forces des animaux repose uniquement sur ce que, là où la clarté de la conscience va croissant, la douleur <das Leiden> va grandissant à mesure ; aussi la souffrance que l'animal endure en mourant ou en travaillant n'est jamais aussi grande que le serait celle de l'homme à être privé de la chair ou du travail des animaux. Par suite, l'homme peut pousser l'affirmation de son existence jusqu'à nier celle de la bête, et le *vouloir* souffre moins, en somme, par-là que dans le cas contraire. Ainsi se trouve déterminée en même temps la limite de l'usage que l'homme peut faire, sans injustice, de la force des animaux ; il est vrai que cette limite, souvent on la franchit, principalement à l'égard des bêtes de somme et des chiens de chasse. En revanche, les sociétés protectrices des animaux s'appliquent fort bien à la faire observer. Le droit de l'homme ne s'étend pas non plus, à mon sens, jusqu'à celui de faire des vivisections, principalement sur les animaux supérieurs ; tandis que l'insecte souffre moins de mourir, que l'homme de se laisser piquer<sup>914</sup>.

Le critère est donc le degré de souffrance des êtres, pris relativement ; en effet, la vivacité de la souffrance due à l'empêchement du *vouloir* indique du même coup la profondeur du tort : or celui-ci peut être, sinon compensé, du moins toléré s'il empêche un tort plus grand auprès d'un animal plus exposé à la souffrance, tel que l'homme. L'exemple de l'insecte est à cet égard éloquent : le fait de le tuer pourrait sembler injuste, mais en vérité la mort de l'insecte ne lui occasionne qu'une souffrance dérisoire : certes, il possède des nocicepteurs, c'est-à-dire des terminaisons nerveuses sensibles aux stimuli nocifs pour l'organisme, mais il est probable que son expérience subjective de la douleur soit bien moins intense que chez les êtres dotés d'un système nerveux bien plus développé, y compris lorsqu'ils sont simplement piqués par le dard d'un frelon ou par les stylets d'un moustique.

De même, dans certaines contrées, le recours à la chair animale est une nécessité vitale pour assurer la survie des communautés humaines :

---

<sup>914</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 469 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 442.

Mais si par ailleurs la compassion pour les animaux ne doit pas mener à nous priver de toute nourriture animale comme les brahmanes, c'est que dans la nature, la capacité à souffrir est à la mesure de l'intelligence : c'est pourquoi l'homme, en s'abstenant de nourriture animale, du moins dans le Nord, souffrirait plus que ne souffre l'animal par une mort rapide et toujours imprévue [...] [Là-bas], sans nourriture animale, l'espèce humaine ne pourrait même pas survivre<sup>915</sup>.

Néanmoins, Schopenhauer souhaite tout de même limiter le plus possible les souffrances inutiles. Ainsi, il estime que les animaux, avant d'être tués pour l'alimentation humaine, devraient être anesthésiés à l'aide de chloroforme<sup>916</sup>. Dans le même ordre d'idée, le philosophe critique l'usage abusif de la vivisection ou de certaines expériences scientifiques dont la pertinence est discutable, telle que l'expérience faite par le baron Bibra, qui laissa mourir par privation de nourriture deux lapins afin d'étudier les conséquences qu'une telle agonie avait sur le cerveau. Certes, cela peut éventuellement permettre de faire progresser la science, mais la souffrance occasionnée doit être prise en compte, en particulier lorsque l'expérience semble tout à fait superflue :

Nul n'a le droit de pratiquer la vivisection s'il ne connaît et ne sait déjà tout ce que disent les livres sur l'objet de la recherche<sup>917</sup>.

Comme on le voit, l'approche de Schopenhauer permet d'éviter deux écueils : d'une part le mépris moral vis-à-vis de l'animal (dont on pourrait user et abuser sans arrière-pensée), ou tout du moins son exclusion du domaine de l'éthique au nom de préjugés religieux et anthropocentriques. D'autre part, le risque d'une exagération déraisonnable de la dignité et des droits des animaux, entraînant des discours et des pratiques difficiles à assumer. En somme, entre ces deux extrêmes, la pensée schopenhauerienne permet au contraire une prise en considération authentique et mesurée de la souffrance animale et offre des pistes de réflexion valables d'une défense pertinente de leurs droits.

Au terme de ce développement, il est possible de proposer une synthèse des éléments principaux que nous avons pu aborder pour penser la réévaluation du statut éthico-juridique des animaux :

1° La critique des dogmes religieux – en l'occurrence issus de l'Ancien et du Nouveau Testament – répond à des enjeux avant tout pratiques : la déconsidération de la condition animale provient, selon Schopenhauer, des religions susmentionnées, par suite étayées par divers philosophes. Or si les discours religieux étaient déjà un obstacle à une interprétation adéquate du mal, dans la mesure où celui-ci était nié ou bien diminué afin de ne pas écorner leur idée de Dieu, ils voient également une part non négligeable des misères de

---

<sup>915</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 386 ; *ZA, Band VI*, E, p. 284.

<sup>916</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 386 ; *ZA, Band VI*, E, p. 284.

<sup>917</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 713 ; *ZA, Band IX*, P II, p. 415.

notre monde en excluant de la morale le monde animal. L'enjeu n'est pas simplement l'indifférence vis-à-vis des animaux, qui ne serait à la rigueur que peu dommageable, mais également les comportements abusifs que ces discours légitiment à leur endroit.

2° Sans nier les différences qui existent entre les hommes et les animaux, et dont la possession de la raison est la plus importante, le philosophe rappelle la parenté profonde qui unit tous les vivants, à savoir : leur identité métaphysique et leur appartenance à une communauté sensible. L'exposition partagée à la souffrance est donc ce qui permet de réintégrer la condition animale au sein de l'éthique : la compassion véritable du même coup abolit la différence spécifique et s'étend à l'ensemble des êtres souffrants, révélant la bonté du caractère, tout comme la cruauté envers les animaux en révèle la méchanceté.

3° La reconnaissance de leur statut moral invite donc à une protection juridique de leurs droits, afin qu'ils n'aient pas à subir inutilement d'injustice. Enfin, la morale et le droit ne sont que les deux facettes d'une même pièce : s'ils reconnaissent une même limite qui ne doit pas être franchie, la morale se place du point de vue de l'intention (du côté de l'acteur) tandis que le droit se contente de poser des contre-motifs afin d'éviter à quiconque d'avoir à subir l'injustice : peu importe que l'acteur agisse moralement ou par peur du châtement, le droit est un rempart pour la victime, et non pas une incitation à la moralité.

4° Enfin, Schopenhauer fonde la régulation éthico-juridique des interactions entre les hommes et les animaux sur l'intensité de la souffrance, réelle ou potentielle. L'identité métaphysique n'implique pas une stricte égalité phénoménale entre les êtres, puisque l'empêchement du *vouloir* est subjectivement vécu diversement selon l'objectivation considérée. D'une certaine manière, la conduite juste des hommes envers les animaux est à comprendre comme *médiété* : Schopenhauer s'éloigne des deux extrêmes, et sa critique de la déconsidération morale des animaux ne s'achève pas en promotion excessive des « droits » des animaux au détriment de ceux des hommes. Il faut seulement leur éviter toute souffrance inutile, par la répression sévère des conduites cruelles et par la volonté de se comporter avec eux avec humanité, quelles que soient les circonstances.

#### 4.2.2. DU PESSIMISME SCHOPENHAUERIEN A L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE : POUR UN USAGE ÉLARGI DE LA NOTION D'INJUSTICE

Ce qui suit reprend comme nous l'annoncions une étude publiée dans un manuel consacré à l'éthique environnementale<sup>918</sup>. Nous nous proposons d'y penser cet enjeu contemporain à la lumière de la métaphysique de Schopenhauer. En effet, bien que celui-ci ne semble pas considérer directement la question, pas plus qu'il n'envisage explicitement d'éthique normative ou prescriptive<sup>919</sup>, sa doctrine contient pourtant en germe un certain nombre d'éléments qui permettent d'apporter un éclairage nouveau pour penser la crise environnementale et les réponses que celle-ci exige. Tout l'enjeu pour nous consistera à montrer qu'il ne s'agit nullement d'une extrapolation arbitraire, mais que la philosophie même de Schopenhauer permet de se placer au cœur des problématiques liées à l'éthique environnementale et de résoudre un certain nombre de ses difficultés. C'est donc au croisement de son pessimisme philosophique, de sa doctrine du droit et de sa métaphysique que pourra émerger une réponse féconde sur le plan éthique et juridique.

Bien que nos recherches ici ne relèvent plus de l'herméneutique ou de l'histoire de la philosophie à proprement parler, nous demeurons au cœur de la question du mal. La sécularisation du problème du mal, affranchi de son cadre théologique, permet à Schopenhauer de bousculer les représentations : le statut de l'animal, déconsidéré par la religion judéo-chrétienne, est pris en compte par le philosophe, qui invite à une reconnaissance lucide et équitable de ses souffrances et de ses droits. Ici encore, la primauté du mal sur sa résolution ou sa prise en charge demeure, car il est, comme on sait, le seul élément positif. Il en va de même pour la nature : le discours religieux sur elle, comme le rappelle Compaoré dans son ouvrage *La crise environnementale à l'épreuve de la réflexion philosophique*<sup>920</sup>, insiste sur le décalage entre l'homme et la nature. Non seulement il aurait la première place en son sein, mais lui-même se distinguerait par sa provenance supérieure et « par sa destination future ». Le vecteur de cette supériorité est évidemment l'âme humaine, qui lui confère « une position élective »<sup>921</sup>. De la sorte, après la rupture de l'osmose édénique, l'homme, à partir de Noé, devient celui qui pourra librement disposer de la nature et des entités qui s'y trouvent<sup>922</sup>. Le discours religieux – bien qu'il évolue de nos jours<sup>923</sup> – a dissimulé la réalité du mal subi par le monde naturel, et dont l'homme est, pour le coup, la cause principale. Or la critique schopenhauerienne de

---

<sup>918</sup> Voir *supra*, 4.2.

<sup>919</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 346 ; ZA, Band II, W I, p. 343.

<sup>920</sup> COMPAORÉ, W. M., *La Crise Environnementale à l'épreuve de la réflexion philosophique*, pp. 15-17.

<sup>921</sup> *Ibid.*, pp. 15-17.

<sup>922</sup> COMPAORÉ, W. M., *La Crise Environnementale*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>923</sup> BASTIAIRE H. et J., *Pour une écologie chrétienne*, 2004.

l'existence de l'âme censée fonder l'exceptionnalité humaine vis-à-vis du monde animal, se retrouve *a fortiori* vis-à-vis du monde naturel. Certes, la nature est fondée sur un ordre conflictuel, mais cet ordre a été tout de même bouleversé par l'affirmation de soi excessive de l'humanité. Nous pouvons par conséquent étendre analogiquement la dénonciation schopenhauerienne en son temps de l'injustice commise à l'encontre des animaux à la nature tout entière, qui est, au même titre que le règne humain et animal, une objectivation du *vouloir*. La sécularisation de la question du mal permet ainsi un décentrement vis-à-vis d'une herméneutique strictement anthropocentrique de ce dernier, et du même coup son extension aux entités animales et naturelles, en vue d'une reconnaissance et d'une prise en charge éthico-juridiques élargies. Telle est du moins l'idée que nous tâcherons de défendre.

Pour en revenir à l'éthique environnementale, nous pouvons succinctement affirmer que son ambition première est précisément d'intégrer des entités non-humaines dans un cadre éthico-juridique qui puisse non seulement être fondé, mais ouvre en outre la voie à des prescriptions claires et opératoires afin de protéger les entités en question de l'agir humain<sup>924</sup>. Or cette ambition ne peut manquer de soulever plusieurs questions importantes : quel critère retenir pour évaluer la considérabilité morale des entités non-humaines ? Comment résoudre les conflits de principes devant régir notre conduite ? Plus généralement : peut-on proposer un décentrement de l'éthique traditionnelle – centrée sur l'homme – sans sombrer dans un antihumanisme primaire ?

De ce point de vue, H.-S. Afeissa offre dans son ouvrage *La communauté des êtres de la nature* une réponse nuancée, bien qu'il se réclame en dernière instance de l'intuitionnisme moral<sup>925</sup>, puisque le monisme et le pluralisme en éthique environnemental semblent se heurter tous deux à des difficultés difficiles à résoudre. Dans le premier cas – lorsqu'un seul critère de considérabilité morale est retenu<sup>926</sup> – le risque est d'exclure de la communauté morale les entités qui ne satisfont pas ce critère<sup>927</sup>, et de légitimer potentiellement leur exploitation décomplexée<sup>928</sup>; dans le second cas, la prise en compte des différences et la reconnaissance d'une pluralité de principes éthiques (conséquentialiste, utilitariste, etc.) pourrait entraîner sinon un relativisme moral, du moins des difficultés pratiques quant à la détermination des principes susceptibles de valoir dans

---

<sup>924</sup> AFEISSA, H.-S., *La communauté des êtres de la nature*, p. 52.

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>926</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>927</sup> La note 12 p. 90-91 de l'ouvrage d'AFEISSA, H.-S., dresse un tableau synthétique de ces approches monistes de l'éthique environnementale.

<sup>928</sup> BIRCH, « Moral Considerability and Universal Consideration », *Environmental Ethics*, 1993, n°4, p. 315.

telle situation : du fait de cette pluralité, chacun pourrait en quelque sorte « choisir » celui qui l'arrange sur le moment pour déterminer son action<sup>929</sup>.

Or nous souhaitons premièrement montrer que la position de Schopenhauer permet de fonder un monisme moral dont la radicalité permet d'échapper au reproche discriminatoire lié à la détermination d'un critère unique. Puisque la signification morale de nos actions n'est pas à chercher dans le monde phénoménal mais du côté du *vouloir* en tant que tel, il est possible de défendre un monisme métaphysique qui permette une inclusion complète de l'ensemble des entités existantes, qu'elles soient humaines ou non-humaines, précisément autour d'une *communauté d'essence* qui transcende les limites liées au principe d'individuation. Deuxièmement, l'éthique environnementale ne saurait demeurer une question morale individuelle. Laisser chaque agent pour ainsi dire face à sa conscience pour déterminer la conduite adéquate vis-à-vis des autres entités n'est pas une approche satisfaisante. Au contraire, elle doit se concrétiser en dispositifs juridiques contraignants afin de rendre possible une protection effective des entités naturelles. La doctrine du droit et celle de la morale de Schopenhauer, bien qu'elles aient des buts différents, se rencontrent malgré tout autour de la notion de limite, qui vaut et sur le plan juridique et sur le plan éthique. Or cette réunion nous évite deux écueils : une approche purement juridique, certes potentiellement protectrice, mais dont les fondements sont flous, ou une approche purement éthique, visant une « sensibilisation morale » des individus aux droits de la nature, cette fois-ci métaphysiquement fondés, mais dont l'efficacité est douteuse. Il faut au contraire reconnaître le préjudice infligé aux entités non-humaines, ainsi que la fondation métaphysique de leurs droits naturels, et surtout tâcher de les protéger.

Enfin, le pessimisme schopenhauerien – tout excessif soit-il – nous permet du même coup de penser l'urgence d'une prise en charge éthico-juridique de la nature. Il ne s'agit pas seulement d'un préjudice local vis-à-vis de telle ou telle entité naturelle, mais d'un préjudice global qui englobe toutes les strates de la pyramide des êtres, et qui risque de menacer la subsistance même du monde en tant que monde.

Notre argumentation s'articulera en quatre temps. Nous commencerons par défendre la légitimité d'une extension du concept schopenhauerien d'injustice à l'ensemble des entités non-humaines, afin de montrer que les préjudices qu'elles subissent sont réels et peuvent être pensés indépendamment de sa composante subjective (souffrance ou chagrin moral). Puis nous réinterpréterons sa doctrine du droit afin de mettre en lumière le fondement

---

<sup>929</sup> AFEISSA, H.-S., *La communauté des êtres de la nature*, op. cit., p. 92.

métaphysique d'une protection juridique de l'environnement, selon une approche excentrique : l'injustice se répercute de proche en proche, vis-à-vis de l'homme aux êtres sensibles et à la nature tout entière. Le troisième temps consistera à mettre en balance le pessimisme écologique et philosophique pour montrer que l'inaction environnementale risque de convertir la posture excessive du pessimisme schopenhauerien, dont la valeur était essentiellement spéculative et critique, en issue probable voire certaine et de faire effectivement de notre monde « le plus mauvais des mondes possibles », ce qui n'est pas un horizon souhaitable. Le dernier temps consistera à mettre en évidence la proximité entre l'éthique de la nature de Jonas et la métaphysique schopenhauerienne pour interroger la place de l'homme dans la nature.

#### 4.2.2.1. CHAMPS D'APPLICATION DU CONCEPT D'INJUSTICE : ETRES HUMAINS, ETRES SENSIBLES, ETRES EXISTANTS

Pour comprendre quel usage il est possible de faire de la catégorie d'injustice pour penser les enjeux environnementaux, il faut rappeler quelques points fondamentaux de l'éthique schopenhauerienne. Compte tenu du fait que la doctrine morale et juridique de l'auteur a déjà été examinée en plusieurs lieux durant cette étude, nous tâcherons d'être concis, sans pour autant rendre l'argumentation elliptique. Toutefois, c'est bien ce concept d'injustice – antérieur à sa prise en charge par le droit positif – qui sera le catalyseur permettant la thématization d'une éthique environnementale d'inspiration schopenhauerienne.

La conception de l'éthique du philosophe repose sur un principe aux conséquences pratiques considérables. Métaphysiquement, toutes les réalités partagent une identité d'essence. Autrement dit, sous la diversité phénoménale gît une même réalité essentielle, absolument une et indivise : le *vouloir*. Ce dernier comme on sait n'est pas à comprendre comme une substance inerte. Il est au contraire par essence une *poussée vers l'existence*, une *affirmation permanente de soi*, quel que soit le règne considéré : la résistance de matière, la croissance d'une plante, les appétits d'un animal ou même les désirs de l'homme ne sont que différentes modalités par lesquelles le *vouloir* s'affirme à travers ses différentes objectivations. Tout le problème du monde tient justement à cette relation conflictuelle entre l'un et le multiple, pour reprendre l'expression d'Émile Bréhier. Le *vouloir* s'affirme nécessairement contre lui-même. Or dès lors que dans une objectivation donnée, il va au-delà de ce qu'exige telle ou telle entité pour exister, et entre du même

coup dans le domaine où s'affirme légitimement une autre de ses objectivations, on sera face à une injustice.

#### 4.2.2.1.1. ÉLÉMENTS DU CONCEPT D'INJUSTICE DANS LA DOCTRINE SCHOPENHAUERIENNE DU DROIT

Le point de départ concerne bien sûr le monde humain. Larcin, asservissement, agression, mutilation sont autant de formes de l'injustice. L'analyse de concept renvoie donc à une affirmation excessive de soi, qui entraîne nécessairement une égale diminution chez autrui :

Le vouloir du premier [individu] fait irruption dans le domaine où est affirmé le vouloir d'autrui ; il détruit ou blesse le corps d'autrui, ou bien il réduit à son propre service les forces de ce corps, au lieu de les laisser au service du vouloir qui se manifeste dans ce corps même<sup>930</sup>.

Dès lors que l'affirmation du *vouloir* de l'homme contraint d'une manière ou d'une autre le corps de l'autre, que ce soit directement ou indirectement, par la violence ou par la ruse, il y a *injustice*. Le dernier élément qu'il faut rappeler avant d'envisager le lien entre la théorie de l'injustice schopenhauerienne et l'éthique environnementale est la primauté de l'injustice sur la justice, ou du tort sur le droit : la notion d'injustice est en effet « primitive et positive » tandis que son contraire – le droit – est secondaire et négatif. Par opposition, le « juste » s'entend en deux sens : le fait de s'abstenir de commettre l'injustice et le fait de répondre à l'injustice commise par un acte de défense. Ce sera le fondement du droit, qui est à comprendre comme la négation d'une négation – même si cela suppose une forme de violence sur autrui :

J'ai le *droit* <*das Recht*> de nier une négation étrangère, en lui opposant la somme de force nécessaire pour l'écarter<sup>931</sup>.

La condition pour que mon action ne devienne pas injuste et qu'elle se borne à me prémunir contre cette invasion de la sphère où s'affirme mon *vouloir*, même si parfois, cela peut entraîner la neutralisation définitive de l'assaillant.

Mais comment cette conception de l'injustice peut-elle s'appliquer à l'environnement ? Nous pouvons adopter sur ce point un raisonnement analogique, semblable à celui dont se sert Schopenhauer lui-même pour passer de la connaissance de notre propre *vouloir*, en nous-mêmes, à la reconnaissance de cette même essence dans les autres phénomènes du monde. Le philosophe reconnaissait en effet que c'était à partir de nous – et très concrètement à partir du corps propre (*der Leib*) – que nous pouvions

---

<sup>930</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 421 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 417.

<sup>931</sup> *Ibid.*, p. 427 ; ZA, *Band II*, W I, p. 423.

réellement « comprendre la Nature »<sup>932</sup> et dépasser une appréhension strictement scientifique de cette dernière. C'est ce raisonnement analogique qui conduit le philosophe à reconnaître dans tous les phénomènes de la nature « l'objectivation à des degrés divers de ce qui dans la connaissance la plus immédiate se manifeste à nous comme volonté »<sup>933</sup>. Mais si cette essence est une, pour quelle raison borner sa conception de l'injustice au monde humain ? Ne peut-on pas également reconnaître que les entités du monde naturel, étant également des objectivations du *vouloir*, peuvent tout comme nous être lésées ?

La première objection consiste à estimer que ce concept ne peut concerner que des personnes, et non des choses ; mais Schopenhauer lui-même a déjà dénoncé cette valorisation induite à propos du règne animal. Faire de la raison l'instance fondatrice de l'éthique est une option qu'il refuse de soutenir, et qui tend à accorder une place à part à l'homme dans la nature, comme si son essence était à chercher dans cette faculté secondaire et séparatrice dont la destination première est simplement de satisfaire plus commodément les besoins complexes de l'organisme humain. D'où l'inclusion des animaux dans la communauté morale, dans la mesure où leurs souffrances sont réelles et devraient exciter notre pitié aussi bien que celles des hommes. La réflexion éthico-juridique schopenhauerienne se situe à un niveau qui permet la reconnaissance de droits naturels à tout être capable de souffrir, dans la mesure où cette souffrance est le signe d'une ingérence par une volonté dans le domaine où s'affirme une autre volonté (étant entendu que les deux sont métaphysiquement identiques).

Cela nous conduit à une seconde objection : chez l'homme, l'injustice subie entraîne indubitablement un chagrin moral spécifique, dont la pénibilité indique l'ampleur du préjudice subi. L'animal lui-même n'y est probablement pas insensible : quiconque tente de dérober la nourriture d'un ours pendant son repas risque fort d'éprouver à ses dépens que ce dernier non seulement éprouve le sentiment d'injustice, mais surtout use des moyens adéquats pour y remédier lorsqu'il est lésé, tout comme un cartésien dans les griffes d'un tigre se rend compte que celui-ci fait clairement la différence entre son *moi* et le *non-moi*<sup>934</sup>. Mais qu'en est-il des entités non-humaines dont la sensibilité est moindre voire inexistante ? Peut-on légitimement parler d'injustice pour des êtres dont la capacité à ressentir ce préjudice est pour le moins discutable, comme un arbre, une rivière ou même une montagne ? La capacité de percevoir l'ingérence illégitime d'autrui dans le domaine

---

<sup>932</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 891 ; ZA, *Band III*, W II, p. 229.

<sup>933</sup> *Ibid.*, p. 894 ; ZA, *Band III*, W II, p. 232.

<sup>934</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, pp. 378-387 ; ZA, *Band VI*, E, pp. 278-284.

où telle ou telle objectivation affirme sa volonté est-elle une condition *sine qua non* de la reconnaissance de droits naturels ?

Cette objection ne nous paraît pas décisive, pour plusieurs raisons. Si l'on fonde le degré de considérabilité morale sur l'aptitude à ressentir cette ingérence, c'est-à-dire à éprouver de la souffrance en raison de l'injustice subie, on se trouve nécessairement conduit à des absurdités. En effet, même dans le monde humain, les individus ne sont pas égaux face à l'expérience de l'injustice : un individu plongé dans le coma pourra-t-il être spolié de ses biens sans injustice sous prétexte qu'il n'en sera pas subjectivement affecté ? La réponse semble évidemment négative : l'incapacité à ressentir péniblement l'ingérence dans le domaine où notre *vouloir* s'affirme légitimement n'abolit pas notre droit naturel. Dans le même ordre d'idée, les injustices commises sur le mode de la ruse sont souvent non perçues comme telles et n'engendrent aucun chagrin moral : si je trompe autrui pour qu'il serve *ma* volonté en lui faisant croire qu'il ne fait que suivre la sienne, il n'aura aucunement l'impression de subir un quelconque préjudice, mais celui-ci sera pour autant bien réel.

Il faut donc impérativement distinguer le concept d'injustice de sa composante affective, qui ne constitue aucunement l'un de ses traits définitoires. En effet, la souffrance engendrée à cette occasion – lorsqu'elle est perçue – n'est que le *signe* de cette dernière. Or sa signification profonde tient à l'invasion dans le domaine où s'affirme une objectivation du *vouloir* par une autre de ses objectivations. Peu importe la manière dont se modalise subjectivement cette invasion : l'exploitation, l'aliénation ou la mutilation d'autrui, par force ou par ruse, sera toujours une injustice. Par conséquent, on peut reconnaître des droits naturels à toutes les entités qui sont des objectivations du *vouloir*, et non pas uniquement aux entités raisonnables ou sensibles (d'autant plus que la perte de ces propriétés n'affecte nullement les droits dont jouissent ces entités).

#### 4.2.2.1.2. FIGURES DE L'INJUSTICE DUES A L'ACTIVITE HUMAINE ET A LA CRISE ENVIRONNEMENTALE

L'analyse abstraite du concept d'injustice nous a permis de le réduire à sa dimension essentielle, à savoir l'ingérence par une objectivation quelconque dans le domaine où s'affirme une autre objectivation. Nous pouvons à partir de là proposer une typologie

excentrique de l'injustice due à la crise environnementale, selon l'extension que l'on voudra bien donner à ce concept.

L'approche que nous nous proposons de suivre vise à montrer qu'il ne faut pas tant aborder la crise environnementale à l'aune des menaces qu'elle fait peser sur les intérêts particuliers de telle ou telle espèce, mais plutôt comme un préjudice généralisé. Quel que soit le niveau auquel on accepte de se placer, on se retrouve face à l'une des figures de l'injustice. L'exigence d'une protection juridique de la nature, directe ou indirecte, s'enracine dans le franchissement multifactoriel des limites en lesquelles chaque entité a le droit de s'affirmer légitimement.

Cela nous conduira de la prise en considération indirecte de la nature (en tant qu'environnement pour l'homme ou les entités non-humaines sensibles) à la reconnaissance directe du statut éthico-juridique des entités dont elle est constituée.

#### 4.2.2.1.2.1. *APPROCHE ANTHROPOCENTRIQUE : L'HOMME VICTIME DE L'HOMME*

La première approche demeure anthropocentrique, mais a néanmoins une certaine pertinence en tant qu'elle rappelle que la crise environnementale peut être comprise comme une injustice de l'homme contre l'homme. En effet, si on ne considère la nature que comme l'environnement nécessaire à la conservation de l'espèce humaine, sa détérioration constitue du même coup une injustice vis-à-vis d'un certain nombre d'êtres humains. On peut citer par exemple l'élévation du niveau de la mer dû au réchauffement climatique qui entraîne la disparition de territoires ainsi que des flux de réfugiés environnementaux, ou encore évoquer les conséquences physiologiques de la pollution humaine. Compaoré mentionne à ce sujet les déficiences mentales et physiques dues à l'inhalation de plomb et d'autres substances nocives, en particulier par les enfants et rappelle que le changement climatique aurait causé la mort de 300 000 personnes en 2009, dont la majorité serait des enfants vivant dans les pays en voie de développement<sup>935</sup>. Même en niant la légitimité du concept d'injustice appliqué directement à la nature et aux entités non-humaines, la nature devrait faire l'objet de dispositifs de protection juridiques, ne serait-ce que de manière indirecte, compte tenu des répercussions concrètes pour une part non négligeable de l'humanité, dont les conditions de vie sont modifiées défavorablement. Or puisque cette altération est la conséquence indirecte de l'activité même de l'homme, il

---

<sup>935</sup> COMPAORÉ, W. M., *La Crise Environnementale à l'épreuve de la réflexion philosophique*, p. 41.

s'agit bel et bien d'une injustice. Nous approfondirons cette piste dans le dernier temps de notre étude, dans une perspective jonassienne.

#### 4.2.2.1.2.2. *APPROCHE PATHOCENTRIQUE : LE VIVANT EN SOUFFRANCE*

La deuxième approche que nous pouvons défendre ne se borne plus à l'humanité en tant que telle, qui, bien qu'elle soit la cause première du dérèglement climatique, n'échappe pas pour autant à ses conséquences délétères, mais envisage plus largement les répercussions de la crise environnementale pour les vivants susceptibles de souffrir. Toute la question est celle de la considérabilité morale des différentes entités : or même une approche centrée sur les êtres sensibles nous permet d'intégrer de manière indirecte des entités naturelles plus générales, comme un ruisseau, une forêt, une montagne, etc. D'aucuns diront que ce sont des abstractions, que la coupe des arbres n'entraîne pas de souffrances ou de chagrin moral pour la forêt – ce que l'on admet volontiers –, mais ces entités naturelles abritent malgré tout en leur sein une biodiversité constituée d'individus concrets et qui sont, pour leur part, exposés réellement à la souffrance. La fonte des glaces par exemple vient compromettre la survie des ours polaires et se paye pour eux-mêmes de souffrances variées, de même que la pollution d'un cours d'eau a des répercussions concrètes sur l'ensemble des espèces animales qui vivent dans cet écosystème. La reconnaissance de droits naturels à ces différentes espèces doit légitimement conduire à une protection indirecte de leur milieu, dans la mesure où sa détérioration constitue une injustice véritable pour ces espèces.

#### 4.2.2.1.2.3. *APPROCHE METAPHYSIQUE : LE VOULOIR CONTRAIRE*

Enfin, le dernier point de vue est proprement métaphysique. Celui-ci est le plus intéressant, dans la mesure où les deux points de vue précédents, étant bornés au monde phénoménal, pourraient voir leur problématique résolue sans que cela ne remette en cause l'exploitation indéfinie de la nature. L'homme pourrait en effet tourner une partie de sa puissance technique pour venir limiter les répercussions de la crise environnementale pour l'homme, ou même mettre en place des dispositifs de compensation pour le préjudice subi, sans chercher à protéger les entités non-humaines de son action. Le potentiel éthico-juridique d'une telle approche, essentiellement anthropocentrée, se trouve du même coup amoindri, dans la mesure où l'enjeu sera simplement d'optimiser l'affirmation de soi de l'humanité en limitant au maximum les effets indésirables que celle-ci peut avoir *pour*

*l'homme*. De même de l'approche centrée sur la souffrance : outre que la question de la sensibilité de tel ou tel être est une question épineuse (*qu'en est-il de la souffrance des insectes ? Mérite-t-elle d'être prise en considération, ou vaut-il la tenir pour négligeable, compte tenu du caractère rudimentaire de leurs nocicepteurs ?*), et qu'elle induise un dispositif juridique à géométrie variable, la protection dérivée dont bénéficierait leur milieu pourrait être bien précaire, d'autant que, dès lors qu'un milieu ne semblerait pas abriter de vie animale suffisamment digne, il serait aisé d'estimer que sa détérioration ne constitue nullement une injustice.

D'où l'importance d'une compréhension de l'injustice à son niveau le plus fondamental. Deux conditions doivent être réunies : 1) premièrement telle entité doit être reconnue comme une affirmation du *vouloir* ; il ne s'agit pas de dire qu'elle est capable d'avoir des intérêts, des désirs, qu'elle puisse être un sujet moral, mais simplement de se demander si oui ou non elle est une *objectivation* de cette essence commune et universelle. Cela permet d'exclure de la communauté morale les êtres artificiels tout en intégrant toutes les entités naturelles, sans aucune exception, qu'elles soient prises comme entités distinctes ou comme ensembles. 2) deuxièmement, cette affirmation doit pouvoir être affectable par l'activité humaine. Dès lors, l'acte par lequel l'homme empêche l'affirmation d'une autre entité, humaine ou non, peut légitimement être considéré comme *injuste*.

Reconnaître les droits naturels aux entités non-humaines qui composent la nature et leur accorder un statut juridique n'est pas une idée inédite : en revanche, étayer ce statut juridique sur une métaphysique est beaucoup plus novateur, même si elle trouvera une postérité dans la *deep ecology* de Naess<sup>936</sup>, inspiré notamment par l'ontologie spinoziste, ou encore chez Jonas comme nous aurons l'occasion de le montrer dans le dernier temps de notre étude.

Pour le moment, tout l'enjeu est de dépasser une compréhension strictement interhumaine de l'injustice, du fait qu'elle peut – réellement – être infligée à la multitude des autres objectivations du *vouloir* qui constituent l'environnement immédiat de l'homme. Le fait que nous nous situions au niveau du droit, et non au niveau de la morale, permet de promouvoir la nécessité d'une protection positive des droits (naturels) de la nature. L'idée n'est pas de *compatir* avec elle, en tant que celle-ci, hormis les animaux dotés de sensibilité, n'éprouve ni plaisir ni peine, mais simplement de reconnaître en elle une affirmation du *vouloir*, c'est-à-dire l'universalité de ce dernier. Le premier pas vers une

---

<sup>936</sup> NÆSS, A., *L'écologie profonde*, trad. H.-S. Afeissa, Paris, PUF, 2021.

compréhension juste du monde selon Schopenhauer consiste à reconnaître en mon semblable un autre moi-même, et le second pourrait bien être de reconnaître, en ce qui semble radicalement autre, cette identité profonde. Cela permet la reconnaissance d'une communauté morale reposant ici sur un fond commun, non pas seulement métaphorique, mais métaphysique, entre l'homme et les autres objectivations du *vouloir*. La communauté ne repose donc pas seulement sur une symbiose ou sur la participation à un réseau relationnel entre diverses entités, mais sur une identité réelle. L'homme en commettant une injustice envers telle ou telle entité non-humaine s'empêche lui-même dans son affirmation, non pas en tant qu'individu séparé et égoïste, mais en tant qu'essence éternelle, en tant que *vouloir* manifesté dans la figure de l'autre.

#### 4.2.2.2. DU CONCEPT MORAL D'INJUSTICE A LA MISE EN PLACE D'UNE PROTECTION JURIDIQUE

Mais cette reconnaissance ne saurait demeurer abstraite : il faut une prise en charge authentique de cette dernière par des autorités compétentes. Pour approfondir cette idée, il est nécessaire de repasser par la justification que donne Schopenhauer de l'État : initialement, il provient d'un calcul lié à l'égoïsme éclairé concernant la balance des plaisirs et des maux liés à l'injustice : la peine que nous éprouvons lorsque notre *vouloir* est contrarié par l'action injuste est proportionnellement plus importante que le plaisir que l'homme injuste éprouve en commettant l'injustice<sup>937</sup>. D'où le contrat social et la loi pour éviter que quiconque n'ait à la subir. Or en suivant notre idée d'un usage élargi de la notion d'injustice à la nature tout entière ainsi que la scission entre l'injustice et sa composante subjective, on peut en venir à l'idée d'une juridiction étendue à la nature dans son ensemble, puisque l'État, originairement, n'a en vue que l'injustice subie :

La science de l'État, la science de la législation, n'a en vue que la victime de l'injustice ; quant à l'auteur, elle n'en a cure, s'il n'était le corrélatif forcé de la victime ; l'acte injuste, pour elle, n'est que l'adversaire à l'encontre de qui elle déploie ses efforts ; c'est à ce titre qu'il devient son objectif<sup>938</sup>.

Si l'absence de « chagrin moral » constituait l'une des différences entre l'injustice vécue par les hommes – voire certains animaux – et les autres entités naturelles non-sensibles, la seconde tient au fait que la plupart de ces entités sont dans l'incapacité de s'opposer ou de faire valoir leurs droits. En somme, tout se passe comme si la nature avait un « droit naturel » qu'elle ne pouvait exercer. Comme le rappelle Schopenhauer, seule la

---

<sup>937</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 431-432 ; ZA, *Band II*, W I, p. 427.

<sup>938</sup> *Ibid.*, p. 433 ; ZA, *Band II*, W I, p. 428.

théorie pure du droit, qui constitue un chapitre de la morale, se rapporte uniquement au « faire » et non au « pâtir »<sup>939</sup>. Le droit positif en revanche n'a en vue que le pâtir et la victime. Par conséquent, c'est précisément parce que les étants naturels *subissent* l'activité humaine, qu'il est nécessaire de leur reconnaître leur droit à s'affirmer – et qui vaut comme un droit à l'existence. La théorie pure du droit cependant demeure importante, et même capitale, car c'est elle qui pourrait déterminer justement les limites à ne pas franchir :

[La théorie pure du droit] si on [la] développait, devrait avoir pour objet d'abord de déterminer avec précision les limites que ne doit pas dépasser l'individu dans l'affirmation de la volonté en tant qu'elle a pour symbole objectif son corps, sous peine de nier la même volonté en tant qu'elle se manifeste en un autre individu ; ensuite, [elle] aurait encore pour objet de déterminer quelles sont les actions par lesquelles on transgresse ces limites, autrement dit celles qui sont injustes et contre lesquelles on peut par suite se défendre sans injustice<sup>940</sup>.

Or puisque la grande majorité des entités naturelles non-humaines subissent l'injustice sans pouvoir ni s'en plaindre, ni s'en prémunir, il est hautement nécessaire de faire coïncider la sphère métaphysique et la sphère juridique pour assurer le respect de leurs droits. En l'occurrence, il s'agit de leur droit à s'affirmer dans des conditions décentes, dans la mesure où celui-ci est conciliable avec la vie de l'humanité en tant qu'espèce.

L'approche schopenhauerienne a le mérite de dépasser l'éventuelle scission entre la prise en charge juridique de la nature – par exemple dans le droit international<sup>941</sup> – et son fondement véritable. Outre le fait que le droit de l'environnement est souvent « imprégné d'un anthropocentrisme fort »<sup>942</sup>, le vrai problème concerne l'application de ces mesures et directives qui demeurent en général lettre morte, faute de « mesures contraignantes »<sup>943</sup>. Tel est le constat désabusé de Compaoré qui en vient à la nécessité d'une éthique environnementale qui ne se limite pas à la proposition de mesures superficielles pour protéger l'environnement, mais qui cherche au contraire à « [prendre] le mal à la racine »<sup>944</sup>, en clarifiant notamment les fondements théoriques d'un tel droit :

Il semblerait qu'il faut une nouvelle éthique qui puisse prendre en compte les nouvelles problématiques liées à l'action humaine dans la nature. Autrement dit, il faut une pensée qui puisse faire des évaluations morales et donner des repères moraux aux actions humaines dans la nature<sup>945</sup>.

La philosophie schopenhauerienne nous offre, comme nous le voyons, les moyens théoriques de penser à la fois une fondation éthique du droit environnemental qui ne soit pas anthropocentrée, mais en outre sa doctrine du droit nous évite de nous fier aux

---

<sup>939</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 430-431 ; ZA, *Band II*, W I, p. 426.

<sup>940</sup> *Ibid.*

<sup>941</sup> COMPAORÉ, W. M., *La Crise Environnementale*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>945</sup> COMPAORÉ, W. M., *La Crise Environnementale*, *op. cit.*, pp. 54-55.

intuitions morales individuelles pour tâcher de résoudre la crise environnementale. L'idée n'est pas de tomber dans une mystique de la nature, où chacun chercherait à ressentir cette communion métaphysique avec le vivant et l'ensemble des objectivations phénoménales, mais plutôt de déceler les limites à ne pas franchir sous peine de *commettre une injustice* vis-à-vis de telle ou telle objectivation, pour ensuite placer un contre-motif suffisant (sanction) afin de protéger la nature des excès de l'activité humaine.

Pour conclure ce deuxième moment, précisons qu'il ne s'agit pas de faire primer le droit de nature des entités non-humaines sur la survie décente de notre propre espèce, mais plutôt d'étendre l'égoïsme éclairé de l'homme à ces différentes réalités, et ce pour quatre raisons :

1° La dépendance de l'humanité à la nature : les conséquences néfastes du réchauffement climatique et de l'activité technicienne de l'homme ne constituent pas simplement une injustice à l'encontre de l'environnement pris pour lui-même et du monde animal, mais également à l'encontre des hommes et des femmes qui auront à en subir les conséquences (anthropocentrisme juridique).

2° La dépendance du monde animal à leur environnement : l'injustice que les êtres sensibles subissent peut par conséquent être directe ou indirecte, selon qu'on s'en prend directement ou non à eux ou à leur habitat, ce qui, pour le coup, se solde par une composante subjective bien réelle (pathocentrisme juridique).

3° L'identité du *vouloir* qui s'affirme non pas seulement en l'homme, mais dans tous les phénomènes du monde, et donc dans l'environnement tout entier, si bien que la détérioration de ce dernier, même sans composante subjective (souffrance), est *de jure* une injustice et implique du même coup un droit de nature à ne pas avoir à la subir (holisme juridique).

4° L'impuissance de la nature à se prémunir contre ces injustices, d'où la nécessité d'une concrétisation juridique (et de sanctions adéquates) pour garantir une protection mesurée de l'environnement et contrecarrer les intérêts égoïstes des hommes, qu'il s'agisse d'un égoïsme individuel ou collectif (intérêts économiques, politiques, etc.).

Plutôt que de concevoir ces interprétations plus ou moins radicales comme des options divergentes, il faut les penser de manière confluyente afin de favoriser une prise en charge politique réelle de la crise environnementale qui dépasse l'énonciation de mesures non-contraignantes et de vœux pieux sans aucune efficacité. Cela nous conduit au troisième

versant de notre étude concernant le pessimisme schopenhauerien et la pertinence qu'il peut avoir pour penser l'urgence climatique.

#### 4.2.2.3. DU PESSIMISME PHILOSOPHIQUE A L'URGENCE CLIMATIQUE

Le pessimisme schopenhauerien peut offrir un soubassement supplémentaire à l'idée d'une prise en charge juridique de l'environnement pour prémunir ce dernier contre l'action humaine. Nous nous concentrerons en particulier sur un point de doctrine surprenant, à savoir l'idée selon laquelle notre monde serait le pire des mondes possibles. Nous avons vu que Schopenhauer redéfinissait la notion de possible, qui renvoyait non pas à ce que l'on peut imaginer, mais à ce qui « peut exister et subsister d'une vie réelle »<sup>946</sup>. Le possible ne renvoie donc pas à ce que l'on peut penser abstraitement sans contradiction, mais à ce qui est conforme à des conditions non seulement d'existence (c'est-à-dire ce qui est susceptible d'advenir, de se produire dans l'être), mais également de subsistance (c'est-à-dire ce qui est susceptible de s'y maintenir). L'idée directrice de Schopenhauer était de soutenir que notre monde actuel satisfait à des conditions d'existence strictement minimales, si bien que la moindre dégradation d'une quelconque de ces-dites conditions entraînerait inmanquablement sa destruction :

Or ce monde a été disposé tel qu'il devait être pour pouvoir tout juste exister : serait-il un peu plus mauvais, qu'il ne pourrait déjà plus subsister. Par conséquent un monde pire, étant incapable de subsister, est impossible, et des mondes possibles notre monde est ainsi le plus mauvais<sup>947</sup>.

Comme nous le voyons, notre monde est selon Schopenhauer le plus mauvais des mondes possibles car toutes les conditions rendant possibles l'existence et la subsistance sont satisfaites minimalement, ce qui nous a conduit réfléchir sur la notion de « seuil » : si une condition venait à se détériorer à l'excès (réchauffement climatique, etc.), la persistance du monde dans son entièreté pourrait bien être compromise selon le philosophe. Or Schopenhauer a mis en lumière non seulement la fragilité du milieu (destruction ou altération possible des conditions de vie) et la fragilité physiologique du vivant (vulnérabilité), d'où l'insistance sur l'harmonie minimale du monde, qui :

ne s'étend que dans les limites où elle est nécessaire à l'existence et à la subsistance du monde et des créatures, qui, sans l'harmonie, auraient déjà péri depuis longtemps. Voilà pourquoi cette harmonie se borne à garantir la conservation et les conditions générales d'existence à l'espèce, non à l'individu<sup>948</sup>.

Mais Schopenhauer ne s'est pas contenté de mettre en lumière la grande vulnérabilité du vivant dans son actualité, il a aussi mobilisé une preuve expérimentale : les traces

---

<sup>946</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1347 ; ZA, Bd. IV, p. 683.

<sup>947</sup> *Ibid.*

<sup>948</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 212 ; ZA, Band. I, pp. 214-215.

laissées par des espèces qui ne sont plus et qui valent comme « témoignages de mondes dont le maintien n'était plus possible, qui par suite étaient encore un peu plus mauvais que le pire des mondes possibles »<sup>949</sup>. De grands bouleversements ont déjà eu lieu par le passé entraînant des extinctions de masse.

Par rapport à notre propos, ce bref rappel de l'argument schopenhauerien mobilisé initialement contre Leibniz<sup>950</sup>, nous permet de lever une objection concernant l'élargissement de l'usage de la notion d'injustice à l'environnement : la nature n'est-elle pas trop vaste pour être réellement concernée par l'activité humaine ? Le *vouloir-vivre* n'est-il pas trop enraciné sur terre pour craindre les actions injustes des hommes vis-à-vis de ses objectivations inférieures ? La thèse schopenhauerienne du « plus mauvais des mondes possibles », en tant qu'elle insiste sur la fragilité du vivant et de l'environnement nous permet de réfuter l'idée d'une *inconséquence* de l'activité humaine : certes, il s'agit là d'un point de vue philosophique, mais qui est cependant corroboré par les pronostics actuels concernant les conséquences du changement climatique, dont l'homme est indubitablement l'acteur principal. L'injustice de l'homme à l'encontre de l'environnement, c'est-à-dire à l'encontre des entités non-humaines dont la nature est composée, et qui ne peuvent plus s'affirmer librement, peut être comprise d'une manière plus radicale encore que nos analyses précédentes pouvaient le présager. Il ne s'agit pas simplement d'une injustice locale et limitée à un certain nombre d'espèces ou de réalités naturelles, mais d'une injustice qui constitue une menace pour le monde dans son entièreté, en tant qu'il peut accueillir la vie.

De fait, Schopenhauer est ici un précurseur : contre la confiance absolue en la pérennité du monde, il révèle sa fragilité. Or le pessimisme est justement un trait récurrent de l'éthique environnementale. Michel Serres relève par exemple que nous sommes entraînés « dans une direction de la destruction du monde » « [qui peut] nous condamner tous ensemble [...] à l'extinction automatique »<sup>951</sup>. Compaoré également relève « la forte probabilité du danger »<sup>952</sup> et affirme que « la planète est dans une phase critique » et que « le mal est profond »<sup>953</sup>. Le positionnement de Jonas par rapport au pessimisme schopenhauerien mérite d'être mentionné. En effet, dans le recueil de huit entretiens réunis

---

<sup>949</sup> *Ibid.*, p. 1348 ; ZA, *Band. IV*, p. 684

<sup>950</sup> Voir *supra*, 1.1.2.1.

<sup>951</sup> SERRES, M., *Le contrat naturel*, Paris, Champs essais, Éditions Le Pommier, 2018 [1<sup>ère</sup> édition : 1990], p. 32.

<sup>952</sup> COMPAORÉ, W. M., *La Crise Environnementale*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>953</sup> *Ibid.*, p. 38.

et publiés quelques mois après sa mort<sup>954</sup>, l'auteur reconnaissait lors d'un entretien de 1992 que nous étions « plus près de l'issue fatale »<sup>955</sup> que dix ans auparavant mais refusait de s'en tenir à une posture fataliste et désabusée. Il est intéressant de voir qu'il se détachait explicitement du pessimisme schopenhauerien qui consiste à estimer que le monde et l'existence n'auraient par eux-mêmes aucune valeur, mais que la vie serait indissociable de la souffrance<sup>956</sup>. Néanmoins, cette opposition entre d'un côté un pessimisme fataliste et nihiliste et de l'autre ce qu'on pourrait nommer un pessimisme pratique, qui consiste à reconnaître le caractère critique voire désespéré d'une situation tout en s'efforçant de la résoudre (Jonas affirme qu'il faut agir « comme si l'on avait une chance »<sup>957</sup>), voile l'intérêt que peut avoir la philosophie schopenhauerienne concernant l'éthique environnementale.

Résolvons d'emblée une objection qui pourrait être faite : étant donné que Schopenhauer considère que l'existence ne vaut rien, ou du moins pas grand-chose, et qu'il estime que l'éthique doit s'achever dans la négation du *vouloir* et donc de la disparition du monde<sup>958</sup>, ne faudrait-il pas se réjouir de la crise environnementale, voire l'accentuer pour hâter cette disparition tant attendue ?

Premièrement, l'éthique schopenhauerienne nous permet de penser les interactions intersubjectives indépendamment du concept de « valeur », dont l'éthique environnementale peine à s'affranchir. Il n'est nul besoin d'accorder une « valeur » à l'homme, à la vie ou à la nature en général pour lui reconnaître des droits. Une telle compréhension introduit nécessairement une hiérarchisation et des débats sans fin sur la dignité des êtres. Il suffit de reconnaître qu'un être, fût-il parfaitement indigne voire insignifiant par ailleurs, peut *souffrir* : cette possibilité fonde la compassion et la possibilité de nouer un rapport moral avec un individu ; or comme nous l'avons montré, la souffrance est le signe d'un empêchement du *vouloir*, si donc on ne se place plus sur le plan moral, mais sur le plan juridique, les entités non-humaines *doivent* être protégées non point parce qu'elles valent quelque chose, mais parce qu'elles *sont* des objectivations du *vouloir* au même titre que nous-mêmes, et qu'il est donc injuste de leur nuire dans notre effort d'affirmation. Elles ont donc des droits naturels.

---

<sup>954</sup> JONAS, H., *Une éthique pour la nature*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Flammarion, 2017.

<sup>955</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>956</sup> *Ibid.*, p. 90 : « Le pessimiste est tout à fait en droit de décréter : tout ce fatras de peines et de souffrances ne vaut pas la peine. Schopenhauer était dans le vrai ».

<sup>957</sup> JONAS, H., *Une éthique pour la nature*, p. 55.

<sup>958</sup> Voir *infra*, 5.2.2.

Deuxièmement, il faut distinguer deux choses : la destruction de la nature et la négation du *vouloir-vivre*. Si la négation du *vouloir* implique nécessairement la disparition de la nature en tant que telle, de la même manière que le reflet ne peut subsister indépendamment de la chose reflétée, l'inverse n'est pas vrai. De plus, la crise environnementale étant une conséquence directe de l'affirmation démesurée du *vouloir* en l'homme, elle est même inversement proportionnelle à toute entreprise de négation, pour peu que l'on comprenne celle-ci sur un mode processuel. Enfin, cette destruction est d'autant moins souhaitable qu'elle entraîne des souffrances réelles chez les êtres sensibles, et empire la condition déjà guère enviable du vivant dans son ensemble.

La dévaluation schopenhauerienne de la vie – associée à la souffrance – et du monde – considéré comme le plus mauvais des mondes possibles – n'est donc pas un motif d'inaction vis-à-vis de la crise environnementale, puisque Schopenhauer n'aborde pas l'éthique à partir de la dignité ou de la valeur des êtres, mais uniquement à partir des souffrances réelles qui sont les leurs. Soulager quelque peu la misère des hommes et simultanément reconnaître l'insignifiance de leur existence ne sont pas deux idées incompatibles. Le nihilisme n'est pas nécessairement fataliste : l'échelle axiologique est simplement négative. Il n'y a pas de « bien » à poursuivre, mais seulement des « maux » à éviter et la dégradation de la nature en raison de l'activité humaine en fait partie.

L'usage élargi de la notion d'injustice pour penser le rapport de l'homme à la nature peut donc atteindre un palier supplémentaire et nous permettre d'analyser l'activité de l'homme comme injustice généralisée, en tant que ce ne sont pas simplement une partie des êtres peuplant la nature qui se retrouvent brimés dans l'affirmation de leur existence, mais bien l'ensemble de ces êtres, qui sont directement ou indirectement concernés par cette même activité. L'horizon inquiétant de l'affirmation excessive de l'humanité n'est autre que la négation radicale de toutes les objectivations évoluées du *vouloir* et la disparition d'un nombre considérable d'espèces.

#### 4.2.2.4. PERSPECTIVE SCHOPENHAUERienne SUR L'ETHIQUE DE LA NATURE DE JONAS

Le dernier temps vise à interroger la place de l'homme dans la nature en proposant une lecture croisée de Jonas et de Schopenhauer pour mettre en lumière des convergences évidentes entre les deux auteurs.

La crise environnementale est la résultante de l'activité humaine, c'est-à-dire de son effort d'affirmation, qui s'effectue au détriment de lui-même et des autres entités naturelles. Bien qu'il ne se réclame pas de Schopenhauer, cette logique d'illimitation liée à l'essence du *vouloir* trouve de singuliers échos dans l'œuvre de Jonas. En effet, ce dernier admet que le problème environnemental tient au déséquilibre entre d'une part la logique des besoins toujours croissants des hommes<sup>959</sup> (stimulés par les moyens procurés par la maîtrise technique), et d'autre part les ressources naturelles, dont l'exploitation illimitée entraîne pour l'ensemble de la nature des conséquences irrémédiables, notamment concernant l'appauvrissement des espèces<sup>960</sup>. D'une certaine manière, la seule issue sera non pas une intensification de la logique désidérative des hommes mais bien une diminution de cette dernière : la résolution du problème n'est donc pas à chercher dans un accommodement ou dans une optimisation des moyens choisis pour satisfaire nos désirs, mais bien dans la promotion d'une tendance ascétique : « [Il faut] s'écarter de l'hédonisme inouï de la culture de consommation propre à la modernité »<sup>961</sup>. Il s'agit pour Jonas d'une obligation inéluctable, quand bien même ne saurait-on pas où cet écart devrait nous mener. De fait, le philosophe reconnaît également l'existence d'un « besoin métaphysique »<sup>962</sup> des hommes qui dépasse la stricte logique consumériste ; il faut donc aller à rebours de l'impulsion hédoniste, qui, véhiculée par l'idéal du progrès technique, s'est révélée néfaste<sup>963</sup>.

La tâche de la philosophie pour Jonas est donc non seulement d'éveiller les consciences quant à ces questions, mais aussi de s'assurer que les mesures prises ne soient pas contraires à l'éthique. Ainsi, elle doit éviter que ce soit la loi du plus fort qui prévale face à la crise environnementale, et que les plus démunis et les plus faibles soient sacrifiés à la survie des plus favorisés<sup>964</sup>. Ses préoccupations sont ainsi également d'ordre métaphysique :

La philosophie doit élaborer une nouvelle métaphysique de l'être au centre de laquelle il conviendrait de méditer sur la place de l'homme dans le cosmos et sur sa relation vis-à-vis de la nature<sup>965</sup>.

---

<sup>959</sup> JONAS, H., *Une éthique pour la nature*, p. 37 : « Il semble qu'un tel processus n'ait pas de fin. De nouvelles choses surviennent sans cesse, on découvre du nouveau et de nouvelles voies s'ouvrent, sur lesquelles la satisfaction des besoins humains s'engage à un niveau toujours plus élevé... »

<sup>960</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>961</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>962</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>963</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>964</sup> JONAS, H., *Une éthique pour la nature*, p. 53.

<sup>965</sup> *Ibid.*

D'une certaine manière, n'est-ce pas précisément ce que nous permet de penser la philosophie schopenhauerienne ? La promotion par Jonas d'une « philosophie de la nature prise comme une totalité »<sup>966</sup> n'est en effet pas sans rapport avec la métaphysique du *vouloir* qui vient unifier ce qui relève de l'homme et ce qui relève de la nature. La parenté entre les deux auteurs ne tient pas seulement à leur pensée de la totalité, mais aussi à la reconnaissance de l'inéluctabilité du conflit dans le règne naturel :

Si l'on ne mange pas et si l'on ne respire pas, c'est-à-dire si on ne prélève pas incessamment quelque chose pour soi-même à partir de la nature, sans l'effectivité du métabolisme dont les exigences fondamentales doivent être satisfaites, rien ne serait possible pour des êtres vivants organiques. Par conséquent, il est déjà décidé, du sein de l'organisme, que toute vie a des prétentions sur l'environnement, que toute vie se caractérise avant tout par la spoliation et la voracité, et qu'il doit en être ainsi<sup>967</sup>.

Toutefois, cette « lutte pour l'existence »<sup>968</sup>, à la fois interne et externe, fondait malgré tout un « équilibre approximatif »<sup>969</sup>. En effet, non seulement chacun était limité par sa potentialité naturelle, mais en outre même les êtres les plus véhéments ne bouleversaient pas l'ordre naturel. Mais l'homme vient considérablement bouleverser cet ordre, tout imparfait soit-il :

Compte tenu de la supériorité unilatérale que lui confèrent ses armes non plus naturelles mais artificielles, l'homme a rompu le cercle de l'équilibre symbiotique. Il détruit les limites que le conflit ne faisait à présent que poser. Il ne restitue plus de façon utile ce qu'il prend au tout, et se livre ainsi à son exploitation abusive<sup>970</sup>.

Le problème constitué par l'humanité tient à un certain nombre de facteurs, aisés à identifier : d'abord sa prolifération, qui implique une augmentation croissante des besoins, mais aussi le « saut qualitatif »<sup>971</sup> opéré dans la puissance technologique de l'homme, notamment du fait d'un basculement de l'échelle macroscopique à l'échelle moléculaire. C'est pourquoi l'homme représente désormais le principal danger pour la nature et pour lui-même.

La surpuissance obtenue par notre espèce ne saurait donc devenir la norme des conduites des hommes, qui, en tant qu'ils sont dotés de raison, sont capables selon de Jonas de reconnaître la *valeur* des choses ; c'est sans doute sur ce point que la pensée des deux auteurs divergent, puisque selon Jonas, la connaissance peut déterminer la volonté, possibilité exclue de l'anthropologie schopenhauerienne. La pensée de Jonas s'efforce d'articuler en l'homme sa dimension *rationnelle* et sa *dimension naturelle*. Pour le dire

---

<sup>966</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>969</sup> *Ibid.*

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>971</sup> *Ibid.*, p. 180.

autrement, les valeurs sont effectivement fondées dans la nature des choses, mais c'est à l'homme, par sa raison et sa liberté, de reconnaître et d'agir pour les préserver :

Il s'agit déjà d'une opinion ontologique, philosophique, d'un genre particulier, que j'appellerais le principe d'approbation de la nature : la vie acquiesce à elle-même exclusivement en vertu de sa volonté indéracinable de rester en vie, autrement dit en luttant pour l'existence. Cet acquiescement général de la nature à elle-même se révèle dans la vie et dans les sentiments subjectifs, tels que la peur, l'angoisse et l'effort – et, chez l'homme, il atteint à nouveau son apogée dans la conscience et dans la liberté<sup>972</sup>.

Il ne semble pas arbitraire de voir dans ce principe d'approbation de la nature une figure de la doctrine de l'affirmation du *vouloir* au-travers de ses manifestations phénoménales. Chez les deux auteurs apparaît bien une tension entre la dimension ontologique et la dimension axiologique, puisque c'est *dans* le fondement métaphysique des processus naturels eux-mêmes qu'il faut chercher la signification morale du monde. D'où la question centrale d'une nouvelle responsabilité due à notre maîtrise de la nature :

Ne sommes-nous pas désormais appelés à une sorte d'obligation radicalement nouvelle, à quelque chose qui n'existait pas autrefois, à savoir assumer notre responsabilité à l'égard des générations à venir et de l'état de la nature sur terre<sup>973</sup> ?

Ce qui semble particulièrement intéressant est l'altération possible en l'homme de la stricte logique de l'affirmation du *vouloir*, telle qu'elle se donne à voir dans l'ensemble de la nature. Au contraire de tous les êtres de la nature, dont l'effort constant est seulement borné par la limitation de leur puissance, l'homme manifeste un double changement :

1° d'une part, et Jonas n'a de cesse d'insister sur ce point, l'agir humain a désormais un potentiel illimité. Aucune limite opératoire ne peut donc jouer le rôle d'un régulateur de l'affirmation du *vouloir* en l'homme, pour reprendre la terminologie schopenhauerienne. Tel est le point de rupture qui a entraîné le déséquilibre symbiotique entre l'homme et son environnement, par lequel les hommes « sont en train de créer les conditions de notre propre perte »<sup>974</sup> en tant qu'espèce, c'est-à-dire au détriment des générations ultérieures dont l'existence sera compromise, ou du moins pour lesquelles il ne sera plus possible de garantir des conditions de vie authentiquement humaines.

2° d'autre part, l'homme est la seule objectivation du *vouloir* capable d'autolimitation. Or c'est précisément ce à quoi appelle Jonas, en mettant au centre de l'éthique l'idée de modération, tant du point de vue des moyens employés que des désirs de l'homme, pour lui-même et pour les générations ultérieures. Le but reconnu est d'apprendre à « vivre

---

<sup>972</sup> JONAS, H., *Une éthique pour la nature*, op. cit., p. 70.

<sup>973</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>974</sup> *Ibid.*, p. 113.

effectivement en paix avec la nature »<sup>975</sup>, même s'il s'agit peut-être moins d'un but réellement atteignable que d'un horizon éthique devant orienter adéquatement notre action. En d'autres termes, l'homme ne doit pas faire tout ce dont il est capable. Il faut reconnaître une catégorie d'entreprises et d'actions que l'homme n'a pas le droit d'entreprendre<sup>976</sup>. Tout l'enjeu consistera à faire reconnaître aux hommes la nécessité de respecter des limites dans leur affirmation, c'est-à-dire à réfréner leur puissance<sup>977</sup>.

3° Enfin, l'homme est considéré par Jonas comme le seul être capable d'assumer la « responsabilité » de ses actes, ce qui implique aussitôt une responsabilité effective<sup>978</sup>. Seule cette voie permettra de passer d'une *éthique du prochain* à une *éthique du lointain* d'après lui<sup>979</sup>.

Ainsi, la modération vis-à-vis de l'usage du pouvoir qui est le nôtre doit du même coup se défier de tout optimisme eschatologique. Si Schopenhauer est moins alarmiste quant aux conséquences de la technique sur la nature, il n'en demeure pas moins qu'il admet la vacuité des espérances fondées sur l'idée d'un bonheur à venir pour l'humanité tout entière, par suite d'une législation universelle couplée à l'élimination des maux les plus importants pour les hommes. Ce qui était dénoncé par Schopenhauer comme une illusion prend chez Jonas une tournure plus menaçante. En effet, une telle attente constitue un danger réel, non pas parce qu'elle sera nécessairement déçue, mais plutôt parce qu'elle légitime et entretient l'idée d'un progrès effréné et illimité pour assurer ces lendemains radieux. Or, comme on a pu le comprendre, une telle logique ne peut qu'aboutir à un dépassement de ce que la nature peut effectivement supporter, et compromettre par là-même l'avenir de la nature dans sa diversité ainsi que la possibilité d'une existence décente pour les hommes eux-mêmes. La conclusion de l'entretien de Jonas avec A. U. Martens du 7 août 1981 est à cet égard significative :

Ce serait déjà bien de pouvoir dire que nos petits-enfants ne vivront pas plus mal que nous. Nous devons éviter que notre postérité n'ait à payer les frais pour nous<sup>980</sup>.

L'eudémonologie schopenhauerienne concernant l'existence individuelle dans les *Aphorismes pour la sagesse dans la vie* se fixait comme objectif de mener la vie la moins malheureuse possible, eu égard à notre condition peu enviable. L'idée d'une limitation du

---

<sup>975</sup> JONAS, H., *Une éthique pour la nature*, op. cit., p. 81.

<sup>976</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>977</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>978</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>980</sup> JONAS, H., *Une éthique pour la nature*, op. cit., p. 170.

mal est ici étendue à la postérité, au contraire de l'idée dangereuse<sup>981</sup> d'une amélioration continue de la condition de vie des hommes, incapable de constituer un quelconque frein à l'affirmation du *vouloir* inhérente à toutes ses objectivations, en particulier humaines :

[Il ne s'agit plus] de l'espoir exagéré d'un paradis terrestre, mais d'un espoir plus modéré quant à la possibilité de continuer à habiter le monde à l'avenir et quant à une survie qui soit humainement digne de notre espèce, compte tenu de l'héritage qui lui a été confié et qui, s'il n'est certes pas misérable, n'en est pas moins limité<sup>982</sup>.

En définitive, l'horizon jonassien rejoint l'eudémonologie schopenhauerienne. L'euphorie autour de l'idée de progrès<sup>983</sup> semble fort éloignée, et le caractère modéré voire la déception de ce que l'on peut espérer d'une « vie heureuse » chez Schopenhauer sont étendus à la vie de l'espèce. Bien qu'il s'en défende, la position jonassienne est donc bien plus proche du pessimisme désabusé de Schopenhauer qu'on ne pourrait le croire de prime abord.

\*

Au terme de cette section, il est clair que la pensée de Schopenhauer nous permet d'abord de penser philosophiquement une prise en charge juridique de l'environnement, grâce à la catégorie d'injustice, qui n'est pas indexée sur un droit positif antérieur, ni non plus sur un vécu subjectif, mais est au contraire première et fondée sur les rapports de force entre les étants sur fond d'une identité métaphysique commune. Il ne faut néanmoins ni en rester à une simple reconnaissance abstraite de l'identité fondamentale des différentes objectivations du *vouloir*, ni considérer que le problème puisse recevoir une résolution individuelle, mais l'égoïsme éclairé doit au contraire édicter des prescriptions étatiques et interétatiques afin de réguler l'activité humaine et d'opposer des « contre-motifs » suffisamment dissuasifs pour que le droit à l'existence des entités humaines et non-humaines puisse être respecté, à l'échelle individuelle et spécifique.

Mais cette métaphysique nous permet aussi, en raison de son pessimisme, de penser l'urgence de cette prise en charge, pour tenter d'enrayer autant que possible la sixième grande extinction. La thèse provocante de Schopenhauer du « plus mauvais » des mondes possibles, qui n'était que la marque d'un pessimisme quelque peu outrancier et dirigé contre l'optimisme philosophique de Leibniz, pourrait bien quitter le champ de la spéculation pour devenir une réalité, si aucune norme juridique ne vient enrayer la logique

---

<sup>981</sup> JONAS, H., *Pour une éthique du futur*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2015 [1<sup>ère</sup> édition : 1998], p. 97.

<sup>982</sup> JONAS, H., *Une éthique pour la nature*, p. 192.

<sup>983</sup> COMPAORÉ, W. M., *La Crise Environnementale*, *op. cit.*, pp. 24-27.

prométhéenne d'exploitation de la nature. Le curseur s'est déplacé : d'une méditation sur l'imperfection et la fragilité théoriques du monde, qui répondrait à des conditions minimales d'existence, nous sommes passé au spectacle d'une détérioration réelle et progressive de la nature, dont l'homme peut pleinement être tenu pour responsable. La maîtrise prométhéenne de la nature, c'est-à-dire l'affirmation du *vouloir-vivre* de l'homme au-delà de toute limite, conduit à une injustice généralisée, qui exige en retour et de manière urgente des normes juridiques afin de réguler l'activité humaine et de la rendre ainsi compatible avec la permanence de l'environnement et de ses espèces sur le long terme, dans une perspective en partie jonassienne.

## BILAN

Notre deuxième partie poursuivait un double objectif : non seulement interroger les échappatoires immanentes au problème du mal, mais aussi retracer l'interprétation schopenhauerienne du mal moral, à travers les figures de l'égoïsme, de l'injustice et de la cruauté.

Le mal moral s'enracine dans le cœur de l'homme, c'est-à-dire dans son caractère intelligible, mais surtout dans la trame phénoménale du monde : le problème n'est ni celui d'une volonté essentiellement méchante, ni celui d'un libre-arbitre qui, de manière incompréhensible, pourrait se décider pour le mal. Mais il est tout à la fois le symptôme et la conséquence d'un processus de différenciation entre soi et autrui, qui résulte directement de la manière dont le monde apparaît à la conscience. L'égoïsme, selon Schopenhauer, est bien plus qu'une simple propension à préférer en toute circonstance son intérêt à celui d'autrui, mais il est la résultante nécessaire de l'objectivation du monde : chacun est à la fois la condition nécessaire et suffisante de la représentation (sujet connaissant), ainsi que le principe intégral de toute existence réelle (*vouloir*). Pour autant, si le mal moral apparaît aussi comme l'élément premier, si l'on songe par exemple à l'injustice, qui précède sa prise en charge par le droit, il recèle malgré tout une dimension négative, et en même temps paradoxale. En effet, il repose formellement sur une méconnaissance de l'essence du monde, en partie révélée par l'expérience du remords. L'analyse de la cruauté cependant marque une rupture, car à cette condition formelle s'ajoute une condition matérielle, à savoir la violence du *vouloir* de l'individu et son incapacité à le satisfaire directement, ou à y renoncer. La cruauté marque un singulier retournement, qui consiste non plus à chercher l'affirmation de soi, mais la diminution active de l'autre, étonnante perversion du *vouloir*, qui ne peut survenir que dans son objectivation la plus élevée. Cependant, si la métaphysique schopenhauerienne permet de rendre compte de ces figures du mal, elle entraîne également une surprenante annulation du déséquilibre entre la souffrance et le mal, entre la victime et le bourreau : ce ne sont que les remous et contrariétés d'un seul et même être, d'une seule et même essence, au point qu'il paraît indifférent de savoir, du point de vue phénoménal, *qui* souffre ou *qui* afflige.

Pour autant, les limites que nous commençons à entrevoir<sup>984</sup>, liées à la métaphysique et à l'idéalisme de Schopenhauer, pour penser la consistance ontologique du mal,

---

<sup>984</sup> Nous nous y confronterons plus directement dans notre dernier chapitre.

n'empêchent pas les tentatives de lui échapper, non plus sur le plan théorique, mais sur le plan existentiel. Il est vrai qu'aucune des échappatoires immanentes esquissées par Schopenhauer n'est pleinement satisfaisante, qu'il s'agisse de l'eudémonologie, du politique ou de la morale, cependant chacune possède une certaine efficacité, que ce soit pour l'individu (par l'évitement de la souffrance, l'expérience de ses propres forces, ou le repli esthétique), pour la communauté politique (évitement de l'injustice), pour la communauté naturelle (limitation de la souffrance animale, protection de la nature). Renoncer à résoudre définitivement le problème du mal dans le monde peut sembler une vue pessimiste, pourtant c'est peut-être la reconnaissance de son inévitabilité qui permet de s'y confronter avec lucidité. L'idée n'est pas de viser la meilleure existence possible, le meilleur régime politique ou la morale la plus parfaite, mais seulement d'amoindrir quelque peu la souffrance dans le monde, c'est-à-dire de diminuer dans la mesure du possible l'intensité du conflit entre tout ce qui vit, en réduisant les prétentions du *vouloir* en l'homme, grâce à la reconnaissance et à la protection de limites clairement définies entre ses différentes objectivations.

PARTIE III : SCHOPENHAUER FACE AU MAL :  
RÉSOLUTION NIHILISTE OU THÉLÈMADICÉE  
OPTIMISTE ?



## Introduction

Le dernier temps de notre étude nous conduit à examiner plus en profondeur la métaphysique schopenhauerienne, dans sa relation avec le mal, en explorant, par là même, les apories et les paradoxes auxquels elle se confronte. Le chapitre V sera donc un pivot important, car nous y examinerons les tentatives d'échapper au mal par la mise en pratique d'une résolution soustractive du problème de l'existence. Si toute vie implique la souffrance, pourquoi s'acharner à (sur)vivre ? De même, et plus radicalement : si tout *vouloir* est source de contrariétés et de déceptions, pourquoi vouloir ? Nous rejoindrons, dans une certaine mesure, l'une des questions directrices de l'étude de M. M. Blondin, consacrée aux conditions de possibilité, subjectives et objectives, du *vivre encore*, malgré les différentes figures de la souffrance, qui hantent l'existence humaine<sup>985</sup>, mais en adoptant le point de vue opposé, puisque ce n'est plus le *vouloir-vivre* que nous interrogerons, mais – de manière étonnante – le *vouloir-mourir*, que ce soit sur le plan phénoménal (suicide) ou nouménal (négation du *vouloir*) (Chap. V)

Cela nous conduira, dans un dernier temps, à un chapitre davantage critique et conclusif quant à l'interprétation schopenhauerienne du mal, qui, comme nous avons déjà pu le remarquer, soulève d'importantes difficultés. En substance, la question directrice sera la suivante : la *Weltanschauung* schopenhauerienne ne reconduit-elle pas une vision religieuse du monde, reposant, pour l'essentiel, sur une moralisation de notre expérience du monde ? (Chap. VI)

---

<sup>985</sup> BLONDIN, M.-M., *Vivre et vivre encore*, op. cit., 2018.





## 5. CHAPITRE V – POUR UNE RÉOLUTION SOUSTRACTIVE DU PROBLÈME DU MONDE ET DU MAL

Qu'il nous soit permis de proposer un bilan succinct. La seconde partie de notre étude a montré la faiblesse d'une résolution positive et immanente du problème du monde et du mal : les maximes de l'eudémonologie, dans le meilleur des cas, permettent seulement de mener l'existence la moins pénible possible, sans pour autant la rendre par elle-même désirable. Il n'y a pas grand-chose à attendre du politique de ce point de vue, qui ne peut que limiter l'injustice subie sans aucunement résoudre le problème de l'existence, ni non plus améliorer les hommes de quelque manière que ce soit. Quant aux doctrines qui proposent une interprétation téléologique et optimiste du progrès dans l'histoire, elles méconnaissent la véritable nature du *vouloir* qui, tout comme le caractère de chacun, est extérieur au temps et immuable, et ne fait que reproduire inévitablement sous des apparences différentes une même essence. Le chatoiement événementiel dissimule une immutabilité principielle, qui invalide toute espérance quant à une quelconque évolution historique concernant les hommes ou leur condition. Enfin, la résolution de la conflictualité constante entre les différents phénomènes par la promotion d'un ordre moral est un vœu pieu : les mobiles antimoraux (égoïsme, animosité) l'emportent grandement sur le mobile moral (compassion). Nous sommes par conséquent face à une alternative : ou bien promouvoir cet ordre moral, tout en admettant qu'il relève de l'utopie, ou bien l'imposer grâce à une prise en charge politico-juridique, mais alors la dimension proprement morale disparaît (puisque le mode d'action sera hétéronome et contraignant) et nous sommes reconduit aux limites nombreuses du politique pour répondre à la question du mal.

Aucune de ces voies ne permet de remonter jusqu'à la racine du mal. Tout au plus peut-on contraindre les hommes à restreindre l'affirmation de leur volonté, mais on ne peut non pas régler le problème de l'existence ou rendre effective une éventuelle harmonie interne entre les différentes objectivations du *vouloir*. De fait, s'il ne semble pas possible de résoudre le problème du mal dans le monde, quel que soit le moyen, c'est justement parce ce que l'intrication du mal et du monde est indissociable. L'existence implique sinon la souffrance, sous toutes ses formes, du moins une perpétuelle contrariété, car son principe est une *affirmation aveugle et éternelle de soi contre soi*. Toute confrontation au problème du mal dans le monde phénoménal semble donc nécessairement vouée à l'échec.

Il nous faut par conséquent envisager la question sous un autre angle : plutôt que de vouloir améliorer le monde et soulager l'existence humaine, de manière individuelle ou collective, ne faut-il pas prendre acte de cette intrication entre le mal et le monde afin de viser une résolution soustractive du problème du mal ? Cette interrogation, qui constitue le fil directeur de notre chapitre, nous conduira à examiner dans un premier temps l'interprétation schopenhauerienne, à la lumière de son idéalisme, de la mort, ultime figure du mal et première figure de la suppression du monde. En effet, l'analyse de la mort semble conduire la philosophie schopenhauerienne à sa limite : celle-ci apparaît tantôt à la conscience comme le pire des maux, tantôt comme une solution radicale au problème de l'existence. Point de départ de la philosophie, une juste compréhension de ce phénomène semble en révéler le caractère illusoire : il n'y a rien à craindre ni à espérer d'elle, et pourtant l'individu ne peut s'empêcher de frémir de tout son être lorsqu'elle s'offre à ses regards. Cela nous conduira dans un second temps à ce qui semble être l'unique résolution possible de la question du mal, qui devra être cherchée dans l'horizon de l'éthique schopenhauerienne, à savoir : la négation du *vouloir-vivre*, dont les enjeux et les implications ne peuvent manquer de susciter un certain nombre de difficultés herméneutiques. Quelle est en effet la signification de cette négation ? Jusqu'à quelle profondeur est-elle opératoire, et qu'en est-il de sa faisabilité ? Concept central de la philosophie de Schopenhauer, cette négation est aussi un point de rupture : elle est la mise en contradiction existentielle du phénomène avec lui-même, et même avec ce qui le soutient, si bien qu'on peut légitimement se demander si elle n'est pas à la limite du pensable. En somme, concernant notre sujet, la question directrice que nous nous poserons sera simple : que peut-on espérer de la négation du *vouloir* ?

## 5.1. LES FIGURES DU MAL (IV) : L'HOMME FACE À LA MORT

La question de la mort a été jusqu'à présent traitée de biais : conjointe à la saisie de la souffrance dans le monde, elle était aussi le point de départ de la philosophie, ou du moins du besoin métaphysique des hommes<sup>986</sup>. Le *vouloir* s'éveillant à la conscience apprend à se connaître et se retrouve confronté en propre à la mort : tout apparaissant doit nécessairement disparaître, conformément à la loi du sensible.

Trois raisons motivent le présent développement consacré à cette thématique : premièrement, la mort semble constituer la dernière figure du mal dans le monde, peut-être même devant la souffrance et la méchanceté, mais pourrait aussi – paradoxalement – marquer la fin des souffrances de l'homme ou du vivant en général. Deuxièmement, il s'agit indéniablement d'un thème particulièrement important pour Schopenhauer, comme l'attestent les quelques trois cents occurrences de ce terme (*Tod*) dans le seul *Monde comme Volonté et comme Représentation*. Troisièmement, une réflexion sur la mort nous plonge d'emblée au cœur des tensions liées à l'idéalisme schopenhauerien pour penser le mal. En effet, la mort est le dernier acte du déploiement temporel du *vouloir* en l'homme, mais elle reste un phénomène superficiel, qui n'atteint pas l'homme dans ce qu'il *est* mais uniquement dans ce qu'il *paraît être*.

Plus spécifiquement, cette question est abordée frontalement dans trois lieux principaux. D'abord au paragraphe 54 du *Monde*, au commencement du quatrième livre consacré à la connaissance que le *vouloir* parvient à prendre de lui-même, puis à sa conséquence pratique, qu'il s'agisse de l'affirmation de ce dernier ou de sa négation. Il s'agit de la première formulation des thèses schopenhaueriennes à ce sujet, qui subiront plusieurs inflexions par la suite, bien que leur fond demeure identique. Le deuxième lieu important est le supplément XLI intitulé « De la mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être en soi », où Schopenhauer approfondit les analyses esquissées dans la première édition de son œuvre principale. Enfin, Schopenhauer revient de manière plus synthétique sur ce sujet dans le chapitre X de *Parerga & Paralipomena*, intitulé « Sur la doctrine de l'indestructibilité de notre être réel par la mort », qui reprend en substance ses thèses principales, avec quelques inflexions significatives, comme nous aurons l'occasion de le montrer.

---

<sup>986</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 852 ; ZA, Band III, W II, p. 187.

S'il est aisé de comprendre l'idée principale de Schopenhauer concernant la mort, les nuances et détours de sa pensée dans son interprétation de ce phénomène, et de la crainte que celle-ci provoque, sont en revanche plus difficiles à saisir, notamment lorsqu'on s'efforce de conserver la cohérence de son système. Il faudra ainsi porter une attention particulière à la fois aux différents stades de sa pensée à ce sujet, afin d'éviter simplification et gauchissement, et aux multiples points de vue qu'il adopte.

La première partie de notre chapitre poursuit un double objectif : d'une part mettre au jour l'interprétation que Schopenhauer propose de cet événement à la lumière de sa philosophie, et en particulier de sa doctrine de l'immortalité ou de l'indestructibilité de notre être en soi, par-delà la finitude phénoménale ; et d'autre part, analyser les paradoxes liées à la mort considérée non plus objectivement, mais subjectivement, c'est-à-dire en tant qu'elle est l'occasion d'une crainte à la fois infondée et indéracinable. De ce point de vue, la pensée de Schopenhauer se situe à la confluence entre plusieurs traditions philosophiques : l'idéalisme transcendantal de Kant, les doctrines de l'immortalité d'inspiration religieuse<sup>987</sup>, et les sagesses antiques qui s'efforcent de montrer la vacuité de la *fuga mortis*. Sur ce point, on peut noter l'originalité de sa doctrine, qui répond d'une manière authentiquement philosophique au besoin métaphysique des hommes en affirmant l'immortalité réelle et métaphysique de ce que nous sommes essentiellement, mais aussi, peut-être, un paradoxe résiduel : si la mort n'est pas *réellement* un mal, elle ne semble pas non plus pouvoir nous en libérer, puisqu'elle n'est qu'un épiphénomène qui ne vaudrait que dans le monde de la représentation.

### 5.1.1. INTERPRÉTATION SCHOPENHAUERIENNE DE LA MORT

En tant que phénomène, la mort est décrite diversement dans l'œuvre de Schopenhauer. Pour le coup, il ne s'agit pas tant de contradictions dans l'interprétation de phénomène que de l'adoption de points de vue différents, que nous nous sommes efforcé de synthétiser dans leurs éléments essentiels. Le fil directeur consistera à partir du point de vue empirique, c'est-à-dire de la confrontation première et immédiate de la conscience à la mort, où elle semble être le pire des maux, pour progressivement nous élever jusqu'à l'interprétation proprement philosophique qu'en donne Schopenhauer et qui repose pour une large part sur la distinction fondatrice entre *chose en soi* et *phénomène*, ou entre

---

<sup>987</sup> L'idée n'est pas d'affirmer que Schopenhauer aurait été directement inspiré par ces doctrines, mais plutôt qu'il considère qu'elles expriment de manière allégorique une part de vérité quant à notre condition, et qu'il prétend quant à lui mettre au jour pour elle-même, indépendamment des mythes et dogmes qui constituent leur part inessentielle.

*vouloir-vivre* et *représentation*. De manière étonnante, l'approfondissement de la compréhension de ce phénomène vaut aussi comme une relativisation de la mort, qui s'efforce d'éviter deux travers également fautifs selon Schopenhauer : d'une part l'idée traditionnelle d'une immortalité individuelle (ou d'une survivance de l'âme au délabrement du corps), d'autre part l'idée d'un anéantissement absolu<sup>988</sup>.

#### 5.1.1.1. POINT DE VUE EMPIRIQUE : LA MORT EST-ELLE LE PIRE DES MAUX ?

Pour résoudre le dilemme que nous venons de mentionner (croyance en une immortalité individuelle ou en un anéantissement absolu), Schopenhauer se réfère à l'expérience et relève deux faits complémentaires qui montrent que la mort serait non seulement un mal, mais peut-être le pire des maux. Le premier fait consiste en ceci que les hommes redoutent la mort de leurs proches, et éprouvent du chagrin lorsqu'elle survient<sup>989</sup>. Le second fait concerne la passion de la vengeance qui, poussée à son paroxysme, « demande la mort de l'adversaire »<sup>990</sup>. Que la mort soit la pire chose que l'on puisse souhaiter à un individu, et celle que l'on redoute le plus pour ceux qui nous sont chers semble bien indiquer qu'elle soit « un grand mal »<sup>991</sup>.

De même, si l'on considère l'existence individuelle, bien des hommes sont prêts à endurer les pires tourments pour repousser encore un peu l'issue inéluctable. L'attachement féroce avec lequel chacun est prêt à défendre sa vie, en dépit de ses misères, déconvenues et déceptions de toute sorte indique en creux la crainte d'un mal plus grand encore que le malheur ou la souffrance, à savoir : la peur de la mort. Schopenhauer lui-même ne manque pas de relever cet étonnant écart entre le plan théorique et le plan pratique :

Dans son livre sur la comparaison des choses désirables, Aristote dit entre autres : « Bien vivre vaut mieux que vivre » (βελτιον του ζην το ευ ζην, *Top.*, III, 2). D'où l'on pourrait conclure, au moyen d'une double contraposition : Ne pas vivre vaut mieux que mal vivre. Vérité qui se révèle même à l'intellect, et pourtant la grande majorité préfère très mal vivre que de ne pas vivre du tout<sup>992</sup>.

La supériorité de la mort sur les autres maux pourrait tenir à trois éléments : premièrement, celle-ci est absolument inévitable ; la mort, au contraire de telle ou telle douleur particulière, n'est pas un simple risque, c'est-à-dire un événement défavorable possible mais néanmoins incertain. Au contraire, la survenue de cet événement est

---

<sup>988</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1204 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 543.

<sup>989</sup> *Ibid.*, p. 1205 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 544.

<sup>990</sup> *Ibid.*

<sup>991</sup> *Ibid.*

<sup>992</sup> *Ibid.*, p. 944 ; ZA, *Band III*, W II, p. 280.

absolument certaine, et même absolument déterminée, si l'on admet la nécessité inéluctable impliquée par l'idéalisme transcendantal de Schopenhauer, du moins dans le monde *comme représentation*, même s'il n'appartient à personne de connaître avec exactitude les circonstances exactes de son propre trépas, fût-il préparé le plus soigneusement du monde<sup>993</sup>. Deuxièmement, elle est du point de vue empirique définitive et incompensable, au contraire des autres maux : le mal physique peut cesser (même temporairement), le mal moral peut être puni ou pardonné, mais la mort, quant à elle, marque la fin de toute possibilité : elle constitue le terme absolu de toute existence, et il n'existe contre elle aucun remède. Troisièmement, si l'on s'autorise un glissement vers la résonance subjective de cet événement – antérieurement à sa survenue –, le souci inné de tous les êtres vivants, y compris les hommes, pour éviter la mort (même au prix de vives souffrances ou d'une existence misérable) suggère bel et bien une hiérarchie naturelle entre les maux :

Pourquoi voyons-nous l'animal s'enfuir, trembler, chercher à se cacher ? Parce qu'il est pure volonté de vivre, mais qu'il est comme tel voué à la mort et voudrait gagner du temps. Par sa nature, l'homme n'est pas autre. Le pire des maux, le plus affreux des périls qui puissent jamais le menacer, c'est la mort ; sa plus grande terreur, celle de la mort<sup>994</sup>.

Si l'on passe de la mort à son contraire, toujours du point de vue empirique, c'est-à-dire à la vie, l'idée commence à poindre que ce mal ne tiendrait peut-être pas à l'arrêt des fonctions vitales d'un individu, c'est-à-dire la mort dans sa définition biologique, mais plutôt à la perte qu'elle implique. La vie serait-elle un bien par elle-même, quelque chose dont il faudrait regretter la perte ? C'est bien ce que semble suggérer l'attachement acharné de chaque être à son existence, comme si celle-ci possédait une valeur absolue. Tâchons pour l'heure de nous pencher plus en avant sur la signification biologique de la mort, telle qu'elle est analysée par Schopenhauer.

---

<sup>993</sup> L'un des récits du médecin légiste P. Boxho dans son ouvrage *Les morts ont la parole* illustre ce point. Un « homme avait prévu de mourir à la fois pendu et d'une balle dans le crâne. [...] Pour atteindre le plafond de sa terrasse, il était monté sur une chaise, avait fixé la corde au plafond, mais elle était un peu courte et nécessitait qu'il reste sur la chaise pour se pendre. Il avait sorti sa carabine 22LR [...], se l'était mise en bouche et avait tiré. Malheureusement pour lui, ses bras étaient un peu courts pour atteindre la détente et il avait dû mettre son arme de biais. Dans cette position, la balle n'a jamais traversé le crâne, mais bien la joue gauche, pile face à la corde qu'elle a sectionnée. Déséquilibré, cet homme est tombé du haut de sa chaise, tête première au sol que sa tête a violemment percuté, occasionnant une fracture du crâne dont il est décédé » (BOXHO, *Les morts ont la parole*, Loverval, Kennes, coll. « Société », 2022, p. 103-104). L'individu en question a certes atteint son but, mais pas exactement de la manière qu'il avait anticipée, en raison d'un tragique concours de circonstances. Cela vaut *a fortiori* pour les morts accidentelles ou naturelles, qui sont, pour la plupart, imprévisibles.

<sup>994</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1205 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 544.

### 5.1.1.2. POINT DE VUE PHYSIOLOGISTE : DESORGANISATION DE L'ORGANISME

L'approche schopenhauerienne de la mort ne se borne pas à un point de vue philosophique ou métaphysique. Tout au contraire, le philosophe propose également une analyse physiologiste de ce phénomène, et se réclame de l'héritage de Bichat<sup>995</sup> et de Cabanis. Il approuve notamment la distinction entre vie organique et vie animale proposée par Bichat : la première correspondrait à l'activité inconsciente du *vouloir* dans les processus physiologistes nécessaires au maintien de la vie, tandis que la seconde correspondrait à l'activité consciente de l'organisme, et relèverait par conséquent de l'intellect<sup>996</sup>. Ce n'est pas directement la notion de vie qui nous intéresse<sup>997</sup> ici, mais le moment de désolidarisation des fonctions organiques qui aboutit à la mort. Or cette distinction entre *vie animale* et *vie organique* permet du même coup de placer le principe de la vie non pas dans les fonctions cérébrales, mais dans les organes jugés indispensables à la conservation de l'individu<sup>998</sup> :

Chez l'homme enfin la destruction du cerveau n'amène pas directement la mort ; celle-ci n'est provoquée que par l'intermédiaire des poumons et du cœur (Bichat, *Sur la vie et la mort*, partie II, art. 11, § 1)<sup>999</sup>.

Qu'il nous soit permis de revenir sur deux extraits que nous avons déjà partiellement cités pour montrer en quoi les Idées étaient nécessairement condamnées à des approximations phénoménales dans leur effort pour exister, du fait de la conflictualité intrinsèque aux différentes réalités :

Ainsi s'explique encore pourquoi la digestion déprime toutes les fonctions animales, vu qu'elle accapare toute la force vitale pour vaincre, par l'assimilation, les forces naturelles chimiques. De là vient encore le poids de la vie physique, la nécessité du sommeil, et finalement de la mort, car ces forces naturelles subjuguées, favorisées finalement par les circonstances, arrachent à l'organisme fatigué par ses perpétuelles victoires elles-mêmes la matière que celui-ci leur avait enlevée, et arrivent à manifester sans obstacle leur propre nature. Par conséquent, on peut dire aussi que tout organisme ne représente l'idée dont il est l'image qu'après déduction faite de la partie de son activité qu'il doit employer à soumettre les idées inférieures qui lui disputent la matière<sup>1000</sup>.

---

<sup>995</sup> Schopenhauer se réfère explicitement aux œuvres *Sur la vie et la mort* et *Recherches physiologistes sur la vie* de Bichat. Voir notamment le supplément XX au *Monde*, pp. 951-978 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 286-314.

<sup>996</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 971 ; ZA, *Band III*, W II, p. 305.

<sup>997</sup> Pour une étude approfondie de la conception schopenhauerienne de la vie, mise en relation avec la volonté de vivre, nous renvoyons à l'ouvrage de Marie-Michèle Blondin *Vivre et vivre encore : la notion de vie chez Arthur Schopenhauer* Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2018. L'autrice distingue notamment quatre approches complémentaires pour aborder ce phénomène : les points de vue biologique, philosophique, existentiel et métaphorique, qui renvoient, en dernière instance, à la dimension métaphysique de la vie (*op. cit.* p. 80), et met en lumière l'inévitabilité de ce phénomène du *vouloir*, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

<sup>998</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, note 1, p. 1224 : « La suspension des fonctions animales est le sommeil, celle des fonctions organiques est la mort » ; ZA, *Band IV*, W II, p. 562.

<sup>999</sup> *Ibid.*, p. 953 ; ZA, *Band III*, W II, p. 288.

<sup>1000</sup> *Ibid.*, p. 194 ; ZA, *Band I*, W I, p. 197.

Ce n'est plus directement la lutte pour la suprématie entre les phénomènes qui nous intéresse, mais le point de basculement, lorsque l'organisme ne parvient plus à maintenir sa cohésion contre les forces subalternes. Le rythme même de la vie repose sur un échange permanent de matière pour repousser la dernière échéance :

[...] la vie de notre corps n'est qu'une agonie sans cesse arrêtée, une mort d'instant en instant repoussée [...] À chaque gorgée d'air que nous rejetons, c'est la mort qui allait nous pénétrer, et que nous chassons ; ainsi nous lui livrons bataille à chaque seconde, et de même, quoique à de plus longs intervalles, quand nous prenons un repas, quand nous dormons, quand nous nous réchauffons, etc. Enfin il faudra qu'elle triomphe ; car il suffit d'être né pour lui échoir en partage<sup>1001</sup>.

La mort, du point de vue physiologique, survient lorsque disparaissent « le mouvement continu et l'incessante admission des influences extérieures »<sup>1002</sup>, que ce soit en raison de facteurs internes ou externes, entraînant une interruption définitive des fonctions vitales dans l'organisme considéré (arrêt cardio-respiratoire prolongé, puis cessation de l'oxygénation de l'organisme<sup>1003</sup>). La conséquence directe de cette désorganisation de l'organisme<sup>1004</sup>, qui finit inmanquablement par entraîner sa mort, est l'affirmation pour elles-mêmes des forces subalternes, jusqu'alors contenues ou asservies à l'idée supérieure. D'où les processus de dégradation du cadavre, dus pour une large part à des agents eux-mêmes vivants (autolyse enzymatique des tissus, putréfaction due aux micro-organismes endogènes anaérobies puis exogènes aérobies, etc.).

Si l'homme peut faire l'expérience de cette désorganisation, du moins tant qu'elle ne compromet pas encore la survie immédiate de son organisme, notamment dans la vieillesse et la maladie, sitôt que celle-ci entraîne la cessation des fonctions vitales, la conscience inévitablement disparaît. De la sorte, au point de vue subjectif, « la mort [...] ne concerne [...] que la seule conscience <Bewußtseyn> »<sup>1005</sup>. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous nous pencherons sur les paradoxes de la crainte de la mort.

### 5.1.1.3. POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE : FIGURES DE L'IMMORTALITE

Notre point de départ était la mort telle qu'elle paraît être pour l'individu, à savoir un anéantissement absolu de tout ce qu'il est, et par conséquent le pire des maux ; nous avons pu ensuite l'aborder sous un angle physiologique, comme la désorganisation de

---

<sup>1001</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, 394 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 389-390.

<sup>1002</sup> *Ibid.*, p. 1012 ; ZA, *Band III*, W II, p. 346.

<sup>1003</sup> Schopenhauer remarque que les battements du cœur, relevant de la vie organique, « ne cessent qu'à la mort » (*Ibid.* ; ZA, *Band III*, W II, p. 296).

<sup>1004</sup> *Ibid.*, p. 1012 : « le corps organique [...] est mort et cesse d'être organisé, bien que la trace de l'organisme demeure encore quelque temps » ; ZA, *Band III*, W II, p. 346.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p. 1210 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 549.

l'organisme entraînant la cessation de la vie. Il nous faut à présent nous élever à des vues plus philosophiques, pour mettre en évidence non plus ce qui semble se perdre, mais ce qui au contraire subsiste, par-delà la mort de l'individu.

Schopenhauer adopte quatre perspectives principales : le naturalisme physique absolu, le matérialisme absolu, l'idéalisme transcendantal et enfin – dans le prolongement de cette dernière perspective – sa propre métaphysique, qui articule le plan phénoménal et le plan de la chose en soi, afin de montrer que notre être véritable n'est aucunement affecté par les accidents du monde comme représentation.

#### 5.1.1.3.1. PERSPECTIVE NATURALISTE : INALTERABILITE DE LA FORCE VITALE

Pour aborder ce point, Schopenhauer repart du point de vue physiologique sur la cessation de la vie, et en particulier par l'examen d'un cadavre, non pas pour méditer sur notre condition<sup>1006</sup> ou sur l'éventualité d'un salut dans la mort elle-même<sup>1007</sup>, mais simplement pour en tirer un enseignement :

La vue d'un cadavre m'apprend que la sensibilité, l'irritabilité, la circulation du sang, la reproduction, etc., y ont pris fin. Le principe actif qui présidait à ces fonctions, tout en me restant toujours inconnu, a donc cessé d'agir dans ce corps et s'en est séparé ; je le puis conclure avec certitude<sup>1008</sup>.

Seul le cadavre rend tangible le phénomène de la mort, et permet une saisie objective et scientifique de celui-ci. L'enjeu n'est pas ici d'énumérer les critères permettant de constater le décès d'un individu, mais plutôt de relever que l'ensemble des fonctions physiologiques s'interrompent. Celles-ci toutefois ne coexistent pas de manière accidentelle, mais sont, d'après Schopenhauer, subordonnées à un « principe » supérieur qui a « cessé d'agir » et s'est « séparé » du corps en question. Ce court extrait est intéressant pour deux raisons : d'une part, il affirme le caractère mystérieux de la vie, qui ne se résume pas à un ensemble de processus physico-chimiques mais est ordonné à un principe ordonnateur inconnaissable ; d'autre part, il suggère d'emblée une conception dualiste, en introduisant une séparation entre le « principe » et le « corps ». L'organisme n'est pas à lui-même son propre principe de cohésion interne, mais plutôt la résultante de ce qu'il faut tenir pour un « principe vital ».

---

<sup>1006</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 407 ; ZA, *Band II*, W I, p. 403.

<sup>1007</sup> *Ibid.*, p. 1410 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 746.

<sup>1008</sup> *Ibid.*, p. 1212 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 551.

L'auteur du reste récuse trois conclusions qui lui semblent erronées : premièrement, il est illégitime d'identifier ce principe avec la conscience<sup>1009</sup>, puisque la conscience – et l'intelligence – ne sont pas la cause de la vie organique, mais son effet, du moins dans les organismes les plus évolués ; cette idée s'inscrit dans la continuité des thèses schopenhaueriennes indiquant une subordination et une postériorité de l'intellect sur le *vouloir*. Deuxièmement, il n'est pas non plus légitime de considérer le « principe actif » comme une individualité<sup>1010</sup>, non seulement parce que nous ignorons ce qu'il est, mais aussi parce que l'ensemble des phénomènes naturels paraît manifester une même « force agissante »<sup>1011</sup>. Enfin, Schopenhauer estime qu'on ne peut pas non plus conclure de la mort de l'organisme particulier à la suppression de ce principe, qui s'en est présentement retiré :

[Conclure] de la cessation présente de la vie organique à l'anéantissement de cette force qui en était jusque-là le ressort m'est aussi peu permis que conclure de l'arrêt du rouet à la mort de la fileuse<sup>1012</sup>.

La comparaison peut sembler contestable, puisqu'elle repose sur une séparation de fait entre ce qui meut (la fileuse) et ce qui est mû (le rouet), alors même que c'est justement la séparabilité du « principe » et de la « vie organique » qui est en question. Schopenhauer propose deux autres analogies : le mouvement du pendule et la pesanteur ; la décharge et l'électricité<sup>1013</sup>. L'arrêt du pendule ne signifie pas que la force de pesanteur a, elle aussi, disparu, tout comme l'électricité n'est pas anéantie après la décharge. L'idée sous-jacente est de comprendre la vie, ou son principe, comme une force naturelle, qui serait simplement manifestée par les « vivants » :

[Nous] attribuons une éternité et une ubiquité immédiates aux forces naturelles les plus inférieures, sans nous laisser un seul instant induire en erreur par la durée éphémère de leurs fugitives manifestations. Aussi peut-il d'autant moins nous venir à l'esprit de considérer la cessation de la vie comme l'anéantissement du principe vital, de tenir la mort pour la disparition complète de l'homme<sup>1014</sup>.

Le fait d'estimer qu'existe, au sein des différents êtres vivants, un « principe vital », qui ne soit pas seulement une loi abstraite d'explication du phénomène de la vie, mais un principe réellement agissant en leur sein peut surprendre, mais cela tient aussi à la perspective partielle adoptée sciemment par Schopenhauer, et qui tâche de se limiter à une appréhension purement naturaliste, mais non mécaniste, du phénomène de la vie :

---

<sup>1009</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1212 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 551.

<sup>1010</sup> *Ibid.*

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p. 1213 (traduction modifiée) ; ZA, *Band IV*, W II, p. 551.

<sup>1012</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 551-552.

<sup>1013</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band IV*, W II, p. 552.

<sup>1014</sup> *Ibid.*

Or, pour le principe qui nous anime, il faut commencer par y voir tout au moins une force naturelle, jusqu'à ce que des recherches plus approfondies nous permettent d'en reconnaître la nature intime et véritable<sup>1015</sup>.

Il s'agit donc d'une simple étape pour conduire l'esprit de l'idée (erronée) de la mort comme anéantissement absolu, à la doctrine de l'indestructibilité de notre être en soi. Ce raisonnement, qui sera prolongé par l'adoption de la perspective matérialiste, poursuit un double objectif. D'une part, il permet sur le plan théorique d'évacuer l'alternative ordinaire concernant la mort, que l'on considère soit comme un anéantissement absolu, soit comme un événement n'affectant que le corps et non l'esprit. D'autre part, il permet sur le plan pratique de répondre dans une certaine mesure au besoin métaphysique des hommes, bien que cette consolation semble maigre :

Cependant, c'est toujours quelque chose, et l'homme qui dans la mort redoute un anéantissement absolu ne peut dédaigner la pleine certitude que le principe intime de sa vie n'a rien à en craindre<sup>1016</sup>.

Tout ce qui est dans la chaîne causale est nécessairement de l'ordre du périssable<sup>1017</sup>, mais puisque les forces naturelles ne sont pas un changement mais une condition de celui-ci, cela nous permet de dissocier le principe de la vie de ses manifestations individuelles, et donc des déterminations spatio-temporelles de la nature. On le comprend : il faudra du même coup que l'essentialité de notre être passe de l'individu au principe, c'est-à-dire de ce qui est soumis au temps et à la mort à ce qui lui échappe, pour qu'il soit réellement possible de penser une « éternité de notre être propre »<sup>1018</sup>. Toutefois, avant que de développer cette idée, venons-en à la deuxième perspective – également partielle – sur la persistance de notre être, non plus du point de vue du principe vital, mais du point de vue complémentaire de la matière.

#### 5.1.1.3.2. PERSPECTIVE « MATÉRIELLE » : PERMANENCE DE LA MATIÈRE

Nous tâcherons d'être concis : Schopenhauer n'aborde plus la vie à partir de son principe, mais à partir de ce qui demeure indépendamment de la désorganisation puis la dégradation de l'organisme :

La matière [...] nous assure à son tour par sa persistance absolue une indestructibilité susceptible déjà de faire espérer une certaine éternité à l'homme incapable d'en concevoir une autre<sup>1019</sup>.

La matière ne s'anéantit pas, elle persiste. Les composants ultimes de la nature, du seul point de vue de la matière, ne tarderont pas à s'agréger de nouveau pour composer de

---

<sup>1015</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 1213-1214 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 552.

<sup>1016</sup> *Ibid.*, p. 1214 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 553.

<sup>1017</sup> *Ibid.*

<sup>1018</sup> *Ibid.*

<sup>1019</sup> *Ibid.*

nouvelles réalités naturelles : cristaux, métaux, plantes, animaux <sup>1020</sup> , etc. La désorganisation de l'organisme vivant au moment de la mort n'est rien de plus qu'un changement de forme : certes, l'individu, une nouvelle fois, disparaît, mais pas ce dont il est composé. La fin de l'existence individuelle n'est donc pas l'inexistence ou un retour au néant. De nouveau, même en se plaçant sur « un mode empirique de pensée »<sup>1021</sup>, il est possible d'apaiser quelque peu la crainte de l'anéantissement complet par la mort.

Ces deux perspectives, du point de vue de la vie et du point de vue de la matière, malgré leur vérité conditionnelle et relative, s'accordent sur l'idée d'une permanence par-delà la mort :

Ainsi ces doctrines primitives elles-mêmes contiennent l'affirmation que, loin de subir par le fait de la mort un anéantissement absolu, l'être vivant continue à exister avec et dans l'ensemble de la nature<sup>1022</sup>.

La philosophie de Schopenhauer, sans pour autant renier les positions mentionnées précédemment, aura donc pour but de substituer à ces explications partielles une clarification totale de la véritable signification de la mort par rapport à ce que nous sommes.

#### 5.1.1.3.3. PERSPECTIVE METAPHYSIQUE : INDESTRUCTIBILITE DE NOTRE ETRE EN SOI

La thèse de l'auteur consiste à soutenir que la mort est un événement strictement phénoménal, qu'elle n'a de sens que dans le monde de la représentation, c'est-à-dire dans le monde constitué par l'objectivation du *vouloir*, qui est lui-même le fond métaphysique de toutes les forces naturelles découvertes par la physique naturaliste. La difficulté consiste à comprendre d'une part la relation exacte qui unit le *vouloir* ainsi compris à la vie, et d'autre part à concevoir avec exactitude les rapports entre la vie et la mort. En effet, et de manière étonnante, la mort dans l'idéalisme transcendantal de Schopenhauer ne sera plus définie comme le contraire de la vie, ou même comme sa cessation, mais plutôt comme l'un de ses accidents, au même titre que la naissance :

Naissance et mort, deux accidents qui au même titre appartiennent à la vie ; elles se font équilibre ; elles sont mutuellement la condition l'une de l'autre, ou, si l'on préfère cette image, elles sont les pôles de ce phénomène, la vie, pris comme ensemble<sup>1023</sup>.

---

<sup>1020</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1214 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 553.

<sup>1021</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 625 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 291.

<sup>1022</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1215 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 554.

<sup>1023</sup> *Ibid.*, p. 351 ; ZA, *Band II*, W I, p. 348.

Ce passage serait difficilement compréhensible si l'on bornait la vie aux êtres vivants dans leur particularité. Or Schopenhauer nous invite d'emblée à un changement de perspective :

Sans doute l'individu, sous nos yeux, naît et passe, mais l'individu n'est qu'apparence ; s'il existe, c'est uniquement aux yeux de cet intellect qui a pour toute lumière le principe de raison suffisante, le *principium individuationis* ; en ce sens, oui, il reçoit la vie à titre de pur don, qui le fait sortir du néant, et pour lui la mort c'est la perte de ce don, c'est la rechute dans le néant. Mais il s'agit de considérer la vie en philosophe, de la voir dans son Idée ; alors nous verrons que ni la volonté, la chose en soi, qui se trouve sous tous les phénomènes, ni le sujet connaissant, le spectateur des phénomènes, n'ont rien à voir dans ces accidents de la naissance et de la mort<sup>1024</sup>.

La conception de la mort comme anéantissement résulte par conséquent d'une erreur de perspective, qui affecte celui qui se limite au monde de la représentation, régi par le principe d'individuation. La vie lui paraît être un « pur don », et la mort la « perte de ce don », l'existence individuelle étant écrasée entre deux néants. Mais justement, puisque le monde de la représentation ne constitue qu'une facette de la réalité, il est possible de se hisser à une conception plus élevée, grâce à un double décalage : le premier consiste à passer de la vie de l'individu à la vie de l'espèce, et le second à passer d'une conception organique de la vie à une conception métaphysique de celle-ci.

#### 5.1.1.3.3.1. ESPECE ET INDIVIDU

La piste que nous avons suivie jusqu'à présent nous a permis de mettre en évidence l'idée d'une persistance, malgré la mort ; Schopenhauer propose dans cet ordre d'idée un premier décalage : il ne faut plus appréhender la vie et la mort du point de vue l'individu, mais du point de vue de l'espèce. Plusieurs faits méritent d'être mis en évidence :

La mort comme la vie de l'individu n'importe en rien : tel est [le] témoignage [de la nature]. Et elle l'exprime en livrant la vie de chaque animal et de l'homme lui-même à la merci des hasards les plus insignifiants, sans intervenir pour le sauver<sup>1025</sup>.

Tel est le premier point, illustré par Schopenhauer par de nombreux exemples : la nature n'est guère soucieuse de la survie de l'individu, exposé à de multiples dangers. Néanmoins, la conclusion qu'il tire de ce constat (qu'on peut éventuellement lui accorder) peut paraître surprenante. Selon lui en effet, si :

la mère de toutes choses s'inquiète aussi peu de jeter ses enfants sans protection entre mille dangers toujours menaçants, ce ne peut être que par l'assurance que, s'ils tombent, ils retombent dans son propre sein, où ils sont à l'abri, et qu'ainsi leur chute n'est qu'une plaisanterie<sup>1026</sup>.

Le raisonnement est, si l'on peut dire, purement métaphysique, notamment parce que Schopenhauer paraît ici reconnaître des intentions ou du moins une éventuelle

<sup>1024</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 350 ; ZA, *Band II*, W I, p. 348.

<sup>1025</sup> *Ibid.*, p. 1216 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 555.

<sup>1026</sup> *Ibid.*, pp. 1216-1217 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 555.

préoccupation de la nature par rapport aux êtres dont elle est constituée. L'exposition des entités naturelles, tolérée par la nature, le mène à la conclusion que « la destruction <Zerstörung> de tel phénomène n'en atteint pas le moins du monde l'essence propre et véritable <das wahre und eigentliche Wesen> »<sup>1027</sup>. Mais ne serait-il pas plus juste de conclure que l'indifférence de la nature pour les entités qui la composent tient au fait qu'elle n'est *pas* un principe ordonnateur du vivant, soucieuse de le préserver, mais une simple abstraction regroupant un ensemble de réalités qui parviennent plus ou moins à exister et à subsister par elles-mêmes ? Le philosophe n'est-il pas en train d'hypostasier indûment un simple concept ?

Le second point concerne les variations de temporalité des différentes réalités naturelles, et qui ne semblent pas refléter leur perfection objective. Ainsi la nature seule (conçue comme l'ensemble de choses existantes) existe sur le mode de l'éternité<sup>1028</sup>, pour au moins une raison, la permanence de la matière. Cependant, les différentes réalités naturelles obéissent à deux temporalités différentes : si l'on considère les réalités inorganiques, il apparaît qu'elles ont pour leur part des existences fort longues, tandis que les êtres organisés, et en particulier les êtres vivants, ne mènent que des existences éphémères :

[...] animaux et plantes naissent aujourd'hui et meurent demain, la naissance et la mort se suivent dans une rapide succession<sup>1029</sup>.

La conclusion tirée de ce fait empirique rejoint celle tirée de l'idée générale d'une indifférence de la nature pour les individus :

Mais alors, semble-t-il, à la conception purement empirique [...] d'un pareil ordre des choses doit venir s'ajouter d'elle-même la pensée que cette disposition n'est qu'un phénomène superficiel, que ces naissances, ces morts incessantes, n'atteignent en aucune façon la racine des choses ; qu'elles ne sont qu'une manière d'être relative [...], dont la ruine n'entraîne pas celle du principe propre, partout d'ailleurs caché à nos regards [...] que cette existence enfin se maintient, au contraire, à l'abri de toute atteinte<sup>1030</sup>.

Le paradoxe de cette manière de raisonner tient au fait que le philosophe lui-même souligne qu'il faut admettre cela, alors même que nous sommes incapables d'observer et de concevoir « comment tout se passe ainsi »<sup>1031</sup>. La prétendue nécessité d'en venir à cette conclusion pourrait bien être l'expression de ce qu'il a lui-même thématiqué comme besoin métaphysique : face à la mort et à la pénibilité de l'existence, l'homme s'étonne et

---

<sup>1027</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1217 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 555-556.

<sup>1028</sup> *Ibid.*; ZA, *Band IV*, W II, p. 556.

<sup>1029</sup> *Ibid.*

<sup>1030</sup> *Ibid.*

<sup>1031</sup> *Ibid.*

s'efforce finalement de rationaliser la finitude dont il fait l'expérience indirecte en contemplant la prodigalité de la nature et son indifférence manifeste vis-à-vis des individus. Au fond, le spectacle de la nature confine à l'absurde, mais le philosophe refuse de s'y installer :

Car que la substance la plus imparfaite, la plus vile, la substance inorganique poursuive tranquillement son existence, et que ce soient précisément les êtres les plus parfaits [...] qui, dans un renouvellement radical et incessant, doivent naître, puis, après un court laps de temps, retomber dans le néant absolu, pour faire place à leur tour à de nouveaux êtres, leurs semblables, venus du fond du néant à l'existence, c'est là une conception si évidemment absurde, qu'on doit y voir non pas la véritable disposition des choses, mais bien plutôt un voile épais répandu sur elle<sup>1032</sup>.

On touche là une limite de la philosophie schopenhauerienne dans son effort pour penser le monde, et qui tient à son ambition première ; puisqu'il prétend découvrir la signification véritable de ce dernier, il ne peut pas, par principe, accepter que le monde soit par lui-même *insignifiant*<sup>1033</sup>. C'est tout le paradoxe du principe métaphysique qu'il place au cœur du monde : celui-ci n'est qu'une poussée absurde vers l'existence, un effort sans fin et continu, et pourtant il est également la clef de déchiffrement du monde. Mais une manière plus radicale encore de le penser eût été de lui refuser une quelconque unité *métaphysique* immanente, possibilité du reste évoquée par Schopenhauer lui-même :

Si donc la véritable réalité <die eigentliche Realität> n'était pas dans la volonté [...] alors, puisque l'intellect s'éteint emportant avec lui le monde qu'il avait créé, l'existence des choses ne serait jamais rien de plus qu'une suite finie de rêves sombres et courts <als eine endlose Folge kurzer und trüber Träume>, sans lien l'un avec l'autre : car la persistance <das Beharren> de la nature privée de connaissance consiste uniquement dans la représentation temporelle de la nature connaissante. Quelle serait donc alors la seule réalité dans tout cet univers ? Un esprit du monde qui, sans dessein et sans but, ne rêverait guère que des rêves sombres et accablants<sup>1034</sup>.

Laissons pour le moment de côté cette éventualité<sup>1035</sup>, pour en revenir au rapport entre l'individu et la nature. Outre le fait que la nature soit indifférente aux individus, et que ceux-ci n'aient en partage qu'une existence éphémère, Schopenhauer remarque la parenté indéniable entre tous ces êtres, du moins du point de vue spécifique, et s'efforce à partir de là de thématiser l'existence autrement et de penser une immortalité de la nature. Cette perspective supérieure apparaît clairement dans la définition générale de la vie que propose Schopenhauer :

---

<sup>1032</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1218 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 556.

<sup>1033</sup> Nous reviendrons sur cette exigence de signification, propre à la philosophie de l'auteur, dans le chapitre suivant (voir *infra*, 5.2.1).

<sup>1034</sup> *Ibid.*, p. 1249 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 587.

<sup>1035</sup> La proximité de l'existence phénoménale et de l'existence onirique, de la représentation et du rêve, sera également étudiée dans le chapitre suivant (voir *infra*, 6.1.1).

Qu'est-ce en fin de compte que la vie ? Un changement perpétuel de la matière, à travers une forme qui demeure invariable ; de même l'individu passe <Vergänglichkeit der Individuen>, et l'espèce ne passe pas <Unvergänglichkeit der Gattung><sup>1036</sup>.

La succession des existences individuelles du point de vue de l'espèce est analogue aux échanges permanents de matière du point de vue du vivant particulier : il s'agit de la part inessentielle, au service de la manifestation de l'Idée supérieure. On retrouve du même coup la conception fixiste de Schopenhauer, impliquée par sa théorie des Idées. L'espèce n'est rien de plus que la temporalisation incessante de l'Idée dans le monde de la représentation. Notre vie véritable – qui semble se confondre avec notre être véritable – est à chercher soit dans l'espèce, soit dans le *vouloir* lui-même, qui est notre mode d'existence le plus authentique, bien qu'il soit aussi le plus indéterminé :

[...] l'homme et l'animal disparaissent pour les yeux, sans pour cela cesser de poursuivre en paix leur véritable existence. Qu'on se représente maintenant cette succession rapide de la mort et de la naissance par des vibrations d'une vitesse infinie, et on aura l'image de l'objectivation constante de la volonté, des idées permanentes des êtres, toujours immobiles et présentes<sup>1037</sup>.

La terminologie schopenhauerienne n'est pas toujours rigoureuse, tantôt il distingue deux manières d'exister – sur le mode temporel ou éternel<sup>1038</sup> –, tantôt il oppose la vie et l'existence<sup>1039</sup>, mais au fond l'idée est la même : l'homme n'existe pas seulement comme individu et comme espèce, mais aussi et surtout comme *vouloir-vivre*, qui en tant que tel n'a ni commencement ni fin.

#### 5.1.1.3.3.2. CHOSE EN SOI ET PHENOMENE

L'idéalisme schopenhauerien affirme l'existence d'un substrat métaphysique, éternel et absolument un, au fondement de tous les phénomènes : le *vouloir*. Or puisque la mort et la naissance n'ont de sens que pour des êtres temporels, il va de soi que ces accidents ne sauraient concerner ce qui échappe aux formes de notre intellect, à savoir : le temps, l'espace et la causalité. De la même manière que la multiplicité phénoménale n'est qu'apparente, et dissimule une unité *réelle* et non *métaphorique*, la temporalisation des phénomènes ne touche en rien l'indestructibilité du *vouloir*, c'est-à-dire l'indestructibilité

---

<sup>1036</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 352 ; ZA, *Band II*, W I, p. 350. Nous préférons traduire « *ein steter Wechsel der Materie* » par « un changement perpétuel de la matière », plutôt que par « un flux perpétuel de la matière », comme le propose Burdeau. La définition de la vie comme la permanence de la forme, en dépit du changement constant de matière est récurrente dans le *Monde*. Par essence, étant le *substratum* universel de l'objectivation du *vouloir*, la matière est agissante, et prend une forme objective grâce à l'intellect. De ce point de vue, l'erreur des matérialistes aura été, selon l'auteur, de prendre la matière pour une chose donnée absolument et existant par soi. Le supplément XXIV du *Monde* revient sur ces questions (*Le Monde*, pp. 1023-1038 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 356-372).

<sup>1037</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1223 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 561.

<sup>1038</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 625 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 292.

<sup>1039</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band IX*, P II, p. 293 : « *Daraus entsteht [jedem] die Zuversicht, daß der Tod wohl seinem Leben, jeder nicht seinem Daseyn ein Ende machen kann* ».

de notre être intime, de ce que nous sommes essentiellement. Il ne s'agit pas d'une conception holistique de la vie, au sens où chaque individu serait une partie d'un grand tout qui le dépasserait et l'intégrerait, mais d'une conception métaphysique. L'individu particulier n'est qu'un phénomène, qu'une objectivation du *vouloir* dans le monde de la représentation : mais justement, son apparence n'épuise pas tout son être.

Toutefois les Idées sont déjà une pluralisation de notre être en soi, puisqu'elles sont les objectivations adéquates du *vouloir*. Dans cette mesure, nous sommes donc impérissables, mais également indiscernables, dans la mesure où tout ce qui fonde notre particularité ne peut exister que dans le monde phénoménal, et doit, par conséquent, disparaître avec lui :

En effet, c'est comme phénomène que chacun est périssable <*vergänglich*> ; comme chose en soi, il est au contraire hors du temps <*zeitlos*>, donc il n'a pas de fin <*endlos*>. Seulement c'est aussi comme phénomène et à nul autre titre, qu'il se distingue des autres choses de l'univers ; car comme réalité en soi, il est la même volonté qui se manifeste en tout, et la mort n'a qu'à dissiper l'illusion <*Täuschung*> qui faisait paraître sa conscience comme séparée du reste ; voilà en quoi consiste sa persistance <*Fortdauer*><sup>1040</sup>.

Schopenhauer nous présente par conséquent une immortalité réelle, mais désindividualisée et même désintellectualisée. Assurément, pour qui s'est bien pénétré de cette vérité métaphysique, la mort ne peut plus sembler ni un mal, ni un anéantissement :

Aussi pouvons-nous nous écrier à tout moment d'un cœur joyeux : « Malgré le temps, malgré la mort et la décomposition, nous voici tous encore réunis<sup>1041</sup> ! »

Pour autant, si l'analyse de Schopenhauer, à partir des linéaments de la vie, a pu montrer que la mort n'était qu'un phénomène secondaire et apparent, qu'elle ne concerne absolument pas la part essentielle de notre être, c'est-à-dire le lieu de notre « vie » authentique (l'espèce, voire le *vouloir*), il n'en demeure pas moins que l'homme à sa vue ne peut s'empêcher de frémir, qu'on ne pourra sans doute guère le rasséréner devant cette perspective inéluctable en lui rappelant l'indestructibilité de son être en soi. La confiance nouvellement acquise, grâce à l'investigation philosophique, doit, par conséquent, nous reconduire à examiner la mort non plus dans son versant objectif, mais dans son versant subjectif, pour répondre à la question suivante : pourquoi l'homme a-t-il peur de la mort, si elle n'est rien de plus que la dissipation d'une illusion ?

---

<sup>1040</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 359 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 356.

<sup>1041</sup> *Ibid.*, p. 1223 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 562.

## 5.1.2. ORIGINE ET PARADOXES DE LA *FUGA MORTIS*

Le second versant que nous nous proposons de parcourir cherchera à clarifier les raisons qui nous poussent à redouter la mort, et à s'interroger sur leur bien-fondé. Il va sans dire que l'interprétation schopenhauerienne de ce phénomène, que nous venons de restituer, tend à relativiser la mort, pour n'en faire que la suppression d'une apparence phénoménale. En ce sens, il n'y aurait, d'un certain point de vue, métaphysique, aucune raison de la redouter. Toutefois, ce n'est pas exactement la question qu'il nous faut résoudre. L'enjeu pour nous est de distinguer les éléments sur lesquels pourraient s'enraciner objectivement la crainte de la mort, pour tenter d'en mesurer la nature et la portée.

### 5.1.2.1. POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE : LA MORT N'EST RIEN POUR NOUS

Le philosophe propose une analyse de que les hommes ordinairement redoutent dans la mort, pour mettre en lumière le caractère infondé de ces craintes. Trois craintes seront distinguées par analyse, bien qu'elles puissent subjectivement s'entretenir réciproquement, voire se confondre : la peur de la douleur liée à la disparition de l'organisme et de la conscience, la peur de « perdre » l'existence et le présent, la peur de l'anéantissement ou du non-être. Au fond, on pourrait tout aussi bien parler de trois préjugés relatifs à l'expérience de la mort, que le philosophe va successivement éventer.

#### 5.1.2.1.1. PREMIERE CRAINTE : LA MORT EST DOULOUREUSE

Si Schopenhauer subsume parfois la mort sous la catégorie de la souffrance, du fait de sa modalisation subjective, il ne faut pas pour autant confondre la crainte de souffrir avec la crainte de mourir :

Ce que nous redoutons dans la mort, ce n'est pas la douleur ; d'abord, il est trop clair que le domaine de la douleur est en-deçà de la mort ; ensuite souvent c'est pour fuir la douleur qu'on se réfugie dans la mort ; le cas n'est pas plus rare que le contraire, celui où l'homme supporte les plus atroces souffrances, alors que la mort est là, sous sa main, rapide et facile ; et justement il souffre pour l'éloigner, ne fût-ce que d'un moment<sup>1042</sup>.

Ces deux peurs doivent être dissociées, pour au moins deux raisons. La première raison repose sur une idée simple : la douleur, au sens strict, ne peut affecter que des êtres vivants. On retrouve là une variation de l'argument épicurien : la mort étant la cessation de toute sensation, il n'y a nulle raison de la redouter. Cette vérité théorique, bien

---

<sup>1042</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 360 ; ZA, *Band II*, W I, p. 357.

qu'élémentaire, pourrait toutefois éventuellement ne pas être comprise par tous, d'où le second argument qui se réfère directement aux actions et conduites des hommes. Deux exemples antagonistes sont mentionnés : tantôt la mort semble préférable à la douleur, et il est alors paradoxal que l'on craigne en elle la douleur, alors qu'elle est choisie en tant que remède à cette dernière. Nous reviendrons sur la question du suicide ultérieurement. Tantôt la douleur semble préférable à la mort, il est alors tout aussi paradoxal d'identifier ces deux peurs puisque l'homme, dans ce cas, est davantage terrifié par la mort que par ses douleurs actuelles, dont elle signerait pourtant le terme.

Concernant la pénibilité de la mort, le philosophe force le trait : bien loin d'être douloureuse, la mort, en tant qu'elle interrompt l'effort continu de l'organisme pour se maintenir dans l'existence, pourrait bien être agréable :

[...] l'arrêt complet des fonctions vitales doit procurer un singulier soulagement <eine wundersame Erleichterung> à la force motrice qui y préside, et peut-être ce soulagement contribue-t-il pour une certaine part à l'expression de douce satisfaction répandue sur le visage de la majorité des morts<sup>1043</sup>.

Le raisonnement repose pour une part sur des données empiriques, à savoir la perceptibilité d'une « satisfaction » sur le visage des morts, que l'on peut contester à plus d'un titre, et pour l'autre sur l'analyse schopenhauerienne du plaisir et de la douleur. Tout plaisir est négatif, et résulte de la suppression d'une peine antérieure : or étant acquis que la vie est un effort constant, qu'elle est essentiellement souffrance, on peut logiquement en déduire que sa suppression doit procurer sinon une forme de béatitude, du moins un certain soulagement, grâce au relâchement de la tension qui maintient la cohésion organique. Le raisonnement schopenhauerien est toutefois problématique : l'objection la plus simple constituerait à dire que, par définition, l'individu disparaît dans le processus, si bien qu'il ne demeure plus aucun être sentant pour profiter de ce « soulagement » provoqué par l'arrêt des fonctions vitales. On peut toutefois remarquer que Schopenhauer ne parle pas d'un soulagement pour l'individu, mais pour la « force motrice », c'est-à-dire pour le principe vital lui-même qui doit lutter de manière permanente contre la tendance entropique des forces inférieures. Or d'une part la « force » n'a pas, par elle-même, de résonance subjective (elle ne « sent » rien, ni plaisir, ni douleur, et est donc étrangère à tout soulagement) ; et d'autre part, puisqu'elle est extérieure aux formes de l'intellect, elle ne cesse aucunement d'agir après la suppression d'un corps vivant particulier. Autant

---

<sup>1043</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1211 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 550.

supposer que la force de gravité serait « soulagée » lorsqu'un corps se trouverait placé en apesanteur, hypothèse pour le moins saugrenue.

Malgré tout, on peut résoudre ces paradoxes, qui nous reconduisent au problème de l'absence de sensation dans la mort, en considérant l'arrêt des fonctions vitales comme un processus et non comme un changement d'état. En ce cas, le « soulagement » perceptible sur le visage de certains morts proviendrait de l'arrêt progressif des fonctions vitales, lorsqu'ils sont sur le point de mourir, tant qu'une once de conscience et de sensibilité les anime encore, c'est-à-dire de l'engourdissement progressif du corps et de la conscience dans leurs derniers moments. Or la disparition de la conscience n'est pas non plus douloureuse, bien au contraire, ce dont il est possible de se faire une idée en se référant aux expériences de pertes de connaissance qui peuvent survenir durant la vie de l'individu. L'analyse de la syncope est, à ce titre, la plus intéressante, puisque le passage se fait presque instantanément<sup>1044</sup> : l'homme perd tout d'abord l'usage de la vue, puis survient la plus profonde inconscience. Or le philosophe remarque que « la sensation éprouvée, tant qu'elle se poursuit, n'est rien moins que désagréable »<sup>1045</sup>. Ce fait est d'ailleurs confirmé par les cas de pertes de connaissance réversibles (strangulation, noyade, monoxyde de carbone<sup>1046</sup>) ou, une fois encore, « la disparition de la conscience s'est accomplie chez eux sans douleur »<sup>1047</sup>. Dans certains cas, la mort pourrait en effet être subjectivement vécue comme un endormissement insensible, ou un *black-out* instantané, qui n'auraient rien à voir avec le domaine de la souffrance.

Indépendamment de la problématique d'un soulagement associé à la mort (et qui ne peut, à proprement parler, que le précéder), rappelons que la préoccupation principale de Schopenhauer ne consiste pas tant à prouver que le moment du trépas serait agréable, qu'à rappeler qu'il n'est, du moins, aucunement douloureux, y compris dans les cas de mort violente, où la douleur ressentie n'est pas nécessairement corrélée à la létalité de la blessure :

[...] les blessures, même graves, ne se sentent pas en général au premier moment, on ne les remarque qu'un instant après, et, en bien des cas, seulement à leurs signes extérieurs ; sont-elles mortelles à bref délai, la conscience aura disparu avant qu'on s'en aperçoive ; doivent-elles amener la mort plus tard, il en est d'elles comme des autres maladies<sup>1048</sup>.

---

<sup>1044</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1210 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 549.

<sup>1045</sup> *Ibid.*

<sup>1046</sup> *Ibid.*

<sup>1047</sup> *Ibid.*

<sup>1048</sup> *Ibid.*

De ce point de vue, la conclusion de l'auteur est sans appel : « quelque crainte qu'elle inspire, la mort ne peut être, à proprement parler, un mal »<sup>1049</sup>. En effet, elle est soit un état insensible – et donc *a fortiori* non douloureux – soit un processus apaisant, du moins dans les ultimes instants de l'organisme, ce qui explique pourquoi elle peut sembler être une « véritable amie » voire un « dernier refuge »<sup>1050</sup> pour celles et ceux dont l'existence n'a été qu'une suite de souffrances et d'obstacles insurmontables.

#### 5.1.2.1.2. DEUXIEME CRAINTE : LA PERTE DU PRESENT

Le deuxième motif de crainte ne concernerait plus directement la pénibilité de l'expérience de la mort, qu'on la considère du point de vue de l'organisme ou de la conscience, mais plutôt l'idée qu'elle signifierait la fin de l'existence, et par conséquent la perte du présent. Cela nous permettra du même coup d'approfondir la distinction envisagée précédemment entre la chose en soi et le phénomène, ainsi que le lieu de notre véritable existence.

Cette crainte procède d'une méditation sur le passé, en particulier sur les générations disparues. La conscience en effet se demande ce qu'elles sont devenues, celles qui semblent appartenir désormais au passé. Or Schopenhauer remarque que ce point de vue temporel sur le monde résulte uniquement du principe d'individuation, mais méconnaît le lien indissociable entre le présent et l'existence. De fait, une telle appréhension – qui ne tarde pas à se convertir en interrogation sur l'existence : *pourquoi existons-nous, alors que tant d'hommes et de femmes mémorables ne sont plus ?* – opère une dissociation entre le temps du sujet, c'est-à-dire son existence, et un temps objectif, le temps du monde :

Ou encore, la question sera plus brève, mais non moins étrange ; pourquoi ce *maintenant*-ci, son *maintenant* à lui, est-il justement maintenant ? pourquoi n'a-t-il pas été il a longtemps déjà ? On le voit par la singularité même de la question qu'il pose, à ses yeux son existence et son temps sont deux choses indépendantes entre elles ; celle-ci s'est trouvée jetée au milieu de celui-là ; au fond, il admet deux *maintenant*, l'un qui appartient à l'objet, l'autre au sujet, et il se réjouit du hasard heureux qui les a fait coïncider<sup>1051</sup>.

Or puisque le monde et le sujet connaissant sont corrélés l'un à l'autre, l'un étant la condition subjective de l'autre, il s'ensuit que toute dissociation de l'un et de l'autre ne peut que manquer l'intrication inévitable du présent et de l'existence. Le chapitre XLI reviendra longuement sur ces questions. L'idée est au demeurant assez simple : comme nous le savons, nous ne sommes pas réductibles à nos existences phénoménales, mais ne

---

<sup>1049</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1211 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 550.

<sup>1050</sup> *Ibid.*

<sup>1051</sup> *Ibid.*, p. 355 ; ZA, *Band II*, W I, p. 552.

sommes que les images fuyantes du *vouloir* lui-même, et par là-même la mort n'est qu'une illusion, qui n'affecte que la partie inessentielle de ce que nous sommes. Par conséquent : exister signifie exister une fois pour toutes, et de toute éternité. L'existence en soi ne peut être perdue<sup>1052</sup>. Croire que les hommes du passé ne sont plus n'est qu'une illusion, due au principe d'individuation, dont nous ne pouvons pas nous détacher. Il va de soi que leur forme phénoménale a disparu, mais pas leur être en soi :

Il n'est plus, le bras puissant qui bandait, il y a trois mille ans, l'arc d'Ulysse ; mais un esprit bien réglé et qui sait réfléchir ira-t-il jusqu'à croire pour cela à la destruction totale de la force qui agissait avec tant d'énergie dans ce bras<sup>1053</sup> ?

La « force » dont il s'agit ici est le *vouloir* lui-même, impérissable et extérieur au temps et dont il faut reconnaître la persistance et l'indestructibilité<sup>1054</sup>. D'une certaine façon, l'existence telle qu'elle est entendue ordinairement, c'est-à-dire l'existence particulière et individuelle d'une réalité quelconque, n'est qu'un emprunt ou qu'une image d'une existence autrement plus réelle, celle du *vouloir* lui-même, qui est de toute éternité tout ce qu'il doit être, présent en toutes choses une fois pour toutes. D'où le fait que celui qui vit et qui *veut* vivre – c'est-à-dire qui accepte son essence telle qu'elle est – n'a rien à craindre de la mort, car elle ne l'atteint pas, en tant qu'essence atemporelle et indestructible.

De ce point de vue, le présent, si on le conçoit en métaphysicien, apparaît comme la seule « réalité fixe »<sup>1055</sup>, le *nunc stans* des scolastiques dont on ne peut jamais être privé. Le § 139 de *Parerga & Paralipomena* nous permet de clarifier ce point, grâce à la distinction proposée entre deux dimensions du présent :

Le *présent* a deux moitiés, l'une objective, l'autre subjective. Seule la moitié objective a pour forme l'intuition du *temps* et roule donc en avant irrésistiblement. La moitié subjective reste immobile, et, par conséquent, reste toujours la même. [...] Nous [pouvons] en conclure que chacun porte en lui-même le centre immuable du temps infini<sup>1056</sup>.

Cette distinction permet de lever certaines ambiguïtés de la philosophie schopenhauerienne, puisqu'il s'attarde tantôt sur le caractère fugace et insaisissable du présent et considère l'existence comme une chute perpétuelle dans la mort<sup>1057</sup>, tantôt sur sa dimension éternelle<sup>1058</sup> : cela tient au fait qu'il se place dans un cas du point de vue de la représentation et du phénomène, soumis au principe d'individuation, et de l'autre du point

---

<sup>1052</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 356 ; ZA, *Band II*, W I, p. 553.

<sup>1053</sup> *Ibid.*, p. 1213 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 552.

<sup>1054</sup> *Ibid.*, pp. 1222-1223 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 561.

<sup>1055</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 355 ; ZA, *Band II*, W I, p. 552.

<sup>1056</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 627-628 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 294-295.

<sup>1057</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 393 ; ZA, *Band II*, W I, p. 389.

<sup>1058</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 628 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 295.

de vue du *vouloir* et de la chose en soi, ce qui nous ramène en dernière instance à l'indestructibilité de notre être en soi ou à sa persistance, bien qu'il ne faille pas la comprendre sur un mode temporel.

#### 5.1.2.1.3. TROISIEME CRAINTE : LA PEUR DU NON-ETRE

La dernière crainte que nous examinerons est la peur de l'anéantissement ou du non-être. L'élimination schopenhauerienne de cette dernière repose d'abord sur son caractère paradoxal, puisqu'au fond, si l'on s'en tient à une appréhension empirique et superficielle du monde, le non-être n'est pas seulement ce vers quoi la mort nous conduirait, mais aussi ce à quoi la naissance nous aurait arrachés :

Si l'aspect effrayant sous lequel apparaît la mort était dû à l'idée du non-être, nous devrions ressentir le même effroi à la pensée du temps où nous n'étions pas encore. Car [...] le non-être d'après la mort ne peut différer de celui d'avant la naissance ; il ne mérite donc pas plus d'exciter nos plaintes<sup>1059</sup>.

Un temps infini s'est en effet écoulé avant notre naissance, pourquoi donc s'affliger du temps infini qui lui succédera ? De fait, même si l'on récuse l'idéalité du temps et la persistance de notre être en soi, le non-être ne devient pas plus effrayant, d'une part parce qu'il est au pire un état dont nous sommes déjà familiers puisque nous en venons<sup>1060</sup>, et d'autre part, de façon plus sérieuse, parce qu'il est absolument hétérogène aux catégories de « bien » ou de « mal », qui présupposent *a minima* une existence consciente :

[...] il est en soi et pour soi absurde de tenir le non-être pour un mal : tout mal, en effet, comme tout bien, présuppose l'existence et même la conscience ; [...] Aussi le fait de ne plus être ne peut-il pas plus nous atteindre que le fait de ne pas avoir été<sup>1061</sup>.

Il est contradictoire d'analyser comme un « mal » un état qui se définit comme l'absence de la condition d'effectivité du bien ou du mal. Par analogie, considérer réellement le non-être comme un mal ou un bien reviendrait à se demander si un objet parfaitement immobile dans un référentiel donné est rapide ou lent, alors même que ces prédicats ne peuvent concerner qu'un objet en mouvement. Plus radicalement, puisque l'*existence* est essentiellement mauvaise, selon les analyses schopenhaueriennes, sa perte, bien loin de nous affliger, devrait bien plutôt nous réjouir :

[...] l'expérience faite [de la vie] aurait pu bien plutôt éveiller en nous une aspiration infinie vers le paradis perdu du non-être<sup>1062</sup>.

---

<sup>1059</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1207 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 546.

<sup>1060</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 625 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 291.

<sup>1061</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1209 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 548.

<sup>1062</sup> *Ibid.*, p. 1207 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 547.

En soi, le non-être n'est ni un mal ni un bien, mais dans la mesure où il pourrait signifier la fin d'une existence pénible, il constitue un « bien » relatif.

\*

L'objectif de ce développement a été de montrer d'abord la signification véritable de la mort, considérée comme un phénomène objectif, qui ne concerne que la trame phénoménale du monde et non pas notre être en soi, et de comprendre ensuite le caractère infondé des motifs de crainte face à cet événement, qui, pour toutes les raisons susmentionnées, ne saurait en aucun cas être considéré *par soi* comme un mal. Et pourtant, l'analyse objective ne permet aucunement de chasser la crainte subjective que chacun éprouve lorsque la mort nous menace, étonnant paradoxe qui nous invite non plus à réfléchir sur son éventuelle justification, mais plutôt à retracer son origine.

#### 5.1.2.2. POINT DE VUE EXISTENTIEL : UNE CRAINTE ILLUSOIRE MAIS IRREPRESSIBLE

La question que nous posons part d'un constat simple : l'existence est pour beaucoup une lutte pour la survie, qui se paye de souffrances bien réelles, comme le souligne à l'envi le philosophe. Compte tenu de cette pénibilité de l'existence, la mort ne devrait-elle pas apparaître à la conscience comme une délivrance ? Et pourtant, dès que celle-ci menace l'individu, aussitôt on le voit s'accrocher à sa vie comme s'il s'agissait de la chose la plus précieuse qui soit. Ce n'est pas seulement l'évaluation objective de l'existence comme non désirable, c'est-à-dire la préférabilité du non-être à l'être, mais c'est aussi l'expérience subjective et pénible de la vie qui, subitement, perdent leur force opératoire dès lors que la mort s'approche.

Comment donc comprendre cet attachement à l'existence ? Est-ce à dire que la vie soit par elle-même un bien dont la perte serait regrettable ? La question ainsi formulée est trop générale : bien que Schopenhauer n'hésite pas à identifier une fois pour toutes la vie à la souffrance, dont elle constitue la base fondamentale, on pourrait la formuler autrement : une vie pénible est-elle préférable à la mort ?

#### 5.1.2.2.1. AMBIVALENCES DE NOTRE RAPPORT A LA MORT

Les analyses précédentes nous ont déjà mis sur la voie des ambiguïtés de notre rapport existentiel à la mort, qui semble tantôt le pire des maux, tantôt la résolution la plus radicale du problème de l'existence.

Du point de vue psychologique, l'homme paraît osciller entre deux pôles : d'un côté la certitude abstraite de sa nécessaire disparition, à la différence des animaux qui vivent « sans peur du néant »<sup>1063</sup>, et de l'autre le sentiment confus d'une sorte d'immortalité, qui vient contrebalancer dans l'existence cette anticipation mortifère :

Seul l'homme a sous forme abstraite cette certitude, qu'il mourra, et s'en va la promenant avec lui. Il peut donc arriver – le fait d'ailleurs est curieusement rare – que, par instants, quand cette pensée, ravivée par quelque accident, s'offre à son imagination, elle le fasse souffrir. Mais contre cette voix si puissante de la nature, que peut la réflexion ? [...] c'est grâce à elle que nul homme n'est vraiment troublé de cette pensée, d'une mort certaine et jamais éloignée ; tous au contraire vivent comme si leur vie devait être éternelle<sup>1064</sup>.

Deux éléments peuvent être mis en lumière : d'une part l'opposition entre la raison et le sentiment, et d'autre part la ténuité de la peur de la mort telle qu'elle est ici décrite. La conscience de l'homme, comme on sait, n'est pas bornée au seul présent, mais peut se déplacer librement sur la ligne du temps : remémoration et anticipation sont des modalités de la conscience humaine, au contraire de la conscience animale, bornée pour l'essentiel aux représentations immédiates du fait de son absence de raison. Or la mort constitue bien le point limite jusqu'où la conscience peut se projeter : elle est par définition le dernier événement de toute vie individuelle, et même un non-événement au sens où personne n'expérimente jamais sa mort. Indépendamment de l'évaluation objective de la mort en tant que mal, qui se révèle parfaitement illusoire, force est d'admettre qu'il s'agit dans tous les cas d'une issue inéluctable, qui surplombe toute existence phénoménale.

Néanmoins, cette certitude abstraite semble pour ainsi dire en décalage avec la connaissance intuitive de soi, comme si s'opérait une scission en l'homme entre cette évidence de la raison et l'évidence du sentiment :

C'est au point que – l'on oserait presque le dire – personne n'est vraiment bien convaincu que sa propre mort soit assurée ; sinon, il ne pourrait y avoir grande différence entre son sort et celui du criminel qui vient d'être condamné ; en fait, chacun reconnaît bien, *in abstracto* et en théorie, que sa mort est certaine, mais cette vérité est comme beaucoup d'autres du même ordre, que l'on juge inapplicables en pratique ; on les met de côté, elles ne comptent pas parmi les idées vivantes, agissantes<sup>1065</sup>.

---

<sup>1063</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 358 ; ZA, *Band II*, W I, p. 355.

<sup>1064</sup> *Ibid.*

<sup>1065</sup> *Ibid.*

Cet approfondissement nous permet d'emblée de clarifier le propos de Schopenhauer : si la peur de la mort est ici ténue et presque'insensible, face au sentiment de notre existence, cela tient au fait que le philosophe aborde ici la mort de loin, comme terme théorique de toute vie concrète. Or de ce point de vue, elle n'est que l'occasion d'un trouble superficiel lorsque nous nous figurons sa survenue ; l'homme ne tremble pas parce qu'il lui manque une détermination essentielle, à savoir, l'imminence de sa survenue. D'où la comparaison négative avec le criminel condamné : la mort pour lui n'est plus un horizon lointain et théorique, mais un événement sur le point de survenir, et contre lequel, on le devine, tout ce qu'il est doit se révolter. La difficulté réelle concernant le phénomène de la mort n'est donc pas l'opposition entre la sérénité de notre existence coutumière et le caractère irréel et abstrait de la survenue nécessaire de notre mort, un jour, c'est-à-dire entre ce que nous sentons et ce que nous savons, mais elle concerne la possibilité d'une conversion de ce trouble abstrait (qui mérite à peine le nom de peur) en crainte irrationnelle, lorsque l'heure de notre trépas approche.

Le caractère ambivalent, et même en un sens paradoxal, de la relation de l'homme avec la conscience de sa finitude apparaît plus clairement dans le passage suivant :

Le sentiment intérieur, tout confus [...] empêche [...] que la pensée de la mort n'empoisonne la vie de tout être raisonnable [...] ; cela dure du moins tant qu'il a devant les yeux la vie même, et qu'il marche vers elle ; néanmoins, cela n'empêche pas que la mort, la mort réelle frappant les individus, ou la mort simplement imaginée, venant à s'offrir à lui et frapper sa vue, il ne soit saisi de cette horreur spéciale qu'elle inspire, et ne cherche par tous les moyens de s'y soustraire<sup>1066</sup>.

La mort n'est plus ici sous une forme abstraite, mais apparaît au contraire comme « réelle ». Les expériences directes de la mort peuvent être nombreuses : disparition soudaine d'un proche, assister à une exécution, voir un cadavre, etc. Naturellement, il s'agit toujours de la mort des autres. Quant à la sienne propre, l'homme ne peut que se la figurer à l'aide de son imagination, soit en s'adonnant à une rêverie morbide sur sa condition de mortel, soit lorsqu'il apprend par exemple qu'il est sous le coup d'une maladie incurable et mortelle, qu'il sera prochainement exécuté, qu'il se trouve sous le coup d'un danger à la fois critique et imminent, etc. La mort imaginée n'est donc pas à assimiler à la certitude abstraite de notre trépas, mais vient donner une épaisseur subjective aux différentes menaces pour notre intégrité physique, réelles ou potentielles. Dans tous les cas, le « sentiment » de la persistance de notre être en soi semble alors complètement disparaître, pour laisser place à un affect tout autre, cette « horreur spéciale » qu'on n'a pourtant, semble-t-il, aucune raison objective de redouter.

---

<sup>1066</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 360 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 356-357.

#### 5.1.2.2.2. LA CRAINTE DE LA MORT : ILLUSION PARADOXALE OU RUSE DE LA NATURE ?

Cet exposé nous reconduit à notre question initiale, et nous met sur la voie d'une difficulté importante : puisque nous sommes en tant que chose en soi indestructible, ainsi que nous le révèle confusément le sentiment, et qu'en outre la conscience abstraite de la raison de notre disparition phénoménale ne nous trouble guère, d'où vient alors la crainte de la mort ? Le problème apparaît en particulier dans le supplément XLI où Schopenhauer affirme que la peur de la mort s'enracine non pas dans l'intellect, mais dans le *vouloir* :

Au début de ce chapitre j'ai expliqué l'origine de notre grand attachement <Anhänglichkeit> à la vie ou bien plutôt de notre crainte de la mort ; cette crainte ne dérive nullement de la CONNAISSANCE, car elle proviendrait alors de la valeur bien reconnue de la vie ; mais elle s'enracine directement dans le VOULOIR<sup>1067</sup>.

On est en droit de se demander comment il est possible que ce qui est indestructible et éternel, en vertu de sa propre doctrine, peut en même temps redouter un événement qui pourtant ne le concerne pas. Par quel mystère la chose en soi peut-elle trembler devant un « accident » qui ne vaut que dans l'ordre phénoménal ?

La citation que nous venons de rapporter pose d'emblée une équivalence entre la « crainte de la mort » et notre « grand attachement à la vie », ce qui ne semble pas aller de soi : ne peut-on pas concevoir un désespéré qui voudrait échapper aux tourments de l'existence ou d'une vie jugée ingrate, mais qui ne parviendrait pas à passer à l'acte par *peur de la mort* ? Cette hypothèse – le désespéré incapable de mettre un terme à son existence – semble bien remettre en cause cette équivalence ou implication réciproque. Le cas inverse est tout aussi pensable : un être peut être fort attaché à la vie, et pourtant ne pas craindre la mort : les philosophes par exemple, comme Épicure, ou encore tous ceux qui sont dans l'affirmation de leur être et d'eux-mêmes, sans pour autant borner leur existence à sa manifestation phénoménale<sup>1068</sup>.

De fait, cette objection n'est opérante que si l'on pose une équivalence illégitime entre l'attachement à la vie et la valorisation de celle-ci. Être attaché à la vie ne veut pas nécessairement dire aimer la vie. De ce point de vue, la vie du désespéré est certes insatisfaisante au plus haut point, au sens où son *vouloir* ne parvient pas à s'objectiver adéquatement, si bien qu'il ne considère pas son existence comme un « bien », mais ce dégoût n'est pas encore suffisant pour qu'il souhaite s'en retirer, c'est-à-dire pour vaincre

---

<sup>1067</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1246 (Traduction modifiée) ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 583-584.

<sup>1068</sup> *Ibid.*, p. 361 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 357-358.

la peur de la mort. L'effort de persistance dans l'existence est, *de facto*, la marque de cet attachement à la vie, indépendamment des conditions dans lesquelles elle s'effectue ou du jugement que l'on peut porter sur elle. Le niveau psychologique n'est donc pas le niveau adéquat pour évaluer cet attachement, mais il faut se placer plus en profondeur, au niveau métaphysique. Or ainsi considéré, tout *vivre* repose nécessairement sur un *vouloir vivre*<sup>1069</sup>, qui n'est ni le fruit d'une décision rationnelle, ni le fruit d'une appréciation subjective<sup>1070</sup>.

On comprend du même coup que la crainte de la mort soit aussi à chercher dans les profondeurs de notre être, et non pas du côté des projections de la raison, ce que confirme la précédente citation, que l'on pourrait assimiler à une preuve indirecte de l'idée selon laquelle notre attachement pour la vie ne provient nullement de la connaissance, mais du *vouloir*. En effet, si notre attachement à la vie et son pendant, la crainte de la mort, reposaient sur la connaissance, alors ils résulteraient d'un jugement objectif porté sur l'existence. En d'autres termes, l'individu — après examen — jugerait que la vie est souhaitable en elle-même, c'est-à-dire qu'elle est un bien, et craindrait donc la mort en tant qu'elle serait la suppression de ce bien. Il s'agirait par conséquent d'un attachement à la fois postérieur et raisonnable.

Toutefois, cette conception ne résiste pas à l'examen. Premièrement, rappelons qu'il arrive fréquemment que les hommes s'attachent de toutes leurs forces à des existences misérables et douloureuses, dont ils admettent eux-mêmes la pénibilité extrême, sans pour autant vouloir la quitter. Deuxièmement, Schopenhauer lui-même ne cesse de souligner le caractère dispensable de la vie et récuse les pensées optimistes qui s'efforcent de la présenter comme quelque chose ayant en soi-même sa justification. Bien loin d'être un motif de crainte, le néant devrait par conséquent nous attirer, comme nous avons pu le montrer précédemment :

---

<sup>1069</sup> Cette équivalence voire synonymie entre *vivre* et *vouloir-vivre* figure explicitement au § 54 du *Monde*, p. 350 : « Et comme ce que le vouloir veut, c'est toujours la vie, c'est-à-dire la pure manifestation de ce vouloir, dans les conditions convenables pour être représentée, ainsi c'est faire un pléonasme que de dire : « le vouloir-vivre », et non pas simplement « le vouloir », car c'est tout un » (Traduction légèrement modifiée) ; ZA, Band II, W I, p. 347.

<sup>1070</sup> Cioran lui-même soulève la question dans son ouvrage *Sur les Cimes du Désespoir*, Paris, L'Herne, 1990, p. 62 : « Pourquoi je ne me suicide pas ? Parce que la mort me dégoûte autant que la vie ». L'équivalence posée entre son dégoût pour vie et pour la mort est cependant à interroger. Le simple fait que la réponse à la question du suicide soit négative montre la supériorité de son dégoût pour la mort sur son dégoût pour la vie : il n'y a pas de position neutre entre « vivre » et « ne-pas-vivre », et le fait de ne pas se suicider marque clairement un choix assumé pour la première option, que ce soit en raison d'un attachement irrationnel pour la vie, ou d'une crainte irrépressible face à la mort. D'une certaine manière, la seule option viable pour tâcher de s'installer dans une forme authentique d'entre-deux entre le *vivre* et le *ne-pas-vivre*, et d'assumer ainsi leur parfaite équivalence, sans que le soupçon d'un mobile secret ne vienne troubler cette indifférence proclamée, consisterait à s'en remettre au hasard, et à résoudre la question une fois pour toutes en jetant une pièce ou en tirant un dé.

pour ce qui est de la valeur objective de la vie <den objektiven Werth des Lebens>, il est bien peu sûr, il est du moins douteux qu'elle soit préférable au non-être <das Nichtseyn>, et même, si l'on consulte la réflexion <Ueberlegung> et l'expérience <Erfahrung>, c'est le non-être qui doit de beaucoup l'emporter<sup>1071</sup>.

De la sorte, si, par hypothèse, nous étions principalement mus par l'intellect, indexant l'attachement à l'existence sur sa valeur objective, il est hautement douteux que l'affaire serait jugée avantageuse. Mais tout le problème de l'homme tient au fait qu'il n'est *pas* une libre intelligence ouverte sur le monde, qu'il ne s'agit là que de la part secondaire et dérivée de son être. Tout au contraire, il est une volonté objectivée, qui se perçoit elle-même au-travers de l'intelligence. La dissonance cognitive – et même pratique – de l'homme entre son expérience du monde et son attachement à celui-ci s'explique en dernière instance par sa nature duale, d'où la coexistence possible entre une condamnation objective de l'existence et un attachement subjectif. La crainte de la mort en effet :

procède de la nature primitive du *vouloir*, de l'état où, dépourvue de connaissance, il n'est qu'une aveugle volonté de vivre <Wille zum Leben><sup>1072</sup>.

L'enquête génétique quant à la racine de cet attachement à la vie nous conduit peu à peu au paradoxe de la crainte de la mort. Schopenhauer semble ici nous dire que cette crainte de la mort est originaire, qu'elle provient du *vouloir-vivre* dans sa « nature primitive », c'est-à-dire conçu comme poussée aveugle, dénuée de raison et de fin. Néanmoins, si cette « crainte » provient bien de cet état primitif – terme qui n'est pas à entendre en un sens temporel, mais plutôt en un sens ontologique, puisque le *vouloir-vivre* échappe aux déterminations du principe de raison, est-ce à dire que toutes les réalités phénoménales craignent la mort ? Après tout, le *vouloir-vivre* est identique quelle que soit la réalité considérée, toute sa différence chez l'homme résidant dans la possession d'un intellect par lequel les tribulations du *vouloir* apparaissent au grand jour. Or puisque la connaissance ne paraît jouer aucun rôle dans cette peur viscérale, faut-il aller jusqu'à affirmer que tout l'univers soit rempli d'une irrépressible crainte, cette « horreur spéciale » dont l'homme est saisi lors que la mort approche ?

Que la connaissance ne soit pas l'origine de cette crainte ne signifie pas qu'elle ne joue absolument aucun rôle. Certes, la nature tout entière manifeste bien cette poussée vers l'existence – dont la vie en général, et plus spécifiquement la vie humaine – constitue l'ultime aboutissement, mais pour que cette poussée vers l'existence puisse s'accompagner d'une résonance subjective (la crainte), il faut nécessairement une conscience, ainsi qu'un

---

<sup>1071</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1206 ; ZA, Band IV, W II, p. 545.

<sup>1072</sup> *Ibid.*, p. 1246 (traduction modifiée) ; ZA, Band IV, W II, pp. 583-584.

être susceptible d'être subjectivement affecté, de la même manière que le mal exige, outre une sensibilité à la souffrance, une conscience pour être perçu. Le *vouloir* par lui-même ne suffit pas, bien qu'il demeure le fond obscur d'où jaillit cette crainte viscérale.

La relation entre les tendances qui nous animent et nous poussent à vivre d'une part et leur coloration affective d'autre part mérite d'être interrogée :

C'est le penchant <Trieb> tout illusoire vers la volupté <Wollust> qui nous attire dans la vie ; c'est de même la crainte à coup sûr tout illusoire de la mort qui nous y retient. Les deux tendances naissent directement de la volonté, en soi dénuée de connaissance<sup>1073</sup>.

Ces quelques lignes, qui contiennent, à ce stade, l'expression la plus juste de la thèse schopenhauerienne concernant l'attachement à la vie, nous placent d'emblée face à une difficulté. D'une part, nous avons semble-t-il un redoublement dynamique de la distinction initiale entre « crainte de la mort » et « grand attachement à la vie ». Nous sommes « attirés » dans la vie et retenus dans celle-ci, ce qui ne va pas de soi. Autant le second terme est assez clair – tout homme tend à persévérer dans l'existence *car il ne veut pas mourir* (ce que nous avons vu précédemment), autant le premier est plus problématique. En quel sens Schopenhauer peut-il dire que nous sommes « attirés » dans la vie ? Faut-il le comprendre dans une attirance subjective, comme un synonyme de « ce qui plaît dans la vie » ou comme une attirance ontologique, comme ce qui nous enjoindrait à vivre, à exister, comme si le *vouloir* était poussé à s'incarner en phénomènes vivants particuliers du fait des plaisirs et satisfactions promis par la vie ? Quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins que le point commun de cette « attirance » et de cette « rétention » est leur caractère illusoire, explicitement reconnu par Schopenhauer. On peut d'ores et déjà s'interroger : comment des tendances, pourtant antérieures à toute connaissance, peuvent-elles être illusoires ?

Le problème de ce passage tient au balancement entre le fait d'être *attiré* puis *retenu*, qui suggère un changement d'état, comme si l'existence avait été sinon choisie, du moins voulue. Si l'on suit l'interprétation ontologique de cette attirance, il est difficile de comprendre comment nous pourrions être « attirés » dans la vie, alors même que justement, nous ne vivons pas avant de vivre. Il semble que nous pouvons résoudre cette difficulté en dissociant ce « nous » du « penchant vers la volupté ». Schopenhauer ne dit nullement que c'est « notre » penchant à la volupté qui nous attire dans la vie, ce qui serait effectivement ardu à comprendre, mais plus sobrement « ce penchant vers la volupté ». Nous pouvons nous référer à la métaphysique de l'amour sexuel, c'est-à-dire le supplément

---

<sup>1073</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1246 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 584.

XLIV au *Monde comme Volonté et comme Représentation*. Schopenhauer s'efforce d'y déconstruire l'idée d'amour, non pas en contestant la réalité de ce sentiment, mais bien plutôt en révélant son véritable soubassement. Très simplement, le sentiment amoureux est décrit par Schopenhauer comme une ruse de la nature, par laquelle elle promet à un individu une satisfaction voluptueuse dans les bras de tel autre individu déterminé. Le degré d'adéquation entre les deux individus entraînera une passion plus ou moins dévorante, dont la fin véritable est simplement l'acte sexuel, c'est-à-dire la perpétuation de l'espèce. Pourquoi une telle illusion ? Elle est rendue nécessaire par le fait que l'homme est un être par essence égoïste, et qu'on ne peut donc lui laisser le soin de la reproduction de l'espèce, qui lui est, en soi, indifférente, puisqu'elle ne touche pas directement ses intérêts, bien au contraire. Par l'illusion de l'amour, l'individu récalcitrant pensera donc suivre son propre intérêt, alors qu'il ne fait qu'épouser à son insu les fins supérieures de l'espèce.

Mais gardons-nous de penser qu'il ne s'agisse là que d'un ravalement d'un sentiment noble à des pulsions purement physiques. Certes, c'est le cas si l'on s'en tient à une compréhension superficielle, mais une vue plus large nous montre que la racine de l'amour est en vérité métaphysique :

Cette aspiration métaphysique <metaphysisches Begehren> de la volonté n'a d'autre sphère d'action dans la série des êtres que les cœurs des parents futurs : saisis alors d'une ardente passion, ceux-ci s'imaginent désirer pour leur propre compte ce qui pour le moment n'a qu'un but purement métaphysique, c'est-à-dire placé en-dehors de la série des choses réellement existantes. Ainsi donc cette impulsion <Drang> issue de la source originelle de tous les êtres <aus der Urquelle aller Wesen> et qui porte vers l'existence l'individu destiné à naître plus tard, c'est elle qui, dans l'apparence, se manifeste par cette passion si vive, si peu soucieuse de tout objet étranger à elle-même, qu'éprouvent l'un pour l'autre les futurs parents, et qui, en réalité, n'est qu'une illusion <ein Wahn> sans pareille, grâce à laquelle l'amant est prêt à abandonner tous les biens du monde pour dormir à côté d'une femme, impuissante à lui procurer plus de jouissance qu'une autre<sup>1074</sup>.  
[Ndr. *Et réciproquement*]

Sans entrer dans le détail de cette conception, retenons qu'il s'agit bien d'une promesse illusoire de la part de la nature – qui, du reste, se révèle dans sa fausseté sitôt l'acte accompli, du moins selon Schopenhauer. Perpétuer l'espèce ne signifie pas la perpétuer indifféremment, mais au contraire s'efforcer de faire advenir un individu qui corresponde le plus possible à l'archétype de l'espèce. Pour Schopenhauer, l'alchimie entre deux amants est indexée sur la perfection de l'individu à naître, les défauts des uns et des autres se compensant respectivement. Ce bref *excursus* dans la métaphysique de l'amour sexuel de Schopenhauer nous permet de proposer une résolution de notre problème. Nous sommes bien attirés dans la vie par un penchant illusoire vers la volupté, mais ce penchant

<sup>1074</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 1307-1308 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 644.

est celui de nos parents, qui ont été pris d'une passion trompeuse l'un pour l'autre, au moyen de laquelle l'espèce a atteint son but, à savoir, notre engendrement et plus précisément notre venue au monde<sup>1075</sup>. Du reste, cette interprétation est corroborée par un passage du chapitre XLI :

[La mort] est la rupture douloureuse du nœud que la génération avait formé avec volupté <Wollust>, c'est la destruction violente, due à la pénétration d'une force externe, de l'erreur fondamentale de notre être <des Grundirrhums unsers Wesens> : c'est la grande désillusion<sup>1076</sup>.

Et, on le comprend, une fois que nous sommes arrivés dans la vie (peu souhaitable en elle-même, et que nous avons *voulue*), nous y demeurons attachés par crainte de la mort, crainte dont il faudra mettre au jour le caractère tout aussi illusoire. Ainsi, il ne s'agit pas d'un simple redoublement dynamique du balancement initial entre « crainte de la mort » et « attachement à la vie », mais plutôt d'un enchaînement chronologique, du point de vue phénoménal. D'une certaine façon, on peut hasarder l'hypothèse que cette double illusion est la condition de la permanence de l'espèce à travers ses innombrables objectivations individuelles : sans l'illusion de la volupté, nulle procréation ou du moins une actualisation toujours plus imparfaite de son idée, sans l'illusion de la peur de la mort, nul maintien dans l'existence. Il ne suffit pas de naître, il faut encore vivre.

Si l'illusion de la volupté a été levée, il reste à comprendre comment l'illusion de la mort est possible. En effet : notre être en soi est immortel et indestructible (le *vouloir*), mais de l'autre, c'est du *vouloir* lui-même que provient la peur de la mort. Réciproquement : la partie mortelle de notre être (notre intellect et son corrélat organique, le cerveau) est dans un état d'indifférence affective<sup>1077</sup>. Reconnaître la mort comme une illusion, et par conséquent la crainte qui lui est associée, ne suffit pas pour rendre compte des conditions de possibilité de cette illusion :

Et si en nous-mêmes elle redoute pourtant la mort, c'est parce que la connaissance ne lui présente ici sa propre existence que dans le phénomène individuel, d'où naît pour elle cette illusion qu'elle meurt en effet avec lui, à peu près comme mon image semble s'anéantir avec le miroir où elle se reflète, si on vient à le briser ; contraire à cette aspiration aveugle vers l'existence qui constitue sa nature originelle, le fait de la mort l'emplit d'horreur<sup>1078</sup>.

Ces quelques lignes s'efforcent d'articuler l'atemporalité du *vouloir* avec la crainte subjective qu'il éprouve en l'homme face à la mort, alors même qu'elle ne l'atteint pas. De fait, l'illusion a pour condition formelle l'objectivation du *vouloir*, ce qui est évident

---

<sup>1075</sup> Nous ne revenons pas sur ce que nous avons déjà développé antérieurement, mais d'une certaine façon, même si phénoménalement nous avons été engendrés, métaphysiquement, notre existence n'est due qu'à nous-mêmes. Nous sommes tels que nous voulons être, de toute éternité.

<sup>1076</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1257 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 594.

<sup>1077</sup> *Ibid.*, p. 1248 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 585.

<sup>1078</sup> *Ibid.*, p. 1246 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 584.

compte tenu du fait que, par lui-même, le *vouloir* est étranger à la pluralité, absolument un et éternel. Une scission doit donc s'opérer entre ce qu'*il est* et ce qu'*il paraît* pour que la crainte de la mort puisse survenir. En effet, le *vouloir-vivre* objectivé, c'est-à-dire tel qu'il paraît, craint donc dans sa finitude phénoménale la destruction de son être propre, puisqu'il place son être en soi dans le phénomène, sans être capable de saisir qu'il existe sur le mode de l'indestructibilité. Nous sommes face à une crainte illusoire, car le monde comme représentation est lui-même illusoire, en tant que redoublement phénoménal du *vouloir*, comme nous le suggère l'image du miroir qui se brise. C'est tout le paradoxe du *vouloir* objectivé :

qui, dans l'individu saisi de la crainte de la mort, se désespère, sous le poids de cette illusion due au *principium individuationis*, que son existence est bornée à celle de l'être qui meurt en ce moment : cette illusion fait partie du rêve accablant où il est plongé en tant que volonté de vivre<sup>1079</sup>.

La crainte de la mort est donc doublement infra-rationnelle : non seulement elle ne provient pas de la connaissance, mais directement du *vouloir* (modulo la condition que nous venons d'énoncer), mais elle est de surcroît une crainte infondée, puisque le *vouloir-vivre* phénoménalisé frémit devant la fin de son objectivation phénoménale, comme s'il s'agissait de la fin de son être en soi, en raison de son insertion dans la trame phénoménale du monde, ultime aboutissement de sa poussée absurde vers l'existence. La provenance de cette crainte est aussi ce qui explique, selon Schopenhauer, l'inefficacité pratique des arguments philosophiques visant à dénoncer cette illusion : peu importe que l'on soit persuadé de l'indestructibilité de notre être en soi, ou que l'on sache que la mort n'est rien pour nous, le *vouloir* ne peut s'empêcher de se cabrer contre ce qui lui paraît être – à tort – la parfaite antithèse de tout son être, c'est-à-dire son absolue négation<sup>1080</sup>.

L'étrangeté de la relation entre le *vouloir* et ses objectivations est donc redoublée, puisque le *vouloir* en l'homme est tantôt animé par le sentiment – véridique – de son immortalité, lorsque nous considérons la vie, tantôt par la conscience viscérale – illusoire – de sa finitude, lorsque nous approchons de la mort, et ce à un niveau plus fondamental que les ratiocinations de notre intellect, dont la placidité étonne alors qu'il est justement ce qui finira par disparaître à jamais, sans aucune persistance possible.

---

<sup>1079</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 1249-1250 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 587.

<sup>1080</sup> *Ibid.*, p. 1247 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 585.

Au terme de ce développement, plusieurs éléments peuvent être soulignés, à la fois du point de vue individuel et métaphysique.

1° Du point de vue individuel, la mort n'est clairement pas un mal. Par elle-même, elle est indolore ; la disparition de la conscience, qui survient inévitablement, l'est tout autant, en plus d'être un phénomène coutumier (évanouissement, syncope, etc.) ; la perspective d'être englouti dans le néant, toujours du point de vue empirique, non seulement ne devrait guère plus nous effrayer que le néant ayant précédé notre existence, mais surtout devrait sembler un havre de paix, voire un « paradis perdu »<sup>1081</sup> comparativement à la situation de l'homme dans le monde. Dans tous les cas, pour qu'il puisse exister un quelconque mal, il faut une conscience pour l'éprouver ou le percevoir<sup>1082</sup>.

2° Du point de vue métaphysique : la mort est parfaitement illusoire, étant donné qu'elle ne vaut que dans le monde phénoménal, c'est-à-dire dans la réalité empirique régie par l'intellect et le principe d'individuation. La fin de la vie individuelle est donc doublement insignifiante : (a) Premièrement vis-à-vis de l'espèce, qui est l'objectivation de l'Idée dans le temps, sur le mode de la permanence. L'individu n'est à ce titre qu'un échantillon, dont l'unique fonction est la procréation en vue de garantir l'immortalité de l'espèce (les hommes, dupés par l'amour, ne font pas exception). (b) Deuxièmement vis-à-vis du *vouloir-vivre* lui-même, qui est le constituant ultime de toute réalité. En tant qu'objectivation du *vouloir*, c'est-à-dire en tant que phénomène, nous sommes soumis au principe d'individuation et sommes périssables, mais en tant que *vouloir*, nous sommes extérieurs au temps et sommes dotés d'une existence métaphysique, autrement plus réelle que son éphémère représentation dans le temps et dans l'espace.

Bien que la terminologie schopenhauerienne puisse varier, plusieurs distinctions peuvent être faites : la vie de l'individu face à la vie de l'espèce, à laquelle est consacré le supplément XLII, et d'autre part l'existence phénoménale – analogue à un songe, dont la mort constituerait le réveil<sup>1083</sup> – et l'existence en soi, seule existence réelle, absolument éternelle et nécessaire, mais aussi absolument désindividualisée. Par conséquent : nous sommes réellement *indestructibles* puisque la destructibilité n'a de sens que dans un monde régi par les formes de notre intellect, or notre être en soi se situe en-deçà de la

---

<sup>1081</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1207 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 547.

<sup>1082</sup> *Ibid.*, p. 1209 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 548.

<sup>1083</sup> Nous reviendrons sur la parenté entre le monde et le rêve dans le chapitre VI de la présente étude.

trame phénoménale ; ainsi, nous ne devons pas nous reconnaître seulement dans les autres objectivations du *vouloir* (objectivations dans notre essentialité) qui nous sont contemporaines, mais aussi dans toutes celles qui furent ou seront :

À la question : *Quid fuit ?* il faut donc répondre : *Quod est* ; et à celle-ci : *Quid erit ? – Quod fuit.*  
– Entendez ces mots dans le sens précis : le rapport n'est pas de similitude <*simile*>, mais d'identité <*idem*><sup>1084</sup>.

Toute la difficulté consiste à parvenir à s'imaginer cette identité omniprésente, en tout lieu et en tout temps, alors même que nous ne pouvons pas appréhender autrement le monde qu'au travers notre intellect, d'où l'aspect éminemment paradoxal, voire impensable, des thèses schopenhaueriennes, lorsque l'on prend au sérieux son idéalisme et sa métaphysique<sup>1085</sup>.

3° Néanmoins, bien que la mort ne soit *objectivement* pas à craindre, que l'on se place du point de vue individuel ou métaphysique, il n'empêche que cette crainte demeure indéracinable. Elle tient à sa source même : non pas l'intellect et la connaissance (la partie mortelle de notre être), mais le *vouloir* (la partie immortelle), qui, objectivé dans un phénomène déterminé, s'identifie entièrement avec lui et vient donc à comprendre la mort non pas pour ce qu'elle est (un accident insignifiant de la vie, qui ne l'atteint aucunement) mais pour ce qu'elle *paraît* être : un anéantissement absolu. Si donc la mort nous semble le plus grand des maux, c'est qu'elle semble ce qu'il y a de plus contradictoire avec l'essence du *vouloir*. Nous avons eu l'occasion de montrer que la douleur, affection immédiate du *vouloir*, était le signe d'un empêchement du *vouloir*, c'est-à-dire d'une contrariété vis-à-vis de son effort d'affirmation de soi. Or la mort *paraît* être bien plus qu'une simple contrariété, elle *apparaît* au contraire comme l'antithèse absolue de tout ce que nous sommes, c'est-à-dire le non-être, la négation irrémédiable, en un mot : le néant. L'analyse philosophique nous révèle la vacuité d'une telle crainte, due à la trame phénoménale du monde, mais soulève du même coup un soupçon : ne se peut-il pas que *toutes* les figures du mal – et non pas seulement la mort – ne soient rien de plus que des *illusions phénoménales* dont le *vouloir* serait la dupe ? L'examen de cette question est encore prématuré, mais nous commençons néanmoins à pressentir les difficultés herméneutiques insolubles de l'idéalisme schopenhauerien pour penser le mal dans sa positivité.

---

<sup>1084</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 355 ; ZA, Band II, W I, p. 353.

<sup>1085</sup> Voir *infra*, 6.1.1



## 5.2. LA TENTATION NIHILISTE : DU SUICIDE À LA NÉGATION DU *VOULOIR*

L'analyse du phénomène de la mort et de la crainte qu'elle génère, à la fois irrationnelle et irrépressible, nous conduit dans un second temps à envisager les issues les plus radicales que l'homme puisse emprunter pour résoudre le problème du monde et du mal. En effet, si le mal est reconnu comme étant omniprésent et inévitable dans le monde phénoménal, que le non-être apparaît du point de vue de l'intellect et de la connaissance comme « préférable » à l'être, la conclusion pratique la plus logique ne serait-elle pas de la choisir délibérément, afin de mettre un terme définitif aux misères de l'existence individuelle ? L'origine même de la crainte que nous éprouvons face à la mort (le *vouloir-vivre*), ne nous suggère-t-elle pas qu'il s'agirait là d'un remède pertinent, dont l'homme aurait tort de se priver ?

L'interprétation schopenhauerienne du suicide, que l'on peut définir comme l'acte délibéré de mettre fin à sa propre vie, et même des homicides altruistes, nous conduira dans un dernier temps à envisager l'horizon éthique de l'œuvre du philosophe, à savoir : la doctrine de la négation du *vouloir-vivre*. Ces deux conduites suppressives, le suicide et la négation du *vouloir*, résultent d'un choix pratique fondamental quant à la valeur de l'existence, et nous invitent à repenser la signification profonde de la mort et de l'anéantissement : d'un côté une mort envisagée sur le plan phénoménal, et qui ne remet pas en question le principe du monde et du mal (le suicide), et de l'autre une mort envisagée sur le plan de la chose en soi, c'est-à-dire une mort métaphysique, difficilement appréhendable, mais qui *en théorie* pourrait esquisser une véritable résolution soustractive de la question du mal, grâce à la négation par elle-même de ce qui rend effectif le monde et le mal.

### 5.2.1. LES RÉOLUTIONS ILLUSOIRES : SUICIDE EGOÏSTE, HOMICIDE ALTRUISTE

Le fil directeur de cette sous-section consistera non pas seulement à retracer l'analyse que propose Schopenhauer du suicide, qui n'est, on le devine, qu'une résolution apparente du problème du mal, mais aussi à en interroger les limites.

### 5.2.1.1. L'ESPOIR D'UNE RÉOLUTION SOUSTRACTIVE DU PROBLÈME DU MAL

L'intérêt de Schopenhauer pour cette question est indéniable. Plusieurs paragraphes sont consacrés exclusivement à ce sujet, notamment dans le *Monde comme Volonté et comme Représentation*<sup>1086</sup>, dans les *Parerga & Paralipomena*<sup>1087</sup> ou dans son mémoire le *Fondement de la morale*<sup>1088</sup>. L'auteur y revient également en de nombreux passages de son œuvre, adoptant des points de vue variés sur la question : moral, existentiel, psychologique, philosophique et même métaphysique. Cet intérêt se justifie pour au moins deux raisons :

La première raison est d'ordre biographique. Bien que nous ne prétendions aucunement proposer une explication psychologisante de la philosophie schopenhauerienne, en nous fondant sur sa biographie ou sur son tempérament supposé, nous pouvons *a minima* rappeler qu'il s'agit d'une expérience à laquelle il fut directement confronté, puisque son père a mis un terme à ses jours le 20 avril 1805<sup>1089</sup> et que Schopenhauer lui-même considère avoir hérité d'une certaine mélancolie anxieuse.

La seconde raison est d'ordre philosophique. Le suicide est en effet un point de tension dans la pensée schopenhauerienne. Le suicide semble être une échappatoire possible – individuelle ou collective, selon l'extension qu'on voudra lui donner – au problème du mal et du monde. Mais Schopenhauer est pris en tenaille entre d'une part sa condamnation pessimiste du monde et de l'existence, et d'autre part le refus de concéder au suicide un quelconque rôle libérateur. Par conséquent, il lui faut surmonter deux difficultés majeures : d'une part, comment le *vouloir-vivre* peut-il – dans un phénomène individuel – aspirer à la mort, alors même qu'elle lui semble absolument antinomique ? D'autre part, en quoi le suicide est-il un acte à la fois « vain et insensé »<sup>1090</sup>, comme ne cesse de le répéter Schopenhauer ?

---

<sup>1086</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, § 69, pp. 499-504 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 492-497.

<sup>1087</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, chapitre XIII, pp. 656-660 ; ZA, *Band IX*, P II, pp. 332-338.

<sup>1088</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE, Fondement de la Morale*, § 5, pp. 226-229 ; ZA, *Band VI*, E, pp. 166-168.

<sup>1089</sup> PISA, K., *Schopenhauer : Der Philosoph des Pessimismus*, München, Wilhelm Heyne Verlag, 1988, pp. 141-142.

<sup>1090</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 500 ; ZA, *Band II*, W I, p. 493.

5.2.1.1.1. PREMIERE CARTOGRAPHIE : SUICIDE PESSIMISTE, HOMICIDE  
ALTRUISTE

Puisque le mal est consubstantiel au monde, tout comme la souffrance l'est à la vie, le suicide, considéré théoriquement, pourrait constituer une issue à la fois rationnelle et souhaitable. Or le philosophe a en effet montré que la mort ne constituait pas un mal, et que la crainte que nous éprouvions face à elle était irrationnelle, et constituait – peut-être – le seul rempart contre la tentation du non-être.

Or chez certaines personnes, cette crainte naturelle finit par s'étioler, au point qu'elles finissent par choisir délibérément de renoncer à l'existence :

Nous trouvons même dans son exemple une consolation <*eine gewisse Beruhigung*> qui nous rassure, car nous savons désormais que cette issue <*Ausweg*> nous est toujours ouverte, vérité dont nous aurions pu douter si elle ne se trouvait pas confirmée par l'expérience. Car le suicide émane d'une résolution de l'intellect, et notre volonté de vivre, elle, est un *prius* de l'intellect<sup>1091</sup>.

Le suicide de ce point de vue paraît bien être une échappatoire possible au problème du mal et de l'existence. Dans le même ordre d'idée, Schopenhauer rappelle au § 157 de *Parerga & Paralipomena* le point de vue de Pline l'Ancien sur cet acte :

« De tous les biens que la Nature a accordés à l'homme, nul ne l'emporte sur une mort prématurée ; et ce qu'il y a d'excellent en celle-ci, c'est que chacun peut se la procurer à soi-même »<sup>1092</sup>.

La mort est à portée de main : plutôt que de vouloir changer le monde ou améliorer ses conditions de vie, n'est-il pas plus simple de tirer sa révérence, et de hâter un trépas qui, dans tous cas, ne pourra pas manquer de survenir ? Cette possibilité semble être une spécificité humaine, et doit donc provenir de sa raison. Elle seule en effet peut, au nom de motifs abstraits<sup>1093</sup>, aller à l'encontre de notre nature animale et de notre instinct de conservation.

De manière plus fondamentale, le suicide est un acte par lequel l'individu manifeste sa préférence pour le non-être et refuse de se maintenir plus longtemps dans une existence jugée défavorable. Le pessimisme schopenhauerien n'est pas sans fournir un certain nombre de postulats qui peuvent fonder rationnellement le suicide, à partir du constat de l'inévitabilité du mal, qu'il s'agisse de la souffrance (indissociable de la vie) ou de la méchanceté (trait quasi définitoire de l'espèce humaine), de l'absence de valeur objective

---

<sup>1091</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 945 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 280-281.

<sup>1092</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 657 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 333.

<sup>1093</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 125 : « C'est grâce à lui [ce sang-froid] qu'après avoir réfléchi, pris une résolution ou s'être résigné à la nécessité, il subit ou accomplit des actes qu'il considère comme nécessaires ou, parfois, comme épouvantables : le suicide, la peine de mort, le duel, ces témérités de toute espèce qu'on paie de la vie, et en général toutes les nécessités contre lesquelles se révolte la nature animale » ; ZA, *Band I*, W I, p. 127.

de la vie, de l'inutilité de tous les efforts des hommes pour résoudre le problème de l'existence de manière immanente. Ce premier point de vue nous conduit finalement à une interrogation existentielle importante : après s'être interrogée sur sa propre existence, la conscience individuelle peut rationnellement en venir à soulever une question plus décisive, portant sur la pertinence ou même l'intérêt de s'y maintenir à tout prix, alors même que celle-ci semble être pour l'essentiel pénible et futile. Or cette question vise en arrière-plan la nature même du *vouloir*, qui justement est une poussée sans fin, ou à la rigueur une poussée autotélique mais stérile : il existe pour exister, sans poursuivre d'autre but qu'une affirmation infinie et sans cesse renouvelée de soi. D'où le divorce entre l'exigence de rationalité de l'intellect et la nature du *vouloir* s'objectivant dans tel ou tel individu.

Or ces vérités (dans le paradigme schopenhauerien), découvertes par l'intellect et qui s'inscrivent dans la continuité de l'étonnement fondateur de la conscience, devraient logiquement conduire à corriger par le suicide l'erreur de l'existence et à justifier la préférabilité du non-être sur l'être. Notons que le monologue d'Hamlet est justement interprété comme un plaidoyer en faveur du suicide, à la condition qu'il conduise effectivement au néant :

Si le suicide nous assurait le néant, si vraiment l'alternative nous était proposée « d'être ou ne pas être », alors oui, il faudrait choisir le non-être, et ce serait un dénouement digne de tous nos vœux (a consummation devoutly to be wish'd)<sup>1094</sup>.

Nous aurons l'occasion de montrer que cette condition fondamentale, qui seule rendrait le suicide pessimiste pertinent d'après le philosophe, n'est presque jamais remplie. Quoiqu'il en soit, si donc la considération objective de la vie et de l'existence devrait conduire l'homme à hâter son trépas, cette issue est obstruée par ce qu'implique le passage à l'acte :

Il n'y a peut-être pas un seul être vivant qui n'aurait mis fin à son existence si cette fin était quelque chose de purement négatif, une soudaine cessation de la vie. Mais il y a un côté positif en elle, à savoir la destruction du corps. Celle-ci fait reculer d'effroi, précisément parce que le corps est le phénomène du *vouloir-vivre*<sup>1095</sup>.

L'idée n'est pas de rappeler ce que nous avons pu développer sur la crainte de la mort, mais de montrer qu'elle pourrait bien être l'unique rempart entre les tribulations existentielles de l'homme et la tranquillité bienheureuse du néant. Le passage à l'acte nous conduit au point de basculement où le *vouloir-vivre* semble se convertir en *vouloir-mourir*. En effet, les motifs abstraits n'ont par eux-mêmes aucune effectivité volitive, mais ne sont

---

<sup>1094</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 409-410 ; ZA, Band II, W I, p. 406.

<sup>1095</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 659 ; ZA, Band IX, P II, p. 336-337.

que des occasions pour le *vouloir* de manifester sa nature. Or dans certains cas, ils semblent capables de tourner dans une certaine mesure le *vouloir* contre lui-même, à la fois parce qu'il semble aspirer à son contraire, et détruit en même temps son objectivation (le corps propre) : conversion surprenante, voire à la limite de l'inconcevable dans le système schopenhauerien. Toute la question sera de déterminer sous quelles conditions subjectives l'aspiration à la mort peut devenir destruction effective du corps propre dans le passage à l'acte.

Le second cas que nous souhaitons envisager concerne les homicides altruistes. En règle générale, l'individu concerné met un terme à la vie de ses enfants, avant de se suicider, dans l'idée de leur épargner les misères de l'existence :

[...] l'individu reconnaît directement sa volonté dans ses enfants, mais il est égaré par une illusion qui lui fait prendre le phénomène pour la chose en soi ; et il a en même temps un sentiment profond et poignant des misères de toute l'existence ; il s'imagine pouvoir supprimer du même coup le phénomène et l'essence elle-même ; voilà pourquoi il veut épargner le supplice de l'existence et à lui-même et à ses enfants, dans lesquels il se voit directement revivre<sup>1096</sup>.

D'une certaine manière, un tel acte repose sur une lucidité partielle : l'identité métaphysique de soi-même et de ses proches, et la conscience aiguë du mal. Du point de vue strictement philosophique – et même psychologique – ce sont des actes compréhensibles, même s'ils reposent sur une erreur de jugement, en tant que l'élimination du phénomène n'affecte en rien la chose en soi. L'article de Y. Trichet et A.-S. Dupont « Logique des homicides dits altruistes. Clinique de l'infanticide »<sup>1097</sup> est à cet égard éclairant, puisqu'il propose de retracer les travaux majeurs autour de cette problématique entre le XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle, et en particulier le suicide homicide théorisé par Esquirol (1821). Ainsi, selon Esquirol, le suicide homicide consiste à tuer ses proches « pour les préserver des peines de la vie, des dangers de la damnation »<sup>1098</sup> : bien que ces cas de figures soient mis en relation avec le tempérament de l'individu, celui-ci, semble-t-il, accomplit ses actes avec calme et tranquillité.

---

<sup>1096</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 501 ; ZA, Band II, W I, p. 494.

<sup>1097</sup> TRICHET, Y., et DUPONT, A.-S., « Logique des homicides dits altruistes. Clinique de l'infanticide », *Bulletin de psychologie*, vol. 514, no. 4, 2011, pp. 347-357.

<sup>1098</sup> ESQUIROL, J.-É.D., Suicide, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, I, Paris, Frénésie, 1989, pp. 259-331.

L'idée d'une conduite visant à échapper au mal à partir d'un raisonnement pessimiste mortifère se trouve dans la conclusion de l'article :

Dans l'homicide, dit altruiste, le sujet identifie dans un autre, non plus symbolique, mais imaginaire, souvent un enfant, sa propre déchéance, un être de déchet, qui l'écrase. Il fait, alors, Un avec son objet, avec son double<sup>1099</sup>.

Schopenhauer propose une analyse tout à fait juste, si l'on s'en tient au plan psychologique et phénoménal. L'espérance portée par le suicide pessimiste (le non-être plutôt que l'être) est simplement étendue par une transitivité souterraine à la progéniture, non pas seulement pour lui éviter également les misères de l'existence, mais aussi parce que l'individu pressent (nous y reviendrons) que la simple suppression de sa propre existence ne constitue qu'une résolution partielle, et peut-être illusoire, du problème du mal, en tant qu'il continue – dans une certaine mesure – d'exister dans et par sa progéniture. Le suicide homicide est donc la tentative vaine de supprimer toute trace de l'être individuel, mais qui, puisqu'elle n'affecte que le plan phénoménal, ne parvient pas à atteindre le mal à la racine, et aboutit à des actes aussi inutiles qu'injustes.

#### 5.2.1.1.2. SECONDE CARTOGRAPHIE : SUICIDE STOÏQUE, SUICIDE DESESPERE, SUICIDE PATHOLOGIQUE, SUICIDE « EXPERIMENTAL »

Les cas du suicide pessimiste et du suicide altruiste nous mènent d'emblée aux limites de suicide dans sa tentative de résoudre le problème du mal. Schopenhauer toutefois se montre attentif à la diversité des suicides, et il convient, pour mesurer la pertinence de cet acte pour résoudre le problème du mal, de considérer de manière plus concrète les différents types de suicide, ainsi que leurs mobiles, qui ne résultent pas uniquement d'une conscience aiguë du mal dans le monde.

Bien que tous les suicides consistent dans le fait de mettre volontairement un terme à ses jours, les motivations varient considérablement selon le cas envisagé :

Voyez encore les suicides ; combien de causes diverses n'ont-ils pas ! Il n'est pas un seul malheur, si grand qu'il soit, dont on puisse dire avec quelque vraisemblance qu'il eût été pour tous les hommes, quelque fut leur caractère, une raison suffisante de se tuer ; il en est bien peu de si petits, qu'on ne puisse trouver un suicide causé par des raisons tout juste équivalentes<sup>1100</sup>.

En d'autres termes, le suicide ne saurait être une réponse univoque à la question du mal. On ne peut ne peut pas en rester à une compréhension strictement théorique de ce dernier, ni non plus considérer qu'il s'agisse là d'un indicateur indéniable de la misère de l'existence, puisque le plus petit malheur peut décider un homme à s'ôter la vie, tout

---

<sup>1099</sup> TRICHET et DUPONT, « Logique des homicides », *op. cit.*, p. 357.

<sup>1100</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 400 ; ZA, *Band II*, W I, p. 396.

comme un autre pourra persévérer dans l'être même au milieu des tourments les plus vifs. La relation entre l'expérience du malheur et le suicide se trouve par-là même brouillée.

De fait, Schopenhauer aborde tantôt la question en philosophe, tantôt en psychologue, pour proposer une cartographie approximative des différents suicides, qui oscillent schématiquement entre le suicide pratique et le suicide pathologique, selon la prédominance ou non des raisons objectives de commettre cet acte sur un éventuel « penchant au suicide »<sup>1101</sup>, enraciné dans la subjectivité de l'individu.

#### 5.2.1.1.2.1. *LE SUICIDE STOÏQUE*

Ce premier cas de figure que nous nous proposons d'examiner se distingue du suicide pessimiste, que nous envisagerons ci-après, en tant qu'il ne procède pas d'une dévaluation de l'existence et de l'être, mais s'adosse au contraire à un eudémonisme. Les stoïciens manifestent la confiance en une toute-puissance de la raison dans sa capacité à gouverner les actions humaines et à s'élever au-dessus des malheurs qui peuvent affecter l'homme. Néanmoins, lorsque les souffrances physiques deviennent trop importantes ou sont irrémédiables, le suicide devient une option viable :

Dans ce cas [...] le philosophe [...] n'aurait plus contre la souffrance d'autre ressource que la mort, qu'il doit se donner, impassiblement, comme il prendrait un autre remède<sup>1102</sup>.

Notons que la souffrance n'est pas perçue par les stoïciens comme un mal à proprement parler, puisque tout mal et tout bien ne réside que dans la vertu ou dans le vice. Il ne s'agit donc pas ici d'une solution au problème du mal, mais seulement d'un « remède » à la souffrance, lorsqu'il devient trop pénible ou inutile de la supporter patiemment. La maîtrise stoïque sur soi-même s'étend jusque dans la mort, sans espérance ou crainte superflues. Son suicide est – dans sa version idéale – purement rationnel, et dénué de toute composante pathologique, au sens où il n'est mû par aucun penchant vers la mort.

Schopenhauer, toutefois, ne glorifie nullement cette « exhortation au suicide »<sup>1103</sup> stoïcienne, mais au contraire y voit d'un côté une limite voire une contradiction dans leur eudémonisme, et de l'autre côté une divergence avec la morale chrétienne. En effet, la promesse d'une vie heureuse, lorsqu'elle ne peut pas être satisfaite décemment, aboutit à un renoncement tranquille à la vie, signe que l'obtention d'un bonheur durable et assuré

---

<sup>1101</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 267 ; ZA, Band VIII, P I, p. 358.

<sup>1102</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 131 ; ZA, Band I, W I, p. 134.

<sup>1103</sup> *Ibid.*, p. 131 ; ZA, Band I, W I, p. 396.

dans le domaine de l'immanence n'est peut-être pas chose si assurée. Quant à la morale chrétienne, elle ne fuit pas la souffrance – ne fût-elle que corporelle – dans la mort, mais au contraire, elle repousse « le suicide comme moyen de se soustraire à la douleur »<sup>1104</sup>.

#### 5.2.1.1.2.2. LE SUICIDE DESESPERE

Ce deuxième cas de figure pourrait, de prime abord, ne pas sembler très éloigné de cas précédent, en tant que la mort prétend résoudre un mal-être existentiel. La différence néanmoins est grande : le sage stoïcien demeure d'un bout à l'autre impassible et vise simplement une résolution thérapeutique de douleurs corporelles. Son esprit n'est pas troublé ou altéré par ses douleurs. S'il veut mourir, c'est uniquement en tant que la vie et la mort ne sont pas considérées comme des biens, mais comme des choses indifférentes. Le désespéré, au contraire, est en proie à de vives douleurs morales, par exemple dans le cas de l'ennui dans le milieu carcéral<sup>1105</sup>, qui ne vont pas nécessairement de pair avec une détérioration de son enveloppe corporelle. La mort est une promesse de délivrance d'une existence subjectivement vécue comme profondément malheureuse.

Du reste, la supériorité du chagrin moral sur les douleurs physiques permet de comprendre la possibilité d'un passage à l'acte, en dépit des craintes éventuelles que la mort provoque chez cet individu, au contraire du sage stoïcien :

C'est cette suprématie de la douleur morale, ce pouvoir qu'elle a de faire disparaître par sa présence la douleur physique, qui, dans le désespoir ou dans les accès d'un chagrin dévorant, rend le suicide si aisé, même à ceux qui jusque-là n'y songeaient pas sans frémir<sup>1106</sup>.

Dans cette catégorie entre le suicide amoureux, soit qu'une personne n'ait pas pu conquérir l'objet de ses désirs, ou ait été rejetée, soit que les conditions ne permettent pas aux deux amants de vivre leur passion<sup>1107</sup>. Le désespoir provient ici de l'incommensurabilité entre l'individu et l'espèce : manquer les intérêts de l'espèce (puisque ce n'est que de cela qu'il s'agit dans l'amour, d'après Schopenhauer) entraîne une dévaluation complète des intérêts et de la valeur de l'individu particulier. Pour le dire autrement, la violence du *vouloir* spécifique vient briser la cohérence psychique de l'individu, qui, dans les cas les plus extrêmes, est conduit à la démence ou à la mort<sup>1108</sup>.

---

<sup>1104</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 131 ; ZA, *Band I*, W I, p. 396.

<sup>1105</sup> *Ibid.*, p. 396 ; ZA, *Band II*, W I, p. 392.

<sup>1106</sup> *Ibid.*, pp. 379-380 ; ZA, *Band II*, W I, p. 376.

<sup>1107</sup> *Ibid.*, p. 1286 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 622.

<sup>1108</sup> *Ibid.*, p. 1307 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 643.

Il va sans dire que nous sommes reconduits à la relation entre le subjectif et l'objectif, puisque les individus sont différemment sensibles au désespoir, y compris dans des conditions analogues. Cela nous conduit au suicide pathologique à proprement parler, qui résulte presque entièrement de la complexion subjective et semble ne nécessiter aucun motif déterminé.

#### 5.2.1.1.2.3. LE SUICIDE PATHOLOGIQUE

Ce type de suicide est aux antipodes du suicide stoïque, puisque l'élément subjectif est entièrement déterminant. Schopenhauer esquisse déjà cette idée dans le *Monde comme Volonté et comme Représentation*, mettant en relation l'importance relative du motif selon la complexion propre de l'individu :

Il en est de la folie comme du suicide : le suicide est rarement dû aux seules causes extérieures, mais il suppose un certain malaise corporel, et du degré de ce malaise dépendra l'importance du motif extérieur nécessaire ; sauf au plus haut degré, où il n'y a plus besoin de cause extérieure<sup>1109</sup>.

Cette idée est confirmée dans *Parerga & Paralipomena* :

Néanmoins, quand une affection morbide du système nerveux ou de l'appareil digestif vient seconder une *acrimonie* naturelle, celle-ci peut atteindre ce haut degré où un malaise permanent produit le dégoût de la vie, d'où résulte le penchant au suicide. Celui-ci peut alors être provoqué par les plus minimes contrariétés ; à un degré supérieur du mal, il n'est même plus besoin de motif : la seule permanence du malaise suffit pour y déterminer<sup>1110</sup>.

La thématization par Schopenhauer de ce penchant au suicide, qu'il considère comme héréditaire<sup>1111</sup>, nous intéresse particulièrement, au sens où cet acte n'est plus une échappatoire face au mal objectif, ni non plus un choix rationnel résultant d'un calcul existentiel pessimiste, mais plutôt le symptôme d'une fracture dans l'objectivation d'un phénomène particulier, entraînant un désir de mort pour soi-même. En effet, dans les cas les plus extrêmes, la propension au suicide est affranchie de tout élément objectif (aucun motif), et tout se passe comme si l'instinct de conservation avait perdu sa force opératoire. Il serait sans doute erroné d'y voir là une pulsion de mort, puisque celle-ci n'est pas souhaitée pour elle-même, mais simplement l'individu éprouve un « dégoût de la vie » indéterminé, que l'on peut comprendre comme une forme exacerbée et mortifère de l'ennui, qui l'expose grandement au passage à l'acte, y compris pour les motifs les plus futiles qui soient.

---

<sup>1109</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1133 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 475.

<sup>1110</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 267 ; ZA, *Band VIII*, P I, p. 358.

<sup>1111</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1273 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 610 : « *Vorzüglich erblich ist der Hang zum Selbstmord* ».

#### 5.2.1.1.2.4. LE SUICIDE » EXPERIMENTAL »

Mentionnons un cas particulier de suicide, qui semble anomalique par rapport aux types de suicide précédemment envisagés. Il s'agit du suicide que l'on nommera expérimental, tel qu'il est brièvement décrit au § 160 de *Parerga & Paralipomena* :

Le suicide peut aussi être regardé comme une expérience, comme une question que l'on pose à la Nature, par laquelle on veut forcer celle-ci à répondre : quel changement l'existence et la connaissance de l'homme éprouvent-elles à travers la mort ? Mais c'est une expérience maladroite, car elle abolit l'identité de la conscience qui devait écouter la réponse<sup>1112</sup>.

Le motif du suicide serait, dans ce cas précis, un désir de connaissance, la volonté contradictoire d'expérimenter ce qui, *a priori*, échappe à toute saisie connaissante de son objet, puisqu'aucun sujet ne survit à la mort pour enregistrer les éventuelles observations qui pourraient être faites. D'une certaine façon, un tel acte provient, dans ce cas de figure, d'une erreur qui consiste à croire en une permanence possible de l'intellect et de la conscience, malgré la destruction de son support organique. On peut toutefois supposer malgré tout une forme d'acrimonie naturelle, car pour que la curiosité puisse décider un individu à mettre un terme à ses jours, il faut au moins un faible attachement à la vie. Il n'est dès lors pas absolument certain que le motif allégué – expérimenter la mort et ses conséquences pour la connaissance – soit le motif réel, mais il semble raisonnable de supposer un penchant au suicide profondément ancré qui ne cherche qu'une cause occasionnelle pour se manifester.

\*

Cette double cartographie nous permet de dégager un certain nombre d'éléments par rapport à notre propos, notamment du point de vue psychologique. La condition fondamentale tient à la capacité pour l'individu d'aller contre son instinct de conservation, qui constitue l'une des tendances les plus fondamentales de toute existence.

Dès lors, deux cas de figures se présentent :

1° Soit l'individu est capable de trouver un motif plus important<sup>1113</sup>, peu importe qu'il soit illusoire ou non (par exemple l'honneur bourgeois, etc.) qui puisse le déterminer à mettre un terme à ses jours.

---

<sup>1112</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 660 ; ZA, Band IX, P II, pp. 337-338.

<sup>1113</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE, Mémoire sur la liberté de la volonté humaine*, p. 64 ; ZA, Band VI, E, p. 45

2° Soit l'individu est mû par un penchant au suicide qui provient d'un dégoût naturel de la vie, en raison de sa complexion subjective. Dès lors, le moindre prétexte, voire la moindre occasion, sont suffisants pour le conduire à la mort.

Par conséquent, le suicide est une réponse ambiguë au mal : cet acte contient en effet une part rationnelle (liée à la raison pratique, c'est-à-dire en tant qu'elle propose des motifs abstraits susceptibles de diriger l'action humaine), dont l'exemple paradigmatique est le suicide stoïque, mais aussi une part pathologique, plus ou moins marquée selon les individus.

Entre ces deux extrêmes se trouve le suicide conjoncturel, qui résulte d'une volonté non pas initialement portée au suicide, mais brisée par l'existence :

Car ce qui est manifestement une règle universelle, c'est que l'homme a réellement recours au suicide dès que l'instinct inné de conservation, d'une force pourtant colossale, se trouve résolument subjugué par la grandeur des souffrances : l'expérience le montre tous les jours<sup>1114</sup>.

Il va sans dire que cette facilité à être brisé par les malheurs de l'existence dépendra de l'acrimonie naturelle de l'individu, d'où l'inévitable relativité des causes pouvant conduire au suicide :

Il est certain que l'homme le mieux portant, peut-être même le plus gai, pourra aussi, le cas échéant, se déterminer au suicide ; cela arrivera quand l'intensité des souffrances ou d'un malheur prochain et inévitable, sera plus forte que les terreurs de la mort. Il n'y a de différence que dans la puissance plus ou moins grande du motif, laquelle est en rapport inverse avec le niveau d'*acrimonie*. Plus celle-ci est grande, plus le motif pourra être petit, jusqu'à même devenir nul ; plus, au contraire, *l'enjouement* est grand, ainsi que la santé qui en est la base, plus il devra être grave. Il y aura donc des degrés innombrables entre ces deux cas extrêmes de suicide, entre celui provoqué purement par une recrudescence malade de l'*acrimonie* innée, et celui de l'homme bien portant et gai provenant de causes entièrement objectives<sup>1115</sup>.

Si l'on prend un peu de recul par rapport au propos de Schopenhauer, dont les analyses ici sont essentiellement d'ordre psychologique<sup>1116</sup>, le suicide n'offre qu'une résolution parcellaire à la question du mal. Seul le suicide stoïque, dans sa version idéale, semble résulter d'un choix pleinement conscient de l'individu. Néanmoins, cet acte indifférent pour le sage n'exclut pas un optimisme philosophique : le Stoïcien ne met pas un terme à ses jours pour échapper au monde et au mal (le monde est parfait, si l'on suit leur cosmologie), mais uniquement pour traiter un désagrément corporel trop important. Quant au suicide du désespéré, qu'il soit pathologique ou conjoncturel, il est moins une réponse au mal qu'un redoublement de ce dernier : l'exposition à une souffrance excessive, en

---

<sup>1114</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE, Le Fondement de la Morale*, pp. 271-272 ; ZA, Band VI, E, p. 200.

<sup>1115</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 267 ; ZA, Band VIII, P I, p. 358.

<sup>1116</sup> Le philosophe étaye du reste ses propos sur le *Traité des maladies mentales* d'Esquirol (1838). Voir *Le Monde*, p. 1086 ; ZA, Band III, W II, p. 420.

particulier morale, aboutit à une intériorisation de la logique conflictuelle du *vouloir*. Ce ne sont plus les différentes objectivations du *vouloir* qui se livrent une lutte sans merci (conflit inter-individuel), ni non plus les différents niveaux de réalité au sein d'un même organisme (conflit intra-individuel), mais le *vouloir* individuel lui-même avec sa propre objectivation :

Le suicide est aussi le chef d'œuvre de Maya ; c'est lui qui exprime de la façon la plus criante la contradiction du vouloir-vivre avec lui-même. [...] [Nous] avons vu le même conflit s'accroître de plus en plus avec une netteté effrayante ; enfin, à son plus haut degré, qui est l'Idée de l'homme, il prend de telles proportions que ce ne sont plus seulement les mêmes individus représentant une même Idée qui s'exterminent entre eux ; c'est l'individu qui se déclare la guerre à lui-même ; l'ardeur qu'il met à désirer la vie, la violence avec laquelle il se heurte contre l'obstacle naturel de la vie, je veux dire la douleur, l'amènent à se détruire lui-même ; la volonté individuelle préfère supprimer par un acte de volonté le corps, qui n'est autre que cette même volonté à l'état visible, plutôt que de le laisser briser par la douleur<sup>1117</sup>.

Ainsi, loin d'être une résolution de la question du mal, le suicide paraît à première vue n'être qu'une variation individuelle du conflit métaphysique qui traverse le monde phénoménal, et n'est par conséquent rien de plus qu'une répétition symptomatique du mal. L'idée métaphysique sous-jacente que nous serons conduit à approfondir est que le *vouloir* cesse de vivre, justement pour ne pas cesser d'être (c'est-à-dire d'affirmer son essence).

#### 5.2.1.2. L'ÉCHEC D'UNE RÉOLUTION DU PROBLÈME DU MAL PAR LE SUICIDE

Les développements qui précèdent ont déjà mis en lumière un certain nombre de difficultés liées au suicide lorsque l'on s'efforce de le considérer comme une échappatoire au problème du mal et du monde. Le point de vue que nous avons jusqu'à présent adopté était partiel, puisque nous avons volontairement laissé de côté la métaphysique schopenhauerienne, pour nous concentrer sur le raisonnement pessimiste et sur les conditions subjectives et objectives du suicide.

Nous nous proposons désormais de retracer la signification véritable de cet acte, indépendamment de ce qu'elle paraît être à première vue, pour montrer qu'une telle issue, toute consolatrice soit-elle, n'est qu'illusoire, et même contraire à son aspiration alléguée.

---

<sup>1117</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 500 ; ZA, *Band II*, W I, p. 493.

#### 5.2.1.2.1. LA CONDAMNATION MORALE DU SUICIDE EST INFONDEE

Bien que le philosophe ne propose pas de plaider en faveur du suicide, ou du moins ne valorise pas spécialement cet acte, à la manière de Cioran<sup>1118</sup>, il récuse pourtant le discours moralisant qui s'efforce de le condamner, soit du point de vue moral, soit du point de vue juridique. Schopenhauer critique ainsi les devoirs envers soi-même de Kant<sup>1119</sup>, le préjugé selon lequel le suicide serait une action lâche<sup>1120</sup>, et en particulier la condamnation de cet acte dans les religions monothéistes, qui ne proposent que de « faibles arguments [et] des injures »<sup>1121</sup> contre le suicide, sans parler de l'absurdité de le considérer comme un crime pénalement répréhensible, notamment en Angleterre<sup>1122</sup>.

La récusation des préjugés sur le suicide par Schopenhauer est intéressante pour deux raisons :

Premièrement, le philosophe ne se contente pas simplement de critiquer les fondements fragiles des arguments des religions monothéistes contre le suicide, mais il les ramène une nouvelle fois au préjugé optimiste qui fausse l'interprétation du monde et de ses phénomènes :

Il semble donc que le zèle extraordinairement vif déployé par le clergé des religions monothéistes contre le suicide, qui ne s'appuie ni sur la Bible, ni sur des raisons solides, repose sur une raison cachée. Celle-ci ne serait-elle pas que l'abandon volontaire de la vie est un mauvais compliment adressé à celui qui a dit que *tout était bien* ? – Une fois de plus, ce serait donc l'optimisme obligatoire habituel de ces religions qui attaque le suicide, pour ne pas être dénoncé par lui<sup>1123</sup>.

Le suicide constitue une anomalie supplémentaire dans le paradigme optimiste, pour lequel le monde porterait en lui-même sa propre justification et aurait été créé par une divinité souverainement bonne et toute-puissante. Il est un indicateur (certes relatif) du mal

---

<sup>1118</sup> Cioran s'inscrit contre Schopenhauer, notamment concernant la signification du suicide : « Qu'ils sont lâches, ceux qui prétendent que le suicide est une affirmation de la vie ! » ou encore : « Comment le suicide pourrait-il être une affirmation de la vie ? ». Bien que l'écriture de l'écrivain ne repose guère sur une discursivité argumentative, il estime que cet acte révèle une rupture nette entre la logique de la vie, avec ses souffrances, ses déceptions, sa difficulté propre, et le penchant pathologique pour la mort, si bien qu'on ne peut aucunement interpréter cet acte comme celui d'une volonté de vivre déçue, qui trouverait dans la mort l'ultime échappatoire au problème de l'existence, et l'ultime affirmation de son essence. Cependant, malgré cette divergence, les deux penseurs se rejoignent, au moins en partie, sur le primat de l'élément subjectif sur l'élément objectif dans le suicide : « Les hommes ne se suicident jamais pour des raisons extérieures, mais à cause d'un déséquilibre interne, organique. Les mêmes événements laissent certains indifférents, marquent les autres, et poussent d'autres encore au suicide » (Cioran, *op. cit.*, pp. 60-61).

<sup>1119</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, « Mémoire sur le Fondement de la Morale », pp. 226-229 ; ZA, *Band VI*, E, pp. 166-168.

<sup>1120</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 459 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 70.

<sup>1121</sup> *Ibid.*, p. 656 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 332.

<sup>1122</sup> *Ibid.*, pp. 656-657 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 333.

<sup>1123</sup> *Ibid.*, pp. 658-659 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 336.

dans le monde, ou du moins du caractère potentiellement non-désirable et imparfait de l'existence humaine.

Deuxièmement, la dénonciation par Schopenhauer des arguments avancés contre le suicide ne repose pas uniquement sur des raisons théoriques, mais aussi sur des raisons pratiques. En effet, ceux-ci ne sont pas seulement faux, ils sont surtout inefficaces :

[Aucune éthique] n'a su fournir d'argument décisif contre le suicide, et l'on s'est donné beaucoup de mal pour ne trouver que des motifs spécieux : dans notre quatrième livre, nous trouverons tout naturellement l'occasion de formuler le vrai motif<sup>1124</sup>.

Ou encore dans le *Fondement de la morale* :

On ne peut que rire si on songe que de telles réflexions auraient dû arracher le poignard aux mains de Caton, de Cléopâtre, de Cocceius Nerva<sup>1</sup>, (*Tac. Ann. VI. 26*), ou d'Arria, épouse de Pœtus (*Plin., Ep. III. 16*)<sup>1125</sup>.

L'ambition de Schopenhauer n'est donc pas de critiquer les arguments contre le suicide pour le promouvoir, bien qu'il admette que cet acte suscite moins la désapprobation que l'admiration, du simple fait qu'il implique un dépassement radical de l'horreur de la mort<sup>1126</sup>, mais au contraire pour proposer à la fois un argument décisif qui puisse du même coup valoir comme un motif susceptible de déterminer le suicidaire à renoncer à son acte :

Mais qu'il existe en général une quelconque pensée capable de l'en empêcher, après que la crainte de la mort, si puissante et intimement liée à la nature de chaque être vivant, s'est montrée impuissante à le faire, qu'il existe donc une pensée qui serait encore plus forte que cette crainte – c'est là une hypothèse osée [...] <sup>1127</sup>.

Telle sera en substance la « seule raison morale valable <den allein triftigen moralischen Grund> contre le suicide »<sup>1128</sup> que Schopenhauer propose de formuler. Quoi qu'il en soit, nous mesurons d'emblée toute l'ambivalence de sa position, qui se situe dans un entre-deux inconfortable entre d'une part la réprobation du suicide qu'il juge « vain et insensé »<sup>1129</sup> et d'autre part le refus d'une condamnation morale de ce dernier. Bien qu'il prétende énoncer une raison « morale » contre le suicide, cet acte demeure moins une faute qu'une erreur<sup>1130</sup>, qui résulte du principe d'individuation.

---

<sup>1124</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 131 ; ZA, *Band I*, W I, p. 134.

<sup>1125</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, « Mémoire sur le Fondement de la Morale », p. 228 ; ZA, *Band VI*, E, p. 167.

<sup>1126</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 945 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 280-281.

<sup>1127</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, « Mémoire sur le Fondement de la Morale », p. 272 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band VI*, E, p. 200.

<sup>1128</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 658 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 336.

<sup>1129</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 500 ; ZA, *Band II*, W I, p. 493.

<sup>1130</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 658 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 336.

#### 5.2.1.2.2. LA RESOLUTION DU PROBLEME DE L'EXISTENCE PAR LE SUICIDE EST ILLUSOIRE

De fait, le philosophe propose une analyse à la fois négative et positive du suicide. Il lui faut d'abord montrer ce que le *suicide n'est pas*, puis montrer *ce qu'il est* véritablement, indépendamment des espérances que l'individu suicidaire semble placer en lui. Le premier versant de son analyse permettra de comprendre en quoi il s'agit d'un acte vain et insensé, tandis que le second versant révélera l'unique raison morale que l'on peut proposer pour s'abstenir d'en venir à cette extrémité.

##### 5.2.1.2.2.1. LE SUICIDE N'EST QUE LA DESTRUCTION DU PHENOMENE

Qu'il nous soit permis d'être concis quant à ce premier point, dans la mesure où il s'inscrit dans la continuité de l'analyse schopenhauerienne de la mort. Schopenhauer a pu montrer que celle-ci n'avait de pertinence que pour le phénomène, c'est-à-dire pour ce qui est soumis au principe d'individuation, mais qu'elle n'affectait en rien ce qui soutient ce phénomène, à savoir la chose en soi ou le *vouloir*, étranger par définition au temps et à l'espace. Si cette thèse de Schopenhauer permettait de montrer la vanité de la peur de la mort et son origine paradoxale, puisque ce qui craint la mort ne meurt pas (le *vouloir*) et ce qui disparaît ne la craint pas (l'intellect), la conséquence vaut également pour le suicide :

Et inversement, celui-ci à qui le fardeau de la vie pèse, qui sans doute aimerait la vie et qui y tient, mais en en maudissant les douleurs, et qui est las d'endurer le triste sort qui lui est échu en partage, celui-là n'a pas à espérer de la mort sa délivrance <*Befreiung*>, il ne peut se libérer par le suicide ; c'est grâce à une illusion <*mit falschem Scheine*> que le sombre et froid Orcus lui paraît le port, le lieu de repos. [...] Le suicide donc nous apparaît comme un acte inutile, insensé ; et quand nous serons descendus plus profondément dans la théorie, c'est sous un jour plus fâcheux encore que nous le verrons<sup>1131</sup>.

L'interprétation métaphysique de la mort, bornée à la trame phénoménale, permet de renvoyer dos-à-dos la peur et l'espoir d'un anéantissement. Souvenons-nous qu'il s'agissait là de la condition fondamentale du suicide pessimiste : si la mort nous garantissait le néant, alors, compte tenu des misères de l'existence, le suicide serait un acte rationnel<sup>1132</sup>, pour peu que l'individu parvienne à vaincre les craintes viscérales de son *vouloir* à la perspective de se détruire soi-même (le corps étant l'objectivation du *vouloir* individuel) et de plonger dans les ténèbres. Mais le système schopenhauerien ne permet pas de penser cette échappatoire, puisque la mort, précisément, ne résout rien :

Hors du temps il n'y a que la volonté, la chose en soi de Kant, et l'Idée de Platon qui en est l'objectivation adéquate. Aussi le suicide n'est-il pas une délivrance <*Daher giebt Selbstmord*

<sup>1131</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 357 ; ZA, Band II, W I, p. 354.

<sup>1132</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 658 ; ZA, Band IX, P II, pp. 336-337.

*keine Rettung*> ; ce que tu veux, au fond de toi-même, voilà ce qu'il faut que tu sois ; ce que tu es, tu le veux<sup>1133</sup>.

L'individu dont les souffrances sont trop vives, ou qui est animé par un dégoût de la vie, et qui espère s'en tirer par la mort borne l'être du monde et son être propre à la trame phénoménale, sans sembler percevoir qu'il ne peut absolument pas échapper à ce qu'il est. L'homicide altruiste et les conduites analogues (infanticides, etc.) constituent autant de variations sur ce thème illusoire. Systématiquement, l'individu commettant ces actes prend le phénomène pour la chose en soi et s'imagine que la mort est un anéantissement réel :

Le rapport est le même entre le suicide et la négation du vouloir qu'entre la chose particulière et l'idée ; le suicide nie l'individu, non l'espèce. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, la vie est infailliblement et pour toujours inhérente au vouloir-vivre, et la souffrance à la vie ; il en résulte que le suicide est un acte vain et insensé ; on a eu beau détruire volontairement un phénomène particulier, la chose en soi n'en reste pas moins intacte<sup>1134</sup>.

En d'autres termes, il s'agit d'une erreur, à la fois sur le plan théorique (la mort est tenue pour un absolu anéantissement) et sur le plan pratique (cette espérance vaut comme motif) :

[Le suicide] substitue un affranchissement qui n'est qu'apparent, à la véritable libération <Erlösung> de ce monde de douleur. Mais de cette erreur <Verirrung> à un crime <Verbrechen>, comme le clergé chrétien le prétend, la distance est grande<sup>1135</sup>.

Tel est le premier versant de la critique du suicide comme échappatoire possible au problème du mal et du monde : paradoxalement, le mal ne peut exister que dans le monde de la représentation, puisqu'il résulte du passage de l'unité du *vouloir* à la multiplicité aveugle de ses objectivations, mais la suppression de la condition subjective du monde comme représentation ne supprime pas l'être du monde. Il faut par conséquent distinguer les manifestations du mal (souffrance, méchanceté, injustice) de son principe (le *vouloir*), qui coïncide avec ce que nous sommes : or la suppression de l'existence phénoménale d'un être n'atteint aucunement son existence nouménale, bien au contraire.

#### 5.2.1.2.2. LE SUICIDE EST UN ACTE D'AFFIRMATION DU VOULOIR

Le second versant de la réflexion schopenhauerienne autour du suicide consiste à analyser la signification véritable, du point de vue métaphysique. Même s'il s'agit d'une délivrance illusoire, c'est bien cette espérance trompeuse qui *paraît* de prime abord motiver le suicide. C'était du reste l'une des difficultés importantes que nous avons soulevées : comment le *vouloir* peut-il aspirer à la mort, c'est-à-dire à ce qui est radicalement antinomique avec son essence intime ? Sous quelles conditions peut s'opérer

<sup>1133</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 461-462 ; ZA, Band II, W I, p. 455.

<sup>1134</sup> *Ibid.*, p. 500 ; ZA, Band II, W I, p. 500.

<sup>1135</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 658 ; ZA, Band IX, P II, p. 336

la conversion mortifère d'un *vouloir-vivre* à un *vouloir-mourir* ? La saisie de la signification profonde du suicide permet de lever cette difficulté :

Bien loin d'être une négation de Volonté, le suicide est une marque d'affirmation intense de la Volonté. Car la négation de la Volonté consiste non pas en ce qu'on a horreur des maux de la vie, mais en ce qu'on en déteste les jouissances. Celui qui se donne la mort voudrait vivre ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue. Par suite, en détruisant son corps, ce n'est pas au vouloir-vivre, c'est simplement à la vie qu'il renonce. Il voudrait la vie, il voudrait que sa volonté existât et s'affirmât sans obstacle ; mais les conjonctures présentes ne lui permettent point et il en ressent une grande douleur<sup>1136</sup>.

Cet acte en effet n'est pas seulement compatible avec un *vouloir-vivre*, mais il s'agit même d'après Schopenhauer de l'ultime acte d'affirmation du *vouloir* lorsque ses conditions d'objectivation empêchent une manifestation adéquate de sa nature. Par conséquent, loin d'être un *acte de négation*, le suicide est un *acte d'affirmation*. Pour être plus exact : l'acte de négation de soi *en tant que phénomène* dissimule un acte d'affirmation de soi *en tant que vouloir*. L'effort du *vouloir* est entravé dans son phénomène isolé, c'est donc pour pouvoir affirmer plus adéquatement sa nature dans d'autres phénomènes qu'il renonce à la vie de tel ou tel individu, car chacun sait en lui-même que le *vouloir* « ne manquera jamais de phénomène »<sup>1137</sup>. C'est toute l'ambivalence du suicide : du point de vue de l'intellect, il s'agit de l'espoir d'un anéantissement absolu, d'une délivrance vis-à-vis d'une existence jugée insatisfaisante ; du point de vue du *vouloir*, il s'agit de la confiance inébranlable en l'indestructibilité de notre être en soi, par-delà la destruction de notre enveloppe phénoménale. Par conséquent, loin d'être une *négation réelle*, il n'est que l'ultime modalité affirmative du *vouloir* dans une objectivation entravée :

C'est précisément parce que celui qui se donne la mort ne peut cesser de vouloir qu'il cesse de vivre ; la volonté s'affirme dans le suicide par la suppression même de son phénomène, parce qu'elle ne peut plus s'affirmer autrement<sup>1138</sup>.

Contre toute attente, loin d'être une manière d'échapper au mal et au monde, le suicide est plutôt le dernier recours du *vouloir* justement pour ne pas se retourner contre lui-même dans ce qui serait une *négation de sa propre essence*. C'est pour n'avoir pas à nier son essence (*ne plus vouloir, ici*) que le vouloir se décide pour la mort (*vouloir encore, ailleurs*), bien que l'individu qui cède à la tentation de la mort ne perçoive pas nécessairement avec une absolue clarté la signification profonde de son acte.

---

<sup>1136</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 499 ; ZA, *Band II*, W I, p. 499.

<sup>1137</sup> *Ibid.*, p. 500 ; ZA, *Band II*, W I, p. 493.

<sup>1138</sup> *Ibid.*, pp. 500-501 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 493-494.

#### 5.2.1.2.2.3. *DIFFICULTES HERMENEUTIQUES*

Avant que d'analyser le point d'orgue de l'éthique schopenhauerienne, à savoir la doctrine de la négation du *vouloir*, envisageons les limites de son interprétation du suicide.

1° La première limite concerne l'opposition entre le suicide conjoncturel et le suicide pathologique. Dans le premier cas, le *vouloir* se heurte effectivement à des obstacles nombreux et pénibles qui empêchent son expression adéquate, si bien que l'on peut en effet comprendre l'aspiration à la mort phénoménale comme un acte d'affirmation du *vouloir*, qui préfère se retirer de son phénomène contrarié. Toutefois, qu'en est-il du suicide pathologique ? Lorsqu'un individu est mû par un « penchant au suicide », son *vouloir* n'est pas directement empêché par différents obstacles, mais semble par lui-même aspirer à la mort, indépendamment de tout motif véritable.

Deux hypothèses peuvent être proposées, reposant toutes deux sur l'idée d'une volonté individuelle décuplée, soit relativement, soit absolument :

On peut supposer une inadéquation fondamentale entre le *vouloir* et son *phénomène* : l'intensité de la volonté individuelle n'implique pas nécessairement les moyens de le satisfaire. C'est là la signification de la méchanceté : un tel individu renonce à satisfaire directement son *vouloir* (puisqu'il mesure l'impossibilité de cette quête), pour chercher des satisfactions indirectes dans la contemplation des souffrances d'autrui, du fait de sa propre puissance. Or si un individu n'a pas un caractère méchant, la conscience de son incapacité fondamentale à satisfaire son *vouloir* pourrait entraîner un penchant au suicide, même sans causes objectives importantes. L'affirmation *contre autrui* de l'individu méchant laisserait la place à l'affirmation *contre soi* de l'individu suicidaire. *A contrario*, l'individu le moins exposé au suicide irait de petites satisfactions en petites satisfactions, sans jamais pressentir le caractère essentiellement insatiable de son être, en raison de l'adéquation harmonieuse entre ce qu'il veut et ce qu'il peut.

La seconde hypothèse ne consiste plus à identifier cette propension autodestructive à la perception par l'individu de l'insatiabilité de son *vouloir* et de sa faiblesse existentielle, avant même d'avoir été brisé par les tribulations d'une existence malheureuse, mais à la faire dériver d'un *vouloir* impérieux, qui voudrait tout ou rien : dès lors, dans la détresse psychologique de l'individu, apparemment due à son acrimonie naturelle, se dissimulerait une volonté (métaphysique) d'expansion, qui, au moindre obstacle, préférerait s'anéantir dans son phénomène, afin de mieux s'affirmer ailleurs.

2° La seconde limite concerne l'opposition entre l'existence phénoménale de l'individu et son essence en tant que chose en soi. Quand bien même on accorderait à Schopenhauer que la mort n'affecterait que le phénomène et nullement le *vouloir*, il n'en reste pas moins que, du point de vue de l'individu, elle semble subjectivement valoir comme une délivrance. En effet, la mort détruit le corps, c'est-à-dire l'interface permettant à l'individu à la fois de ressentir la douleur et de l'identifier comme étant la sienne propre, c'est-à-dire d'en prendre conscience. Peu importe que l'essence de son être demeure intacte, les souffrances actuelles qu'il rapportait à son corps ou à son esprit disparaissent bel et bien. On objectera que le *vouloir* poursuit son existence éternelle dans ses autres objectivations, et par conséquent reste enfermé dans le cycle des souffrances liées à la vie, ce que l'on reconnaîtra volontiers, mais subjectivement, ces souffrances ne sont pas vécues sur le mode de l'identité, puisque les consciences sont discontinues et irréductibles les unes aux autres. Pour reprendre l'exemple d'Ulysse mobilisé par Schopenhauer afin de mettre en évidence l'indestructibilité de notre être en soi : certes, métaphysiquement, nous partageons une même essence (le *vouloir*), mais les souffrances qu'Ulysse a endurées avant de rejoindre Ithaque, nous ne les avons jamais ressenties, et nous ne les ressentirons jamais, même si elles nous affectent du point de vue métaphysique d'aussi près que les nôtres, compte tenu de notre identité essentielle, car la conscience d'Ulysse n'est pas assimilable à la nôtre. De la sorte, celui qui met un terme à ses jours continuera certes d'exister en autrui, mais exactement de la même manière qu'il a déjà existé de toute éternité dans les générations passées : or les souffrances passées et à venir ne sont pas des souffrances unifiées par une conscience de soi commune, sauf éventuellement sur le mode de la compassion, mais qui suppose pour sa part une conscience actuellement existante.

Néanmoins, cette objection n'ôte rien au fait qu'il s'agit d'un affranchissement illusoire, même si cette illusion paraît réconfortante pour l'individu, dont la conscience s'anéantit. On peut proposer une analogie imparfaite pour illustrer ce point : la mort pour le *vouloir* est semblable à une amnésie totale pour un individu. La pathographie individuelle, du point de vue de la conscience, est réinitialisée, et les souffrances actuelles paraissent absolument nouvelles. L'individu souffre encore, mais sans percevoir qu'il est le même qui a déjà souffert. Le suicide serait donc une amnésie choisie : l'être demeure – le *vouloir* – mais sa manifestation phénoménale, seule capable par la conscience de constituer une unité de souvenirs, de sensations, d'expériences, s'effondre. Mais les souffrances de l'existence, conséquences inévitables de l'affirmation du *vouloir*, ne sont aucunement amoindries :

elles persistent, inchangées, *via* les innombrables phénomènes, et sont – *réellement* – les nôtres également, du fait de l'identité métaphysique de toutes ces objectivations. Il faut ici distinguer le fait de ne plus avoir conscience de souffrir, en tant qu'objectivation particulière, du fait de ne plus souffrir, en tant que *vouloir* : en espérant mettre un terme à la souffrance et à son mal-être, l'individu n'opère qu'un changement de forme superficiel.

### 5.2.2. ÉLIMINER LE MAL À LA RACINE : LA DOCTRINE DE LA NÉGATION DU *VOULOIR*

Nous avons pu voir les limites de suicide pour résoudre le problème du mal de manière soustractive. L'idéalisme et la métaphysique de Schopenhauer viennent considérablement limiter la portée de cet acte, qui demeure un phénomène de surface. Les figures du suicide non seulement ne délivrent pas du monde et du mal, mais constituent plus radicalement des actes d'affirmation du *vouloir*. Souvenons-nous la réplique du génie de la terre, à celui qui déplorerait la disparition irrémédiable de tant de héros ou d'esprits remarquables :

« Dans ce monde des phénomènes toute perte absolue <*wahrer Verlust*> est impossible, comme tout gain absolu <*wahrer Gewinn*>. La volonté seule existe : elle est la chose en soi, elle est la source de tous ces phénomènes. La conscience qu'elle prend d'elle-même, l'affirmation ou la négation qu'elle se décide à en tirer, tel est le seul fait en soi »<sup>1139</sup>.

S'il n'est pas possible d'envisager un anéantissement sur le plan phénoménal, ce dont on peut se réjouir ou s'affliger selon la perspective adoptée, ne peut-on pas le penser sur le plan de la chose en soi ? La réponse dernière et définitive à la question du mal, dont on a mesuré la profondeur et le caractère inéluctable, ne pourrait-elle pas être trouvée dans la négation du *vouloir*, pour peu qu'un tel événement puisse advenir ?

Nous nous proposons de procéder en deux temps : tout d'abord interroger la faisabilité existentielle d'une telle négation et les voies par lesquelles celle-ci pu advenir, puis, dans un second temps réfléchir sur les implications et la pensabilité d'un tel événement.

#### 5.2.2.1. LE GRAND CHOIX : AFFIRMATION OU NÉGATION

La doctrine de la négation du *vouloir-vivre* constitue le dernier stade de la morale dans le système schopenhauerien. L'ambition de la philosophie de Schopenhauer était de révéler la signification morale du monde, or celle-ci se trouve précisément dans le point de basculement possible mais jamais certain de l'affirmation du *vouloir* à sa négation, acte

---

<sup>1139</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 238 ; ZA, *Band I*, W I, p. 238.

absolument libre, et reposant sur l'autosaisie de soi du *vouloir* dans son objectivation la plus élevée, à savoir l'être humain :

[...] notre problème c'est l'affirmation et la négation de la vie [...]. Ainsi nous aurons travaillé à aplanir le chemin qui conduit à notre but, à la détermination de ce qui donne un sens moral aux diverses façons de vivre, quand on en pénètre le principe profond<sup>1140</sup>.

Indéniablement, la philosophie schopenhauerienne, bien qu'elle se prétende purement descriptive, possède une dimension sotériologique qu'on ne saurait négliger : c'est peut-être là – nous y reviendrons – la limite de son pessimisme. Le mal, dont il a reconnu la positivité et l'omniprésence, n'est pourtant pas sans remède. Puisque sa racine se trouve dans notre être métaphysique, à savoir le *vouloir*, c'est donc par la suppression de celui-ci qu'un éventuel salut pourra survenir, ce qui n'est pas sans jeter un certain trouble conceptuel sur le système du philosophe : la liberté advient dans le monde phénoménal, le caractère s'abolit, la souffrance, figure originaire du mal, devient expiatoire voire salutaire, le monde s'anéantit, et la mort – qui pourtant a été décrite comme un simple accident de la vie, n'ayant qu'une signification phénoménale, peut acquérir une profondeur inédite et frapper, en un sens, le *vouloir* lui-même. La simplicité apparente de cette idée dissimule un nombre considérable de difficultés et d'apories, tant sur le plan théorique que sur le plan existentiel, qu'il nous faudra déceler.

#### 5.2.2.1.1. DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE DU TOUT A L'AFFIRMATION OU A LA NEGATION DU *VOULOIR*

Le premier élément important qu'il nous faut mettre en évidence pour appréhender la négation du *vouloir* est le rôle de la connaissance. Cette négation en effet exige en tant que condition fondamentale que le *vouloir* accède à la connaissance de ce qu'il est, qu'il prenne conscience de son essence et de sa nature, et de ce que celle-ci implique :

Cette liberté, cette toute-puissance, dont le monde visible est la forme phénoménale [...] il lui faut et il lui suffit d'atteindre, chez l'être qui en est l'expression la plus accomplie, à une connaissance tout à fait adéquate de sa propre essence, pour se produire d'une façon vraiment nouvelle ; alors, ou bien, parvenue sur ces sommets de la réflexion et de la conscience, elle continue à vouloir ce que déjà, aveuglément et sans se connaître, elle voulait, et dans ce cas la connaissance qu'elle a, tant celle du tout que celle des parties, demeure pour elle un motif d'agir ; ou bien, au contraire, cette même connaissance lui devient un calmant ; toute volonté se trouve par elle *assoupie, évanouie*<sup>1141</sup>.

La négation du *vouloir* n'est donc que l'une des deux options constituant l'alternative existentielle qui s'offre à l'homme, pour peu qu'il parvienne à cette « connaissance tout à

---

<sup>1140</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 363 ; ZA, *Band II*, W I, p. 360.

<sup>1141</sup> *Ibid.*, p. 390 ; ZA, *Band II*, W I, p. 386.

fait adéquate de sa propre essence »<sup>1142</sup>. L'élévation progressive des objectivations du *vouloir* à travers l'échelle des êtres, depuis les forces naturelles jusqu'à l'homme, entraîne une possibilité nouvelle. Par l'homme, le *vouloir* apprend à se connaître – c'est là l'origine de l'étonnement philosophique et du besoin métaphysique – et peut désormais *vouloir* ou *ne plus vouloir* en toute conscience.

En quoi consiste précisément cette connaissance intuitive ?

Nous pouvons synthétiquement dégager trois éléments principaux :

Le premier élément est la reconnaissance de l'identité métaphysique du *vouloir*. En d'autres termes, il s'agit d'une connaissance qui s'élève au-delà du principe d'individuation, si bien que l'individu perçoit l'identité principielle de tous les êtres. Autrement dit, la condition formelle de l'égoïsme inhérent à toutes les objectivations du *vouloir*, au moins pour un temps, est abolie.

Le deuxième élément est la compréhension de son essence propre. L'individu comprend que le *vouloir* est, par lui-même, une poussée insatiable, un effort sans but et sans raison pour s'affirmer. C'est donc tout à la fois le dynamisme éternel du *vouloir* et son absurdité fondamentale (*grundlos*) qu'il entrevoit.

Le troisième élément résulte des deux précédents : du fait de cette identité fondamentale et du dynamisme sans fin du *vouloir*, il perçoit l'inévitabilité des souffrances pour ses différentes objectivations.

Schopenhauer corréle la conduite de l'individu à son degré de lucidité sur le monde, c'est-à-dire à son degré d'égoïsme. Plus un individu est fermé à autrui, plus sa conduite sera immorale : le cas le plus extrême est le fait d'infliger le mal de manière désintéressée (cruauté), cas qui repose sur une séparation absolue entre le « moi » et le « non-moi ». Un tel individu toutefois prend conscience du second élément, puisqu'il saisit son incapacité à satisfaire *directement* le *vouloir* comme nous avons pu le montrer, d'où le retournement contre autrui dans la recherche d'une satisfaction *indirecte*. Le premier élément quant à lui ne lui est connu qu'*a posteriori*, c'est-à-dire après ses actes de cruauté, par les (éventuels) remords de la conscience qui indique cette identité fondamentale entre le « moi » et le « non-moi » qu'il n'a su de prime abord reconnaître. L'homme juste au contraire est d'ores et déjà capable de pressentir cette identité, d'où la recherche d'une affirmation de soi mesurée, qui n'empiète pas dans le domaine où s'affirme le *vouloir* d'autrui :

---

<sup>1142</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 390 ; ZA, *Band II*, W I, p. 386.

[...] aux yeux de ce juste, le principe d'individuation n'est plus ce qu'il était pour le méchant, une cloison absolue ; [...] il se reconnaît donc chez l'autre, *jusqu'à un certain point*, assez en somme pour n'être pas injuste, pour ne pas lui porter tort<sup>1143</sup>.

Néanmoins, le voile n'est levé qu'en partie, et ni le second (autosaisie de l'essence du *vouloir*), ni le troisième élément (saisie du caractère coextensif de la souffrance à l'affirmation du *vouloir*) ne sont saisis. La connaissance dont il s'agit demeure incomplète. De même, pour l'individu compatissant : si la reconnaissance de l'identité métaphysique de tous les êtres est plus importante, puisqu'elle conduit l'individu non pas seulement à ne pas infliger du mal à autrui, mais aussi à soulager sa souffrance quand il le peut, le caractère insatiable du *vouloir* et l'inévitabilité de la souffrance qui en découle ne sont pas pleinement appréhendés :

[...] la souffrance qu'il voit endurer par un autre le touche *presque d'aussi près* que la sienne propre ; aussi cherche-t-il à rétablir l'équilibre entre les deux, et, pour cela, il se refuse des plaisirs, il s'impose des privations, afin d'adoucir les maux d'autrui<sup>1144</sup>.

Un tel individu – même s'il peut préférer le bien d'autrui à son propre mal – reste en partie chevillé au principe d'individuation, puisqu'il ne remet nullement en question son essence. Outre que la compassion ne peut s'exercer qu'à la vue de souffrances actuelles, qu'elle cherche à soulager, elle ne saisit pas la responsabilité intrinsèque du *vouloir* et son effort pour aider autrui révèle la limite indépassable de sa lucidité. Les conduites provenant de la compassion (l'un des mobiles de l'action humaine) demeurent symptomatiques, et ne saisissent pas la contradiction inhérente de leur démarche. Comme nous avons pu le montrer, aider autrui revient à *favoriser l'affirmation du vouloir en autrui* (puisque toute douleur est le signe d'un empêchement du *vouloir*), et nourrit par là même le principe même du mal et de la souffrance.

Or la « connaissance du tout »<sup>1145</sup>, qui entraîne la négation du *vouloir*, dépasse ces limites et réunit l'ensemble de ces aspects. Elle est au fond la saisie du rapport nécessaire entre le *vouloir* et le monde. L'individu n'envisage plus le monde à partir de son être phénoménal (quand bien même se reconnaît-il partiellement en autrui), mais à partir de son être nouménal : l'abolition du principe d'individuation entraîne une extension de soi au monde, c'est-à-dire une saisie intuitive de l'identité du microcosme et du macrocosme.

Néanmoins, deux options demeurent possibles pour le *vouloir*, même lorsque l'individu parvient à s'élever à cette connaissance : la négation ou l'affirmation (consciente) du *vouloir*.

---

<sup>1143</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 466 (nous soulignons) ; ZA, *Band II*, W I, p. 459-460.

<sup>1144</sup> *Ibid.*, p. 469 (nous soulignons) ; ZA, *Band II*, W I, p. 462.

<sup>1145</sup> *Ibid.*, p. 477 ; ZA, *Band II*, W I, p. 470.

### 5.2.2.1.1.1. PREMIERE OPTION : LA NEGATION DU *VOULOIR*

Suivons d'abord la première option, qui est la moins problématique. L'idée n'est pas encore de réfléchir sur les implications d'une telle négation, ni de savoir en quoi elle consiste, mais seulement de comprendre le lien entre la connaissance intuitive du tout, c'est-à-dire la capacité pour une intelligence de voir au-delà du principe d'individuation, et de saisir en outre l'essence du *vouloir*, et le choix de la négation du *vouloir* :

[Cet] homme, qui dans chaque être se reconnaît lui-même [...] considère aussi les infinies douleurs de tout ce qui vit comme étant ses propres douleurs, et ainsi fait sienne la misère du monde entier. Désormais nulle souffrance ne lui est étrangère. Toutes les douleurs des autres [...] et celles même enfin qu'il sait possibles, pèsent sur son cœur, comme si elles étaient siennes. Il aperçoit l'ensemble des choses, il en connaît l'essence, et il voit qu'elle consiste dans un perpétuel écoulement, dans un effort stérile, dans une contradiction intime, et une souffrance continue ; et c'est à quoi sont voués, il le voit, et la misérable humanité, et la misérable brute, et enfin un univers qui sans cesse s'évanouit<sup>1146</sup>.

Nous retrouvons bien les trois éléments que nous venons de dégager. Les souffrances par là même sont désindividualisées : un tel individu se situe au-delà de la particularité, qui constituait la limite de la compassion, pour s'élever à l'universalité.

Toutes les souffrances l'émeuvent, mais il veut attaquer le mal non plus dans ses manifestations phénoménales, mais directement à son principe :

Comment dès lors, connaissant ainsi le monde, pourrait-il, par des actes incessants de volonté, affirmer la vie, s'y lier de plus en plus étroitement, en appesantir le poids sur son être ? [...] la connaissance de l'essence des choses en soi est au contraire pour la Volonté un calmant. La volonté alors se détache de la vie ; les jouissances, elle y voit une affirmation de la vie, et elle en a horreur. L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir<sup>1147</sup>.

Notons que cette connaissance n'agit pas comme un « motif » pour le *vouloir* – car il serait contradictoire que le *vouloir* veuille *ne pas vouloir*, mais qu'elle est plutôt la suppression de l'efficace de tout motif. Il faut à ce titre bien distinguer la *négation du vouloir* de l'ennui : dans un cas, l'effort de volition s'abolit, peu importe les motifs qui peuvent se présenter à nous, dans le second, les motifs disparaissent, mais l'effort demeure, d'où cette langueur désespérante qui emplit l'âme.

---

<sup>1146</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 476 ; ZA, *Band II*, W I, p. 469.

<sup>1147</sup> *Ibid.*, p. 477 ; ZA, *Band II*, W I, p. 470.

5.2.2.1.1.2.           SECONDE OPTION : L’AFFIRMATION (CONSCIENTE) DU  
VOULOIR

Nous ne nous intéressons pas ici à toutes les conduites qui révèlent cette affirmation du *vouloir*, qui constitue le mode d’être originaire de la plupart des êtres, mais bien la persistance dans l’affirmation malgré la connaissance intuitive du tout que nous venons de mettre en lumière :

Dire que la volonté s’affirme, voici le sens de ces mots ; quand, dans sa manifestation, dans le monde et la vie, elle voit sa propre essence représentée à elle-même en pleine clarté, cette découverte n’arrête nullement son vouloir ; cette vie, dont le mystère se dévoile ainsi devant elle, elle continue néanmoins à la vouloir, non plus comme par le passé, sans s’en rendre compte, et par un désir aveugle, mais avec connaissance, conscience, réflexion<sup>1148</sup>.

Le problème tient à la question qu’a posée Schopenhauer précédemment : comment, connaissant ainsi le monde, peut-on encore « affirmer la vie »<sup>1149</sup> ? Car c’est bien de cela qu’il s’agit. La position du philosophe est à cet égard quelque peu ambivalente, puisque d’un côté il suggère qu’une telle connaissance, nécessairement, devrait conduire le *vouloir* à *ne plus vouloir*, mais de l’autre il affirme qu’on ne peut jamais imposer au *vouloir* « l’un ou l’autre parti » et que ce dernier « se détermine [par lui-même] » de manière absolument libre<sup>1150</sup>.

La tension entre la liberté absolue du *vouloir* et la puissance négatrice de la connaissance adéquate du tout est redoublée à la fin du chapitre 54 du *Monde comme Volonté et comme Représentation*. Schopenhauer décrit un homme qui serait dans une « complète affirmation du vouloir-vivre <gänzlich[e] BEJAHUNG DES WILLENS ZUM LEBEN> »<sup>1151</sup> : du point de vue de la connaissance, il aurait saisi l’identité du *vouloir* au travers de l’ensemble des êtres, ainsi que l’indestructibilité de ce principe. Du point de vue de l’existence, il serait dans un état de satisfaction, si bien qu’il « consentirait à voir durer sa vie, telle qu’il l’a vue se dérouler, sans terme, ou à la voir se répéter toujours »<sup>1152</sup>. Or un tel individu serait dans un état de sérénité et d’indifférence, même à l’idée de sa propre disparition, persuadé qu’il serait que le principe de son existence ne se trouve pas dans le monde phénoménal.

Si le philosophe accorde une certaine lucidité à cet homme, qui serait en effet capable de lever le voile de Maya, il lui refuse une connaissance pleine et entière :

---

<sup>1148</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 362 ; ZA, Band II, W I, p. 359.

<sup>1149</sup> *Ibid.*, p. 476 ; ZA, Band II, W I, p. 469.

<sup>1150</sup> *Ibid.*, p. 363 ; ZA, Band II, W I, p. 359.

<sup>1151</sup> *Ibid.*, p. 362 ; ZA, Band II, W I, p. 359.

<sup>1152</sup> *Ibid.*, p. 361 ; ZA, Band II, W I, pp. 357-358.

[Cet homme] n'aurait été conduit ni par son expérience personnelle, ni par des réflexions suffisamment profondes, jusqu'à reconnaître que la perpétuité des souffrances est l'essence même de la vie<sup>1153</sup>.

Pour en revenir aux trois éléments de la connaissance adéquate du tout, il lui manque le troisième élément, à savoir la reconnaissance de l'omniprésence de la souffrance du simple fait de l'objectivation du *vouloir*. Le grand choix que semble esquisser Schopenhauer à partir de la connaissance intuitive du tout est donc, à cet égard, biaisé. En effet, il ne paraît pas envisager la possibilité d'une affirmation consciente du *vouloir*, à partir d'une connaissance intuitive adéquate, puisqu'il la ramène en définitive à une connaissance inadéquate de l'existence et de ce qu'implique le fait de vivre. Ce qu'il aurait fallu envisager, c'est un individu qui embrasserait pleinement le caractère insatisfaisant de la vie, c'est-à-dire un homme qui comprendrait l'identité du *vouloir*, sa nature insatiable, les souffrances que son objectivation porte nécessairement avec soi, et qui pourtant, malgré tout, accepterait la vie et ce qu'elle implique sans aucune réserve.

Le problème tient au fait que Schopenhauer analyse ce choix tantôt comme une décision absolument imprévisible du *vouloir*, pour lequel les motifs cesseront ou non de le mettre en mouvement, tantôt comme le fruit d'un calcul rationnel. Si l'on se réfère par exemple au supplément XLV intitulé « De l'affirmation du vouloir-vivre » :

[...] la question s'impose à lui de savoir l'origine et le but de tout, de savoir surtout si les peines et les misères de sa vie et de ses efforts sont compensées par le gain qu'il en retire. Le jeu en vaut-il bien la chandelle ? – C'est donc ici le moment où, à la lumière d'une connaissance précise, il se décide pour l'affirmation ou pour la négation du *vouloir-vivre*<sup>1154</sup>.

Or c'est bien la pertinence de ce calcul – qui constitue l'une des pierres de touche du pessimisme schopenhauerien – que l'on peut contester : non pas en tant qu'il s'agirait d'un calcul faussé, mais simplement en tant qu'il semble introduire de la rationalité dans une sphère qui, semble-t-il, devrait lui être radicalement hétérogène. C'est pourquoi Schopenhauer est conduit à expliquer le choix conscient de l'affirmation comme la conséquence d'une erreur, ou du moins d'une lucidité partielle. Mais c'est négliger le fait que la tendance fondamentale du *vouloir* à s'affirmer est *grundlos*, qu'elle ne vise rien d'autre que l'objectivation de sa propre essence. Ainsi, qu'il puisse persister consciemment dans son affirmation après s'être connu peut certes sembler incompréhensible pour l'intellect, mais justement parce que celui-ci n'est pas l'instance décisionnaire : il semble donc erroné de ramener ce choix à une connaissance inadéquate du monde ou de soi.

---

<sup>1153</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 361 ; ZA, *Band II*, W I, p. 358.

<sup>1154</sup> *Ibid.*, p. 1333 ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 669-670.

#### 5.2.2.1.2. ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΠΛΟΥΣ : LA VOIE DE LA SOUFFRANCE ET DE LA MORT

Si la simple connaissance adéquate du tout, comme l'a montré Schopenhauer, peut conduire sous certaines conditions à la négation du *vouloir*, il faut néanmoins la considérer comme « une rare exception <Ausnahme> »<sup>1155</sup> réservée aux élus et aux saints, qui, ayant dissipé l'illusion du principe d'individuation, vont progressivement abolir leur individualité et s'élever jusqu'à l'amour du prochain en général pour atteindre enfin la négation du *vouloir*.

Or le philosophe ménage une seconde voie d'accès à cette négation du *vouloir*, qui ne passera plus par la connaissance intuitive, mais par la confrontation directe et personnelle au mal, soit du fait d'une grande souffrance, soit à l'approche de la mort. Rappelons quelques passages importants relatifs à cette seconde voie, avant de mesurer ce qu'elle implique :

En la désignant du nom de δευτερος πλους j'ai représenté la douleur en quelque sorte comme un succédané de la vertu et de la sainteté : mais ici je dois prononcer cette parole hardie, que, tout bien considéré, nous avons plus à espérer, pour notre salut et notre délivrance, de nos souffrances que de nos actions<sup>1156</sup>.

C'est bien l'expérience individuelle de la souffrance qui sera ici le déclencheur de la négation du *vouloir*, décrite comme une véritable conversion :

C'est un symbole accompli de cette seconde voie, qui conduit à la négation du vouloir, non pas, comme la première, par la notion de la souffrance universelle, à laquelle on s'associe volontairement, mais par une immense douleur, qu'on éprouve soi-même<sup>1157</sup>.

Cet événement survient fréquemment à l'approche de la mort, d'après Schopenhauer, qui donne de nombreux exemples de criminels invétérés qui subitement entrent dans un état de négation du *vouloir* :

C'est que le dernier secret de la vie s'est révélé à eux, dans l'excès même de la souffrance ; ils ont compris que la douleur et le mal, que la souffrance et la haine, que le crime et le criminel, qui se distinguent si profondément dans la connaissance soumise au principe de raison, ne sont qu'une seule et même chose au fond, la manifestation de cet unique *vouloir-vivre*, qui objective sa lutte avec lui-même, au moyen du principe d'individuation ; ils ont appris à connaître les deux faces des choses, le mal et la méchanceté, et, les ayant reconnues identiques, ils renoncent à l'une et à l'autre, et se dérobent au vouloir-vivre<sup>1158</sup>.

Remarquons que la souffrance, pour être salvatrice, ne doit pas se limiter à obstruer le *vouloir* dans son effort de manifestation, mais doit produire une connaissance adéquate du tout. En effet, de prime abord on aurait du mal à comprendre d'où vient que l'expérience d'une souffrance insoutenable conduise à la négation du *vouloir* plutôt qu'au suicide

---

<sup>1155</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1412 ; ZA, Band IV, W II, p. 748.

<sup>1156</sup> *Ibid.*, p. 1409 ; ZA, Band IV, W II, p. 745-746.

<sup>1157</sup> *Ibid.*, p. 493 ; ZA, Band II, W I, p. 486.

<sup>1158</sup> *Ibid.*, p. 494 ; ZA, Band II, W I, p. 487.

(désespéré). Pour que le *vouloir* puisse se retourner contre lui-même (négation) et non plus simplement contre son objectivation en difficulté existentielle (suicide), il faut que la souffrance rende possible une connaissance dérivée. Au fond, la connaissance adéquate du tout, qui constitue le point de départ des élus et des saints dont parle Schopenhauer, est pour tous un passage obligé pour que puisse advenir cette négation du *vouloir*, l'unique différence tenant à son mode d'acquisition : les uns y accèdent directement, grâce à leur intelligence, qui lève le voile de Maya, les autres indirectement, par leurs propres souffrances, dont ils percent à jour la signification profonde.

C'est le sens de l'expression « le dernier secret de la vie s'est révélé à eux » : l'individu dans lequel s'opère cette conversion accède subitement à la justice éternelle, c'est-à-dire à l'identité fondamentale de toutes les objectivations, et la parfaite équivalence du mal physique et du mal moral dans le monde. Au contraire, l'individu suicidaire ne parvient pas à convertir son désespoir en connaissance, d'où son espoir d'une délivrance par la mort, alors même que la mort n'atteint aucunement ce qu'il *est*, et qui n'est rien d'autre que l'ultime manifestation du *vouloir* dans un phénomène sans cesse contrarié, comme nous avons pu le montrer.

Nous devinons du même coup l'une des difficultés de la pensée schopenhauerienne du mal : accorder à la souffrance une fonction salvatrice, et même une « vertu sanctifiante <*heiligende Kraft*> »<sup>1159</sup>, n'est-ce pas retomber dans les mêmes travers que les théologiens qui justifient le mal en considérant qu'il serait au service d'un plus grand bien ?

#### 5.2.2.2. IMPLICATIONS ET PENSABILITÉ DE LA NÉGATION DU VOULOIR

La négation du *vouloir* n'a jusqu'à présent pas été envisagée directement, mais nous avons cherché à mettre en évidence les voies qui y mènent ainsi que le rapport que cette négation entretient avec la connaissance. La question à laquelle nous souhaitons désormais répondre est simple : en quoi la négation du *vouloir* peut-elle constituer une résolution du problème du mal ? Le philosophe semble lui-même promettre beaucoup à propos de ce qu'on peut espérer de cet événement, à la fois concernant l'homme et concernant le monde :

[...] la suppression spontanée et totale, la négation du vouloir, le néant véritable de toute volonté, bref cet état unique où tout désir s'arrête et se tait, où se trouve le seul contentement qui ne risque

---

<sup>1159</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1410 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 746.

point de passer, cet état qui seul délivre de tout, et dont nous parlerons bientôt, pour conclure toutes ces études, – voilà ce que nous appelons le bien absolu, le *summum bonum* ; voilà où nous voyons le remède radical et unique à la maladie, tandis que tous les autres biens sont de purs palliatifs, de simples calmants<sup>1160</sup>.

L'ultime résolution du problème du mal – et du même coup du problème de l'existence – serait donc à chercher dans cette négation, dont il nous faudra comprendre la nature, la profondeur et les limites.

Le second versant concerne la nature. En effet, Schopenhauer en plusieurs passages affirme que la nature et le monde attendent de l'homme sa délivrance, par la négation du *vouloir* :

Enfin, dans le IV<sup>e</sup> livre, nous verrons comment cette sorte de connaissance, quand elle réagit sur la volonté, peut entraîner sa disparition, c'est-à-dire la résignation qui est le but final, l'essence intime de toute vertu et de toute sainteté, et la délivrance du monde<sup>1161</sup>.

Il s'agit d'un génitif objectif (le monde serait délivré par l'homme), comme le confirme le passage suivant :

[...] le reste de la Nature doit attendre de l'homme sa délivrance ; c'est lui qui est le prêtre et à la fois la victime<sup>1162</sup>.

Ou encore :

La nature produit justement la volonté à la lumière, parce que c'est seulement à la lumière qu'elle peut trouver sa délivrance <*Erlösung*><sup>1163</sup>.

C'est bien cette double dimension – humaine et cosmologique – qui nous intéresse dans la doctrine de la négation du *vouloir*. La métaphysique de Schopenhauer semble d'ailleurs conduire à deux interprétations assez différentes, selon la portée que l'on accordera à la négation en question, comprise tantôt comme une annihilation, tantôt comme la conversion d'une tendance en son contraire.

#### 5.2.2.2.1. INTERPRETATION ESCHATOLOGIQUE : L'IMPENSABLE ANNIHILATION

La première interprétation est la plus radicale et se fonde sur la métaphysique de Schopenhauer. Bien qu'il ne prétende pas qu'on accède à la nature exacte du *vouloir*, auquel on ne peut accéder en soi-même que de manière temporelle, à travers la double donation de ses actes, comme volitions et actions du corps, il n'en demeure pas moins que pour Schopenhauer, le *vouloir* est la chose en soi, qui existe véritablement au cœur de tous

---

<sup>1160</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 456 ; ZA, *Band II*, W I, p. 450.

<sup>1161</sup> *Ibid.*, p. 201 ; ZA, *Band I*, W I, p. 204.

<sup>1162</sup> *Ibid.*, pp. 478-479 ; ZA, *Band II*, W I, p. 471.

<sup>1163</sup> *Ibid.*, p. 502 ; ZA, *Band II*, W I, p. 495.

les phénomènes, de manière indivise<sup>1164</sup> et éternelle. Une question simple mais cruciale se pose : quelle est la portée d'une telle négation du *vouloir* ? Car si nous suivons la doctrine de Schopenhauer à la lettre, et que nous reconnaissons l'unité du *vouloir* à travers toutes ses objectivations, ne devrait-il pas s'ensuivre de la négation du *vouloir* dans l'un de ses phénomènes, sa négation dans tous ? De fait, une telle interprétation permettrait de comprendre en quoi la nature pourrait attendre de l'homme sa délivrance : dans cette ultime objectivation, le *vouloir* pourrait enfin se voir pour ce qu'il est (expérience interne et externe), pour ensuite éventuellement s'annihiler librement, signant du même coup la fin définitive du monde en tant que monde, dont le phénomène ne peut subsister par lui-même, sans son *substratum* métaphysique.

Néanmoins, la radicalité de cette résolution soustractive pose problème, en tant que Schopenhauer reconnaît que bien des hommes et des femmes illustres sont parvenus jusqu'à la négation du *vouloir*, sans que pourtant (semble-t-il) le monde en ait été affecté d'une quelconque manière. En outre, cette objection n'est pas nouvelle : Schopenhauer y fut confronté dès la première publication du *Monde* en 1819<sup>1165</sup>, et elle est réitérée par son disciple Fräuenstadt :

Puisque d'après votre doctrine le *vouloir* se trouve entièrement et de manière indivise dans chaque phénomène, dans chaque individu, sa négation ne devrait-elle pas valoir par conséquent dans le monde entier ? Ainsi, un saint ne devrait-il pas être en mesure de délivrer le monde entier<sup>1166</sup> ?

Bien que cet horizon eschatologique puisse paraître étonnant, il faut reconnaître que plusieurs passages de l'œuvre de Schopenhauer semblent donner des éléments en faveur d'une telle interprétation :

[...] aussi peut-on supposer que si, *per impossibile*, un seul être fût-il le plus humble, venait à s'anéantir entièrement <*gänzlich vernichtet würde*>, le monde entier devrait disparaître <*untergehen*><sup>1167</sup>.

Ce passage est intéressant dans la mesure où il confirme la conséquence que nous tirons de sa métaphysique : l'unité du *vouloir* par-delà la multiplicité phénoménale implique la disparition du monde, s'il est annihilé dans un seul de ses phénomènes. Notons toutefois que Schopenhauer ne paraît pas à ce stade considérer qu'un tel événement soit possible, comme le suggère la modalisation de son propos, l'incise « *per impossibile* », et le fait que la forme verbale « *gänzlich vernichtet würde* » soit au conditionnel. En outre, le

---

<sup>1164</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 173 : « Il n'y a pas une petite partie d'elle dans la pierre, et ne grande dans l'individu » ; ZA, *Band I*, W I, p. 175.

<sup>1165</sup> SCHOPENHAUER, A., (HE) *Gespr.*, p. 11.

<sup>1166</sup> *Ibid.*, p. 11 (Nous traduisons).

<sup>1167</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 173-174 ; ZA, *Band I*, W I, p. 176.

verbe « *vernichten* » n'est pas le terme employé pour désigner dans l'œuvre du philosophe la négation du *vouloir*. Deux expressions sont principalement employées pour désigner cet événement. Ou bien l'expression « *Verneinung des Willens* » ou bien, plus rarement, l'expression « *Aufhebung des Willens* ».

Si l'on en revient à l'idée d'une annihilation totale (*Vernichtung*), on la retrouve non pas à propos du *vouloir*, comme dans le passage précédemment analysé, mais à propos de la matière, dans l'hypothèse d'une impermanence de la substance :

Si en effet la substance passait comme les accidents, le phénomène serait complètement séparé de l'espace et n'appartiendrait plus qu'au temps ; le monde de l'expérience se trouverait supprimé par anéantissement (*Vernichtung*) de la matière, par annihilation <*Annihilation*><sup>1168</sup>.

Or un tel anéantissement de la matière n'est pas pensable pour Schopenhauer, dans la mesure où elle n'a ni origine ni terme mais que c'est elle qui supporte tous les changements. En retraçant les occurrences des mots *Vernichtung* et *vernichten*, on remarque qu'ils sont surtout utilisés pour décrire la crainte irrationnelle d'un anéantissement absolu dans la mort.

Une occurrence dans le *Monde comme Volonté et comme Représentation* est malgré tout intéressante, dans la mesure où Schopenhauer évoque les conséquences de la *négation du vouloir* dans notre rapport au monde :

Au contraire, l'intelligence rend possible la suppression du vouloir <*Aufhebung des Willens*>, son salut <*Erlösung*> par la liberté, le triomphe et l'anéantissement du monde <*Ueberwindung und Vernichtung der Welt*><sup>1169</sup>.

L'ensemble de ces éléments néanmoins nous conduit à ne pas assimiler la négation du *vouloir* à une annihilation de ce dernier, car ce n'est pas de ce cela qu'il s'agit, même si une telle interprétation eschatologique avait le mérite de donner du sens à l'idée d'une délivrance de la nature entière par l'homme.

Nous pouvons en revenir à la réponse que fit Schopenhauer à son disciple qui lui faisait cette objection :

Mais je ne peux que répliquer : dans un phénomène, le *vouloir* se nie, dans un autre il ne se nie pas. Comment cela se peut-il, je l'ignore ; car je n'ai pas prétendu résoudre toutes les énigmes du monde<sup>1170</sup>.

Cette réponse quelque peu décevante nous permet néanmoins d'évacuer notre première hypothèse, pourtant prometteuse, d'un salut immédiat et radical par annihilation métaphysique du *vouloir*, du monde et du mal, sitôt que le *vouloir* se nierait dans un seul

---

<sup>1168</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 593 ; ZA, *Band II*, W I, p. 579.

<sup>1169</sup> *Ibid.*, p. 416 (traduction modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 413.

<sup>1170</sup> SCHOPENHAUER, A., (HE) *Gespr.*, p. 11 (nous traduisons).

de ses phénomènes. La négation n'a donc pas d'emblée une portée cosmologique, mais doit être comprise avant tout à l'échelle individuelle, d'où le fait que le *vouloir* peut tout à la fois se nier et s'affirmer dans des phénomènes distincts. L'ouvrage *Parerga & Paralipomena* revient plus clairement sur ce point et nous permet de lever les éventuels doutes résiduels quant à la portée métaphysique de cette négation :

Contrairement à certaines objections niaises, je ferai observer que la NEGATION DU VOULOIR-VIVRE n'implique nullement la destruction d'une substance <Vernichtung einer Substanz>, mais simplement l'acte de non-vouloir : ce qui jusqu'ici VOULAIT, ne VEUT plus. [...] Le sujet de ces deux ACTES est un et le même, et par conséquent ne sera détruit ni par un acte ou par un autre<sup>1171</sup>.

L'ambivalence et la confusion possible tiennent plus généralement au fait que le *vouloir* désigne dans la doctrine du philosophe tantôt le substrat métaphysique des phénomènes, c'est-à-dire ce qu'ils sont en eux-mêmes, indépendamment du principe d'individuation, tantôt la tendance fondamentale des êtres, qui consiste à étendre leur puissance dans le monde, à affirmer leur essence. Or la négation du *vouloir* n'est pas tant à comprendre comme une *suppression* de ce substrat métaphysique que comme la conversion radicale de sa *tendance fondamentale*, ou plus exactement comme la mise en contradiction du phénomène avec ce qu'il est censé manifester.

Cela nous reconduit par conséquent à l'individu, puisque c'est en lui uniquement que la suppression de cette tendance pourra advenir, même si la question de la relation entre l'individu et la délivrance de la nature demeure, pour le moment, non-résolue.

#### 5.2.2.2.2. INTERPRETATION ANTINATALISTE : L'INDIVIDU CONTRE L'ESPECE

Le point de vue métaphysique et théorique sur la négation du *vouloir* n'est assurément pas la manière la plus adéquate de rendre compte de cet événement. Nous nous proposons d'en revenir à une analyse phénoménologique et existentielle, pour tâcher de comprendre quels changements cette conversion du *vouloir* en *non-vouloir* induit pour l'individu dans son rapport au mal et au monde.

##### 5.2.2.2.2.1. LE SALUT INDIVIDUEL : LES CONDUITES ASCETIQUES

Nous avons pu voir que la connaissance intuitive du tout, c'est-à-dire du *vouloir* et des souffrances inépuisables qu'il apporte avec soi dans son effort d'affirmation, agissait comme un « calmant »<sup>1172</sup> pour le *vouloir*. L'homme passe ainsi du stade de la vertu<sup>1173</sup> au

---

<sup>1171</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 661 ; ZA, Band IX, P II, p. 339.

<sup>1172</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 477 ; ZA, Band II, W I, p. 470.

stade de l'ascétisme, en raison du « dégoût » qu'il éprouve contre « l'essence du *vouloir-vivre* »<sup>1174</sup> :

[...] aussi la rejette-t-il, en tant qu'elle se manifeste en lui, et qu'elle s'exprime par son corps ; sa conduite dément ce phénomène du *vouloir*, et se met avec lui en contradiction ouverte. N'étant rien au fond, qu'un phénomène du *vouloir*, il cesse de vouloir quoi que ce soit, il se défend d'attacher son *vouloir* à aucun appui, il s'efforce d'assurer sa parfaite indifférence envers toutes choses<sup>1175</sup>.

L'existence qui en découle prend à contre-pied toutes les conduites affirmatives : chasteté<sup>1176</sup>, renoncement<sup>1177</sup>, pauvreté volontaire<sup>1178</sup>, ascèse et mortification<sup>1179</sup> et même la recherche active de la souffrance<sup>1180</sup>. La négation du *vouloir* entraîne un retrait hors du monde et une indifférence vis-à-vis de ce dernier qu'il ne faut pas confondre avec l'indifférence stoïcienne : c'est la conscience d'être la racine du mal qui pousse l'ascète à *ne plus vouloir*, et à entrer, pour ainsi dire, en contradiction avec son propre corps, en tant qu'il est le lieu d'objectivation privilégié du *vouloir*. Le Stoïcien, s'il accepte son lot et distingue l'événement objectif du jugement de valeur que la pensée tend à lui surajouter, n'est ni dans la recherche de la souffrance, ni dans le désinvestissement vis-à-vis du monde.

Au contraire, chez l'ascète le lien entre son *vouloir* et le monde est, pour ainsi dire, rompu. La souffrance n'est pas recherchée dans le but d'affirmer la supériorité de l'esprit sur le corps, mais elle est l'occasion d'humilier sa volonté. Souvenons-nous que la douleur est, métaphysiquement, le signe d'un empêchement du *vouloir* : on comprend donc qu'elle soit constamment recherchée, jusqu'au moment où l'ascète parviendra à un « arrêt absolu du *vouloir* »<sup>1181</sup>, et où il pourra devenir pur spectateur du monde, pure intelligence libérée de la source de ses peines et de ses maux :

L'homme qui, après maints combats violents contre sa propre nature, est arrivé à une telle victoire, n'est plus que le sujet pur de la connaissance, le miroir serein du monde. Rien ne peut plus le torturer, rien ne peut plus l'émouvoir ; car toutes ces mille chaînes du *vouloir* qui nous attachent au monde [...] n'ont aucune prise sur lui. Il a rompu tous ces liens. Le sourire aux lèvres, il

---

<sup>1173</sup> Les conduites morales (justice, compassion, bonté, etc.) ne sont qu'un stade intermédiaire entre l'affirmation du *vouloir*, qui, dans son versant le plus extrême, conduit à la méchanceté et à la cruauté, et la négation du *vouloir*. Du reste, les conduites morales, poussées à leur paroxysme, mènent à cette négation (*Le Monde*, p. 1376) : « En effet, les vertus morales ne sont pas le but dernier <der letzte Zweck>, mais seulement un degré qui y conduit » ; ZA, *Band IV*, W II, p. 712.

<sup>1174</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 478 ; ZA, *Band II*, W I, p. 471.

<sup>1175</sup> *Ibid.*

<sup>1176</sup> *Ibid.*

<sup>1177</sup> *Ibid.*, p. 490 ; ZA, *Band II*, W I, p. 483.

<sup>1178</sup> *Ibid.*, p. 479 ; ZA, *Band II*, W I, p. 472.

<sup>1179</sup> *Ibid.*, p. 480 ; ZA, *Band II*, W I, p. 473.

<sup>1180</sup> *Ibid.*, p. 491 ; ZA, *Band II*, W I, p. 484.

<sup>1181</sup> *Ibid.*, p. 477 ; ZA, *Band II*, W I, p. 470.

contemple paisiblement la farce du monde, qui jadis a pu l'émouvoir et l'affliger, mais qui, à cette heure, le laisse indifférent<sup>1182</sup>.

D'une certaine façon, nous sommes ici face à une expérience analogue à la contemplation esthétique. En effet, celle-ci jouait déjà le rôle d'un calmant pour le *vouloir*, qui passait alors au second plan, assoupi par l'expérience esthétique réservée au seul intellect. Pendant un instant, l'individu n'était plus que pur sujet connaissant, contemplant soit les Idées pour elles-mêmes dans la nature (pour le génie), soit les Idées mises en lumière par l'artiste, dépouillées de leur imperfection sensible, et échappait provisoirement à la fois à tyrannie du *vouloir* et au monde empirique, ce qui, dans la première conceptualité de Schopenhauer, prenait le nom de « conscience meilleure ». C'est exactement ce qui s'opère pour l'ascète, à ceci près que le monde entier s'en trouve transfiguré, puisqu'il n'est plus considéré à l'aune des besoins et des intérêts du *vouloir*, mais simplement pour lui-même, en tant qu'il n'est que la manifestation fugitive du monde des Idées. La différence réside en deux points : premièrement, la contemplation ascétique est affranchie de tout support matériel, deuxièmement, elle est plus durable dans le temps. La figure de l'ascète peut, par conséquent, davantage être rapprochée de la figure du génie que de celle de l'esthète : l'annihilation du caractère rend possible un pur rapport objectif au monde de la représentation, rendu absolument impossible pour celui qui est entièrement asservi à son *vouloir*.

De fait, c'est du côté de la mystique qu'il faudra se tourner pour accéder à la positivité de cette expérience de négation du *vouloir*. Si la philosophie peut esquisser la signification morale des expériences mystiques, thématiques différemment selon les dogmes, il est un point au-delà duquel elle ne peut plus progresser<sup>1183</sup>, puisqu'elle quitterait par là même le terrain de l'expérience. La négation du *vouloir* dissimule toutefois une double conversion : trouvant sa source dans la conscience aiguë du mal et de son inévitabilité, tant que le *vouloir* s'affirme, elle se convertit d'abord en *non-vouloir*, illustrée par les conduites ascétiques mentionnées plus haut et par la recherche active de la souffrance, puis devient elle-même béatitude et indifférence au mal. La farce du monde n'afflige plus l'ascète,

---

<sup>1182</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 490 ; ZA, *Band II*, W I, p. 483.

<sup>1183</sup> Même si Schopenhauer s'autorise parfois quelques incursions dans le domaine où il faut adopter un langage imagé, contre la précision conceptuelle du langage philosophique : « Je l'avoue, je tombe ici dans un langage figuré et mystique : mais c'est le seul qui permette encore de s'exprimer en quelque façon sur ce sujet totalement transcendant » (*Le Monde*, p. 1048 ; ZA, *Band III*, W II, p. 381).

comme si le fait de se « retire[r] du cercle »<sup>1184</sup> le rendait désormais insensible aux souffrances de ceux qui n'ont pas su faire ce pas de côté.

Il s'agit là d'une première limite : le salut – plus encore que la contemplation esthétique où le créateur et le spectateur sont réunis dans un monde idéal – n'est qu'individuel. Alors même que c'était la misère collective qui avait conduit le *vouloir* à se nier, c'est-à-dire la conscience de l'omniprésence du mal, tout se passe comme si l'ascète opérait un repli égoïste sur lui-même. La posture ascétique, en raison du surplomb qu'elle adopte sur le monde, prend le parti de se situer par-delà le bien et le mal, du simple fait qu'elle a récusé la communion dans la tendance fondamentale du *vouloir* (l'affirmation) et vient ainsi rompre la communauté d'essence qui l'unissait encore aux autres. La négation du *vouloir* introduit une différenciation plus fondamentale que la pluralité du principe d'individuation, puisqu'elle procède non plus du phénomène, mais de l'essence elle-même. Le monde de ceux qui ont nié le *vouloir* est désormais incommensurable avec celui des hommes ordinaires, et leur demeure inaccessible.

La seconde limite concerne la négation même du *vouloir* chez l'ascète. En effet, tant que celui-ci est en vie, son *vouloir-vivre* persiste dans une affirmation en sourdine. La négation existentielle est donc nécessairement partielle et toujours menacée :

Pourtant, il ne faudrait pas croire qu'après que la connaissance devenue « calmante » a produit la négation du *vouloir-vivre*, elle ne soit plus exposée à chanceler et qu'on puisse s'en remettre à elle, comme à un bien définitivement acquis. Il faut au contraire la reconquérir par de perpétuels combats. Car le corps étant la volonté même devenue objet ou phénomène dans le monde comme représentation, tant que le corps est vivant, tout le *vouloir-vivre* existe aussi virtuellement, et fait de continuels efforts pour entrer dans la réalité, et se rallumer avec toute son ardeur<sup>1185</sup>.

Ainsi, paradoxalement, l'existence de celui qui devrait être libéré du mal prend la figure d'un « *beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben* ». La dimension du conflit, inhérente au *vouloir-vivre*, est simplement transposée. Nous passons d'une lutte inter-phénoménale pour l'affirmation à une lutte intra-phénoménale pour la négation – voire pour l'affirmation, selon le point de vue que l'on adopte, car telle demeure la tendance fondamentale du *vouloir-vivre*, même étouffée par les constantes privations que s'inflige l'ascète. Les moments de grâce sont donc précaires et de courtes durées, analogues au répit que peut offrir la contemplation esthétique pour le *vouloir*, et le salut authentique ne peut advenir que *post mortem*. Car c'est bien là que gît le salut individuel. La victoire ultime

---

<sup>1184</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 477 ; ZA, *Band II*, W I, p. 470.

<sup>1185</sup> *Ibid.*, p. 491 ; ZA, *Band II*, W I, p. 484.

contre le *vouloir* se solde par la mort, le *vouloir* abandonnant son dernier bastion, à savoir le corps vivant :

Chez lui, la mort ne met pas seulement comme chez d'autres, un terme à la manifestation de la volonté ; l'essence même de celle-ci est supprimée, car le dernier reste d'existence qui lui demeurât tenait à cette manifestation ; et ce fragile et suprême lien, la mort le brise. Pour celui qui finit ainsi, l'univers finit du même coup<sup>1186</sup>.

La question du salut individuel et de la portée de la négation du *vouloir* se heurte ici à des contradictions importantes. Schopenhauer n'a-t-il pas affirmé que la négation n'était *pas* la destruction d'une substance ? Toute son analyse de la mort consistait à montrer qu'elle n'était jamais un anéantissement absolu (*absolute Vernichtung*), qu'elle ne valait que dans le monde phénoménal, et pourtant une exception est faite pour l'ascète, exception qui s'étend jusqu'au suicide<sup>1187</sup>.

Nous sommes reconduit aux problèmes métaphysiques soulevés ci-avant : la « mort » de l'ascète ne peut pas être une négation absolue du *vouloir*, mais pourtant elle n'est pas seulement une mort phénoménale. Une option herméneutique viable consisterait à la comprendre comme la négation de son individualité nouménale, c'est-à-dire de son caractère intelligible, acte atemporel du *vouloir*, qui par conséquent n'aura plus la possibilité de s'objectiver dans le monde en s'appareillant à un quelconque intellect. Les caractères intelligibles seraient comme des surgesons du *vouloir*, si bien qu'on pourrait concevoir leur annihilation, sans que le *vouloir* en lui-même ne soit atteint, en tant que *substratum* métaphysique. Pourtant, même cette option ne résiste guère à l'analyse : d'après Schopenhauer, il y a une communauté de *volonté* entre les lignées, puisque la volonté est transmise par le père et l'intellect par la mère. Or comment la négation du *vouloir* dans une seule volonté devrait en toute logique aboutir à la négation de la lignée tout entière. Il est en effet absurde de penser qu'il puisse à la fois disparaître entièrement dans l'un de ses phénomènes et subsister dans les autres. L'ultime option consiste à nous rabattre sur l'individualité intelligible de la personne, ce qui est déjà en contradiction avec le fait que Schopenhauer comprend l'indestructibilité de notre être en soi de manière désindividualisée. Néanmoins, même en laissant de côté ce problème de cohérence, nous nous heurtons à une difficulté indépassable : comment un événement temporel (la mort ou le suicide ascétiques) peut-il affecter d'une quelconque manière ce qui se situe *hors du temps* ? L'individualité devrait ou bien s'être annihilée de toute éternité (et donc n'avoir jamais existé, que ce soit sur le plan intelligible ou sur le plan phénoménal) ou bien

---

<sup>1186</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 480-481 ; ZA, *Band II*, W I, p. 473.

<sup>1187</sup> *Ibid.*, p. 502 ; ZA, *Band II*, W I, p. 495.

s'affirmer de toute éternité. Schopenhauer de ce point de vue paraît avoir lui-même été victime du principe d'individuation, en tant qu'il projette sur le *vouloir* (ou sur ses « actes » intelligibles, les individualités) des concepts qui n'ont de pertinence que dans le monde de la représentation<sup>1188</sup>.

Il en va de même pour le suicide ascétique : plutôt que d'y voir une mort survenant parce que l'individu *cesse de vouloir*, on peut tout à fait l'interpréter comme l'ultime victoire des tendances affirmatives de l'individu sur son ascétisme. Ajoutons du reste que le désespéré, tout comme l'ascète, ont un dégoût de la vie, même s'ils se différencient par leur degré de lucidité. Schopenhauer lui-même reconnaît l'inévitabilité de la lutte entre affirmation et négation, tant que l'individu est en vie. Or la négation du *vouloir* a pour condition fondamentale la connaissance, c'est-à-dire l'intellect, la part périssable de l'homme, par conséquent le fait de se *laisser mourir* rend possible pour le *vouloir* une affirmation plus adéquate de soi dans d'autres phénomènes. Simplement, il ne s'agit plus pour lui de renoncer à vivre en raison d'empêchements extérieurs, comme chez le désespéré (lorsque les conditions objectives de l'existence ne permettent pas une affirmation suffisante de son essence), mais en raison d'empêchements intérieurs, qui, d'une certaine manière, ne proviennent pas tant de lui-même (puisqu'il continue à vouloir s'affirmer) que de l'intellect, dont l'excès de lucidité a entraîné un affaiblissement de l'efficace des motifs sur le *vouloir*. Mais le même *vouloir* associé à un *intellect* moins pénétrant pourrait, *a priori*, se manifester tout à loisir : ainsi, alors même que l'ascète voit l'affaiblissement progressif de son corps comme une victoire sur le *vouloir*, il se pourrait que la signification soit tout à fait opposée, et que le renoncement à la conservation par le *vouloir-vivre* repose sur le fait que le *vouloir* sait qu'il « ne manquera jamais de phénomène »<sup>1189</sup> pour s'affirmer, et que son objectivation récalcitrante (l'ascète) est, d'un certain point de vue, jugée irrécupérable.

Nous pouvons synthétiser succinctement les principales difficultés liées à notre enquête concernant la possibilité d'un salut individuel :

1° La négation du *vouloir* procède initialement de la saisie intuitive de la misère du monde et de la vanité du *vouloir*, mais aboutit à une mise à distance du monde et de ses souffrances, qui ne touchent plus l'ascète (ni les siennes, ni celles des autres).

---

<sup>1188</sup> Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur cette importante difficulté métaphysique, liée à la doctrine de la négation du *vouloir*, notamment à la lumière de l'apparente préméditation dans l'existence individuelle (voir *infra*, chap. VI, I, B).

<sup>1189</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 500 ; ZA, *Band II*, W I, p. 493.

2° La lutte contre le *vouloir* aboutit à une transfiguration du monde et de soi et à une béatitude individuelle. Paradoxalement, la morale ascétique fonde un eudémonisme inversé : la jouissance devient souffrance, la souffrance devient jouissance.

3° La contemplation apaisée de l'ascète est toujours précaire, du fait de sa dissonance existentielle insoluble entre les tendances affirmatives de son être, qu'il ne peut jamais totalement supprimer, et l'autre son ascétisme.

4° L'effort théorique pour accorder à l'ascète une délivrance réelle par la mort, en accordant un statut particulier au suicide ascétique, est impensable dans le paradigme schopenhauerien.

#### 5.2.2.2.2. LE SALUT COLLECTIF : LA FIN DE L'HUMANITE

Bien que la conversion du *vouloir* de l'ascète en *non-vouloir* se solde par une neutralisation de la question du mal (sa propre souffrance le réjouit, les souffrances des autres et le spectacle misérable du monde l'indiffèrent), son salut individuel doit malgré tout être relativisé, comme nous avons pu le montrer : la sérénité à laquelle il parvient n'est qu'intermittente, la lutte contre les résurgences de son *vouloir* est sans fin, et la promesse d'une délivrance métaphysique par la mort ascétique indéfendable. En somme, la conduite ascétique manifeste une aspiration au néant qui ne peut jamais être satisfaite. La contradiction de la doctrine schopenhauerienne de ce point de vue tient au fait que d'un côté, il veut penser la négation du *vouloir* comme un acte du sujet, qui n'équivaut aucunement à l'annihilation d'une substance, et de l'autre il s'efforce de penser un anéantissement métaphysique de l'ascète dans le phénomène de la mort. Or ce passage de la négation appliquée au *vouloir* comme tendance à l'annihilation du *vouloir* compris comme *substratum* métaphysique est tout à fait illégitime, et mène ou bien à des contradictions insolubles, ou bien à une sotériologie radicale que le philosophe refuse d'assumer.

Pour autant, ne peut-on pas envisager une résolution soustractive qui ait une portée collective tout en demeurant dans l'immanence phénoménale, à partir des conduites ascétiques ? Ou faut-il se contenter d'un désinvestissement individuel du monde, toujours à reconquérir, comme unique échappatoire, grâce à la connaissance adéquate du monde ou à la vertu sanctifiante de la souffrance ?

La réponse pourrait être à chercher du côté de l'antinatalisme. Dieter Birnbacher s'est récemment penché sur la question de l'antinatalisme dans l'œuvre de Schopenhauer<sup>1190</sup> et propose une distinction intéressante entre d'un côté un antinatalisme évaluatif, qui consiste à affirmer que l'existence n'est pas souhaitable, et de l'autre un antinatalisme normatif, qui aboutit à l'énoncé d'un certain nombre de règles éthiques afin d'énoncer ce qu'il ne faut pas faire (en l'occurrence : se reproduire). L'auteur considère qu'on trouve indubitablement un antinatalisme évaluatif chez Schopenhauer – c'est là l'un des fondements de son pessimisme – mais qu'on ne trouve qu'une variante faible de l'antinatalisme normatif<sup>1191</sup>. Cela tient pour une large part à la démarche même de Schopenhauer, qui ne prétend pas prescrire quoi que ce soit au *vouloir*, mais simplement analyser la signification morale des conduites des hommes, selon qu'ils affirment ou nient le *vouloir*.

En effet, la première manifestation de la négation du *vouloir* est la chasteté. Plus encore que le dénuement, la pauvreté ou l'abnégation, elle est ce qui s'oppose le plus à la logique affirmative du *vouloir*, puisque celle-ci, du fait de l'éphémérité phénoménale, ne peut se déployer dans le temps de manière indéfinie que grâce au renouvellement des générations, c'est-à-dire grâce à l'acte de procréation. Nous avons eu l'occasion de le montrer, la perpétuation de l'espèce est l'unique souci de la nature, qui se montre indifférente vis-à-vis du salut individuel, sitôt leur renouvellement assuré. C'est dans le supplément XLIV intitulé « Métaphysique de l'amour sexuel » que l'auteur analyse la signification profonde de cet acte :

Dans cette opération il ne s'agit pas, comme partout ailleurs, du bonheur et du malheur individuels, mais de l'existence et de la nature spéciale de la race humaine dans les siècles à venir, et par suite la volonté de l'individu s'y exerce à sa plus haute puissance, en tant que volonté de l'espèce<sup>1192</sup>.

Nous avons déjà eu l'occasion de montrer que l'intensité du désir entre deux individus était à comprendre comme la poussée vers l'existence d'un individu non-encore advenu, qui en quelque sorte aspire à l'existence phénoménale. Or du fait de l'intelligence et de l'égoïsme des hommes, la nature ne peut s'en remettre au simple instinct pour parvenir à ses fins, d'où le recours à l'amour qui donne l'impression à l'individu qu'il poursuit ses propres intérêts, c'est-à-dire l'affirmation de son propre *vouloir*, alors qu'il ne fait que

---

<sup>1190</sup> BINRBACHER, D., « Antinatalismus und Pessimismus bei Schopenhauer und Benatar », in *Schopenhauer-Jahrbuch*, 100. Band (2019), pp. 17-29.

<sup>1191</sup> La perspective de Birnbacher interroge l'antinatalisme de Schopenhauer et celui de Benatar. Pour approfondir ce point, nous renvoyons à l'ouvrage de D. Benatar *Better Never to Have Been : The Harm of Coming Into Existence*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

<sup>1192</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1289 ; ZA, Band IV, W II, p. 625.

servir les fins de l'espèce. Nul besoin de détailler ces considérations pour comprendre en quoi la chasteté de l'ascète contrevient plus radicalement à l'essence du *vouloir* que les souffrances qu'il peut s'infliger, car ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement une objectivation phénoménale déterminée (son corps propre), mais un nombre considérable d'objectivations futures, dont il sera la cause occasionnelle. Ainsi, les amants ont :

mission spéciale d'assurer l'existence d'une postérité indéfinie, [...] sans eux il serait impossible à une telle postérité d'arriver à l'existence, et cependant le vouloir-vivre, pour s'objectiver, le réclame instamment<sup>1193</sup>.

Or la négation du *vouloir* opère une scission entre l'individu et l'espèce, qui refuse le renouvellement des générations. Puisque la dissociation entre le mal et l'existence ou entre le mal et le monde est impraticable, c'est dans la suppression des conditions de surgissement de l'existence que devra être cherchée une possible résolution, c'est-à-dire dans une conduite radicalement opposée aux aspirations transcendantes des amants, qui :

sont des traîtres, dont les aspirations secrètes tendent à perpétuer toute cette misère et tous ces tracas, sans eux bientôt finis, et dont ils rendront le terme impossible, comme leurs semblables l'ont déjà fait avant eux<sup>1194</sup>.

Les hommes ne sont pas seulement coupables d'exister, mais d'accepter et de travailler à la perpétuation de l'existence. Bien que la faute soit métaphysique et collective, du point de vue du *vouloir*, elle est aussi physique et individuelle du point de vue des géniteurs :

Mais qui a contracté cette dette <Schuld> ? – Celui qui l'a engendré <Sein Erzeuger>, dans la jouissance de la volupté. Ainsi cette jouissance goûtée par l'un entraîne pour l'autre l'obligation de vivre, de souffrir, de mourir<sup>1195</sup>.

L'ascète, précisément, interrompt pour sa part le cycle de la souffrance en refusant toute progéniture. L'idée sous-jacente est que cet antinatalisme étendu à l'espèce entière (par hypothèse) aurait pour conséquence la fin de l'humanité. Le récit que nous fait P. Challemel-Lacour d'une discussion qu'il a eue avec Schopenhauer en 1859 vient confirmer ces vues. Voilà, entre autres, les mots du philosophe rapportés par son interlocuteur :

Le prix de cette vertu, c'est qu'elle mène au salut : préparer la fin du monde et en indiquer le chemin, telle est la suprême utilité des existences ascétiques. [...] L'ascète [...] sauve de la vie des générations entières. Il donne un exemple qui a failli sauver le monde deux ou trois fois<sup>1196</sup>.

Nous retrouvons d'une certaine façon l'horizon sotériologique que nous interrogeons précédemment, toutefois cet horizon n'est plus à chercher du côté d'une annihilation métaphysique du *vouloir*, mais du côté d'un suicide de l'espèce. Or la conséquence d'un tel

---

<sup>1193</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1312 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 649.

<sup>1194</sup> *Ibid.*, p. 1319 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 656.

<sup>1195</sup> *Ibid.*, p. 1329 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 665.

<sup>1196</sup> SCHOPENHAUER, A., (EH) *Gespr.*, pp. 86-87.

événement ne se limiterait pas à l'homme, mais s'étendrait à la nature tout entière. Qu'il nous soit permis de citer un passage relativement long du § 68 du *Monde comme Volonté et comme Représentation*, mais qui est très éclairant :

Une chasteté volontaire et parfaite est le premier pas dans la voie de l'ascétisme, ou de la négation du vouloir-vivre. La chasteté nie cette affirmation du vouloir, qui va au-delà de la vie de l'individu ; elle marque ainsi que le vouloir se supprime lui-même, en même temps que la vie de ce corps qui est sa manifestation. La nature le dit, et la nature est toujours véridique et naïve ; si cette maxime devenait universelle, l'espèce humaine disparaîtrait. Or, après ce que j'ai dit, dans mon deuxième livre, de la dépendance de tous les phénomènes de la Volonté, je crois pouvoir admettre qu'au jour où disparaîtrait sa manifestation la plus haute, l'animalité, qui en est le reflet affaibli, s'évanouirait aussi ; ainsi, avec la pleine lumière, passe aussi la pénombre. Aussi, la connaissance se trouvant entièrement supprimée, le reste du monde tomberait au néant car sans sujet, pas d'objet<sup>1197</sup>.

En effet, l'homme est, en tant que sujet connaissant, la condition subjective du monde comme représentation : c'est par lui que le *vouloir* peut se révéler pour ce qu'il est. S'il semble difficile de suivre Schopenhauer lorsqu'il affirme que la suppression de l'humanité aboutirait à la suppression de l'animalité et des strates inférieures, on peut néanmoins considérer que le monde serait effectivement renvoyé à une forme de pénombre, dans la mesure où nulle conscience ne pourrait le constituer. On pourrait certes objecter que le monde n'a pas attendu l'homme pour exister, mais cette manière de voir reste chevillée au principe d'individuation : si nous pouvons penser et connaître un monde antérieur à l'humanité, c'est en tant que l'humanité existe et prend conscience de ce monde-là. En revanche, concevoir un monde indépendamment de toute conscience est une entreprise contradictoire, puisqu'elle procède justement d'une conscience existante ; le monde comme représentation s'effondrerait effectivement, ce qui toutefois ne signifie pas l'annihilation du *vouloir* en tant que tel, mais celui-ci se trouverait limité à une affirmation de soi aveugle et silencieuse, à un niveau où le mal en tant que tel ne pourrait plus surgir.

\*

Si cette ultime échappatoire a le mérite de la cohérence, en tant que le refus de perpétuer l'espèce aboutirait inmanquablement à la fin de l'humanité et du mal, puisque l'homme en est à la fois la victime et l'auteur privilégié, elle se heurte à deux limites évidentes :

Premièrement – et Schopenhauer est le premier à le reconnaître – le scénario d'un renoncement ascétique généralisé relève de la fiction. La puissance d'affirmation du *vouloir* constitue la règle générale, et la négation l'exception, on voit mal comment l'humanité en tant qu'espèce pourrait travailler consciemment à son propre

---

<sup>1197</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 478 ; ZA, *Band II*, W I, p. 471.

anéantissement. Rappelons que Schopenhauer affirme que l'homme est l'ultime objectivation du *vouloir*, car c'est en lui que le *vouloir* peut se retourner contre sa propre essence et se nier. Toutefois, cette explication, loin de nous réjouir, devrait plutôt nous inquiéter : l'homme apparaît comme la limite entre le *vouloir* et le *non-vouloir*, mais une limite objectivable. Une espèce – par hypothèse – plus pénétrante que l'espèce humaine refuserait l'existence de manière systématique et s'anéantirait aussitôt : or si l'humanité subsiste, c'est bien le signe que malgré sa tendance négatrice potentielle, celle-ci demeure insuffisante pour lui accorder une véritable délivrance. Le fait que l'humanité soit la dernière objectivation du *vouloir* nous montre surtout qu'elle n'est pas celle qui est résolument incompatible avec l'expérience du monde et du mal, mais qu'elle est condamnée à endurer une existence qu'elle abhorre mais dont elle ne peut se défaire.

Deuxièmement, quand bien même un tel événement finirait par advenir, par exemple en raison d'une destruction du milieu propice à la vie, la résolution demeurerait phénoménale. Le *vouloir* dispose de l'infinité du temps et de l'espèce pour se manifester, et la disparition de mondes « plus mauvais » que le nôtre nous donne une idée de sa résilience et de sa capacité à toujours trouver un cheminement vers l'existence.

\*

Le fil directeur de ce chapitre consistait, d'une part, à nous intéresser à l'ultime figure du mal, dans l'existence humaine, à savoir la mort, et d'autre part à interroger les échappatoires les plus radicales pour résoudre le problème du mal : le suicide et la négation du *vouloir*. Plus que pour tout autre mal, l'approche schopenhauerienne de la mort a montré sa vacuité. Loin d'être un « mal » objectif, elle est un événement indifférent, qui n'affecte pas l'être intime de l'homme. Pourtant, si la thèse surprenante de l'indestructibilité de notre être en soi peut paraître réconfortante pour qui redoute sa propre disparition, elle vient aussi condamner la possibilité de fuir le monde par le suicide. La complexité des causes, internes et externes, qui peuvent déterminer un individu à mettre un terme à ses jours, sur le plan psychologique et existentiel, dissimule une erreur fondamentale : croire que le mal et la souffrance disparaîtront avec l'individu, alors même que ce qu'il est essentiellement n'est point affecté par cet acte, dont la signification, selon Schopenhauer, n'est rien d'autre que l'ultime acte d'affirmation du *vouloir* dans l'une de ses objectivations contrariées ou malheureuses.

Pour autant, Schopenhauer ne se résout pas à en conclure à l'inévitabilité du mal et du monde, conséquence pourtant logique, si l'on accepte sa métaphysique. Il ménage malgré tout pour l'homme la possibilité d'un salut authentique, qu'il identifie, par-delà les conduites morales, à l'ascétisme et à la négation du *vouloir*. Si, sur le plan purement spéculatif, une telle négation résoudrait effectivement le problème de l'existence, sa thématization par le philosophe demeure flottante et en partie indéterminée, dès que l'on s'interroge sur sa portée. Les fondements même de la métaphysique de Schopenhauer, opposés à toute nouveauté événementielle, du fait de l'extériorité du *vouloir* au principe d'individuation, rendent difficilement pensable l'idée d'une résolution qui, malgré tout, se manifeste sur le plan phénoménal. La tentative de penser le passage du monde phénoménal au monde comme volonté dans le suicide ascétique, où l'individu peut mourir d'une mort véritable, et non plus seulement apparente, est peu concluante. C'est vers elle que nous sommes reconduit. Le véritable mal, pour l'homme, n'est donc pas sa finitude, mais bien plutôt sa propre indestructibilité.





## 6. CHAPITRE VI – AMBIGUÏTÉS ET APORIES DE L'INTERPRÉTATION SCHOPENHAUERIENNE DU MAL

Le dernier temps de notre étude est à la fois conclusif et critique. Il ne s'agit plus de restituer l'interprétation que Schopenhauer propose des phénomènes du mal, contre leur dévoiement optimiste, ni d'envisager les échappatoires proposées par sa philosophie pour affronter le problème de l'existence, que ce soit *dans* le monde ou *hors* de celui-ci, mais d'interroger plus radicalement les limites de son idéalisme et de sa métaphysique pour penser le mal de manière convaincante.

L'ambition initiale de l'auteur était, rappelons-le, d'accorder une positivité au mal, et de révéler son lien indissociable avec le monde, dans un paradigme résolument athée. L'étonnement philosophique procédait lui-même du constat de son omniprésence et de la prise de conscience de la finitude de l'homme. Dès lors, la déconstruction de la formulation classique du problème du mal consistait, pour Schopenhauer, à confronter systématiquement les doctrines incriminées à cette expérience, contradictoire sinon avec leur conception de Dieu (panthéisme et théisme), du moins avec leur optimisme (théodicée historique, théophanie). Malgré toutes les tentatives d'élimination théorique du mal, quelle que soit sa forme (méchanceté, injustice, souffrance, etc.), celui-ci ne manquait pas de ressurgir à l'arrière des systèmes, tel « l'hôte de pierre devant Dom Juan »<sup>1198</sup>. Tout au contraire, Schopenhauer, au nom de la vérité, prétendait prendre le mal au sérieux, et démontrer que son existence était « déjà intimement unie à celle du monde »<sup>1199</sup>, dont elle constituait une donnée fondamentale.

Cependant, l'auteur ne propose-t-il pas lui-même une vision du monde qui, en fin de compte, entraîne une relativisation du problème du mal ? Plusieurs limites, à propos de cette question spécifique, à la fois dans son versant physique et dans son versant moral, ont d'ores et déjà été entrevues au fil de notre parcours réflexif. Ces limites reposent pour une large part sur la métaphysique de Schopenhauer, mais aussi sur les prétentions de son éthique. La déconstruction du problème du mal et la dénonciation des subterfuges mis en œuvre par la théologie pourraient, en dernière instance, par de-là les fractures doctrinales, touchant notamment l'idée de Dieu, laisser poindre un accord plus profond. En effet, les fondements mêmes de la condamnation sans concession du monde et de l'existence

---

<sup>1198</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 199 ; *ZA*, *Band V*, N, p. 339.

<sup>1199</sup> *Ibid.*, p. 200 ; *ZA*, *Band V*, N, p. 339.

assumée par Schopenhauer paraissent comprendre en leur sein des « valeurs » implicites, dont les exigences semblent encore plus élevées que celles des systèmes théologiques et optimistes qu'il critique. Que l'on songe par exemple aux conditions d'acceptabilité du monde, absolument irréalisables, énoncées par Schopenhauer : il faudrait que le monde soit tout à fait exempt de souffrance, pour que son existence puisse être préférable à sa non-existence, pour qu'il ne soit pas un témoignage criant contre l'idée même d'un Dieu créateur. Or une telle hypothèse repose sur une forme d'intransigeance vis-à-vis de la perfection divine et de son œuvre qui, à bien des égards, demande à être analysée à nouveaux frais.

Nous nous proposons par conséquent de synthétiser et d'approfondir les remarques ponctuelles que nous avons pu faire, pour nous demander si Schopenhauer ne rejoint pas, dans le fond, une vision du monde d'inspiration religieuse, voire optimiste, qui constituerait l'ultime écueil contre lequel achopperait sa réinterprétation du problème du mal. Dans un premier temps, il sera question des paradoxes liés à sa métaphysique, qui, lorsqu'elle est poussée dans ses retranchements spéculatifs, aboutit à la justification intégrale du mal dans le monde, résultat présentant une tension avec pessimisme de l'auteur. Dans un second temps, nous nous pencherons sur les prémisses implicites de la philosophie schopenhauerienne, afin de réinterroger la proximité entre sa doctrine et les valeurs portées par les religions, c'est-à-dire entre leurs visions du monde respectives.

## 6.1. PARADOXES LIÉS À LA MÉTAPHYSIQUE SCHOPENHAUERIENNE : DE L'ATTÉNUATION DU SCANDALE DU MAL À SA SUPPRESSION SPÉCULATIVE

Lorsque l'on prend en compte l'ensemble de la doctrine de Schopenhauer, émerge un doute qui paraissait pourtant avoir été évacué à plus d'un titre : « Vivons-nous dans le meilleur des mondes possibles ? » Cette interrogation liminaire semble inutilement provocante, dans la mesure où elle est en contradiction manifeste avec sa pensée fondamentale, qui refuse catégoriquement la thèse leibnizienne selon laquelle Dieu aurait créé le meilleur des mondes possibles<sup>1200</sup>, pour défendre l'exacte antithèse. Pour autant, par une voie détournée, son idéalisme le conduit à retrouver Leibniz, en particulier autour de la question de l'harmonie préétablie et de la providence, ce qui est d'autant plus frappant que lui-même prétendait dans le supplément XLVI du *Monde comme Volonté et comme Représentation* n'avoir :

jamais réussi à pénétrer le vrai sens de la *Monadologie*, de l'harmonie préétablie et de l'*identitas indiscernibilium*<sup>1201</sup>.

Comment un tel retournement de situation est-il possible ? C'est lié, précisément, à l'idéalisme de Schopenhauer, qui nous invite à porter sur le monde un double point de vue, à la fois phénoménal et nouménal. Pour celui qui se limite au monde comme représentation, c'est bien le mal qui frappe par son omniprésence, sous toutes ses formes, mais à celui qui s'élève jusqu'à envisager l'essence intime du monde, par-delà toute pluralité, y compris idéale, les choses apparaissent sous un tout autre jour. De même que l'injustice apparente qui paraît régner dans le monde disparaît à la vue de celui qui adopte sur celui-ci un point de vue métaphysique (justice éternelle), de même l'apparente imperfection et les contrariétés innombrables qui le caractérisent révèlent un ordre sous-jacent dont l'harmonie, en définitive, n'a rien à envier à l'œuvre d'un quelconque Dieu créateur. Telle est du moins la thèse que nous tâcherons de défendre, et qui vient considérablement nuancer la réinterprétation schopenhauerienne de la question du mal.

Nous procéderons en deux temps principaux : tout d'abord, il s'agira de mettre en évidence les fragilités locales, liées à l'idéalisme de l'auteur, concernant son interprétation du mal, en reprenant sous un jour nouveau des points de doctrine rencontrés lors de notre étude. Au fond, il est possible de discerner ce qu'on pourrait nommer un « optimisme » schopenhauerien, non pas au sens d'une valorisation induite du monde, dont il faudrait

---

<sup>1200</sup> Voir *supra*, 1.1.2.1.

<sup>1201</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1346 ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 681-682.

chanter les louanges, mais au sens où il n'y a nulle raison de désespérer de celui-ci ou de s'affliger de l'existence du mal dont la consistance, en définitive, ne serait qu'illusoire. Quant au second temps, il s'agira de tirer les ultimes conséquences de sa métaphysique, pour montrer comment l'analyse spéculative que l'auteur propose de la destinée individuelle conduit d'une part à supprimer dans une large mesure le scandale du mal, et d'autre part à altérer sensiblement la définition du *vouloir* comme aspiration absurde et constante vers l'existence : Schopenhauer réussit à penser une finalité métaphysique, qui ne repose pas sur une quelconque doctrine de l'intention, certes, mais dont les conséquences ne sont pas différentes de celles de l'idée d'un Dieu parfait qui aurait orchestré le monde de la meilleure manière qui soit.

### 6.1.1. FRAGILITÉS IDÉALISTES : LE SCANDALE DU MAL ATTENUÉ

À rebours de son intention initiale, l'idéalisme de Schopenhauer entraîne malgré lui une atténuation du scandale du mal, tel qu'il se présente à la conscience lorsqu'elle considère le monde et elle-même<sup>1202</sup>. Pour autant, les tensions qui nous intéressent ici ne résultent pas directement de l'effort explicatif de Schopenhauer. Certes, ses analyses proposent une interprétation métaphysico-psychologique de certaines modalités du mal, par exemple de la cruauté, mais le cadre interprétatif de l'auteur ne prétend pas éclairer exhaustivement la source du mal, qui doit, en dernière instance, être cherchée dans le caractère intelligible de la personne, échappant par principe à toute investigation, et qu'on ne peut qu'entrevoir *a posteriori* dans les actes de l'individu. La cruauté, de ce point de vue, demeure un « mystère »<sup>1203</sup>. Il en va de même pour la souffrance, puisque le philosophe a pu montrer qu'on ne pouvait pas l'expliquer exhaustivement par ses causes objectives, mais qu'elle tenait, pour une large part, au sujet lui-même, en quelque sorte prédisposé *a priori* à telle quantité de souffrances<sup>1204</sup>. Que l'on suive la trace du mal moral ou du mal physique, nous sommes systématiquement reconduits aux profondeurs insondables de l'individualité, et, en dernière instance, au *vouloir-vivre* lui-même.

---

<sup>1202</sup> Voir *supra*, 2.1.

<sup>1203</sup> M. Erman, dans son *Essai sur la passion du mal*, soulève la question de la personnalité cruelle, qu'il refuse de réduire à des facteurs psychiques, moraux ou fonctionnels, qui laissent de côté « son obscur versant métaphysique » (*Op. cit.*, p. 25). Bien qu'il ne s'inscrive nullement dans l'héritage schopenhauerien, force est d'admettre que son approche plurielle, à la fois littéraire, philosophique et historique, de ce phénomène, reconnaît que les racines du mal plongent profondément dans le cœur de l'homme, et qu'il faut se défier de toute interprétation systématique, fût-elle métaphysique, qui voile plus qu'elle ne révèle la vérité de ce phénomène ambivalent.

<sup>1204</sup> Voir *supra*, 2.2.2.2.3.3.

Tout au contraire, les fragilités qui nous intéressent sont à chercher plus précisément dans les implications de son idéalisme et de son éthique, qui viennent considérablement nuancer la réalité du mal. En effet, le cadre idéaliste, tel que l'envisage Schopenhauer, outre qu'il est lui-même problématique, semble entraîner l'idée d'une inconséquence du mal, qu'il soit physique ou moral, et, partant, la reconnaissance de son inconsistance ontologique, dans la mesure où tout mal pourrait n'être qu'un mal apparent voire illusoire.

Réfléchir sur la réalité ou l'irréalité du monde suppose donc d'en revenir aux fondements de l'idéalisme transcendantal de Schopenhauer. L'enjeu n'est pas d'en proposer une étude exhaustive<sup>1205</sup>, mais de rappeler quelques-uns des problèmes auxquels il est confronté, afin d'en mettre en évidence les conséquences sur son interprétation du mal.

#### 6.1.1.1. LE PROBLEME DE LA REALITE DU MONDE

Schopenhauer revendique clairement sa filiation avec l'idéalisme transcendantal de Kant, afin de s'opposer, dès le § 5 du *Monde comme Volonté et comme Représentation*<sup>1206</sup>, à la fois au réalisme et à l'idéalisme absolu, dont l'erreur commune, selon lui, a été de penser la relation sujet-objet en termes de causalité. Or appliquer la causalité à leur relation, c'est l'envisager, d'après Schopenhauer, à la lumière du principe de raison : tantôt le sujet est considéré comme l'effet du monde extérieur (réalisme), tantôt comme sa cause (idéalisme absolu<sup>1207</sup>). Ces deux approches dogmatiques sont donc également fautives, car selon Schopenhauer, la distinction entre le sujet et l'objet est antérieure à la connaissance, puisqu'elle en représente « la condition première, antérieure aussi par conséquent au principe de raison en général »<sup>1208</sup>. Il n'est pas possible de rompre leur association *a priori*, pour penser un « sujet en soi » qui causerait le monde, ou un « objet en soi », qui serait cause de la représentation. De ce point de vue, même si les deux perspectives sont proches, on pourrait dire que l'idéalisme transcendantal de Kant est défini d'abord à partir d'une

---

<sup>1205</sup> Nous renvoyons à l'ouvrage de P. Welsen, *Schopenhauers Theorie des Subjekts*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995, qui étudie la théorie du sujet de Schopenhauer à partir de celle de Kant, pour montrer en quoi Schopenhauer s'en distingue et pour mettre en évidence les limites de son idéalisme transcendantal ; de manière plus synthétique, des développements pertinents se trouvent également au chapitre 3 de la *Métaphysique de Schopenhauer* de V. Stanek, lequel est consacré au problème de la « chose en soi » et à la question de l'idéalisme schopenhauerien (*op. cit.*, pp. 47-60).

<sup>1206</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 37-44 ; ZA, Band I, W I, pp. 41-47.

<sup>1207</sup> *Ibid.*, p. 38. La doctrine de Schelling est notamment visée par cette critique ; ZA, Band IV, W I, p. 41.

<sup>1208</sup> *Ibid.*

perspective gnoséologique<sup>1209</sup>, alors que celui de Schopenhauer est davantage envisagé en termes d'emblée ontologiques.

Le scepticisme, de ce point de vue, ne représente pas une option plus probante que le réalisme, car il repose également sur une dissociation radicale, voire un décrochage, entre d'un côté la représentation, et de l'autre l'objet représenté. La représentation serait semblable à une barrière insurmontable entre le sujet et la « réalité » objective, réalité qui, pour sa part, serait à jamais inconnue. Schopenhauer, en se revendiquant de Kant tout en opérant des déplacements par rapport à sa pensée, récuse ces positions en affirmant plusieurs thèses : l'objet et la représentation seraient identiques<sup>1210</sup>, il n'y a pas lieu de les dissocier, sous peine de proposer un redoublement superfétatoire de la représentation elle-même ; l'essence des objets n'est pas dissociable de leur action, puisque c'est dans cette action que consiste toute leur réalité<sup>1211</sup> ; il est donc contradictoire de rechercher l'existence de l'objet en dehors de la représentation, que de rechercher l'être des choses réelles en dehors de leur activité<sup>1212</sup>.

La conséquence est claire :

[...] la connaissance du mode d'action d'un objet d'intuition épuise l'idée de cet objet en tant que tel, c'est-à-dire comme représentation, puisqu'en dehors de celle-ci il ne reste rien de connaissable dans cet objet. A ce point de vue, le monde perçu par l'intuition dans l'espace et le temps, le monde qui se révèle à nous tout entier comme causalité, est parfaitement réel et est absolument ce qu'il se donne pour être<sup>1213</sup>.

Schopenhauer déploie ces thèses en réinvestissant la conceptualité kantienne, posant à la fois la « réalité empirique » du monde extérieur, qui ne consiste dans sa propre conceptualité qu'à être représentation réglée par la loi de causalité, et en même temps son « idéalité transcendantale »<sup>1214</sup>, car la causalité est une forme de l'entendement. L'idéalité transcendantale du monde extérieur consiste à récuser l'idée d'une indépendance ontologique du monde vis-à-vis du sujet connaissant, qui en demeure la condition fondamentale :

---

<sup>1209</sup> En effet, la mise en place de l'analyse transcendantale effectuée initialement par Kant, telle qu'elle est notamment exprimée dans la *Lettre à Herz* du 21 février 1772, est centrée sur la possibilité de la *représentation* de l'objet par le sujet, et non directement sur le rapport intégral entre le sujet et l'objet ou entre la conscience et le monde.

<sup>1210</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 39 ; ZA, *Band IV*, W I, p. 42.

<sup>1211</sup> *Ibid.*

<sup>1212</sup> *Ibid.*

<sup>1213</sup> *Ibid.*

<sup>1214</sup> *Ibid.*

[...] ainsi, le monde réel, c'est-à-dire actif, est toujours, comme tel, conditionné par l'entendement, sans lequel il ne serait rien<sup>1215</sup>.

Si Schopenhauer s'attache à montrer que le monde peut être tenu pour pleinement « réel », sa réalité n'est pas à comprendre comme une indépendance ontologique, bien au contraire. Le monde et le sujet connaissant reposent l'un sur l'autre : pas de sujet sans objet, pas d'objet sans sujet, c'est le point de départ de son idéalisme. Le sujet est donc la condition formelle du monde, c'est par lui que celui-ci sera déployé dans le temps et l'espace infinis, par lui encore que l'ensemble des événements seront liés par la loi de causalité :

Le temps est une disposition dans notre cerveau <*eine Vorrichtung in unserm Gehirn*> visant à donner un semblant de réalité à L'EXISTENCE ABSOLUMENT FUTILE des choses et à nous-mêmes, au moyen de la persévérance et de la durée<sup>1216</sup>.

Le cadre idéaliste de Schopenhauer semble aboutir à une déréalisation du monde de la représentation, qui ne saurait constituer le principe du monde en tant que tel. De ce point de vue, se pose le problème de la distinction entre ce qui relève du monde réel et ce qui relève du rêve : après tout, dans le rêve également les représentations sont agencées par le principe de raison. En quoi faudrait-il accorder davantage de consistance ontologique à la réalité empirique ? Le second problème, plus radical, est celui de l'inclusion du sujet dans la trame phénoménale du monde qu'il constitue. Certes, à proprement parler, le « sujet connaissant » est extérieur au principe de raison, cependant, il n'existe pas abstraitement, à la manière d'un pur esprit, mais est nécessairement enraciné dans un corps, et en particulier dans un cerveau. C'est là une différence entre l'idéalisme kantien et schopenhauerien : alors que Kant parle plus volontiers de « faculté de connaître » et ne s'attarde guère sur son fondement organique, Schopenhauer assume clairement l'enracinement de l'intellect dans le corps. Dès lors, se pose la question de la relation entre l'individu et le monde : faut-il imaginer une « causalité » en soi, qui a permis, dans la pénombre, le surgissement d'êtres intelligents qui deviennent, par suite, les révélateurs du monde comme représentation ? L'idée est contradictoire avec l'idéalisme de Schopenhauer, car ni la causalité, ni l'espace, ni le temps n'appartiennent aux choses. L'esprit ne peut manquer d'être perplexe, face à un monde qui, de toute évidence, n'a pas attendu l'homme – ou même l'œil de la moindre de ses créatures – pour exister, alors même que sa réalité phénoménale est impensable sans un sujet connaissant.

---

<sup>1215</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 39 ; ZA, *Band IV*, W I, p. 42.

<sup>1216</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 642 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band IX*, P II, p. 313.

#### 6.1.1.1.1. LE PROBLEME DU REVE

Alors même que Schopenhauer paraît évacuer le problème de la réalité du monde extérieur, qui reposerait sur une mécompréhension de la corrélation nécessaire et *a priori* entre le monde et le sujet, et sur l'identité de l'objet et de la représentation, ne tarde pas à surgir la problématique du rêve. La thématique onirique est très présente dans l'œuvre de Schopenhauer, et mériterait à elle seule une étude exhaustive. Si le philosophe considère le rêve en lui-même comme un phénomène empirique qui peut être investigué par la psychologie, voire la physiologie, il l'aborde également sous une perspective métaphysique, « pour caractériser le statut de la réalité empirique »<sup>1217</sup>, en particulier dans le paragraphe 5 du *Monde*, notamment autour de la question du critère permettant de distinguer « le rêve de la veille, le fantôme de l'objet réel »<sup>1218</sup> :

Voici comment elle [la question] se présente : nous avons des songes ; la vie tout entière ne pourrait-elle donc pas être un long rêve ?<sup>1219</sup>

Schopenhauer évacue d'emblée le critère de la vivacité entre les représentations oniriques et empiriques, tout comme l'idée kantienne selon laquelle le critère serait à chercher dans l'enchaînement causal des représentations. Puisque que les représentations oniriques sont aussi liées par la causalité (rompue uniquement entre différents songes, ou entre un songe et la veille<sup>1220</sup>), ce serait uniquement la cohérence plus grande du « *long rêve* » de la vie, entrecoupé de « rêves courts », qui permettrait de distinguer la veille de la réalité. Mais, compte tenu de la faiblesse de notre entendement lorsqu'il s'agit de remonter la chaîne causale, et du fait que les représentations oniriques au sein d'un même songe sont également liées par la loi de causalité, il serait alors bien difficile de savoir si un événement du passé a été vécu ou seulement rêvé par le sujet.

Ainsi, le seul « critère » que propose Schopenhauer est empirique, et consiste dans :

le fait du réveil qui rompt d'une manière effective et sensible tout lien de causalité entre les événements du rêve et ceux de la veille<sup>1221</sup>.

Pour autant, lorsque le réveil est brumeux, le « rêve se mêle à la vie réelle sans qu'on l'en puisse distinguer »<sup>1222</sup>, ce qui nous ramène à l'usage du critère kantien, avec les limites soulevées ci-dessus. Schopenhauer en conclut que ce fait manifeste à la pensée

---

<sup>1217</sup> Nous suivons sur ce point les remarques de P. Welsen dans son ouvrage *Grundriss Schopenhauer : Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg, Meiner Verlag, 2021, p. 333.

<sup>1218</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 41 ; ZA, *Band IV*, W I, p. 44.

<sup>1219</sup> *Ibid.*

<sup>1220</sup> *Ibid.*

<sup>1221</sup> *Ibid.*, p. 41-42 ; ZA, *Band IV*, W I, p. 44.

<sup>1222</sup> *Ibid.*, p. 42 ; ZA, *Band IV*, W I, p. 45.

« l'intime parenté qui existe entre la vie et le rêve »<sup>1223</sup>, qu'il illustre de manière allégorique, en affirmant que la vie et les rêves seraient les « feuillets d'un livre unique »<sup>1224</sup> : la lecture suivie serait la vie réelle, tandis que le rêve consisterait à le feuilleter négligemment, en l'ouvrant au hasard pour tomber sur une page déjà lue, ou sur une page que nous ne connaissons pas.

C'est bien cette parenté, et même cette impossibilité quelquefois à distinguer les deux phénomènes, qui constituent l'origine empirique du problème de la réalité du monde extérieur :

C'est sur cette ligne mince que flotte le *monde comme représentation*, c'est-à-dire tout ce monde des objets étalé dans l'espace et le temps, qui *en tant que tel* ne saurait exister ailleurs que dans un cerveau ; aussi peu que les rêves, en tant que tels, existent pour le temps de leur durée<sup>1225</sup>.

Le regard indifférent que porte le rêveur sur ses cauchemars et ses angoisses nocturnes, sitôt tiré du sommeil, ne nous met-il pas sur la voie d'une possible inconséquence du mal et de la souffrance dans la réalité ? Après tout, le mal et la souffrance n'existent que dans le monde de la représentation, et ne sont, d'un certain point de vue, rien de plus que des « représentations cérébrales ». Certes : la souffrance est « ressentie » dans le corps propre, mais elle est malgré tout spatialisée, temporalisée, et soumise au principe de raison : la douleur est toujours locale, même si elle peut s'étendre au corps tout entier, elle a une certaine durée et résulte d'une cause déterminée. Si cette affection n'est pas strictement semblable à une représentation visuelle, elle reste malgré tout soumise au principe de raison, et, par voie de conséquence, au cerveau.

Un second problème cependant ne peut manquer de se poser, pour qui accepte l'idéalisme transcendantal de Schopenhauer, à savoir le problème de l'inclusion du sujet dans le monde, et de l'antériorité du monde sur le surgissement d'un sujet connaissant.

#### 6.1.1.1.2. LE PROBLEME DE L'INCLUSION DU SUJET DANS LE MONDE

Si le réalisme méconnaît la relation *a priori* entre le sujet et l'objet, il n'a pas à résoudre l'épineuse difficulté de l'antériorité manifeste du monde sur le sujet : si des « soleils et des planètes sans un œil pour les voir »<sup>1226</sup> sont des paroles tout à fait inintelligibles, Schopenhauer reconnaît que l'étude de la nature à l'aune de la loi de causalité montre que « tout état plus parfait de la matière a dû être précédé d'un autre

---

<sup>1223</sup> *Ibid.*, p. 42 ; ZA, Band IV, W I, p. 45.

<sup>1224</sup> *Ibid.*

<sup>1225</sup> SCHOPENHAUER, A., VN, pp. 126-127 ; ZA, Band V, N, p. 267.

<sup>1226</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 58 ; ZA, Band IV, W I, p. 60.

moins parfait »<sup>1227</sup>, et que la matière primitive a donc dû subir « une longue série de transformations, avant que le premier œil ait pu s'ouvrir »<sup>1228</sup> :

Pourtant, c'est bien de ce premier œil une fois ouvert (fût-ce celui d'un insecte) que tout l'univers tient sa réalité ; cet œil était, en effet, l'intermédiaire indispensable de la connaissance, pour laquelle et dans laquelle seule le monde existe, sans laquelle il est impossible même de le concevoir<sup>1229</sup>.

Le paradoxe semble inévitable : l'existence du monde dépend du premier être pensant, c'est-à-dire capable d'être le sujet du monde, mais en même temps, cet être exige « une longue chaîne de causes et d'effets »<sup>1230</sup> qui ne sont aucunement concevables absolument, mais uniquement du point de vue d'un sujet connaissant. Ce problème, selon Schopenhauer, peut être regardé comme « une antinomie de notre faculté de connaître »<sup>1231</sup>, qui semble grandement fragiliser son idéalisme transcendantal. La résolution qu'il propose de cette contradiction exige de dépasser le point de vue partiel qu'il adopte dans le premier livre du *Monde*. En effet, il ne prétend étudier dans le livre I que le monde en tant que représentation. Toutefois, la réalité empirique et l'idéalité transcendantale du monde n'épuisent pas tout son être, d'où la question soulevée à la fin du § 5 : « le monde, donné dans l'intuition, qu'est-il de plus que ma représentation ? »<sup>1232</sup> Or, comme on sait, le monde a aussi une face interne, « absolument différente de la première, essence et noyau du monde et véritable chose en soi »<sup>1233</sup>, et qui renvoie justement au *vouloir*.

Cependant, affirmer que le monde est aussi *vouloir* ne paraît guère résoudre le problème, dans la mesure où le *vouloir* est, par définition, absolument étranger aux formes du principe de raison : ni le principe de causalité, ni l'espace, ni le temps, ne sont des déterminations qui le concernent. Il est par conséquent impossible de penser un quelconque changement d'état ou une quelconque transformation en dehors du monde comme représentation, c'est-à-dire constitué par l'individu : la gradation des degrés de réalité depuis les forces primordiales de la nature jusqu'au vivant, dans ce paradigme, devient, semble-t-il, parfaitement inintelligible.

---

<sup>1227</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 58 ; ZA, *Band IV*, W I, p. 60

<sup>1228</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band IV*, W I, p. 60-61.

<sup>1229</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band IV*, W I, p. 61.

<sup>1230</sup> *Ibid.*

<sup>1231</sup> *Ibid.*

<sup>1232</sup> *Ibid.*, p. 44 ; ZA, *Band IV*, W I, p. 47.

<sup>1233</sup> *Ibid.*, p. 59, ZA, *Band IV*, W I, p. 61.

### 6.1.1.2. LE PROBLEME DE LA REALITE DU MAL

Les considérations qui précèdent nous ont permis de montrer la proximité, assumée par Schopenhauer, entre le rêve et la réalité, ainsi que la difficulté à penser l'apparition du sujet dans un monde qui semble lui préexister, alors même qu'il en est le corrélat subjectif nécessaire. Pour autant, si le monde objectif n'existe que « dans » le cerveau, s'il n'est qu'un « pur phénomène cérébral »<sup>1234</sup>, qu'en est-il de la réalité du mal ?

Le cadre idéaliste semble amoindrir son expérience, à plus d'un titre : le mal est borné à la surface du monde, c'est-à-dire au monde comme représentation, mais surtout, on peut se demander si les illusions liées au principe d'individuation et à sa survenue ne l'atteignent pas lui-même.

#### 6.1.1.2.1. LA MORT ET LA DOULEUR

La première illusion qui avait été décelée était la crainte de la mort<sup>1235</sup> : le pire des maux, du point de vue empirique, n'est en définitive qu'une apparence, au sens où la mort n'affecte que la partie superficielle de notre être, elle ne concerne que notre existence phénoménale. Mais derrière la finitude de l'homme, se dissimule l'éternité de notre être véritable, singulière perspective pour une philosophie pessimiste. Or l'analyse de Schopenhauer à propos de la mort pourrait fort bien s'appliquer également aux autres maux qui affligent l'espèce humaine. Si l'on s'intéresse à la douleur, « affection immédiate du *vouloir* »<sup>1236</sup>, ne repose-t-elle pas également sur une illusion ? Schopenhauer affirme certes qu'elle signale un empêchement ou une contrariété du *vouloir*, cependant un tel empêchement ne saurait affecter l'essence en soi de l'être en question. Toute limitation est toujours phénoménale, mais sur le plan de la chose en soi, elle se révèle également dans sa vacuité : l'identité d'essence entre toutes les objectivations du *vouloir* entraîne inévitablement une dissolution du mal, car les actions des uns et des autres, tantôt subies, tantôt infligées, sont, à strictement parler, parfaitement inconséquentes. Pour que le mal, dans l'idéalisme de Schopenhauer, puisse conserver une effectivité, il faudrait penser une pluralité d'essences, qui seule permettrait d'éviter une dissolution du mal dans l'identité intouchable du *vouloir*. Mais la seule « pluralité » métaphysique admise par l'auteur concerne les « actes » du *vouloir*, qui ne viennent aucunement entraver son unicité, malgré les apparentes contrariétés qui apparaissent dans le monde phénoménal.

---

<sup>1234</sup> SCHOPENHAUER, A., *VN*, p. 127 ; *ZA*, *Band V*, N, p. 267.

<sup>1235</sup> Voir *supra*, 5.1.1.

<sup>1236</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 142 ; *ZA*, *Band I*, W I, p. 144.

#### 6.1.1.2.2. L'INJUSTICE ET LA MECHANCETE

Il en va de même pour la méchanceté et l'injustice. L'ordre du monde, contrairement à ce qu'on pourrait penser à première vue, est régi par un principe de justice infrangible, nommée la justice éternelle<sup>1237</sup>. L'unicité en soi du *vouloir* malgré sa multiplicité phénoménale conduit en effet à cette thèse à la fois insoutenable et incompréhensible, tant du point de vue des victimes que des bourreaux : toute souffrance infligée est aussitôt expiée, puisque la différenciation entre les individus n'est qu'illusoire et qu'il s'agit d'une seule et même essence ; elle est chez l'un « cruauté » et chez l'autre « souffrance », aussi, le monde est régi par une justice métaphysique inévitable, et tout homme doit assumer, en tant que *vouloir-vivre*, sa part de responsabilité – colossale –, non seulement dans ses propres souffrances, mais aussi dans celles des autres. Et même, plus radicalement : outre que la réversibilité métaphysique de la souffrance et de la cruauté semble induire leur neutralisation, comme les deux pôles d'une seule réalité qui, en tant que telle, rend indifférente ou inconsistante leur distinction, il s'agit d'un seul et même être qui *semble* souffrir (la victime) et qui *semble* affliger (le bourreau), car le *vouloir* ne peut jamais agir sur lui-même ou se blesser d'une quelconque manière.

Cette inconséquence du mal nous reconduit à la parenté entre le monde empirique et le monde onirique, puisque la réalité phénoménale semble n'être qu'un mauvais rêve :

D'une façon générale, l'instant même du passage de la vie à la mort est comparable au réveil d'un lourd sommeil, chargé de visions et de cauchemars<sup>1238</sup>.

Ou encore, à propos de la vérité qui peut surgir dans l'esprit des spectateurs d'une tragédie :

Au moment de la catastrophe tragique, notre esprit se convainc avec plus de clarté que jamais que la vie est un lourd cauchemar, dont il nous faut nous réveiller<sup>1239</sup>.

Au fond, l'indestructibilité de notre être en soi, qui constitue l'une des thèses pivots de Schopenhauer pour penser la mort, implique également son invulnérabilité : aucun événement, aucune action ne peut l'affecter. La souffrance, tout comme la mort, la méchanceté, l'injustice, n'ont de sens que sur le plan phénoménal, mais s'estompent, pour qui adopte sur le monde un point de vue métaphysique.

---

<sup>1237</sup> Voir *supra*, 4.1.2.3.3.

<sup>1238</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1211 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 550.

<sup>1239</sup> *Ibid.*, p. 1171 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 510-511.

De la sorte, c'est bien le « scandale du mal » qui semble considérablement atténué. La cruauté, la souffrance et la mort ne sont que l'écume du monde, condamnée à demeurer à la surface de celui-ci :

C'est à cette hauteur que dans le Bhagavat-Gîtâ, Krishna élève son nourrisson novice encore, Àrdjouna ; le jeune héros, en face des armées prêtes au combat, pris d'une tristesse qui fait penser à celle de Xerxès, sent le cœur lui manquer et va quitter la lutte, pour sauver de la mort tant de milliers d'hommes ; alors Krishna l'amène à cet état de l'esprit ; dès lors ces milliers de morts ne le retiennent plus ; il donne le signal de la bataille<sup>1240</sup>.

Le point de vue métaphysique se situe par-delà la morale : alors qu'Àrdjouna est retenu par ce qui semble s'apparenter à de la compassion, à l'idée des pertes colossales dues à la bataille, c'est bien l'idée de l'indestructibilité de notre être en soi qui lève ses réticences morales. La mort des individus, et leurs souffrances, n'importent plus, car la part essentielle de leur être ne se situe pas sur le plan phénoménal. Par ailleurs, même si l'on ne tient pas compte de l'être métaphysique de l'homme, ses souffrances et ses peines semblent insignifiantes, compte tenu du cadre idéaliste au sein duquel Schopenhauer bâtit sa pensée :

Peu importe, après tout, s'il a été heureux ou malheureux, dans une vie qui a seulement consisté en un présent sans durée et qui maintenant est finie<sup>1241</sup>.

Le « scandale » éprouvé par la vue de la souffrance et la mort des hommes est doublement supprimé, que l'on s'élève jusqu'au point de vue métaphysique, ou que l'on se limite à l'existence finie des hommes, qui, une fois achevée, perd toute importance.

### 6.1.2. FRACTURE SPÉCULATIVE : DE LA CROYANCE À LA PRÉDESTINATION À L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

Les conséquences de l'idéalisme et de la métaphysique schopenhaueriens sur la réalité du mal ne constituent cependant qu'une atténuation du problème du mal. Après tout, il est possible d'esquiver ces objections en considérant que l'homme, en tant qu'individu, vit *dans* le monde phénoménal, et qu'à ce titre, l'expérience de la souffrance, de la cruauté et de l'injustice est bien réelle, en dépit de leur inconséquence métaphysique. Pourtant, nous souhaitons montrer que le mal, y compris de ce point de vue, bien loin de conserver une consistance ontologique, semble au contraire subordonné à un bien supérieur, qu'il contribue à faire advenir, non pas accidentellement, mais nécessairement.

Ce qui suit prolonge les réflexions amorcées autour de l'application de la notion de téléologie aux organismes, téléologie qui ne résultait aucunement d'une intelligence

---

<sup>1240</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 361-362 ; ZA, *Band II*, W I, p. 358.

<sup>1241</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 638 ; ZA, *Band IX*, P II, p. 309.

organisatrice, mais de l'adaptation nécessaire entre le *vouloir* et son objectivation organique. La relation entre l'unité atemporelle du *vouloir* (y compris dans ses objectivations immédiates, les Idées) et sa manifestation phénoménale permettait de comprendre l'apparente finalité<sup>1242</sup> dans les organismes, qui donnait l'impression qu'une intention avait présidé à leur organisation. Cependant, l'idéalisme schopenhauerien autorise à étendre cette vérité non plus aux seules espèces et à leur milieu, mais aux différentes existences individuelles et aux événements qui les concernent.

Si Schopenhauer n'a pas directement intégré les implications de son idéalisme et de sa métaphysique à son œuvre principale, il y a en revanche consacré un curieux chapitre dans *Parerga & Paralipomena*, intitulé : « Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation dans le destin de l'individu »<sup>1243</sup>, qui constitue un point de départ pertinent pour approfondir notre réflexion, et auquel il renvoie explicitement dans le supplément XLVII du *Monde comme Volonté et comme Représentation* :

Sur cette conduite secrète des choses que l'esprit ne peut concevoir que par images, j'ai exposé mes idées au premier volume des *Parerga*, dans la dissertation *Sur l'apparente préméditation dans le destin de l'individu*<sup>1244</sup>.

Une première remarque s'impose quant au statut à accorder à ce texte, dans la mesure où Schopenhauer se situe à la limite de ce qui est légitimement connaissable, comme le suggère l'extrait que nous venons de citer. La dissertation en question dans *Parerga & Paralipomena* commence par un avertissement liminaire, où l'auteur précise que les idées qu'il y expose « ne conduisent à aucun résultat ferme »<sup>1245</sup> et qu'elles peuvent être tenues pour « une simple fantaisie métaphysique »<sup>1246</sup>. Le propos s'inscrit d'emblée dans un double régime d'incertitude, touchant à la fois au « problème » et à la « solution »<sup>1247</sup> : tout au plus, peut-être cela permettra-t-il d'entr'apercevoir que « quelque chose existe, sans réellement savoir où, ni ce que c'est »<sup>1248</sup>.

L'entrée en matière, tout du moins, fait montre d'une retenue philosophique certaine, ce qui s'explique aisément, compte tenu du « problème » que propose d'aborder le philosophe : rien de moins que la « providence particulière »<sup>1249</sup>, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les événements apparemment contingents auxquels est confronté un individu

---

<sup>1242</sup> Qu'il s'agisse de la finalité interne ou externe.

<sup>1243</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 171-190 ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 221-245.

<sup>1244</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1366 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 702.

<sup>1245</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 171 ; ZA, *Band VII*, P I, 221.

<sup>1246</sup> *Ibid.*

<sup>1247</sup> *Ibid.*

<sup>1248</sup> *Ibid.*

<sup>1249</sup> *Ibid.*

peuvent, à son insu, favoriser sa destinée individuelle. Schopenhauer est reconduit, semble-t-il, vers les hautes terres de la scolastique, d'où les réserves qu'il formule et l'invitation au lecteur à ne pas le prendre tout à fait au mot. Cependant, derrière cette prudence rhétorique, il faut néanmoins reconnaître que les (hypo)thèses énoncées (la « solution ») peuvent être lues comme des implications nécessaires de sa philosophie, même si elles entrent partiellement en contradiction avec la description pessimiste qu'il propose de notre monde, voire avec certaines données fondamentales de sa pensée.

#### 6.1.2.1. FATALISME DEMONSTRABLE, FATALISME TRANSCENDANT

Le point de départ de l'argumentation consiste à circonscrire clairement le problème. Si la dissertation de Schopenhauer porte sur l'apparente préméditation dans l'existence individuelle, il aborde la question de manière indirecte, en repartant du sujet qui croit à une telle préméditation. Le premier constat concerne ainsi l'universalité de la croyance en une providence particulière, indépendamment de tout dogme particulier, ou de toute superstition<sup>1250</sup>. Bien qu'il n'affirme pas que tout homme croit durablement à cette préméditation, le philosophe pense malgré tout qu'une telle conception a pu effleurer l'esprit de chacun au cours de sa vie, que ce soit de manière temporaire ou permanente :

Je crois cependant que chacun en a eu la notion vivante au moins *une fois* dans sa vie<sup>1251</sup>.

Ou encore, il donne l'exemple de la pièce de Schiller *La Course vers la forge*, où le personnage Fridolin s'arrête pour assister à la messe, événement contingent, mais qui aura une importance décisive pour lui-même :

En examinant attentivement la question, chacun de nous trouvera peut-être dans sa vie des cas analogues, quoique moins importants, moins clairs et moins définis<sup>1252</sup>.

On devine d'ores et déjà que cette croyance possède un statut particulier, qu'elle n'est peut-être pas absolument infondée, même si, pour l'esprit rationnel, ses différentes figures paraissent sinon incohérentes, du moins fantasmatiques. C'est toute l'ambivalence du propos de Schopenhauer : d'un côté, il semble traiter cette croyance comme les autres croyances religieuses, en considérant que toutes résultent principalement d'un besoin subjectif (quoi de plus réconfortant, en effet, que de croire que les événements, y compris les plus terribles, sont nécessairement ordonnés à notre propre bien ?), et il reconnaît lui-même que prêter une intention au pur hasard est une pensée « d'une audace sans

---

<sup>1250</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 171 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 221.

<sup>1251</sup> *Ibid.*, p. 172 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 222.

<sup>1252</sup> *Ibid.*, p. 178 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 230.

pareil »<sup>1253</sup>, mais de l'autre côté, il ne la réduit nullement à son absurdité manifeste, mais suggère qu'on peut la comprendre autrement :

C'est une pensée qui peut être la plus absurde ou la plus profonde, selon la manière dont elle est comprise<sup>1254</sup>.

Derrière cette double valorisation (absurdité et profondeur), on peut reconnaître une démarche analogue à celle mise en œuvre à propos d'autres croyances religieuses. Croire que l'âme survit à la mort du corps, voire qu'elle se réincarnera dans d'autres créatures, ou que tous nos malheurs sont dus au péché originel, c'est croire à des choses que l'on peut tenir pour absurdes. Cependant, sous ce voile allégorique, se trouvent des vérités fondamentales, que la philosophie peut atteindre, concernant par exemple l'indestructibilité de notre être en soi, la justice éternelle ou encore la culpabilité métaphysique de l'homme.

Il en va de même pour la croyance en la providence particulière, y compris dans un paradigme non-religieux : prêter des « intentions » au hasard, soutenir que certaines coïncidences répondent à quelque dessein caché qui, secrètement, nous favorise, cela relève d'idées manifestement absurdes, cependant, cette absurdité n'épuise peut-être pas toute la signification de cette croyance. Pour autant, l'originalité de la démarche schopenhauerienne dans cette dissertation tient au fait qu'il aborde lui-même la question de manière allégorique et analogique, car il se situe sur un plan qui échappe à la connaissance philosophique, et il doit, par conséquent, user d'autres moyens que l'expérience et la démonstration pour cerner son objet.

L'auteur opère de ce point de vue une distinction importante entre le *fatalisme démontrable* et le *fatalisme transcendant*. Le premier renvoie au déterminisme infrangible qui gouverne le monde phénoménal : tout effet résulte nécessairement d'une cause antérieure, en vertu du principe de raison suffisante :

Que sans exception tout ce qui arrive se produise avec une *stricte nécessité* <*strenger Nothwendigkeit*>, ceci est une vérité que doit être comprise *a priori* et doit donc être regardée comme irréfutable ; je la nommerai fatalisme démontrable<sup>1255</sup>.

La loi de causalité, dans l'idéalisme transcendantal schopenhauerien, constitue la forme la plus universelle et la plus essentielle de l'entendement, l'une des configurations du principe de raison, puisque c'est elle qui permet d'appréhender les affections du monde extérieur sur nos sens comme des effets, puis de remonter à leurs causes. Elle est donc une

---

<sup>1253</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 172 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 222.

<sup>1254</sup> *Ibid.*, p. 172 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 222.

<sup>1255</sup> *Ibid.*, p. 172 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 222.

condition *a priori* de toute expérience, si bien que tous les objets expérimentables y sont nécessairement soumis :

Cette dernière se rapporte essentiellement et exclusivement à des CHANGEMENTS <VERÄNDERUNGEN> et signifie que, lorsque, en quelque lieu ou moment, dans le monde objectif [...] une chose CHANGE, une autre chose a nécessairement dû CHANGER ANTERIEUREMENT, et pour que CELLE-CI pût CHANGER une autre a dû CHANGER PRECEDEMMENT, et ainsi de suite à l'infini [...].<sup>1256</sup>

Le paradigme transcendantal de Schopenhauer refuse catégoriquement le réalisme, qui consiste à soutenir que les réalités existent par elles-mêmes dans leur réalité objective, en-dehors et indépendamment de la perception, laquelle découvrirait dans un second temps un monde déjà constitué. Tout au contraire, c'est la causalité (forme de l'entendement), le temps et l'espace (formes pures de la sensibilité<sup>1257</sup>, même si Schopenhauer n'est pas toujours aussi rigoureux que Kant sur le plan conceptuel), dont le support organique est le cerveau, que l'homme construit le monde de la représentation en transformant les sensations brutes en objets de la représentation :

Il se produit une considérable transformation parce que la sensation subjective devient intuition objective. C'est l'entendement, en effet, qui grâce à sa forme toute spéciale, *a priori* donc, c'est-à-dire *avant* toute expérience [...] saisit la sensation corporelle donnée, comme un *effet* [...], qui, en tant que tel, doit nécessairement avoir une cause<sup>1258</sup>.

Cette cause est ensuite rapportée à quelque chose en-dehors de l'organisme grâce à la forme du sens *externe*, c'est-à-dire l'espace : néanmoins, ce processus de temporalisation et de spatialisation du monde n'est évidemment pas le fruit d'un travail réflexif, mais il est intuitif et immédiat. Le monde n'est donc pas à comprendre comme une totalité par elle-même achevée, à laquelle l'homme se rapporterait dans un second temps grâce à ses sens, mais au contraire, il résulte de la construction entendementale, sur la base de la « matière brute »<sup>1259</sup> fournie par les sens. Nous laissons de côté la preuve empirique du déterminisme phénoménal que Schopenhauer prétend découvrir dans le phénomène de la « *double vue* », à notre sens peu convaincante, en particulier parce qu'elle ne fournit, dans le meilleur des cas, que des exemples particuliers de « points fixes » dans l'avenir, qui ne présupposent pas nécessairement une stricte nécessité événementielle pour y parvenir<sup>1260</sup>. Quoi qu'il en

---

<sup>1256</sup> SCHOPENHAUER, A., *DPFE*, p. 92-93 ; *ZA, Band VI, E*, p. 66.

<sup>1257</sup> SCHOPENHAUER, A., *QR*, p. 59 ; *ZA, Band V, G*, p. 66.

<sup>1258</sup> *Ibid.*, p. 61 ; *ZA, Band V, G*, p. 67.

<sup>1259</sup> *Ibid.*, p. 62 ; *ZA, Band V, G*, p. 68.

<sup>1260</sup> La question du surnaturel chez Schopenhauer pourrait sans doute être examinée, dans la mesure où sa métaphysique lui permet effectivement d'offrir un cadre interprétatif pour les nombreux phénomènes paranormaux que l'homme peut imaginer, et auquel l'auteur lui-même consacre le chapitre « Essai sur les apparitions <Geistersehn> et les faits qui s'y rattachent » dans la première édition de *Parerga (Parerga, pp. 191-254 ; ZA, Band VII, P I, pp. 247-335)*. On peut ajouter une curieuse référence à la « magie » dans son œuvre principale, la magie étant considérée comme le troisième type des phénomènes explicables grâce à

soit, le fatalisme démontrable, dans le monde de la représentation, est bien une implication nécessaire de son idéalisme transcendantal, et ce fatalisme affirme simplement que tout effet exige nécessairement une cause antérieure pour se produire, et qu'inversement, dès lors que la cause est présente, l'effet doit nécessairement advenir.

Le fatalisme transcendant et indémontrable, quant à lui, dépasse largement la loi de causalité et consiste dans « l'idée que cette nécessité de tout ce qui arrive n'est *pas aveugle* »<sup>1261</sup>, mais qu'il y aurait une connexion signifiante entre tous les événements de notre vie. Dès lors, le déterminisme n'acquiert pas seulement une signification, mais également une direction. D'après Schopenhauer, ce n'est pas par la connaissance ou par des recherches théoriques qu'on en vient à cette idée d'une forme de prédestination, mais plutôt « à partir d'expériences au cours de la vie »<sup>1262</sup>, et en particulier à partir d'événements qui semblent à la fois être purement accidentels, et en même temps porter « le cachet d'une nécessité morale ou intérieure »<sup>1263</sup>. Le sens de cette croyance consiste à admettre une harmonie cachée sous le désordre événementiel caractérisant la vie individuelle. Loin d'être absurdes, les événements constitueraient « une totalité complète en harmonie avec [l'individu]<sup>1264</sup> », qui serait réelle et non pas seulement imaginée<sup>1265</sup>, au point que la considération rétrospective d'une existence individuelle pourrait donner le sentiment d'une planification préalable, y compris dans les événements apparemment les plus inopinés.

Si Schopenhauer paraît retracer le cheminement psychologique de l'individu qui adopte, de manière temporaire ou définitive, la croyance en une forme de providence particulière, il lui reconnaît malgré tout une certaine vérité, *modulo* son caractère hypothétique :

Ce fatalisme transcendant n'est pas seulement grandement consolateur, il est peut-être aussi grandement vrai ; voilà pourquoi de tout temps on l'a même affirmé comme un dogme<sup>1266</sup>.

---

« cette identité métaphysique de la volonté », les deux autres types de phénomènes étant la compassion et l'amour sexuel (*Le Monde*, p. 1369 ; *ZA, Band IV, W II*, p.705). La question n'est pas tellement de savoir si Schopenhauer a raison ou non d'intégrer des éléments qui paraissent relever de la superstition dans sa philosophie, mais il nous semble que cela prouve incontestablement que sa métaphysique ne peut pas faire l'objet d'une interprétation métaphorique ou analogique. Le *vouloir-vivre*, tel qu'il le comprend, n'est pas simplement une tendance commune à toutes les réalités à s'affirmer, mais constitue réellement une essence commune, en-deçà de la trame phénoménale.

<sup>1261</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 173 ; *ZA, Band VII, P I*, p. 224.

<sup>1262</sup> *Ibid.*

<sup>1263</sup> *Ibid.*

<sup>1264</sup> *Ibid.*

<sup>1265</sup> *Ibid.*, p. 175-176 ; *ZA, Band VII, P I*, p. 227.

<sup>1266</sup> *Ibid.*, p. 174 ; *ZA, Band VII, P I*, p. 225.

Le passage du fatalisme démontrable au fatalisme indémontrable nous conduit certes aux confins du connaissable, mais nous pouvons néanmoins mettre en lumière les fondements philosophiques de l'apparente prédestination individuelle, qui n'a, en définitive, rien à voir avec une quelconque « planification » intelligente du déroulement de la vie des hommes, loin s'en faut.

#### 6.1.2.2. FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DU FATALISME TRANSCENDANT

La délimitation du problème, à savoir l'idée de la possibilité d'un accord spontané entre les événements contingents et l'individu, c'est-à-dire entre l'extériorité et l'intériorité, a permis de considérer sérieusement le contenu de cette croyance. Pour l'aborder et proposer sa « solution », Schopenhauer entrecroise une démarche psychogénétique et une démarche philosophique. La première consiste à montrer comment l'esprit en vient à former cette conception, jugée universelle ; la seconde consiste à interroger le fondement de cette croyance, en tâchant de révéler son éventuelle vérité sous-jacente, à la lumière de son idéalisme. Pour ce faire, il examinera successivement les deux éléments principaux qui la fondent, à savoir l'intériorité de la personne, et le cours des événements affectant une vie individuelle, pour tâcher de répondre à la question suivante : une complète disparité existe-t-elle entre la destinée d'un homme et son caractère, ou « est-ce qu'une nécessité secrète et insaisissable <eine geheime, unbegreifliche Nothwendigkeit>, comparable à l'auteur d'un drame, les adapte réellement chaque fois l'un à l'autre ? »<sup>1267</sup>

Le premier élément avancé pour rendre compte de « l'arrangement systématique de la vie de chacun »<sup>1268</sup> est l'immutabilité (*Unveränderlichkeit*) du caractère inné, que nous avons déjà eu l'occasion d'examiner. Les actions des uns et des autres résultent nécessairement de la rencontre entre le motif fourni par l'intellect et le caractère de la personne, c'est-à-dire son essence, d'où le fixisme moral dans lequel chacun est enfermé (bien que la doctrine de la négation du *vouloir* offre pour tous la possibilité d'un salut, puisqu'elle entraîne également l'abolition du caractère).

Cependant, Schopenhauer force le trait, puisque l'immutabilité devient également un principe d'action infaillible, analogue à la sûreté de l'instinct chez les animaux :

---

<sup>1267</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 176 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 228.

<sup>1268</sup> *Ibid.*, p. 175 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 226.

En vertu de quoi, chacun recherche et s'empare de ce qui lui est approprié en tant qu'individu, sans même être en mesure d'en rendre clairement compte à soi-même, et la capacité à le faire ne saurait lui parvenir de l'extérieur, ni à partir de ses conceptions et préjugés erronés<sup>1269</sup>.

Et plus loin :

Voici donc le compas intérieur, le mystérieux caractère qui mène chacun sur *la* voie qui lui soit seule appropriée ; mais ce n'est que lorsqu'il l'a parcourue, qu'il se rend compte de sa direction uniforme<sup>1270</sup>.

L'argumentation de l'auteur semble sur ce point discutable, puisque l'uniformité et l'immutabilité du caractère ne signifient pas pour autant que l'homme soit guidé avec assurance sur la voie qui lui est appropriée, dans la mesure où il faut des motifs pour que l'action puisse survenir. Or ces motifs ne sont pas fournis par le caractère de l'homme, mais par son intellect, qui est grandement faillible. Si le caractère de chacun n'avait pas besoin des motifs pour s'actualiser, alors oui, *ex hypothesi*, chacun serait toujours, dans son action, en parfait accord avec ce qu'il est essentiellement, du fait de l'identité entre ce qui *veut* et ce qui *oriente*. Mais en l'homme apparaît une dissociation entre la faculté qui propose une direction au *vouloir* et le *vouloir* lui-même : l'intellect, parce qu'il peut se tromper dans les motifs qu'il présente au *vouloir*, peut du même coup orienter l'action humaine dans une direction contraire au caractère de l'individu, d'où la possibilité du repentir, alors même que son caractère demeure toujours égal à lui-même :

L'homme s'aperçoit alors que sa conduite n'a pas été vraiment conforme à sa volonté : cette connaissance est le repentir<sup>1271</sup>.

Le premier élément fourni pour rendre compte de la prédestination apparente dans la vie des individus n'est donc guère probant, puisque celui-ci paraît négliger le rôle fondamental de l'intellect et des motifs, même si dans certains cas, le *vouloir* peut agir à l'insu de l'intellect, selon des motifs cachés qui ne parviennent pas explicitement à la conscience. Pour autant, ces cas particuliers ne constituent pas la règle générale : la tendance fondamentale de chacun (son caractère) peut, toute immuable soit-elle, être dévoyée par les motifs présentés par l'intellect. Par exemple, un homme méchant peut accidentellement faire le bien, c'est-à-dire sans le vouloir, et réciproquement<sup>1272</sup>.

---

<sup>1269</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 175 ; ZA, Band VII, P I, p. 226.

<sup>1270</sup> *Ibid.*

<sup>1271</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1359 ; ZA, Band IV, W II, p. 695.

<sup>1272</sup> L'une des scènes de *La liste de Schindler* (1993) de S. Spielberg, interprétée à la lumière des concepts schopenhaueriens, illustre cette opposition entre l'immutabilité du caractère et les motifs présentés par l'intellect. Oskar Schindler tente de contenir les actes de cruauté commis par le commandant du camp de concentration de Plaszow, Amon Goeth, en instillant en lui des motifs susceptibles de changer sa conduite : « *Power is when we have every justification to kill, and we don't* ». Cette idée, susceptible de duper le *vouloir* du commandant, fait son chemin dans son esprit et retient temporairement son penchant au mal, si bien qu'il épargne même – pour un temps – un jeune garçon du camp qui avait provoqué sa colère.

Tout au plus, l'immutabilité du caractère explique pourquoi un homme fait systématiquement les mêmes choix – ou des choix analogues – et tombe dans les mêmes travers, pour peu que son *vouloir* soit suffisamment éclairé, mais elle ne permet pas encore de rendre compte d'un éventuel accord entre le cours des événements et le caractère de l'individu. Néanmoins, Schopenhauer n'a aucunement prétendu que l'immutabilité du caractère fût une condition nécessaire et suffisante pour rendre compte de la prédestination. Au contraire, pour qui accepte cette idée, il faut aussi accorder une intentionnalité, ou du moins une direction, au hasard et à la contingence événementielle, car il n'est « pas très crédible » que la seconde moitié de cette concordance entre l'extériorité et l'intériorité, « celle qui vient du dehors », provienne « de la seule main d'un hasard réellement aveugle »<sup>1273</sup>. Précisons que l'argumentation repose toujours sur l'hypothèse d'une destinée individuelle. Le philosophe n'affirme pas qu'il ne soit pas crédible en soi que les événements surviennent effectivement par hasard du point de vue de l'individu (indépendamment de leur enchâssement dans la trame de la nécessité phénoménale), c'est-à-dire qu'ils soient, eu égard à son existence, parfaitement insignifiants. Mais il se contente de conclure que *si* une secrète prédestination gouverne effectivement l'existence individuelle, *alors* il faut aussi l'étendre à l'ensemble des événements auxquels un individu peut être confronté, et non pas se contenter de la direction générale venant de son intériorité. Cette extension permettra du même coup d'intégrer les erreurs et errements du *vouloir* (mal éclairé par l'intellect) dans une harmonie plus globale.

Cela nous conduit en toute logique à examiner le second élément, qui renvoie non plus à ce qui vient de l'intériorité, mais à ce qui vient de l'extériorité. C'est sur ce point que le discours philosophique atteint sa limite : autant le déterminisme phénoménal et l'immutabilité du caractère pouvaient être considérés comme fondés sur des raisons objectives (les conditions *a priori* de toute expérience possible pour l'un, et les données empiriques pour l'autre), autant l'hypothèse d'une prédestination événementielle significative (fatalisme transcendant) le sera plus difficilement.

---

Dans ce cas précis, le caractère foncièrement méchant et dominateur du commandant A. Goeth a pu aboutir à un acte de justice (au sens minimal d'un « ne pas nuire » à autrui), précisément parce qu'il pensait ainsi mieux manifester son pouvoir, en raison du motif suggéré par O. Schindler. Cependant, le stratagème fut de courte durée, puisqu'il finit néanmoins par abattre le garçon, quelque temps plus tard, signe d'un « repentir » cruel vis-à-vis du motif ayant précédemment orienté sa conduite.

<sup>1273</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 175 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 226.

Le premier temps consistera à approfondir les conditions de pensabilité de la prédestination événementielle, en évacuant tout d'abord la réduction de cette idée à une simple disposition subjective à introduire de l'ordre dans le désordre :

On peut toujours opposer à cette opinion, celle en vertu de laquelle la connexion systématique que nous pensons percevoir dans les événements de notre vie, n'est qu'un effet inconscient de notre imagination régulatrice et schématisante<sup>1274</sup>.

Schopenhauer ne disqualifie pas cette conception pour elle-même, simplement il refuse de se satisfaire de cette explication subjectiviste, qu'il considère incompatible avec l'idée d'une préméditation. Cette idée suppose que ce qui a de l'importance ou un intérêt pour nous dépasse le stade d'une simple projection mentale. Pour qu'elle soit pensable réellement, et non pas simplement ramenée à une propension subjective à interpréter le réel d'une manière qui nous semble favorable, il faudrait au contraire qu'existe :

une sorte de disposition à la réalisation de ce qui est approprié, par l'unité de l'accidentel et du nécessaire résidant au plus profond des choses<sup>1275</sup>.

D'une certaine façon, l'auteur propose une interprétation stratifiée de la signification de l'existence humaine : le spectateur extérieur ne perçoit d'abord qu'absurdité, chaos et souffrance inutile, mais l'esprit entrevoit un ordre fondamental, à mesure qu'il s'immisce dans les tréfonds de l'être. La deuxième strate d'intelligibilité renvoie à la saisie *a posteriori* du fait que le caractère de chacun est absolument constant et inflexible, et qu'il ordonne pour ainsi dire le déploiement existentiel de l'individu, malgré des égarements encore possibles ou des contingences malheureuses. La troisième strate, quant à elle, consistera à supprimer l'apparente gratuité de la contingence événementielle, pour y lire le mode d'expression de l'accord du *vouloir* avec lui-même. Ce mouvement d'approfondissement est clairement perceptible lorsque Schopenhauer met en balance l'insignifiance de la vie individuelle par rapport à la vie de l'espèce. Le *leitmotiv* de la prodigalité de la nature, peu regardante en ce qui concerne les pertes individuelles, est cependant dépassé, justement parce qu'on ne se situe pas même au niveau des espèces, mais bien en-deçà :

Mais ce que nous supposons opérant ici, ce n'est pas la Nature, c'est le côté métaphysique situé au-delà de la Nature, existant entier et indivisible en chaque individu, et auquel, par conséquent, tout s'applique<sup>1276</sup>.

En somme, le problème que Schopenhauer s'efforce de résoudre est la conciliation possible entre « l'évidente contingence physique d'un événement » et « sa nécessité morale

---

<sup>1274</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 175 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 227.

<sup>1275</sup> *Ibid.*, p. 176 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 227.

<sup>1276</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band VII*, P I, p. 228.

métaphysique »<sup>1277</sup> qui transparait pour qui considère l'existence humaine depuis ce point de vue. L'idée est donc de montrer que l'appropriation entrevue à propos du caractère de l'homme, qui recherche ce qui est censé lui convenir, est globale et infaillible, au sens où elle s'applique à tous les événements qui affectent une vie humaine, alors même que ceux-ci semblent pour la plupart tout à fait fortuits voire insignifiants, à qui se borne à la face empirique du monde, et que cette appropriation se produit fatalement pour l'intérêt de l'individu, comme si elle avait été ordonnée par les Mores en personne. C'est donc dans le *vouloir* lui-même, c'est-à-dire « l'essence profonde et métaphysique des choses », qu'il faudra chercher la racine de l'unité du contingent et du nécessaire dans l'existence individuelle.

Afin d'approcher cette « force occulte »<sup>1278</sup> qui dirige notre caractère et les influences extérieures, Schopenhauer recourt à la voie analogique. Le discours philosophique ne peut pas restituer directement ce qui échappe à toute expérience, mais doit emprunter une voie détournée pour parler de ce qui ne peut être qu'imaginé. Alors même que le Destin, la Providence ou encore la notion de génie directeur<sup>1279</sup> ne sont que des allégories pour exprimer cette vérité, la philosophie, semble-t-il, ne pourra pas être beaucoup plus claire :

Mais même dans le cas le plus heureux, nous ne pourrions obtenir qu'une lointaine image de la chose, et, ici encore, seulement au moyen d'analogies et d'allégories<sup>1280</sup>.

Le recours aux moyens d'expression spécifiques du discours religieux ou mythique ne signifie pas pour autant que Schopenhauer se contente d'ajouter une allégorie concurrente, qui n'irait finalement guère plus loin que les conceptions figurées mentionnées précédemment. Deux différences méritent d'être soulignées : la première tient au fait qu'il ramène ces différentes conceptions à l'unité de leur sens véritable, même si la philosophie ne pourra pas le démontrer. La seconde tient à la méthode analogique, qui permet dans une certaine mesure d'approcher ce nœud métaphysique à partir de ce qui est connu, et donc de lui offrir une assise plus ferme que les allégories religieuses.

Deux séries d'analogies vont ainsi être mobilisées par le philosophe : la première concerne la téléologie naturelle, et la seconde les rêves. Nous les examinerons successivement.

---

<sup>1277</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 178 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 230.

<sup>1278</sup> *Ibid.*, p. 180 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 234.

<sup>1279</sup> *Ibid.*, p. 179 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 233.

<sup>1280</sup> *Ibid.*, pp. 180-181 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 234.

#### 6.1.2.2.1. TELEOLOGIE DE LA NATURE ET RECUSATION DE LA CONTINGENCE PHENOMENALE

L'idée n'est pas de restituer une nouvelle fois la conception schopenhauerienne de la téléologie<sup>1281</sup>, mais de rappeler que son idéalisme prétend rendre compte de la finalité, interne et externe. La première renvoie à l'appropriation dans un organisme entre les parties et le tout, et la seconde à l'appropriation entre un organisme et son milieu, dont l'explication n'est *pas* à chercher dans une adaptation progressive, mais dans une appropriation *a priori* liée à l'unité du *vouloir*. L'harmonie interne et externe de la nature permet de voir, grâce à une première analogie, comment ce qui procède de points différents et éloignés (et qui semblent donc parfaitement étrangers) :

conspire cependant au but ultime et y aboutit correctement, guidé non par la connaissance, mais en vertu d'une nécessité d'un ordre supérieur précédant toute possibilité de connaissance<sup>1282</sup>.

La seconde analogie s'applique au monde dans son ensemble : des forces naturelles aveugles et immuables ont pu, malgré tout, produire un « merveilleux monde planétaire si bien ordonné »<sup>1283</sup>. Ce contraste entre l'architecture du monde et les forces fondamentales qui y ont présidé permet d'appréhender comment le chaos des événements affectant l'existence individuelle pourrait également « [obéir] en quelque sorte à un plan méthodique, conformément au plus grand et au plus réel bénéfique de la personne »<sup>1284</sup>.

Ces deux analogies reposent en dernière instance sur le *vouloir*, qui constitue dans un cas comme dans l'autre le « principe opérateur interne »<sup>1285</sup>, si bien que les lois naturelles ne sont que les moyens grâce auxquels il structure le monde. Or il en va de même pour l'existence individuelle : tous les événements qui l'affectent, avec leur enchaînement causal, ne sont que « l'objectivation de ce *vouloir* lui-même »<sup>1286</sup>, d'où le fait qu'ils doivent également s'harmoniser avec « les objectifs les plus particuliers de cet être et leur convenir », formant du même coup « cette force mystérieuse qui dirige la destinée de l'individu »<sup>1287</sup>.

Plusieurs remarques s'imposent sur le raisonnement schopenhauerien. La première analogie permet de rappeler le caractère non intentionnel de la téléologie naturelle, qui résulte non pas d'un quelconque dessein préformé par une divinité, mais de l'opposition

---

<sup>1281</sup> Voir supra, 1.2.1.2 et 2.2.2.2.1.

<sup>1282</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 181 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 234.

<sup>1283</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 234-235.

<sup>1284</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band VII*, P I, p. 235.

<sup>1285</sup> *Ibid.*, p. 182 ZA, *Band VII*, P I, p. 235.

<sup>1286</sup> *Ibid.* (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band VII*, P I p. 236.

<sup>1287</sup> *Ibid.*

entre l'unité d'une Idée et son déploiement phénoménal. Sa fonction permet donc de supprimer l'élément anthropomorphique que l'on retrouve notamment dans la Providence, et qui interprète la prédestination individuelle comme la résultante d'une connaissance préalable, liée à un intellect divin. La seconde est plus étonnante : d'une part, elle prend la planète comme point de départ, alors même que Schopenhauer a rappelé quelques pages plus tôt que « plan et totalité ne se trouvent pas dans l'histoire du monde », et que cette histoire était « dépourvue de signification métaphysique directe », qu'elle n'était qu'une « configuration accidentelle »<sup>1288</sup> ; d'autre part, Schopenhauer conclut de cette seconde analogie que le hasard le plus capricieux peut être conforme « au plus grand et au plus réel bénéfice de la personne »<sup>1289</sup>, alors même que le monde dans son ensemble paraît, pour son propre bénéfice, être la pire configuration qui soit (doctrine du plus mauvais monde possible), et *a fortiori* pour le bénéfice des individus. Ce double sujet d'étonnement, tant du point de vue des prémisses que de la conclusion du raisonnement schopenhauerien, s'explique en partie par le schème causal mobilisé implicitement par l'idée de « lois immuables » de la nature, alors même que tout l'enjeu de la reconnaissance d'une prédestination consiste à dépasser une interprétation strictement physicaliste de l'enchaînement événementiel de la vie humaine (fatalisme démontrable ou déterminisme).

Pour clore ce point, on peut être sensible à la réversibilité de l'analogie pour éclairer tantôt l'essence de la nature, tantôt l'essence de l'homme. L'expérience des actes du *vouloir* et la découverte de notre essence intime (du moins, sous la forme du temps) avaient permis, par le raisonnement analogique, d'étendre cette essence à l'ensemble de la nature. Or désormais, l'analogie est strictement inverse : depuis la nature externe et le *vouloir*, l'homme est reconduit à lui-même afin d'éclairer son rapport au monde. La désindividuation de l'essence humaine mise en œuvre dans l'analogie originaire permet, dans un second temps, un retour à soi : la centralité de l'individu est réaffirmée, au point que le monde entier conspire à son intérêt, parce qu'il *est* désormais le monde. L'extériorité, voire l'hostilité de la nature, tombe face à l'unité du *vouloir*, qui, paradoxalement, semble désormais aspirer au salut de chacune de ses objectivations.

Le second point important sur lequel nous devons brièvement nous attarder concerne la récusation de la contingence phénoménale. Puisque l'enjeu est de montrer qu'il existe – ou peut exister – une connexion entre des événements apparemment non liés causalement,

---

<sup>1288</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 174 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 228.

<sup>1289</sup> *Ibid.* ; ZA, *Band VII*, P I, p. 235.

en l'occurrence le cours des événements affectant un individu et l'individu lui-même, il faut réintégrer dans la trame déterministe les concepts de hasard, de contingence ou d'accident. Schopenhauer n'entre pas dans de fines distinctions conceptuelles, mais part de la détermination « *zufällig* »<sup>1290</sup> pour rappeler sa signification, à savoir : « la concomitance dans le temps de ce qui n'est pas lié causalement »<sup>1291</sup>. Par exemple, si A entraîne C pendant que simultanément B entraîne D, les événements C et D pourront être dits accidentels l'un par rapport à l'autre, au sens où ils ne font l'objet d'aucune connexion nécessaire, mais d'une simple conjonction fortuite. Pour autant, Schopenhauer remarque qu'à proprement parler, aucun événement n'est absolument accidentel (au sens où il aurait pu ne pas survenir), puisque le déterminisme phénoménal ne souffre aucune exception. Pour reprendre notre exemple, en vertu des chaînes causales réciproques dans lesquelles s'enchaînaient l'événement C et l'événement D, nécessairement ils devaient survenir simultanément, alors même qu'ils ne sont unis par aucune connexion directe. La trame phénoménale doit être comprise non pas de manière linéaire, mais comme un réseau :

Toutes ces chaînes causales opérant dans le sens du temps forment ainsi un large réseau commun entrelacé en tous sens, qui se meut également dans le sens du temps sur toute sa largeur, et qui constitue le cours du monde<sup>1292</sup>.

De plus, ces entrelacs dérivent indirectement les uns des autres, puisqu'on peut remonter à des causes communes ou nodales qui expliquent les effets les plus lointains, si bien que la « simultanée actuelle » de l'ensemble des événements est absolument « nécessaire »<sup>1293</sup>.

L'argumentation de Schopenhauer marque une nouvelle rupture : l'élimination de la discontinuité apparente de ce qui est accidentel, au profit d'un nécessitarisme intégral, reposant sur deux idées : la première est que le moment où survient chaque événement est fixé de toute éternité ; la seconde considère que les événements apparemment discontinus se ramènent en dernière instance à des causes communes, mais très éloignées<sup>1294</sup>. Il ne tarde pas à surajouter une dimension morale à cette nécessité, qui ne semble aucunement

---

<sup>1290</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 182 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 236.

<sup>1291</sup> *Ibid.*

<sup>1292</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, pp. 182-183 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 236.

<sup>1293</sup> *Ibid.*, p. 183 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 236-237.

<sup>1294</sup> Soulignons en passant ce qui s'apparente à une inconséquence de la part de SCHOPENHAUER, A., qui n'hésite pas à parler d'une « cause originelle <Ursache> commune » (*Parerga*, p. 182 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 236), c'est-à-dire d'une cause première (car on ne peut la comprendre autrement), alors même qu'il avait critiqué cette idée dans sa récusation de la preuve cosmologique de l'existence de Dieu.

contenue dans ses prémisses<sup>1295</sup>. Les exemples qu'il prend illustrent ce point : les premiers concernent les arts et l'histoire du monde, en particulier la disparition de certaines sculptures au moment des migrations barbares à la suite de la chute de l'Empire romain, « pour y attendre pendant mille ans, intacts, une époque plus douce et plus noble »<sup>1296</sup> susceptible de les apprécier (l'auteur mentionne notamment le groupe du Laocoon, redécouvert à Rome le 14 janvier 1506). Les seconds concernent l'existence individuelle, lorsque surviennent des occasions « favorables »<sup>1297</sup>. Le glissement de la nécessité logique à une intention métaphysique, c'est-à-dire « l'accomplissement de ce que le destin a voulu »<sup>1298</sup> ne semble pas légitime à partir de la seule analyse du déterminisme, tout infrangible et universel soit-il<sup>1299</sup>.

Pour autant, il est au moins un point que l'on peut accorder à Schopenhauer, en accord avec sa doctrine : le *vouloir-vivre* est métaphysiquement le dénominateur commun de l'ordre planétaire, de la nature et des organismes, et de l'existence individuelle. Cela ne signifie pas qu'il soit la « cause » originelle, étant entendu qu'il se situe au-delà du principe d'individuation, mais il est l'essence commune dont le monde n'est que l'image. Donner du sens à quelque chose qui s'apparenterait à une intention métaphysique suppose de ne pas s'en tenir au plan strictement phénoménal, dans lequel on ne pourrait rien déceler de plus qu'une nécessité physique qui permettrait de fonder un éventuel fatalisme démontrable. Cela ne signifie pas qu'on doive tenter de révéler l'entière essence du *vouloir*, mais c'est au contraire dans la relation du *vouloir* à ses *objectivations* qu'il faudra chercher la solution au problème transcendant que Schopenhauer s'efforce de résoudre.

De la sorte, reconnaître la validité de son argumentation concernant la prédestination de l'existence individuelle nous conduira, par voie de nécessité, à récuser la thèse selon laquelle le monde serait une « configuration accidentelle », comme le prétendait

---

<sup>1295</sup> L'annotation de J.-P. Jackson à sa traduction de *Parerga* nous paraît fondée, lorsqu'il remarque que Schopenhauer semble glisser d'une « relation logique », relevant de la représentation, à une « nécessité métaphysique » (*Parerga*, p. 183)

<sup>1296</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 183 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 237.

<sup>1297</sup> *Ibid.*

<sup>1298</sup> *Ibid.*

<sup>1299</sup> La note de Schopenhauer p. 185 de *Parerga* (ZA, *Band VII*, P I, p. 239) réitère ce glissement illégitime : « Objectivement considéré, le cours de la vie d'un individu est marqué par une stricte nécessité naturelle [...]. Si nous adhérons à cela, nous ne devons pas être surpris quand nous voyons le cours de la vie se révéler favorable à un individu, comme si tout avait été systématiquement planifié ». Encore une fois, rien ne justifie le passage du fatalisme démontrable au fatalisme transcendant, si l'on s'en tient au strict déterminisme.

Schopenhauer. Malgré ses réticences pour ne pas tomber dans les travers de la cosmologie ou de l'idéalisme hégélien, il lui faudra bien reconnaître que le monde lui-même, pris dans son ensemble, révèle une signification métaphysique qui échappe à l'ordre phénoménal.

#### 6.1.2.2.2. L'ANALOGIE DU REVE

Nous serons plus concis pour cette seconde analogie qui prolonge la réflexion amorcée précédemment sur la proximité entre l'existence phénoménale et la vie onirique. Ce qui intéresse Schopenhauer, c'est ce qu'on peut appeler les mondes oniriques qui obéissent, pour beaucoup, au principe d'individuation : le rêveur se promène dans des espaces imaginaires, selon une temporalité propre, tandis qu'une forme de causalité (tout étrange soit-elle) semble agir sur lui et son monde :

Même dans le rêve, les circonstances coïncident par le pur effet du hasard et y deviennent les motifs de nos actions, circonstances qui sont extérieures, indépendantes de nous-mêmes, et même souvent abhorrées. Mais il y a pourtant entre elles un lien mystérieux et adéquat, car une puissance occulte, à laquelle dans le rêve obéissent tous les incidents, contrôle et aménage aussi ces circonstances, bien entendu uniquement par rapport à nous<sup>1300</sup>.

Le rêve donne à voir un véritable *analogôn* du monde de la représentation : cependant, toute la suite événementielle n'est que la projection du rêveur, même à son insu :

Mais le plus étrange de tout, c'est que cette puissance ne peut être que notre propre volonté, à un point de vue qui ne tombe pas toutefois dans notre conscience onirique<sup>1301</sup>.

La centralité du sujet connaissant, corrélat du monde comme représentation, n'est jamais aussi totale que dans le rêve, qui semble se mouvoir dans une pure représentation, aucune réalité onirique – lui y compris – n'ayant de consistance ontologique ; pour autant, une scission apparaît dans le sujet lui-même, qui se rapporte à son monde comme à quelque chose d'extérieur, alors qu'il en constitue le principe et toute la substance. Plusieurs cas éloquentes sont mentionnés par Schopenhauer : par exemple, alors que nous sommes interrogés, nous ne parvenons pas à fournir la réponse qu'un autre donne, à notre grande honte, alors même que cet autre et sa réponse ne peuvent venir « que de nous-mêmes »<sup>1302</sup>. L'idée est surtout de montrer que le rêve donne à voir une suite d'événements ordonnés uniquement par le rêveur, et par conséquent un accord entre sa *volonté* et sa destinée onirique, même lorsqu'il ne parvient pas à saisir par sa « conscience représentative » cet accord ou cette concordance.

---

<sup>1300</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 184 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 238.

<sup>1301</sup> *Ibid.*

<sup>1302</sup> *Ibid.*, p. 184 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 239.

La question qui se pose est la suivante :

Ne serait-il pas possible que la destinée dans la vie réelle et cette planification systématique que chacun en vient à découvrir dans sa propre vie, soit analogue à celle opérant dans le rêve ?<sup>1303</sup>

On devine d'ores et déjà la difficulté : dans le rêve, l'ensemble des événements ne dépend que d'un seul sujet – le rêveur –, si bien que son monde peut effectivement lui être parfaitement adapté, convenir à son essence dans ses moindres détails, y compris dans ses déconvenues ou ses angoisses oniriques. Mais dans le monde de la représentation, ou si l'on veut dans le monde réel, chacun est à la fois le centre du monde et une représentation dans le monde des autres. Comment rendre compatible cette polycentralité des êtres avec l'idée d'un ordonnancement de tous les événements à chaque individu ? N'est-on pas nécessairement ramené à la conflictualité phénoménale, où ce qui est favorable à l'un, est défavorable à l'autre ?

### 6.1.2.3. LA « PENSÉE COLOSSALE » D'UNE HARMONIE PREÉTABLIE

Schopenhauer, à la faveur de ces analogies, replace le *vouloir* au fondement du fatalisme transcendant :

Si nous revenons maintenant à la notion principale de toute ma philosophie – à savoir que ce qui représente et maintient le phénomène du monde, c'est le *vouloir*, qui vit et s'efforce également dans chaque individu – et si nous nous rappelons en même temps la ressemblance universellement reconnue de la vie avec le rêve, alors [...] nous pouvons admettre d'une façon très générale que, de même que chacun est le directeur du théâtre secret de ses rêves, cette destinée qui contrôle notre existence réelle émane en fin de compte, d'une certaine manière, du *vouloir*<sup>1304</sup>.

Le raisonnement analogique conduit à proposer le fondement réel de la destinée individuelle, dont il serait, en définitive, lui-même la source, du moins en tant que *vouloir*. La dissociation rencontrée dans les mondes oniriques, dans lesquels les hommes ne perçoivent ni leur rôle, ni leur centralité, opère, à plus forte raison dans le monde réel, d'une manière étonnante : nul ne reconnaît que les événements qui affectent son existence résultent effectivement de son *vouloir*, non plus compris comme sa volonté empiriquement connaissable, guidée par les motifs de l'intellect, mais comme son *vouloir* métaphysique qui orchestre l'existence de chacun, à l'insu de la conscience. Le *vouloir* ainsi entendu – et qui se manifeste comme destinée :

voit plus loin que la conscience individuelle, et, en constante opposition avec elle, arrange et détermine comme une contrainte extérieure ce que la conscience ne pourrait découvrir et qu'il ne veut cependant pas voir périr<sup>1305</sup>.

---

<sup>1303</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 185 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 239.

<sup>1304</sup> *Ibid.*, pp. 185-186 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 240.

<sup>1305</sup> *Ibid.*, p. 186 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 241.

Cependant, Schopenhauer ne manque pas de relever aussitôt la difficulté liée à la polycentralité du sujet que nous soulevions précédemment, et c'est cette difficulté qui le reconduit à l'hypothèse leibnizienne de l'harmonie préétablie. La longue citation qui suit mérite que l'on s'y attarde :

Dans le simple rêve, le rapport est unilatéral : *un* seul moi veut et sent véritablement, les autres ne sont que des fantômes. Au contraire, dans le grand rêve de la vie existe un rapport réciproque : non seulement l'un figure dans le rêve de l'autre, exactement comme il est nécessaire, mais les autres figurent dans son rêve, de sorte qu'en vertu d'une véritable *harmonie pré-établie*, chacun ne rêve pourtant que ce qui est en accord avec sa propre direction métaphysique, et tous les rêves de la vie sont si ingénieusement entremêlés les uns aux autres, que chacun sent ce qui lui est avantageux et fait pour les autres ce qui est nécessaire ; par suite, un grand événement universel est conforme [à] la destinée d'une multitude de personnes, et à celle de chacun de façon individuelle<sup>1306</sup>.

Le philosophe souligne ainsi la double connexion des événements de la vie d'un être humain : d'un côté, par un rapport causal objectif, en vertu du déterminisme phénoménal, et de l'autre par une « connexion subjective »<sup>1307</sup>, uniquement pour l'individu considéré, et même par une connexion « aussi subjective que ses propres rêves »<sup>1308</sup>. La racine de cette connexion subjective est de toute évidence le *vouloir*, à savoir l'essence identique et commune qui unit tous les événements du monde. Contre toute attente, la condamnation schopenhauerienne de notre monde comme étant le plus mauvais des mondes possibles paraît insensiblement se déliter, de même que la conflictualité inhérente à l'objectivation du *vouloir*. Cela ne signifie pas que le conflit, et le mal afférent, disparaissent par eux-mêmes, mais ils demeurent un phénomène de surface, qui dissimule en son sein une harmonie plus fondamentale :

Ne serait-ce pas un manque de courage de notre part que de tenir pour impossible que les existences de tous les êtres humains aient dans leurs relations réciproques autant de *concorde* et d'harmonie, que le compositeur sait en donner aux nombreuses voix apparemment confuses et orageuses de sa symphonie ? Notre aversion à l'égard de cette pensée colossale diminuera si nous nous souvenons que le sujet du grand rêve de la vie n'est, en un certain sens, qu'une seule chose, le vouloir-vivre, et que l'ensemble de la pluralité des phénomènes est conditionné par le temps et par l'espace<sup>1309</sup>.

La « fantaisie métaphysique »<sup>1310</sup> de Schopenhauer ressemble bel et bien à une « pensée colossale » : le monde comme représentation, apparemment voué au mal, n'est que le grand rêve du *vouloir*, dont toutes les parties s'imbriquent harmonieusement, car cette adaptation de chaque chose à cette essence commune n'est ni approximative, ni partielle. En effet, si l'on accepte cette idée, il faudra l'étendre « à la Nature entière, c'est-

---

<sup>1306</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 186 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 241-242.

<sup>1307</sup> *Ibid.*, p. 187 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 242.

<sup>1308</sup> *Ibid.*

<sup>1309</sup> *Ibid.*

<sup>1310</sup> *Ibid.*, p. 171 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 221.

à-dire également aux animaux et aux êtres sans connaissance »<sup>1311</sup>. La spéculation schopenhauerienne vient totalement renverser son ontologie antagonique : tout le cœur de son propos avait été de montrer que le conflit, le mal, la souffrance, résultaient de l'aveuglement du *vouloir*, qui, dans son effort d'objectivation, ne pouvait que s'affirmer *contre* lui-même. Le mal était conditionné par la multiplicité et reposait sur la non-reconnaissance de l'identité fondamentale de chaque être, quel que soit le règne considéré. Néanmoins, si on le suit, le problème métaphysique de « l'Un et du Multiple », pour reprendre l'expression d'É. Bréhier, s'effondre, puisque l'ensemble des oppositions est réintégré dans une harmonie globale, qui n'est plus l'harmonie minimale de la nature, mais une harmonie métaphysique et absolument inévitable, concernant chacune des objectivations du *vouloir*. Nous insistons sur ce point : au dédain de la nature pour les individus s'oppose la conspiration cosmique du *vouloir* pour le bien de chaque être, car il est, réellement, chacun d'eux.

Si la spéculation schopenhauerienne ressemble grandement à l'harmonie pré-établie leibnizienne, un certain nombre de différences demeure. Premièrement, Schopenhauer ne prétend pas que la causalité ne soit qu'apparente, et que chaque objectivation du *vouloir* n'affecte que soi-même, à la manière des monades leibniziennes, mais il inscrit chacune d'elles dans un double régime, phénoménal et métaphysique, au sens où chacun est inscrit dans la trame phénoménale du monde, liée par la causalité, mais cette trame phénoménale est ainsi faite qu'elle est à l'avantage de chacune d'elles. Deuxièmement, le principe d'ordonnement du monde n'est pas extérieur à celui-ci : le *vouloir* est immanent au monde, au contraire de Dieu, calculateur ou créateur, du moins dans le paradigme théiste, et c'est cette immanence qui rend compte de l'harmonie souterraine entre les phénomènes. Troisièmement, la connaissance n'intervient à aucun moment dans l'harmonie pré-établie : le *vouloir* demeure une poussée aveugle et irrépressible, et le jeu des métaphores utilisées par Schopenhauer ne doit pas nous conduire à le concevoir de manière anthropomorphe. Dès lors, comment une telle harmonie est-elle possible ? La réponse tient à l'idéalisme de Schopenhauer : le *vouloir* n'est pas soumis au principe d'individuation, il existe en tout temps et en tout lieu. Or le monde n'est rien d'autre que sa traduction, l'adéquation est donc inévitable, car toutes ses objectivations ne sont rien d'autre que ce qui se *veut* de toute éternité. Puisqu'il épuise intégralement l'être du monde, il n'y a nul phénomène, nul événement qui puissent lui être étrangers.

---

<sup>1311</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 187 ; ZA, *Band VII*, P I, pp. 242-243.

La métaphysique schopenhauerienne prétend ainsi penser la compatibilité de trois oppositions qui se reflètent réciproquement. La première renvoie à l'opposition de la liberté du *vouloir* à la nécessité phénoménale, en particulier dans les actes de l'individu. La deuxième, à l'opposition entre la causalité naturelle et la téléologie. La troisième – qui nous intéresse présentement – renvoie à l'opposition entre « la contingence évidente de tous les événements du cours de la vie d'un individu, et leur nécessité morale, pour donner sa forme à celle-ci, conformément à l'utilité transcendante de l'individu »<sup>1312</sup>. Bien que la résolution de cette opposition soit plus difficile à concevoir que les précédentes, elle reste, selon l'auteur, « suffisante »<sup>1313</sup>.

Pour autant, une dernière question demeure en suspens. Le philosophe ne cesse de répéter que la destinée des individus qui veille à leurs propres intérêts leur est favorable, qu'elle vise leur « utilité transcendante »<sup>1314</sup>. Quel est cet intérêt ou ce bien qui est poursuivi – et même atteint – malgré l'homme, et à l'insu de celui-ci ? Que vise la secrète nécessité qui ordonne l'ensemble des événements au salut de chacun ?

#### 6.1.2.4. INTERET TRANSCENDANT ET DESTINEE INDIVIDUELLE

La réponse de Schopenhauer est surprenante, dans la mesure où il évacue d'emblée la possibilité que cette « orientation cachée <*geheimnißvolle Lenkung*> »<sup>1315</sup> puisse être dirigée vers la satisfaction de nos intérêts empiriques, alors même que c'est à partir de l'apparente congruence entre les circonstances et l'intérêt perçu par l'individu, qu'on est mené à l'idée d'une préméditation événementielle :

Si nous nous arrêtons aux cas particuliers, il apparaît souvent qu'elle ne se propose que notre bien éphémère du moment. Cependant, ce dernier ne peut sérieusement constituer son but suprême, vu sa nature insignifiante, imparfaite, futile et passagère<sup>1316</sup>.

Même si parfois, comme le reconnaît Schopenhauer, cette impression peut prédominer, il s'agit d'une impression trompeuse, ou du moins d'un intérêt médiat. La disqualification de l'intérêt empirique de l'homme repose sur trois caractéristiques principales (son insignifiance, son imperfection et son caractère transitoire, qui renvoient plus généralement à la dévaluation existentielle de la condition humaine) et sur une exigence implicite : le « but suprême » devrait être, par opposition, signifiant, parfait et permanent. De ce point de vue, Schopenhauer est plus proche de l'idée de Providence que

<sup>1312</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 188 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 244.

<sup>1313</sup> *Ibid.*, p. 189 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 244.

<sup>1314</sup> *Ibid.*, p. 188 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 244.

<sup>1315</sup> *Ibid.*, p. 189 (traduction modifiée) ; ZA, *Band VII*, P I, p. 244.

<sup>1316</sup> *Ibid.*, p. 189 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 244.

de celle de Destin, au sens où la « guidance mystérieuse » fait l'objet d'une valorisation, la direction poursuivie serait essentiellement « bonne » pour l'individu, indépendamment de ce que, lui, pourrait percevoir et réaliser dans sa propre existence. Le *fatum*, quant à lui, peut indifféremment être bon ou mauvais pour l'individu, il n'implique pas nécessairement une vision optimiste du monde (comme chez les Stoïciens, où le monde est régi par la Raison divine), mais il renvoie seulement à l'idée selon laquelle l'homme ne pourrait fuir sa propre destinée, aussi tragique soit-elle, laquelle serait le châtement inévitable d'une faute antérieure. Pour illustrer ce point, nous pouvons nous référer à la *Théogonie* d'Hésiode, qui propose une généalogie ambivalente des Moires. Selon la première généalogie, les Moires seraient engendrées par la fille du Chaos, Nuit, et ne seraient pour cette raison guère bénéfiques, elles « qui, aux mortels dès leur naissance, donnent de détenir bonheur ou malheur »<sup>1317</sup> (v. 217-222). Loin d'être orientées vers une quelconque perfection ou vers le bien des individus, les Moires – ou la Destinée – vont frapper de leur courroux les hommes pour les transgressions dont eux ou leurs aïeux se sont rendus coupables. D'après la seconde généalogie, elles seraient les filles de Zeus et de Thémis, ce qui les réintroduit dans l'ordre cosmique, et donnent aux hommes seuls, soumis au cycle de la vie, « la possibilité d'avoir du bonheur ou du malheur »<sup>1318</sup>. Bien que l'inflexion soit importante entre les deux généalogies, une part d'arbitraire demeure dans le lot qui échoit à chaque individu, part absolument exclue de la Providence divine, et, de toute évidence, de la conception schopenhauerienne de la préméditation, au sens où la destinée de chacun est ordonnée à son bien transcendant ; ce qui, conformément à l'éthique de Schopenhauer, nous ramène en dernière instance à la négation du *vouloir-vivre* :

Maintenant que nous avons reconnu [...] que le vouloir se détournant de la vie constitue le but ultime de l'existence temporelle, nous devons admettre que chacun est progressivement conduit à *cela* d'une manière individuelle, qui lui est adéquate, et donc souvent par de longs détours<sup>1319</sup>.

Or, pour la plupart des hommes, le moyen adapté, est le *δεύτερος πλοος*, à savoir la voie de la souffrance, que nous avons pu aborder au chapitre précédent. La différence néanmoins est capitale : la souffrance n'est plus un moyen possible, par lequel l'homme peut se détourner de l'affirmation du *vouloir*, mais elle devient un moyen nécessaire et prévu de toute éternité, par l'homme lui-même (en tant que *vouloir*), pour atteindre son but :

<sup>1317</sup> HESIODE, *Théogonie*, v. 217-222.

<sup>1318</sup> TRESH, « Le destin dans la Grèce Antique », in *La Revue des Deux Mondes*, janvier 2009, p. 133.

<sup>1319</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 189 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 245.

En outre, comme bonheur et plaisir militent contre ce but, nous voyons, par suite de cette lutte constante, chaque existence humaine inévitablement entremêlée de misère et de souffrance<sup>1320</sup>.

Or puisque le *vouloir* ne peut se nier entièrement tant que dure la vie de l'individu, malgré toutes les privations que l'homme peut s'infliger, c'est au moment de la mort que l'ultime négation pourra advenir – et même devra ou ne devra pas advenir. La spéculation schopenhauerienne vient considérablement bouleverser les fondements de son système : la négation du *vouloir* n'est plus une anomalie, rendue possible soit par une compréhension intuitive de l'essence du monde et de l'inévitabilité du mal, soit par des souffrances usantes pour l'individu, mais elle devient le but du *vouloir* lui-même, puisque tous les événements du monde sont ordonnés de telle sorte que chacun de ses actes intelligibles (les caractères individuels des hommes, transgénérationnels) non seulement puissent, mais surtout soient, à terme, conduits à leur pure et simple suppression. La conséquence est inévitable, puisque la marche du monde est orchestrée par le *vouloir*, présent en chacune de ses objectivations.

L'interprétation du *vouloir*, comme attachement à la vie et puissance affirmative, ne constitue qu'une strate superficielle de ses tendances métaphysiques les plus profondes et de son essence : l'attachement à la vie, la réitération de la souffrance à chaque nouvelle génération, les conflits entre toutes les objectivations, en un mot tout le mal à la fois physique et moral, s'inscrivent dans un plan d'ensemble qui, ultimement, n'aspire qu'à l'anéantissement. Le fatalisme transcendant, tel qu'il est compris – même si c'est sur un mode spéculatif et hypothétique – conduit à ce qu'on pourrait nommer une thélemadicée<sup>1321</sup>, c'est-à-dire une justification du *vouloir*, au moins aussi radicale que la théodicée leibnizienne. L'existence est peut-être un fardeau, mais le monde est néanmoins ainsi fait que tous, sans exception, parviendront nécessairement au salut : aucune souffrance ou méchanceté n'est inutile ou superflue. De manière surprenante, les ultimes conséquences de la philosophie schopenhauerienne pour penser le mal aboutissent à sa pleine et entière justification.

Pour autant, le fatalisme transcendant théorisé par Schopenhauer n'est pas seulement problématique du point de vue de la justification du mal qu'il induit, ni non plus parce qu'il bouleverse la signification du *vouloir-vivre*, qui non seulement aspirerait à

---

<sup>1320</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 189 ; ZA, *Band VII*, P I, p. 245.

<sup>1321</sup> L'auteur lui-même emploie le terme grec *θέλημα* pour désigner le « *vouloir* originaire » (HN, III, pp. 213-214), tandis qu'il réserve le terme *βούλησις* pour désigner la volonté spécifiquement humaine, qui se décide pour tel ou tel motif, d'où le terme de « thélemadicée » que nous proposons pour éclairer les conséquences métaphysiques du fatalisme transcendant sur la conception schopenhauerienne du *vouloir*. Sur cette distinction entre *θέλημα* et *βούλησις*, nous renvoyons également à l'article de ARAMAYO R. R. : « L'"optimisme" du rêve éternel d'une volonté cosmique chez Schopenhauer », in *La raison dévoilée : études schopenhaueriennes*, dir. Ch. Bonnet et J. Salem, Paris, Vrin, 2005, p. 19.

l'anéantissement, mais y conduirait nécessairement, pour chaque individu. Il l'est aussi sur le plan spéculatif : si l'on reprend l'analogie de la téléologie, il n'était pas directement problématique que la finalité s'explique par l'atemporalité des objectivations immédiates du *vouloir*, dont l'organisme n'était que la traduction phénoménale. L'acte métaphysique du *vouloir* était immédiatement tout ce qu'il devait être, mais cette unité était par suite temporalisée et spatialisée *via* le principe d'individuation, d'où l'impression que les parties de l'organisme visent le tout et réciproquement.

Cependant, au contraire de l'Idée, le *vouloir* aspire à son anéantissement : c'est donc un *non-être* métaphysiquement en acte et phénoménalement en puissance qui s'objective. La *voluntas* serait une *noluntas*, mais en ce cas, comment peut-elle seulement s'objectiver, puisqu'elle doit déjà être, de toute éternité, anéantie ? Nous sommes reconduits, à nouveau, aux problèmes métaphysiques posés par la doctrine de la négation du *vouloir*, qui oscillait entre deux idées concurrentes : la première renvoyait à une annihilation complète (impensable), la seconde à une conversion, qui laisserait subsister l'être métaphysique, tout en changeant la direction de sa tendance fondamentale. Mais comme on le voit, la spéculation métaphysique de Schopenhauer invite à repenser totalement l'essence du monde, puisque, étonnamment, elle est un *non-vouloir*. La confusion, si l'on suit cette hypothèse, résulterait du fait que l'expérience métaphysique de cette essence en nous n'est *pas* une saisie absolument immédiate, mais qu'elle est temporalisée : par conséquent, le *vouloir* ne serait qu'un phénomène du monde, et non pas son essence, qui ne se révélerait dans sa vérité que lorsque l'individu entre, sur le plan phénoménal, dans la négation du *vouloir*.

Outre que cette hypothèse est en partie exigée par l'idée schopenhauerienne selon lequel le *vouloir* aspirerait à se nier en chaque être humain, elle a le mérite de rendre intelligible la possibilité théorique d'un tel « événement », qui n'est pensable qu'à la condition que cette négation soit métaphysiquement inscrite dans l'être. Néanmoins, elle soulève également des difficultés considérables : si la *noluntas* est la tendance fondamentale de l'essence intime du monde, pourquoi s'objective-t-elle ? La manifestation de l'essence n'est-elle pas, par elle-même, contradictoire avec l'idée d'une essence foncièrement négatrice ? Le problème repose pour une part sur l'interprétation schopenhauerienne de la finalité (appliquée aux organismes, à la nature, ou à l'existence individuelle), qui présuppose une tendance métaphysique à s'objectiver. Or en suivant notre hypothèse, il semble contradictoire d'essayer de penser l'objectivation de ce qui,

essentiellement, en tant qu'il serait négateur, aspire justement à ne *pas* s'objectiver (ce qui est prouvé par le fait que l'aboutissement ultime de la négation du *vouloir* est le suicide ascétique par inanition, qui aboutirait à une mort « métaphysique »). D'autre part, la difficulté redouble à propos non plus du monde phénoménal, mais des Idées : celles-ci sont étrangères à toute possibilité de négation, puisqu'elles demeurent en-dehors du temps, elles sont immuables et éternelles. Leur simple existence métaphysique, défendue par l'auteur, est une manifestation, qui plus est adéquate, de l'essence du monde, et paraît peu compatible avec l'idée d'une essence foncièrement *non-voulante*, tout comme elles étaient déjà difficilement compatibles avec sa thèse d'un *vouloir* absurde et dénué de raison, qui ne cherche qu'à s'affirmer. Dans un cas comme dans l'autre, nous nous heurtons à des difficultés qui semblent insurmontables.

\*

Indépendamment de ces apories liées à la métaphysique de Schopenhauer, la tentative qu'il propose pour penser le mal se heurte à une double limite. La première provient de son idéalisme, qui entraîne une déréalisation du mal (il est à la fois inconséquent et illusoire), en raison de son enracinement phénoménal. Les vies des différents individus ne sont rien de plus que les rêves de la « volonté originaire et cosmique »<sup>1322</sup>, la *θέλημα*, qui se trouve aussi en nous, si bien qu'on ne peut qu'être d'accord avec la conclusion de R. R. Aramayo qui souligne que le « proverbial pessimisme associé [...] à la philosophie de Schopenhauer ne manque pas au fond d'un certain optimisme »<sup>1323</sup>. La seconde limite provient de la prétention schopenhauerienne à déceler dans le monde une signification morale. Le mal, coextensif au monde, n'échappe à pas à cet effort d'intégration, si bien qu'il peut faire l'objet d'une justification, au point que l'esprit peut lui reconnaître une finalité extrinsèque (la *négation* du vouloir), qui conduit à sa relativisation. Ces deux limites se rejoignent dans l'hypothèse d'un fatalisme transcendant : ce ne sont plus seulement les anomalies locales qui sont réintégrées dans une totalité signifiante, mais l'ensemble des événements du monde (harmonie préétablie), subordonnés phénoménalement à l'intérêt transcendant de *chaque* individu, et métaphysiquement à la négation du *vouloir*, en accord avec la tendance essentielle du monde, qui ne semble pas tant être une *voluntas* qu'une *noluntas*.

---

<sup>1322</sup> ARAMAYO R. R., « L'"optimisme" du rêve éternel d'une volonté cosmique chez Schopenhauer », *op. cit.*, p. 26.

<sup>1323</sup> ARAMAYO *Ibid.*, p. 26.

## 6.2. LE FOND DU PROBLÈME : L'EXIGENCE DE SIGNIFICATION

La déréalisation idéaliste du mal et le fait d'admettre, certes à titre hypothétique, que le monde est régi par une « harmonie préétablie », absolument inévitable, par laquelle le *vouloir* révèle paradoxalement sa négativité intrinsèque et éternelle, dans chaque individu, nous conduit à nouveau vers une difficulté que nous avons rencontrée dans la première partie de notre étude, dévolue au renouvellement de la question du mal. Nous nous demandions alors si Schopenhauer s'était réellement affranchi de toute préconception d'origine religieuse, dans sa condamnation radicale du monde<sup>1324</sup>, en particulier quant à sa réinterprétation du péché originel, voile allégorique pour une faute métaphysique commise par tout être existant, en tant qu'il veut et affirme son essence.

Notre parcours réflexif nous a permis de relever plusieurs similitudes entre la vision du monde de Schopenhauer et une autre, religieuse, inspirée notamment du christianisme et du bouddhisme. Ces similitudes sont, du reste, assumées par l'auteur, puisqu'il estime que la religion n'est pas foncièrement en désaccord avec la vérité, même si elle ne peut l'exprimer que de manière allégorique, grâce au langage de l'imagination et du mythe. De manière plus surprenante, la métaphysique de Schopenhauer, nous avons pu le montrer, a également retrouvé certains résultats de la théologie, par une voie détournée. En dépit des divergences doctrinales importantes entre son athéisme et la théologie, par définition « théiste », les ultimes conséquences de la philosophie de Schopenhauer et de la théologie sont semblables pour ce qui est de la question du mal. Celui-ci est réintégré dans une totalité signifiante, qui en fait non seulement un moyen pour atteindre le souverain bien (soit, dans la conceptualité de Schopenhauer, la négation du *vouloir*), mais également un problème superficiel et illusoire, puisque limité, nécessairement, à la trame phénoménale du monde. Cependant, le vecteur de cette relativisation, dans le paradigme schopenhauerien, n'est plus Dieu, mais sa métaphysique du *vouloir* et le cadre idéaliste dans lequel elle se déploie.

---

<sup>1324</sup> Voir *supra*, 2.1.2.

La double question que nous souhaitons dès lors examiner sera la suivante : peut-on analyser la vision du monde de Schopenhauer comme la sécularisation d'une vision du monde essentiellement religieuse ? Le *vouloir-vivre* ne peut-il pas être considéré, par certains aspects, comme un *analogôn* de Dieu, ainsi que le suggère E. Seillière<sup>1325</sup> ?

### 6.2.1. LA TONALITÉ RELIGIEUSE DE LA VISION SCHOPENHAUERIEENNE DU MONDE

Deux points doctrinaux défendus par le philosophe à propos de la religion et de la philosophie permettent d'aborder la proximité de ces deux visions du monde, celle de Schopenhauer et celle des religions. Le premier point concerne leur provenance, à savoir le besoin métaphysique des hommes. Si la philosophie semble poursuivre un but avant tout théorique (la recherche de la vérité), tandis que les religions poursuivent un but pratique (apporter une consolation aux hommes), cette partition est trop sommaire. En effet, non seulement la philosophie s'enracine également dans l'étonnement à la vue du monde et de ses misères, et assume, à ce titre, une fonction consolatrice, destinée à ceux qui ne se satisfont pas des mythes religieux – songeons à l'élimination philosophique de la crainte de la mort –, mais la religion elle-même propose un certain discours sur le monde, qui prétend, tout comme la philosophie, en dévoiler la vérité.

Cela nous conduit au second point de rapprochement entre leurs visions du monde : Schopenhauer accorde aux dogmes religieux une double signification, allégorique et véritable, qui est d'emblée problématique. La critique qu'il mène dans son œuvre contre l'emprise que la religion exercerait sur les esprits, contre ses dogmes absurdes, contre ses dérives spéculatives ou ses conséquences historiques et morales délétères, ne constitue que la face sombre<sup>1326</sup> de la religion, mais n'épuise pas son essence. Au contraire, l'auteur partage un certain nombre de leurs préconceptions, qu'il prétend fonder philosophiquement, et qui semblent reposer, en dernière instance, sur le postulat d'une signification morale du monde<sup>1327</sup>. Si la philosophie de Schopenhauer rompt le lien qui pouvait exister entre l'être et le bien, elle ne renonce pas pour autant à l'idée métaphysique d'un sens ou d'une direction morale, enracinés dans les tréfonds de l'être. Reconnaître que le monde possède une signification morale n'est pas seulement le point de départ du déchiffrement schopenhauerien de notre expérience interne et externe, mais c'est aussi, et

---

<sup>1325</sup> SEILLIÈRE, E., *Schopenhauer*, Paris, H. Didier, 1911, p. 83.

<sup>1326</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga*, p. 701 ; ZA, *Band X*, P II, p. 397.

<sup>1327</sup> Comme l'écrit A. Schmidt, la « Endabsicht » de la philosophie de Schopenhauer « ist *ethisch* » (*op. cit.*, p. 32).

de manière plus décisive, son horizon, alors même qu'il n'est nullement exigé par les fondements théoriques de sa métaphysique.

Bien que Schopenhauer prône « *eine klare Scheidung der Sphären* »<sup>1328</sup> entre religion et philosophie, et qu'il ne prétende pas tirer la vérité d'une quelconque exégèse des textes religieux, dans la mesure où celui qui possède la vérité *stricto sensu* n'a aucune raison de chercher à l'atteindre par des voies indirectes, nous pouvons tout de même interroger cette identité doctrinale sous-jacente, du point de vue moral, indépendamment de la « forme » des discours philosophiques et religieux.

L'idée n'est pas de revenir à la signification philosophique que Schopenhauer met au jour dans les dogmes chrétiens, comme nous avons pu le faire à propos du péché originel, mais de montrer en quoi son « pessimisme » demeure, pour l'essentiel, un « pessimisme » religieux, notamment d'inspiration chrétienne et bouddhiste, et, par conséquent, un pessimisme moral. Car la parenté entre les visions religieuses et schopenhaueriennes du monde, avec les restrictions mentionnées ci-dessus, repose bel et bien sur cet accord moral, revendiqué explicitement par le philosophe dès 1818 :

[...] la morale issue de l'ensemble de nos études, morale d'ailleurs parfaitement conséquente et cohérente dans ses parties [...] s'accorde pleinement avec les véritables dogmes chrétiens qui la contiennent en substance et la résument<sup>1329</sup>.

Les éditions ultérieures du *Monde* ne marquent pas de changement significatif sur ce point, puisque cet accord est toujours pleinement assumé, à ceci près que les références au bouddhisme et au brahmanisme acquièrent davantage d'importance par rapport à l'hindouisme :

[...] aussi ma morale s'accorde-t-elle toujours avec la morale chrétienne, et cela jusque dans les tendances les plus hautes de celle-ci, aussi bien qu'avec celle du brahmanisme et du bouddhisme<sup>1330</sup>.

Il est néanmoins étonnant que l'auteur se félicite de cette concordance. Si elle est censée provenir d'une même vérité entrevue et exprimée différemment, cette concordance pourrait tout aussi bien provenir d'un attachement inconscient à certains dogmes qui, à la manière de l'idée de Dieu (que Schopenhauer décrit comme une « idée fixe », inculquée par l'éducation religieuse, et par la suite confondue par les penseurs concernés avec une « idée innée »), pourraient tout aussi bien résulter d'un processus analogue. Si l'on suit cette hypothèse interprétative, la critique schopenhauerienne serait restée d'autant plus en

---

<sup>1328</sup> SCHMIDT, A., *Op. cit.*, p. 50.

<sup>1329</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 511 ; ZA, *Band II*, W I, pp. 503-504.

<sup>1330</sup> *Ibid.*, p. 1420 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 756.

chemin que Schopenhauer estime que l'idée de Dieu n'est pas l'élément essentiel aux religions. L'athéisme n'est donc pas un obstacle à la reconnaissance du sens profond des religions, qui sont avant tout des doctrines de l'immortalité<sup>1331</sup>, bâties autour de certaines tendances morales.

Quelle est, en substance, la vision du monde portée par la métaphysique et l'éthique schopenhaueriennes ? Elle tient, en définitive, en quatre points, qui s'articulent les uns aux autres : la doctrine du péché, le besoin de rédemption, la moralisation de la souffrance et la possibilité du salut. Bien qu'il s'en défende, son éthique, loin d'être purement descriptive, semble rejouer implicitement le cadre normatif de la religion, notamment chrétienne.

#### 6.2.1.1. APPROCHE CRITIQUE DE LA « CULPABILITE » METAPHYSIQUE DE L'HOMME

Alors même que Schopenhauer affirme adopter une approche purement descriptive du monde, se donne à voir malgré tout une moralisation des données de l'expérience, qui transparait en particulier dans sa réinterprétation d'un certain nombre de dogmes. Le philosophe reconnaît ainsi une vérité allégorique aux dogmes du péché et du rachat de l'homme, grâce à la figure du Christ :

En définitive, la doctrine du péché originel <Erbsünde> (affirmation de la volonté) et de la rédemption <Erlösung> (négation de la volonté) est la vérité capitale qui forme, pour ainsi dire, le noyau du christianisme [...] Que si le christianisme a oublié dans ces derniers temps sa véritable signification <wahre Bedeutung> et a dégénéré en un plat optimisme, nous n'en avons nul souci<sup>1332</sup>.

Deux éléments retiennent notre attention : premièrement, la vision du monde de Schopenhauer s'inscrit indéniablement dans un paradigme lapsaire, bien que la chute ne soit plus pensée sur un mode originel, du fait de l'idéalisme du philosophe. La condition déplorable de l'homme résulte d'une faute métaphysique, qui consiste à affirmer son *vouloir*, tout comme le mal n'est que la conséquence du passage de l'unité primordiale à la multiplicité phénoménale. Nous ne revenons pas sur les degrés de compréhension de la faute<sup>1333</sup>, mais nous pouvons néanmoins remarquer que, de manière analogue au récit biblique, celle-ci demeure chevillée à l'homme, alors même que la métaphysique de

---

<sup>1331</sup> La conception colossale de l'immortalité est reprise par SCHOPENHAUER, A., par la doctrine de l'indestructibilité de notre être en soi, même si cette doctrine prétend révéler la signification, sinon semblable du moins analogue, d'un ensemble de mythes issus de traditions diverses (métempsychose, palingénésie, survie de l'âme, etc.).

<sup>1332</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 508 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 501.

<sup>1333</sup> Voir *supra*, 2.1.2.2.

Schopenhauer, à proprement parler, devrait aboutir à son enracinement dans l'être, en tant qu'il se manifeste, sans se limiter à une culpabilité strictement humaine :

En symbolisant dans Adam la nature et l'affirmation du vouloir-vivre, la doctrine chrétienne ne s'est point placée au point de vue du principe de raison, ni des individus, mais au point de vue de l'Idée de l'humanité, considérée dans son unité ; la faute d'Adam, dont l'héritage pèse encore sur nous, représente l'unité dans laquelle nous communions avec l'Idée, unité qui se manifeste dans le temps par la suite des générations humaines et qui nous fait tous participer à la douleur et à la mort éternelle<sup>1334</sup>.

En effet, le péché est la traduction allégorique de l'affirmation du *vouloir* : or chacune des objectivations du *vouloir*, du simple fait qu'elles existent, sont réellement des affirmations de celui-ci, et devraient à ce titre partager le fardeau de la faute. Cependant, celle-ci semble limitée à une certaine objectivation du *vouloir*, à savoir l'Idée d'humanité. Si l'homme est le seul dépositaire de la faute, alors même qu'elle est censée être universelle, compte tenu de l'omniprésence et de l'unité du *vouloir* dans chacune de ses objectivations, c'est qu'elle est dérivée de la connaissance :

Cette innocence des plantes vient de ce qu'elles sont privées de connaissance ; ce n'est point dans le vouloir, c'est dans le vouloir accompagné de connaissance que consiste la faute<sup>1335</sup>.

La culpabilité spécifiquement humaine, enracinée dans l'Idée d'humanité, laquelle présuppose un rapport au monde fondé, au moins en partie, sur la connaissance, est un premier motif d'étonnement. Indépendamment de la proximité entre la doctrine religieuse du péché originel et la culpabilité associée à l'affirmation humaine du *vouloir-vivre*, on peut se demander comment Schopenhauer en vient à l'idée d'une « faute » associée à l'espèce humaine, à partir de l'expérience. Si les arguments devant défendre cette conception sont autosuffisants et probants sur le plan philosophique, on peut, éventuellement, admettre son bien-fondé, qui sera alors exprimé différemment par la philosophie et la religion. Dans le cas contraire, le soupçon n'en sera que plus grand, quant à l'hypothèse d'une imprégnation d'inspiration religieuse de la vision du monde schopenhauerienne.

L'œuvre de Schopenhauer mentionne deux arguments principaux : le premier repose sur la condition humaine, caractérisée par la souffrance et la mort, et le second sur la honte, parfois contextuellement associée à la sexualité :

Par l'effet même de cette affirmation qui dépasse le corps de l'individu, et va jusqu'à la production d'un nouveau, la souffrance et la mort <Leiden und Tod>, elles aussi, et en tant qu'elles sont essentielles au phénomène de la vie, se trouvent du même coup affirmées à nouveau [...]. Telle est

---

<sup>1334</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 507 ; ZA, *Band II*, W I, p. 500.

<sup>1335</sup> *Ibid.*, p. 206 ; ZA, *Band I*, W I, p. 209.

la signification profonde de la honte <der Schaam> qui accompagne l'acte de la génération <das Zeugungsgeschäft><sup>1336</sup>.

Ce développement renvoie en dernière instance à la « culpabilité » parentale abordée précédemment, à l'idée selon laquelle les amants seraient des « traîtres »<sup>1337</sup> au service de l'espèce. Pour autant, l'argumentation schopenhauerienne est, sur ce posint, loin d'être convaincante, puisqu'il oppose lui-même la « honte » de l'acte de génération à la « fierté » de la grossesse, alors qu'au contraire, c'est elle qui devrait être associée à la honte, car elle montre la perpétuation en acte de l'espèce, par le développement progressif de l'embryon puis du fœtus, alors que l'acte sexuel, en lui-même, n'assure aucunement avec certitude une fécondation. Sans nous attarder sur les analyses récurrentes de la « honte » associée plus généralement aux parties génitales, « foyer du vouloir <Brennpunkt des Willens> »<sup>1338</sup>, il semble que le prisme métaphysique adopté par l'auteur doive laisser la place à une analyse sociologique différenciée, qui montrerait sans difficulté qu'il n'y a nulle constante anthropologique sur ce plan, qu'il s'agisse de la sexualisation ou de la valorisation de certaines parties et fonctions du corps humain, mais que les facteurs sociétaux et culturels sont bien plus déterminants.

Le second argument renvoie à la condition de l'homme, voué à la souffrance et à la mort. Or Schopenhauer considère qu'il s'agit là d'une preuve de la culpabilité de l'homme, qui ne devrait pas être si misérable, s'il était innocent :

La vie d'un homme, avec ses fatigues infinies, ses besoins et ses douleurs, peut être regardée comme l'explication et la paraphrase de l'acte générateur, c'est-à-dire de l'affirmation résolue du vouloir-vivre : à cette affirmation appartient encore cette dette de la mort contractée envers la nature, et à laquelle l'homme ne pense qu'avec un serrement de cœur. – N'est-ce pas la preuve que notre existence renferme une faute ?<sup>1339</sup>

Outre que l'extrait ci-dessus lie de nouveau l'acte générateur à la culpabilité, le raisonnement de l'auteur semble peu concluant, si on le réduit à ses éléments essentiels :

*Prémisse principale* : l'existence humaine est caractérisée par la souffrance et la mortalité.

*Conclusion* : l'existence humaine renferme une faute.

Si on peut, à la rigueur, accepter la prémisse principale étayée par l'expérience, la conclusion n'est pas valide. De fait, il manque deux prémisses implicites, qu'il mentionne en d'autres passages de son œuvre :

---

<sup>1336</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 414 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 410.

<sup>1337</sup> *Ibid.*, p. 1319 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 656.

<sup>1338</sup> *Ibid.*, p. 1125 (nous soulignons) ; ZA, *Band IV*, W II, p. 467.

<sup>1339</sup> *Ibid.*, p. 1329 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 666.

*Prémisse implicite 1* : la souffrance<sup>1340</sup> et la mort<sup>1341</sup> sont un châtement.

*Prémisse implicite 2* : le châtement implique la faute.

On peut alors proposer une restitution du raisonnement :

*Prémisse principale* : L'existence humaine est caractérisée par la souffrance et la mort.

*Prémisse implicite 1* : La souffrance et la mort sont un châtement

*Prémisse implicite 2* : Un châtement implique une faute.

*Conclusion* : l'existence humaine renferme une faute.

Si le raisonnement est désormais valide, il repose indéniablement sur une moralisation induite de la souffrance et de la mort, or, bien qu'elle traverse l'entièreté de la métaphysique de Schopenhauer, celle-ci n'est absolument pas prouvée. Que l'on se réfère par exemple à la doctrine de la justice éternelle : toute souffrance est méritée, elle est le châtement d'une faute commise, potentiellement dans la figure d'un autre. De manière plus précise, le passage suivant peut nous en convaincre :

Veut-on évaluer le degré de culpabilité dont notre existence est chargée, qu'on regarde à la souffrance qui fait corps avec elle<sup>1342</sup>.

La « souffrance » n'est jamais prise comme un fait brut, mais elle est l'objet d'une double valorisation morale : d'un côté, elle est méritée, au sens où l'homme ne souffre jamais « pour rien » ; mais de l'autre, elle est aussi expiatoire. La souffrance n'est jamais un pur châtement, mais elle est aussi la voie qui doit permettre la libération de l'homme, c'est-à-dire la négation du *vouloir*. On comprend par conséquent qu'elle est à la fois le signe d'un besoin de rédemption et le moyen de cette même rédemption pour la plupart des hommes (la seconde manière de naviguer). Cela nous conduit à l'idée de rédemption, qui constitue le pendant de la prétendue « faute » de l'homme.

#### 6.2.1.2. APPROCHE CRITIQUE DE LA DOCTRINE DU SALUT

Schopenhauer interroge la doctrine chrétienne du salut notamment à la fin du chapitre 70 du *Monde*, consacré à la possibilité de la *négation du vouloir*, qui suppose une abolition complète de la personnalité de l'homme. Les dogmes de la religion sont appelés « en

---

<sup>1340</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1344 : « Toute grande douleur, physique ou morale, exprime ce que nous méritons : car elle ne pourrait nous atteindre si nous ne la méritions pas » ; ZA, *Band IV*, W II, p. 679.

<sup>1341</sup> *Ibid.*, p. 1257 : « on peut la concevoir [la mort] comme un châtement de notre existence <Strafe für unser Daseyn> » ; ZA, *Band IV*, W II, p. 594.

<sup>1342</sup> *Ibid.*, p. 1343-1344 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 679.

témoignage »<sup>1343</sup>, et visent à montrer la concordance entre la morale issue de ses études et la morale chrétienne. La conception luthérienne de la foi ainsi que la gratuité du salut, qui n'est aucunement dû aux actions de l'homme, mais à « un coup de la grâce <GNADENWIRKUNG> »<sup>1344</sup>, en conformité avec la doctrine augustinienne de la grâce, sont particulièrement valorisés par Schopenhauer, qui admet leur vérité intrinsèque, *modulo* leur formulation allégorique. Le concept de « foi », transposé dans le paradigme de l'auteur, devient une forme de « connaissance », comprise comme la connaissance adéquate de la condition misérable et coupable de l'homme dans le monde. Voici en substance son contenu :

La première obligation est donc de croire que notre condition, quant à son origine et quant à son essence, est une condition désespérée qui nécessite une rédemption <ERLÖSUNG> ; il faut croire ensuite que par nous-mêmes nous sommes essentiellement voués au mal, auquel nous sommes étroitement enchaînés ; que nos œuvres, en se conformant à la loi et à la prescription, c'est-à-dire aux motifs, ne peuvent jamais satisfaire à la justice, ni nous donner le salut ; nous ne pouvons obtenir le salut que par la foi, c'est-à-dire par une transformation de notre faculté de connaître ; quant à la foi, elle ne nous vient que par l'opération de la grâce, c'est-à-dire en quelque sorte du dehors ; en résumé, le salut est chose parfaitement étrangère à notre personnalité ; en effet, la condition nécessaire du salut, à laquelle le salut lui-même correspond, c'est justement la négation et le renoncement de la personnalité<sup>1345</sup>.

Cet extrait a le mérite de proposer un résumé synthétique de la vision du monde schopenhauerienne, et de ses tendances morales fondamentales, issues pour une large part de son interprétation du christianisme. Pour autant, ce n'est pas tellement la série d'équivalences proposées par le philosophe qui nous intéresse, que leur ancrage commun dans le phénomène de la croyance : si l'Église incite à croire que la condition de l'homme est « *ein ursprünglicher und wesentlich heillosen (Zustand)* » qui nécessite une « *Erlösung* »<sup>1346</sup>, qui ne pourra intervenir que par l'action de la grâce (*Gnade*), dans quelle mesure Schopenhauer parvient-il à dépasser le stade de la croyance, en développant de manière parallèle sa propre doctrine du salut et de la rédemption ?

De la même manière que les données de l'expérience semblent insuffisantes pour fonder philosophiquement le dogme du péché originel et de la culpabilité indéracinable de l'homme, elles ne permettent guère d'établir un quelconque besoin de rédemption, et encore moins de penser sa possibilité objective. Le problème ne tient pas seulement à la faiblesse de l'expérience pour tirer cette conclusion, mais aussi au fait que la métaphysique de Schopenhauer, dans ce qu'elle a d'essentiel, paraît incompatible avec celle-ci.

<sup>1343</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 511 ; ZA, *Band II*, W I, p. 503.

<sup>1344</sup> *Ibid.*, p. 509 ; ZA, *Band II*, W I, p. 501.

<sup>1345</sup> *Ibid.*, p. 511 ; Zürich Ausgabe, *Band II*, W I, p. 503.

<sup>1346</sup> ZA, *Band II*, W I, p. 503.

L'expérience interne, concernant la doctrine du salut, permet (éventuellement) d'expérimenter dans le corps propre la proportion défavorable entre la souffrance et le plaisir, ainsi que la nature positive de la douleur, ce qui, dans une certaine mesure, fait déjà intervenir l'expérience externe, puisque la « douleur », immédiatement rapportée à une cause extérieure, que cette cause soit externe ou interne au corps de l'individu. Cependant, cette expérience ne justifie en rien le besoin de rédemption, ni non plus sa possibilité effective, sauf si la douleur est immédiatement interprétée comme un châtement mérité.

L'expérience externe apporte davantage d'éléments : elle permet de saisir, *a posteriori* et progressivement, l'immutabilité du caractère. Si on accorde ce point à Schopenhauer, on peut concevoir que le « salut » ne puisse jamais provenir de l'*operari*, dans la mesure où celui-ci reflète toujours très exactement l'*esse* de la personne, sans que puisse survenir une quelconque conversion morale. Cependant, l'examen de l'expérience externe nous conduit d'ores et déjà à interroger les conditions de possibilité du salut, compte tenu de la conception schopenhauerienne du caractère. Si le versant psychologique est important, c'est surtout le versant cosmologique qu'il faut examiner, car la doctrine de la délivrance procède avant tout d'une herméneutique mondaine, qui nous semble reposer sur des prémisses cachées.

Le déchiffrement du monde proposé par l'auteur conduit à une doctrine du salut. La difficulté consiste à révéler les étapes manquantes, et potentiellement problématiques, qui lui permettent d'établir cette nécessité. Son raisonnement repose sur une évaluation de l'existence humaine, à l'aune de critères eudémonistes : puisque le bonheur n'est pas atteignable pour l'homme, compte tenu de l'hédonisme implicite de Schopenhauer à ce sujet, et du constat de l'inévitabilité de la souffrance, il ne saurait constituer la fin dernière de l'existence humaine, qui se retrouve prise en tenaille entre une interprétation morale, analysée précédemment (elle est le châtement d'une faute), et une interprétation calculatoire (elle est le résultat d'une erreur). Pourquoi une erreur ? C'est qu'une existence idéale devrait être parfaitement avantageuse à l'homme : par conséquent, elle devrait être exempte de toute souffrance, et peut-être même éternelle :

Supposons que le monde et la vie soient à eux-mêmes leur propre fin, qu'ils n'exigent par conséquent ni justification théorique, ni réparation ou dédommagement pratiques [...] [il] faudrait que la souffrance n'existât plus du tout, que la mort aussi cessât d'être, ou tout au moins d'avoir rien d'effrayant pour nous. À ce seul prix la vie paierait sa propre rançon<sup>1347</sup>.

---

<sup>1347</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1339 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 675.

Outre que cet extrait confirme les prémisses implicites sur lesquelles repose la condamnation par Schopenhauer du monde et de l'existence humaine, il nous permet de comprendre d'où vient la doctrine de la rédemption. Si Schopenhauer prétend que la philosophie a pour objet le monde, qu'elle ne doit pas devenir une théologie<sup>1348</sup>, sous peine de se perdre dans des spéculations transcendantes coupées de l'expérience, son interprétation demeure dépendante de présupposés cosmologiques, qui ne reposent sur aucune donnée de l'expérience. Bien qu'il adopte parfois une prudente réserve quant aux limites de la connaissance humaine, qui ne ferait que repousser quelque peu notre ignorance, il postule malgré tout que le monde et l'existence ont une signification, voire un but, bien que celui-ci ne puisse être immanent. Or ce but transcendant est précisément la négation du *vouloir* et l'ascétisme, c'est-à-dire la rédemption.

On pourrait objecter que la thématique de la rédemption ne renvoie qu'à un usage allégorique de la langue pour désigner le phénomène de la négation du *vouloir*, et qu'elle ne signale pas, par elle-même, la reconduction d'un schème religieux pour déchiffrer le monde. Pour autant, si la prémisse principale repose encore sur le constat de la misère du monde, Schopenhauer aurait pourtant pu thématiser une échappatoire qui n'ait pas de coloration morale, de manière analogue à ce qu'il propose dans les différentes variantes de son eudémonologie<sup>1349</sup> : mais au contraire, son interprétation du monde, dans son œuvre principale, ne se limite pas à une telle approche. Si l'homme a besoin d'une rédemption, ce n'est pas seulement parce qu'il souffre, mais parce qu'il est coupable. Nous sommes reconduits à une vision religieuse du monde, ou du moins moralisante.

Une confirmation indirecte de cette idée peut être trouvée dans la condamnation du panthéisme et du spinozisme. Certes, le problème du mal demeure une objection majeure et opératoire, puisque les souffrances dans le monde semblent, à première vue, incompatibles avec l'idée d'un principe cosmique doté des qualités morales prêtées ordinairement à Dieu. Mais une seconde objection d'une tout autre nature est proposée par le philosophe :

Pour le panthéisme ou le spinozisme, dont les systèmes actuels ne sont que des travestissements, la trame du monde se dévide en effet sans fin, et toujours de même pendant l'éternité. Car le monde est alors un Dieu, un *ens perfectissimum* ; il ne peut rien exister, rien se concevoir de meilleur. Il n'y a donc pas besoin de rédemption, et il n'y en a pas. Quant au but de toute cette tragi-comédie,

---

<sup>1348</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde* : « Voilà pourquoi la philosophie doit rester cosmologie et ne pas devenir théologie. Son thème doit se borner au monde ; la nature, l'essence intime du monde, exprimée sous tous les rapports, voilà le seul résultat qu'elle puisse honnêtement nous donner » (p. 1380 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 716)

<sup>1349</sup> Voir *supra* 3.1.2.

on n'en a pas la moindre idée, car elle n'a pas de spectateurs, et les acteurs eux-mêmes, à côté d'un maigre plaisir tout négatif, sont condamnés à endurer des tourments infinis<sup>1350</sup>.

Cet extrait met au jour deux arguments supplémentaires et corrélatifs justifiant le rejet du spinozisme, et des systèmes optimistes en général : il n'y a pas de doctrine de la rédemption ni de but, et l'existence humaine doit, par conséquent, être acceptée pour ce qu'elle est, en dépit de son insignifiance et de sa pénibilité manifestes. La suppression du mal dans le paradigme panthéiste n'est pas tant scandaleuse parce que le mal est en contradiction manifeste avec notre expérience du monde, mais, de manière plus fondamentale, parce que sa suppression rend impossible une doctrine du salut, c'est-à-dire la satisfaction d'une tendance morale ascétique.

De ce point de vue, le pessimisme de Schopenhauer semble être, de part en part, un pessimisme moral. En effet, le pessimisme, tel qu'il l'analyse, n'est pas seulement une manière de voir inconfortable et sinistre, mais il porte en lui une exigence de signification, qui dépasse l'expérience brute de l'existence de l'homme dans le monde. Si nous revenons à la partition essentielle entre les différentes religions, celles qui sont « pessimistes » vont considérer l'existence :

comme quelque chose qui ne saurait être conçu qu'à titre de conséquence de nos péchés et qui, par conséquent, ne devrait pas être par soi-même. Elles reconnaissent que la douleur et la mort ne peuvent pas avoir leur raison dans l'ordre éternel, primitif et immuable des choses, dans ce qui doit être, à quelque point de vue qu'on se place<sup>1351</sup>.

La recherche d'une fin cosmologique, immanente ou transcendante, est bien la racine de la doctrine de la rédemption : puisque la voie eudémoniste est fermée, compte tenu des conditions inatteignables posées par Schopenhauer pour penser une vie heureuse (suppression de tout mal), la fin ne peut pas être le bonheur immanent. Il faut pourtant justifier les données de l'existence humaine, à savoir la souffrance et la mort, car elles doivent avoir une raison d'être : elles sont donc le résultat d'un châtement, d'une faute, et puisqu'elles semblent conduire tout individu à détester la vie, c'est dans sa suppression ascétique que devra être trouvée la fin de l'existence. Quant à sa possibilité effective, elle est établie par induction à partir d'individus mus par des croyances religieuses (les saints, les ascètes, les anachorètes), qui se sont effectivement retournés *contre* la vie et sa fin illusoire, le bonheur immanent, pour atteindre sa fin réelle, la négation du *vouloir*, et la béatitude extatique qu'elle promet :

Au contraire, s'il s'agit de connaître d'une façon immédiate et de traduire par l'action cette vérité, c'est là ce qu'ont fait tous ces saints, tous ces ascètes, qui, avec une même pensée au fond du

---

<sup>1350</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1083 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 416-417.

<sup>1351</sup> *Ibid.*, p. 863 ; ZA, *Band III*, W II, p. 194.

cœur, s'exprimaient par des langages si divers, chacun se conformant aux dogmes qu'il avait d'abord reçus en sa raison ; car c'est grâce à eux qu'un saint, selon qu'il est Hindou, Chrétien, Lamaïste, rend diversement compte de sa conduite ; mais qu'importe pour le fond des choses ?<sup>1352</sup>

Bien que Schopenhauer prétende dissocier le fondement religieux sur lequel reposent ces différentes conduites, pour penser un fondement moral universel permettant d'interpréter l'idéal ascétique, cette recherche, comme nous avons pu le montrer, demeure chevillée à des présupposés religieux et cosmologiques, qui constituent un cadre interprétatif commun avec le dogmatisme.

Sur ce point, la philosophie de Schopenhauer n'échappe pas au jugement que porte Nietzsche sur les métaphysiciens, dont les systèmes procéderaient d'une réaction contre la vie et ses souffrances :

Ces conclusions *sont inspirées par la souffrance* : au fond, ce sont *des désirs* qu'il y ait un tel monde ; la haine contre un monde qui fait souffrir s'exprime également dans le fait qu'on en imagine un autre, plus *valable* : le *ressentiment* des métaphysiciens contre le réel est ici créateur<sup>1353</sup>.

La métaphysique de Schopenhauer, si elle ne thématise pas positivement un arrière-monde meilleur, en propose tout de même une approche négative. La doctrine de la négation du *vouloir* constitue la limite du connaissable pour la philosophie, mais cela ne signifie pas pour autant que cette négation soit à comprendre comme un pur néant, bien au contraire. Non seulement la négation est associée à une forme de bonheur ou de béatitude, chez ceux qui y parviennent, mais en outre, elle laisse entrevoir la possibilité d'une existence radicalement différente de l'existence misérable que mènent la plupart des hommes :

Chez moi le monde ne comble pas l'entière possibilité de toute existence ; mais il y reste encore une large place pour ce que nous ne désignons que négativement par la négation du vouloir-vivre<sup>1354</sup>.

La possibilité du salut, y compris chez Schopenhauer, n'est pas purement soustractive : elle rejoint, en définitive, l'idée chrétienne d'une béatitude éternelle, même si celle-ci suppose une conversion radicale du principe qui soutient le monde et l'existence immanente.

Par différence, et pour approfondir la critique nietzschéenne des valeurs implicites qui gouvernent les systèmes métaphysiques, nous pouvons nous référer au chapitre 2 de l'ouvrage de P. Wotling *Nietzsche et le problème de la civilisation*, intitulé : « Le problème

---

<sup>1352</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 481-482 ; ZA, *Band II*, W I, p. 473

<sup>1353</sup> NIETZSCHE, *Fragments Posthumes*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, nrf, pp. 318-319.

<sup>1354</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1418 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 754.

fondamental : la réaction face à la souffrance »<sup>1355</sup>. La prépondérance de la morale dans les cultures nihilistes reposerait sur une valorisation de la souffrance et du plaisir, si bien que « le propre de la morale décadente » est de « promettre la délivrance, la cessation de la souffrance, en posant un « monde vrai » imaginaire dans lequel sont éliminées les contradictions »<sup>1356</sup>. La morale schopenhauerienne, de ce point de vue, demeure essentiellement ascétique et tournée contre la souffrance. Notre perspective, qui consistait pour une part à montrer la moralisation des données brutes du monde, ainsi que la présence de valeurs hédonistes implicites derrière sa condamnation pessimiste du monde, semble rejoindre, dans une large mesure, le diagnostic nietzschéen, si l'on suit l'interprétation qu'en propose P. Wotling :

Schopenhauer n'échappe donc pas à cette accusation de superficialité. En outre, le fait de penser la souffrance comme principe ou essence de la réalité équivaut à porter un jugement sur la valeur de la vie considérée de manière globale : en ce sens, poser la question de la valeur de la vie, c'est déjà prononcer sa condamnation<sup>1357</sup>.

Le jugement, en l'occurrence pessimiste, sur la valeur de l'existence est donc moins à comprendre comme la conclusion tirée d'un examen impartial du monde et de la vie humaine, que comme le symptôme<sup>1358</sup> d'un être incapable d'assumer, pour elle-même, la force stimulante de la souffrance, qui ne serait pas seulement le signe d'une diminution du *vouloir*, mais l'occasion d'une expansion, d'une affirmation créatrice de soi.

\*

Les éléments dégagés précédemment nous ont permis de montrer l'imprégnation religieuse de la vision schopenhauerienne du monde, qui résultait de son ambition cosmologique. Schopenhauer refuse l'absurdité du monde : bien que le *vouloir* soit *grundlos*, le monde et l'existence doivent avoir une signification<sup>1359</sup>, et même une signification morale. Plusieurs passages permettent d'étayer ce point de manière indéniable, en particulier dans le supplément XLVII du *Monde comme Volonté et comme Représentation* :

---

<sup>1355</sup> WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, pp. 139-156.

<sup>1356</sup> WOTLING, P., *Ibid.*, pp. 141-142.

<sup>1357</sup> WOTLING, P., *Op. Cit.*, pp. 144-145.

<sup>1358</sup> NIETZSCHE, *Le Crépuscule des Idoles*, trad. Chr. Jambet, Paris, GF Flammarion, 1985, p. 82.

<sup>1359</sup> Sur l'articulation, chez Nietzsche, de l'idéal ascétique et de l'exigence de signification, voir P. Wotling, *op. cit.*, p. 153, p. 1. L'idéal ascétique a le mérite de « donner un sens » à la souffrance, en la justifiant. Cela rejoint l'idée schopenhauerienne d'une souffrance à la fois méritée et expiatoire : loin d'être sans raison, elle est porteuse d'une certaine vérité sur le monde, et permet d'en sortir, pour s'acheminer vers cette existence nouvelle qu'on ne peut appréhender que de manière négative.

Par là l'ordre moral du monde <die MORALISCHE Weltordnung> entre dans un rapport réel et immédiat avec la force qui produit le phénomène du monde<sup>1360</sup>.

Ou encore :

[...] le monde, tout en subsistant par sa propre énergie, acquiert toujours une tendance morale <eine MORALISCHE Tendenz><sup>1361</sup>.

Rappelons par ailleurs que le refus d'une interprétation purement physicaliste de la nature par l'auteur reposait sur l'impossibilité de rendre compte, dans ce paradigme, de cette signification morale, qui permet de lier la métaphysique et l'éthique. Cependant, à notre sens, Schopenhauer moralise indûment notre expérience du monde : reconnaître que le monde possède ou acquiert une « tendance morale » est une exigence immense, d'autant plus que la métaphysique schopenhauerienne avait les moyens théoriques de proposer une vision du monde absolument neuve, et débarrassée de tout ancrage de l'ontologie dans des valeurs morales. Mais, de même que la doctrine des Idées est difficile à articuler avec sa métaphysique du *vouloir*, et semble être un reliquat platonicien auquel le philosophe n'a pas voulu renoncer, de même la reconnaissance d'une signification morale inhérente au monde peut être considérée comme un reliquat sinon religieux, du moins cosmologique, qui résulte moins de la logique interne de sa pensée, que d'un besoin métaphysique indéradicable et du refus de limiter la signification de l'existence humaine à la recherche immanente du bonheur.

### 6.2.2. LE *VOULOIR-VIVRE* : FIGURE SÉCULARISÉE DE DIEU ?

Bien que l'idée d'un reliquat divin dans la *Weltanschauung* schopenhauerienne semble, à première vue, étonnante voire discutable, force est de reconnaître que notre parcours réflexif nous a permis de dégager, dans sa philosophie, un certain nombre de résidus cosmologiques et religieux qui ne peuvent manquer de faire signe vers le thème principal de toute théologie, à savoir l'idée de Dieu. S'il est évident que Schopenhauer ne thématise absolument pas une telle idée, puisqu'au contraire, il s'est efforcé, à la suite de Kant, d'en renouveler la critique<sup>1362</sup>, en dépassant par là même les limites fixées par Kant quant à la démonstrabilité de sa non-existence, il semble, malgré tout, que sa conceptualisation du *vouloir-vivre* récupère, pour une part, certains des attributs divins, et assure en outre une fonction analogue à celle qu'assurait Dieu dans le paradigme chrétien,

---

<sup>1360</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1357 ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 692-693.

<sup>1361</sup> *Ibid.*; ZA, *Band IV*, W II, p. 693.

<sup>1362</sup> Voir *supra*, 1.2.

et qui consistait à rendre intelligible le monde, l'existence humaine et le mal, dans une perspective essentiellement morale.

Il est vrai que la position schopenhauerienne paraît plus proche du panthéisme que du théisme, puisque le *vouloir* n'est pas pensé comme un être personnel, transcendant au monde auquel il se rapporterait comme à quelque chose d'extérieur, mais bien plutôt comme son être intime, en-deçà de sa multiplicité phénoménale. Toutefois, le concept de *vouloir* n'est pas pour autant dénué d'ambiguïté, comme le révèle notamment la tendance morale du monde, postulée par Schopenhauer, qui, si elle est une aspiration autonégatrice, est néanmoins ancrée dans l'être, et en particulier dans le *vouloir-vivre* ; ou encore l'hypothèse connexe d'une harmonie pré-établie, résultant de la relation entre l'unité atemporelle du *vouloir* et sa manifestation phénoménale.

Cette interrogation nous conduit également à nous demander si la métaphysique immanente – ancrée sur l'expérience prise comme totalité – que prétend proposer Schopenhauer, n'est pas, dans une certaine mesure, un dogmatisme transcendant<sup>1363</sup> qui réitère les erreurs et les travers de la scolastique et de la théologie. Pour autant, c'est peut-être dans la tentative paradoxale de dépasser les limites fixées par Kant, sans trahir la pensée critique du maître, qu'il faut chercher l'originalité de Schopenhauer.

#### 6.2.2.1. LA « BIZARRE THEOLOGIE » DE SCHOPENHAUER (E. SEILLIERE)

La piste interprétative que nous nous proposons de suivre n'est pas nouvelle, car elle a déjà été en partie tracée par Ernest Seillière dans son ouvrage de 1911 intitulé *Schopenhauer*<sup>1364</sup>. La restitution succincte de ses idées constitue un point de départ éclairant pour aborder cette hypothèse.

E. Seillière estime que Schopenhauer s'est inscrit contre le courant de pensée rationaliste et progressiste, surplombé par la philosophie de Hegel, pour, au contraire, diviniser la part de l'esprit qui renverrait au subconscient :

Schopenhauer va donc enseigner en substance que Dieu n'est pas intelligence consciente, mais bien plutôt Instinct, Impulsion affective, passion si l'on veut ; et il synthétisera les émotions

---

<sup>1363</sup> Schopenhauer qualifie lui-même sa philosophie de « dogmatisme immanent » dans (*Parerga*, p. 118 ; *ZA*, *Band VII*, P I, p. 148), puisque ses doctrines « dogmatiques » ne prétendent aucunement dépasser le monde donné de l'expérience, pour expliquer le monde tel qu'il est. Au contraire, un dogmatisme est transcendant lorsqu'il « dépasse le monde pour l'expliquer par autre chose de différent du monde ».

<sup>1364</sup> SEILLIÈRE, E., *Schopenhauer*. Voir en particulier le chapitre premier intitulé : « Les assertions fondamentales du système. Le subconscient divinisé » (pp. 77-107) et le chapitre II : « Emprunts au mysticisme chrétien émancipé du contrôle ecclésiastique » (pp. 109-168).

subconscientes qu'il divinise ainsi sans le savoir et sans le vouloir sous la dénomination peu exacte à coup sûr, mais simple et frappante de *volonté*<sup>1365</sup>.

Si la thèse selon laquelle Schopenhauer aurait divinisé le subconscient dans la figure du *vouloir* reste à fonder, E. Seillière reconnaît que ce n'est pas un schéma créationniste qui gouverne la relation du *vouloir* au monde, ce qui est vrai, puisqu'une telle conception présuppose un usage transcendant de la catégorie de causalité, alors même que celle-ci n'a de valeur que dans le monde phénoménal :

Le monde sera selon lui non pas certes une « création » car ce mot lui est en horreur, mais une manifestation éternelle d'un *Dieu-volonté*<sup>1366</sup>.

Alors même que Schopenhauer, comme l'admet Seillière, ne s'est jamais départi de son athéisme<sup>1367</sup>, il n'aurait pas pris acte des conséquences théoriques de son dépassement des limites fixées par Kant de ce qui relève du connaissable, et en proposant une détermination métaphysique du *x* de la philosophie kantienne, à savoir la chose en soi assimilée au *vouloir*, c'est-à-dire « une puissance analogue à ce que nous sentons en nous comme impulsion instinctive », il retournait alors « à tous les corollaires du Théisme »<sup>1368</sup>.

Si cette thèse est peut-être outrancière, elle soulève néanmoins une question légitime quant à l'origine, non plus subjective du *vouloir* (puisque celui-ci est d'abord découvert, ou expérimenté, de manière presque immédiate, dans les actes du corps propre), mais théorique. Son origine théorique et conceptuelle serait peut-être à chercher, dans une certaine mesure, du côté de la scolastique ou des théologiens dogmatiques. Quoi qu'il en soit, la conséquence tirée par E. Seillière est sans appel : c'est son approche métaphysico-dogmatique de la chose en soi qui conduit Schopenhauer à dérouler « sa bizarre théologie de la Rédemption et de la Grâce »<sup>1369</sup>. Si l'on suit son hypothèse, la proximité entre la vision schopenhauerienne et la vision religieuse du monde que nous avons mise en lumière ne serait que l'implication nécessaire de sa conception implicite d'un « *Dieu-volonté* », qui dissimulerait une divinisation du subconscient, selon E. Seillière, qui sur ce point précis se rapproche davantage de la récupération que fit Eduard von Hartmann de la philosophie de Schopenhauer<sup>1370</sup>.

---

<sup>1365</sup> SEILLIÈRE, E., *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>1366</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>1367</sup> *Ibid.*

<sup>1368</sup> *Ibid.*

<sup>1369</sup> *Ibid.*

<sup>1370</sup> HARTMANN, Eduard de, *Métaphysique de l'Inconscient, Philosophie de l'Inconscient*, tome 2, trad. D. Nolen, Paris, librairie Germer Baillère et Cie, 1877, p. 3 : « Le principe de l'Inconscient donne aux phénomènes observés la seule explication véritable. Il n'avait pu jusqu'ici être entièrement ni formulé ni reconnu : c'est que la vérité n'en saurait être constatée qu'autant qu'on a rassemblé tous les faits »

En définitive, la double différence entre le *Dieu-volonté* schopenhauerien et le Dieu théiste résiderait dans son caractère mauvais, du moins lorsqu'il s'objective dans le monde, et dans le rejet de la personnalité. E. Seillière estime ainsi que son système pourrait être nommé un « pan-démonisme »<sup>1371</sup>. Cette idée, qui est en effet cohérente eu égard à la philosophie de Schopenhauer, dérive cependant d'un questionnement initialement théologique sur la nature du monde. Considérer que le principe du monde serait mauvais est une proposition non pas contradictoire avec le théisme, mais simplement contraire, dans le meilleur des cas<sup>1372</sup>.

Nous pouvons repartir d'un échange éclairant que Frauenstädt eut à ce sujet avec Schopenhauer pour nous en convaincre. Le disciple s'interroge sur la possibilité d'une explication biographique de son pessimisme, et lui demande s'il a beaucoup souffert lorsqu'il était jeune. Voici la réponse :

Pas du tout ; mais j'ai toujours été très mélancolique dans ma jeunesse, et un jour, alors que j'avais environ dix-huit ans, si jeune encore, je me suis fait cette réflexion : ce monde aurait été créé par un Dieu ? Non, plutôt par un Diable<sup>1373</sup>.

Si, dans cet échange, Schopenhauer insiste sur sa jeunesse, l'idée d'une incompatibilité entre le monde et Dieu constituera un argument repris dans son œuvre<sup>1374</sup>, qui, en un sens, nous conduit à nouveau au problème du mal. Cependant, l'interrogation demeure cosmologique, puisque la réponse ne déconstruit pas l'idée d'une divinité créatrice ou principielle vis-à-vis du monde, mais rejette les attributs qui lui sont classiquement attribués sur le plan moral, pour en faire une force créatrice malfaisante.

Le « *Dieu-volonté* » que décèle Seillière dans la conception schopenhauerienne du *vouloir* devra donc renoncer à la bonté, ce qui permettra de l'accorder avec le monde, qui, ainsi que l'affirme Schopenhauer, ne semble pas être une théophanie.

Si on laisse temporairement de côté la question du principe du monde et de ses attributs, Seillière estime par ailleurs que Schopenhauer ne serait qu'un « mystique chrétien qui [aurait] rejeté les entraves du dogme et le faix de la discipline ecclésiastique »<sup>1375</sup>, comme en témoigne sa valorisation du mysticisme. Il est vrai que

---

<sup>1371</sup> SEILLIÈRE, E., *op. cit.*, p. 117.

<sup>1372</sup> Ce point est lui-même contestable, puisqu'on peut reconnaître la coexistence d'un principe mauvais et d'un principe bon dans le monde, comme dans le manichéisme, alors que logiquement, des propositions contraires ne peuvent pas être vraies simultanément.

<sup>1373</sup> SCHOPENHAUER, A., (HE), *Gespr.*, p. 22 (nous traduisons).

<sup>1374</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde* : « nous avouerons même qu'un Dieu, qui se serait avisé de se transformer en un pareil monde, devrait avoir été vraiment possédé du diable » (p. 1076)

<sup>1375</sup> SEILLIÈRE, E., *op. cit.*, p. 168.

Silésius, Mme de Guyon, Maître Eckart ou encore J. Boehme sont des références récurrentes dans son œuvre, en particulier parce qu'ils auraient expérimenté la négation du *vouloir* dans ce qu'elle peut receler de positif.

C'est là une ambiguïté indéniable : alors même que l'idée de Dieu, en tant que concept théologique, est critiquée avec virulence par Schopenhauer, cette même idée semble au contraire acceptée, dans sa dimension mystique, même si elle est, par là même, absolument incommunicable, comme en témoignent les extraits suivants :

Si pourtant il fallait à tout prix donner une Idée positive telle quelle de ce que la philosophie ne peut exprimer que d'une manière négative, en l'appelant négation de la Volonté, il n'y aurait point d'autre moyen que de se reporter à ce qu'éprouvent ceux qui sont parvenus à une négation complète de la volonté, à ce que l'on appelle extase, ravissement, illumination, union avec Dieu, etc.<sup>1376</sup>

Nous retrouvons la continuité assumée par l'auteur entre la philosophie et la mystique : puisque la première prétend parvenir à une connaissance objective, bornée au monde, elle ne peut statuer sur ce qui relève d'un ordre absolument différent. Schopenhauer est également sensible aux variantes dans les mysticismes, selon que l'accent est mis sur le renoncement ou sur la dissolution de la conscience dans le tout :

[...] dans le mysticisme chrétien il [le renoncement] passe au premier plan, de sorte que cette conscience panthéistique, essentielle à tout mysticisme, ne paraît plus ici qu'un élément secondaire, conséquence du renoncement à toute volonté et réalisé dans l'union avec Dieu<sup>1377</sup>.

Autant l'être divin est converti en être démoniaque, lorsque la conscience évalue le principe qui a pu produire le monde, ou s'y manifester, autant il semble récupérer ses attributs divins, lorsque s'ouvre la dimension du salut, qui, par voie de conséquence, opère une conversion radicale de l'expérience du monde, puisque ce qui est était apparemment un lieu de misère et de désolation devient le moyen privilégié pour permettre au *vouloir* de se nier.

#### 6.2.2.2. ILLUSTRATIONS ET PARADOXES DE LA THESE D'UN « DIEU-VOLONTE »

La restitution et l'illustration synthétiques des thèses centrales de Seillière nous conduisent à envisager la question de manière plus frontale. Il faut non seulement interroger une nouvelle fois les attributs ou caractères que Schopenhauer accorde au *vouloir*, pour mesurer l'écart ou, au contraire, la proximité avec certains traits de la théologie dogmatique, mais aussi en revenir à la manière dont Schopenhauer distingue le

---

<sup>1376</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 514 ; ZA, *Band II*, W I, p. 506.

<sup>1377</sup> *Ibid.*, pp. 1381-1382 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 718.

*vouloir* de l'idée de Dieu, puisque cet effort de différenciation est révélateur, sinon d'une confusion, du moins d'une assimilation possible entre sa métaphysique du *vouloir* et la résurgence d'un principe divin immanent qui aurait perdu ses qualités morales et sa personnalité, sans perdre pour autant son rôle ordonnateur pour le monde et les êtres qui le peuplent.

#### 6.2.2.2.1. CARACTERES DU *VOULOIR-VIVRE* ET ATTRIBUTS DIVINS

La réflexion sur les figures du *vouloir* et de Dieu exige d'en revenir aux caractères du *vouloir-vivre*, tels qu'ils ont été dégagés au fil de nos recherches, mais surtout dans l'œuvre même de l'auteur. Deux suppléments au *Monde comme Volonté et comme Représentation* vont particulièrement nous intéresser : le supplément XXVIII<sup>1378</sup>, justement intitulé « Caractère du *vouloir-vivre* » et le supplément XXV<sup>1379</sup>, intitulé : « Considérations transcendantes sur la volonté comme chose en soi ».

##### 6.2.2.2.1.1. LE CONCEPT *VIDE* DE DIEU FACE A LA REALITE DU VOULOIR

Dans le supplément XXVIII, Schopenhauer met principalement en évidence deux éléments. En premier lieu, le *vouloir* assume une forme de primauté sur le monde, qui se révèle en particulier chez les êtres vivants et les hommes soumis à une agitation perpétuelle ; en second lieu, Schopenhauer insiste sur l'opposition frappante entre la valeur objectivement négative de la vie et l'attachement subjectif des hommes à cette dernière, qui repose, pour l'essentiel, sur leur crainte doublement irrationnelle de la mort. Cependant, ce ne sont pas tant ces considérations, que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder, qui vont nous intéresser, que la tentative schopenhauerienne manifeste de différencier le *vouloir*, identifié au principe de toute réalité, de concepts transcendants pouvant désigner ce même principe, tels que le concept d'âme ou celui de Dieu :

1° Il n'est pas légitime de nommer cette essence par l'expression « âme du monde »<sup>1380</sup>, car elle lui substitue un « pur être de raison (*ens rationis*) »<sup>1381</sup>, dans la mesure où, précisément, l'âme, même lorsqu'elle n'est pas comprise dans un paradigme religieux, ne renvoie qu'à une « unité de conscience individuelle »<sup>1382</sup>, qui, par définition, ferait défaut au *vouloir*. Même si l'auteur, en de nombreux passages, peut parler d'une

---

<sup>1378</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 1075-1087 ; ZA, *Band III*, W II, p. 408-421.

<sup>1379</sup> *Ibid.*, pp. 1039-1049 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 372-382.

<sup>1380</sup> *Ibid.*, p. 1075 ; ZA, *Band III*, W II, p. 408.

<sup>1381</sup> *Ibid.*

<sup>1382</sup> *Ibid.*

prise de conscience de soi ou de son essence par le *vouloir*, par exemple dans l'analyse du besoin métaphysique, où le *vouloir* « s'étonne de ses propres œuvres » et se demande à lui-même « ce qu'il est »<sup>1383</sup>, ce n'est jamais qu'à travers une objectivation éclairée par l'intellect qu'il peut accéder à la conscience, de manière accidentelle, et non en soi ; de plus, outre que la conscience exige un substrat organique, à savoir le cerveau, elle est toujours pluralisée.

2° Il est encore moins légitime de nommer cette essence « Dieu », pour les raisons mentionnées précédemment : le monde n'est pas une théophanie, l'existence est trop misérable pour qu'elle puisse avoir été voulue par un Dieu souverainement bon et tout-puissant. Si Schopenhauer estime que Spinoza n'use de ce terme que pour éviter le reproche d'athéisme<sup>1384</sup>, dont les conséquences pouvaient être tragiques pour la personne incriminée, il critique en revanche vivement les interprétations théistes du monde :

Dans leurs spéculations philosophiques, ils [nos sages d'aujourd'hui] partent tous, en effet, non pas du monde ou de la conscience que nous en avons, mais de Dieu, comme d'un principe donné et connu ; Dieu n'est pas leur *quaesitum*, mais leur *datum*<sup>1385</sup>.

Le problème n'est plus l'incompatibilité entre le monde – voué au mal – et son essence principielle, mais une erreur méthodologique, qui s'apparente à une pétition de principe : Dieu, pour la théologie, est une prémisse *a priori* et nécessaire, à laquelle il faut, dans un second temps, adapter et moduler l'expérience du monde et du mal.

Malgré tout, si Schopenhauer, dans un supplément consacré au *vouloir*, revient sur la distinction entre Dieu et le *vouloir*, pour montrer la vacuité de l'un et le bien-fondé de l'autre, c'est aussi parce que cette distinction n'est peut-être pas si évidente, dans la mesure où la théologie et sa philosophie prétendent toutes deux, à leur manière, identifier le principe du monde, c'est-à-dire l'ultime réalité qui lui permet d'exister et de subsister :

---

<sup>1383</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 851 ; ZA, *Band III*, W II, p. 186.

<sup>1384</sup> Dans le dernier supplément du *Monde*, intitulé « Épiphilosophie », Schopenhauer revient longuement sur la différence entre sa doctrine et le panthéisme qu'il décèle dans le système spinoziste : s'il admet qu'il est d'accord avec Spinoza pour dire que « le monde existe par lui-même [...] grâce à son énergie intrinsèque » (*Ibid.*, p. 1419 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 755), il affirme que Spinoza n'aurait ôté que la personnalité à Dieu, mais qu'il reste, en substance, et en raison de son caractère moral, le « Dieu créateur, qui s'applaudit de sa création » (*ibid.*) ; il est intéressant de voir que le jugement de Schopenhauer sur le spinozisme varie. Lorsqu'il oppose le théisme et le spinozisme, le concept de « Dieu » repris par Spinoza devient un simple subterfuge, qui n'aurait plus rien de divin, puisque l'essence de Dieu résiderait dans sa qualité d'être personnel (nous renvoyons à notre chapitre I), mais lorsqu'il oppose le spinozisme à sa propre doctrine, l'essence de Dieu ne réside plus tellement dans sa personnalité que dans ses qualités morales qui se retrouvent, dès lors, infusées dans le monde. Or si le « caractère moral » (*ibid.*) de Dieu constitue la part essentielle de sa déité, il est d'autant plus légitime d'interroger l'idée de *vouloir* dans sa relation avec le monde, puisque Schopenhauer accorde à ce dernier une signification voire une tendance morales.

<sup>1385</sup> *Ibid.*, p. 1076 ; ZA, *Band III*, W II, p. 409.

Un tel exposé est possible, parce que nous avons reconnu pour l'essence intime du monde une réalité absolue, une donnée de l'expérience<sup>1386</sup>.

Que la voie suivie par l'auteur soit empirique et immanente, en opposition à l'approche *a priori* et transcendante de la théologie, est une chose, mais leur prétention, du point de vue de l'intelligibilité du monde, semble analogue : toute existence résulte plus ou moins directement de l'action de Dieu ou du *vouloir*, selon le paradigme considéré.

Schopenhauer revient encore sur la différence entre son idée du *vouloir* et celle de Dieu, pour montrer que ce qu'il a identifié comme l'essence du monde ou la réalité absolue est fondé :

Tout regard jeté sur ce monde, dont l'explication est la tâche du philosophe, nous atteste et nous confirme que le vouloir-vivre, loin d'être une personnification arbitraire, ou même un mot vide de sens, est au contraire la seule expression véritable de l'être intime de ce monde<sup>1387</sup>.

L'entière de l'expérience, d'après Schopenhauer, prouverait de manière évidente que le *vouloir* peut être tenu pour le « principe inexplicable » du monde, qu'il n'est pas un concept vide, comme l'absolu, l'infini, l'Idée, etc., mais bien « la réalité suprême à nous connue, [...] la substance et le noyau de toute réalité »<sup>1388</sup>. À la critique que fait Schopenhauer de l'idée de Dieu, et que nous avons restituée dans notre premier chapitre, se substitue une tentative de différenciation conceptuelle, pour montrer que le *vouloir* ne serait justement pas l'équivalent philosophique de l'idée de Dieu, qui n'est pas dénuée de paradoxes :

Si donc je dis : « Volonté, vouloir-vivre », ce n'est point là un *ens rationis*, une hypostase fabriquée par moi-même, ni un mot au sens vague et incertain : au contraire, celui qui me demande de quoi il s'agit, je le renvoie à son propre être intime, où il le trouvera dans toute sa plénitude, voire d'une grandeur colossale, véritable *ens realissimum*<sup>1389</sup>.

La reprise de la caractérisation traditionnelle de Dieu comme *ens realissimum* pour l'appliquer au *vouloir* dans son ouvrage fournit une preuve supplémentaire de la parenté que nous suggérons entre l'être de Dieu et celui-ci du *vouloir*, à ceci près que cet « *ens realissimum* » n'est plus transcendant, mais immanent.

Comme on le voit, le fait que Schopenhauer ait dépassé les limites du connaissable fixées par Kant, en prétendant atteindre, dans une certaine mesure, la chose en soi, le reconduit nécessairement à s'expliquer avec la théologie dogmatique, car sa démarche, tout empirique et prudente soit-elle, aboutit à des résultats qui ne sont pas moins audacieux que ceux de la scolastique. La position de Schopenhauer est à ce titre ambivalente : d'un côté,

---

<sup>1386</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1075 ; ZA, Band III, W II, p. 408.

<sup>1387</sup> *Ibid.*, pp. 1076-1077 (traduction modifiée) ; ZA, Band III, W II, p. 410.

<sup>1388</sup> *Ibid.*, pp. 1077-1078 ; ZA, Band III, W II, p. 411.

<sup>1389</sup> SCHOPENHAUER, A., VN, p. 200 ; ZA, Band V, N, p. 340.

il s'abrite derrière le criticisme kantien et admet l'impossibilité de répondre à toutes les questions, qui dépassent le domaine du connaissable<sup>1390</sup>, c'est-à-dire l'expérience possible, mais de l'autre côté, le *vouloir* est aussi qualifié positivement et récupère un certain nombre d'attributs, qui ne sont pas sans rappeler l'idée de Dieu, même s'il s'efforce de le fonder *sur* l'expérience, mais en cherchant à la penser dans sa totalité, ce qui conduit – inmanquablement – à retomber dans la métaphysique dogmatique. Le *vouloir* n'est ni un « mot vide », ni une idée ou un postulat de la raison, mais il désigne, selon lui, l'être intime et réel du monde, que l'inférence analogique a permis de reconnaître, à partir de l'expérience du corps propre, dans l'ensemble de la nature.

#### 6.2.2.2.1.2. LES ATTRIBUTS COMMUNS ENTRE LE VOULOIR ET L'IDEE DE DIEU

Ce sont désormais les attributs communs entre le *vouloir* et l'idée de Dieu qui doivent être étudiés, en particulier ceux qui touchent au mode d'être et de manifestation du *vouloir*. Schopenhauer ne cesse de rappeler que l'existence phénoménale n'est qu'une existence secondaire voire illusoire, mais que le *substratum* de celle-ci doit être cherché ailleurs, dans la chose en soi, c'est-à-dire, si l'on suit sa conceptualité, dans le *vouloir* ou dans ses objectivations immédiates, les Idées. L'opposition entre l'objectivation phénoménale et la chose en soi nous permet de retrouver certaines caractéristiques de Dieu.

La première d'entre elles est sans doute l'éternité du *vouloir*. Celui-ci existe en dehors du temps qui n'est qu'une forme *a priori* de la sensibilité ; il est par conséquent immortel, puisque la mort ne peut affecter que des êtres soumis au temps ; de même, le *vouloir* est, en soi, étranger à toute pluralité ; il est par conséquent omniprésent. En outre, le *vouloir* est étranger à tout changement : par conséquent, il est toujours dans une parfaite adéquation vis-à-vis de lui-même, même si Schopenhauer suggère parfois une « *Entzweiung* » originaire, que l'on peut notamment retrouver dans la matière, prise absolument et abstraite de toutes ses qualités : ne subsistent alors que les forces primordiales d'attraction et de répulsion. Cependant, même comprise de cette manière, la matière demeure le *vouloir* devenu visible, elle n'est pas directement le *vouloir* compris comme chose en soi, si bien que cette opposition primordiale pourrait être interprétée comme la première fracture de cette unité métaphysique *matérialisée*. Enfin, le *vouloir* est omnipotent : non pas au sens où il pourrait, à la manière de Dieu, produire quelque miracle ou changer le cours du

---

<sup>1390</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, pp. 1414-1416 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 755 ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 751-752.

monde voire ses lois générales, mais au sens où tout ce qui existe, tout ce qui agit ou survient, ne peut résulter que du *vouloir* et de ses tendances fondamentales.

Ces premières considérations sur l'essence du *vouloir*, qui prolongent les éléments dégagés dans notre deuxième chapitre, ne suggèrent-elles pas une troublante proximité entre l'essence du monde et l'idée de Dieu, autour de laquelle se bâtit toute théologie ?

Pour répondre plus précisément à cette question, il faut en revenir à l'idée de Dieu, et en particulier au type d'existence qui lui convient. Nous pouvons nous référer à l'ouvrage d'Etienne Gilson, *l'Être et l'essence*, dans lequel l'auteur réfléchit, dans l'introduction notamment, sur l'évolution sémantique du terme « exister ».

L'analyse étymologique de *existere* permet de faire dériver ce terme de *ex* et de *sistere*, qui signifie « être placé », « se maintenir » ou encore « subsister » :

*Ex-sistere* signifie donc, ainsi d'ailleurs que l'usage latin le plus constant l'atteste, moins le fait même d'être que son rapport à quelque origine<sup>1391</sup>.

Ce sens étymologique, qui souligne une relation de dépendance du sujet à une extériorité originaire, se retrouve dans la scolastique :

Pour eux, *existere* signifie proprement *ex alio sistere* [...] et [désigne] d'abord dans leur langue l'acte par lequel un sujet accède à l'être en vertu de son origine. Un tel sujet subsiste donc, mais à partir de son origine<sup>1392</sup>

Or, si l'on suit ce premier sens, ni Dieu, ni le *vouloir* ne peuvent « exister », car ils n'ont précisément aucune origine. C'est pourquoi Bernard Sève peut affirmer qu'en ce sens étymologique, « Dieu n'ex-iste pas », alors que « toutes les créatures existent, puisque toutes proviennent de Dieu sans lesquelles elles ne seraient rien »<sup>1393</sup>. De même, dans la philosophie de Schopenhauer, les individus existent en vertu du *vouloir*, du moins sur le plan phénoménal<sup>1394</sup>.

Le second sens qui nous intéresse dérive du glissement progressif remarqué par E. Gilson entre le verbe *existere* et le verbe *esse*. L'existence devient un simple substitut de l'être<sup>1395</sup>, ce qui proviendrait, d'après lui, de l'expérience sensible de l'existence. Il remarque que tous les êtres connus « sont des existants », car ils accèdent à l'être en vertu

---

<sup>1391</sup> GILSON, E., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 2000, p. 16.

<sup>1392</sup> *Ibid.*, Paris, Vrin, 2000, p. 16.

<sup>1393</sup> SÈVE, B., *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 156.

<sup>1394</sup> Il est vrai que l'existence phénoménale de l'homme, d'un certain point de vue, dépend également du principe d'individuation, et par conséquent des formes de l'intellect, toutefois cet intellect lui-même n'est rien de plus qu'une fonction du cerveau, qui, par son organicité, nous ramène en dernière instance au *vouloir*.

<sup>1395</sup> GILSON, E., *L'être et l'essence*, op. cit., 2000, p. 17.

d'une origine, si bien que l'existence est bien le « seul mode d'être »<sup>1396</sup> dont nous puissions avoir l'expérience. Mais, à proprement parler, la métaphysique devrait rompre avec cette équivalence trompeuse entre l'être et l'existence, qui procède d'une dévaluation de l'être<sup>1397</sup>, réduit à sa dimension attributive, pour au contraire dire de chaque étant : « qu'il « est » par suite de son « existence », au lieu de dire qu'il « existe » pour signifier qu'il « est »<sup>1398</sup> ».

C'est donc seulement à la faveur de cette réduction de l'être à l'existence, ou de cette élévation de l'existence à l'être, qu'il est possible de parler d'une « existence de Dieu ». Il serait plus exact de parler de l'être de Dieu, pour peu qu'on ne réduise pas son « être » à « ce qu'il est », mais qu'on le comprenne dans son sens ontologique, c'est-à-dire « être réellement », et non « être quelque chose ». Pour autant, si l'on accepte cette équivalence, que l'on trouve notamment chez Descartes<sup>1399</sup>, alors :

Dieu existe, il existe suprêmement, il est même le seul à exister pleinement (puisqu'il existe nécessairement)<sup>1400</sup>.

Or on peut, semble-t-il, retrouver cette opposition entre ces deux manières d'exister dans la philosophie de Schopenhauer. Les développements que nous avons proposés sur le caractère onirique de l'existence humaine, sur sa déréalisation, mettent bien en opposition l'existence phénoménale de l'être humain et son être nouménal, c'est-à-dire son existence en tant que chose en soi, qui ne dérive de rien d'autre que de soi-même et existe sur le mode de l'éternité.

À cet égard, la réflexion que propose Schopenhauer autour du concept d'éternité est révélatrice, puisqu'elle met en balance ces deux modes d'existence :

L'éternité est, à vrai dire, une notion qui n'a aucune intuition pour fondement : le contenu de ce concept est, par là, purement négatif ; la signification en est l'indépendance à l'égard du temps. Le temps, néanmoins, n'est que la simple image de l'éternité, ο χρονος εικων του αιωνος [le temps est une image de l'éternité], comme l'a dit Plotin ; et de même notre existence temporelle n'est que la simple image de notre être en soi. Celui-ci doit être situé dans l'éternité, justement parce que le temps n'est que la forme de notre connaissance<sup>1401</sup>.

L'auteur oppose clairement « l'existence temporelle », c'est-à-dire phénoménale, qui dérive de l'ensemble des causes antérieures, et notre « être en soi », c'est-à-dire le *vouloir*, qui échappe à la temporalité. Cela ne signifie pas que les objectivations aient été « créées »

---

<sup>1396</sup> GILSON, E., *L'être et l'essence*, op. cit., p. 17.

<sup>1397</sup> *Ibid.*

<sup>1398</sup> *Ibid.*

<sup>1399</sup> La proposition première du *cogito* pose cette équivalence : « *ego sum, ego existo* » (*Méd.* II), que l'on retrouvera à propos de Dieu.

<sup>1400</sup> SÈVE, B., *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 156.

<sup>1401</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1229 ; *ZA, Band IV, W II*, p. 567.

par le *vouloir*, mais elles n'en sont que la manifestation temporelle, le *vouloir* étant immanent au monde qu'il informe. Malgré tout, lui seul existe réellement, tandis que tous les phénomènes ne sont que des ombres ou des fantômes, dont l'éphémérité même indique, selon l'auteur, le caractère secondaire.

L'opposition entre *ex-sistere* et *existere (esse)*, que l'on retrouve dans la théologie et dans la philosophie de Schopenhauer, ne constitue pas l'unique point de rapprochement entre le *vouloir* et l'idée de Dieu :

[...] il fallait arriver à comprendre comment le *vouloir*, dans tous ses phénomènes, est soumis à la nécessité, tout en demeurant elle-même digne du nom de libre, ou plutôt de toute-puissante<sup>1402</sup>.

Seul le *vouloir* est réellement libre et tout-puissant, en opposition à l'insertion de ses objectivations dans la trame phénoménale, par définition déterminée, et les chaînes du monde sensible ne sauraient avoir la moindre prise sur lui, car il est précisément une réalité *métaphysique*. La liberté la plus parfaite du *vouloir* se trouve ainsi « poussée jusqu'à la toute-puissance »<sup>1403</sup>.

L'ancrage métaphysique de la liberté dans l'*esse*, ou, en d'autres termes, dans le *vouloir*, et non dans l'*operari*, c'est-à-dire dans l'existence phénoménale des hommes, repose sur une exigence qui nous ramène, en définitive, à la question des présupposés implicites que nous avons décelés au fondement du déchiffrement schopenhauerien du monde. Schopenhauer considère que le déterminisme, qu'il ne conteste aucunement, est « solidement établi »<sup>1404</sup>. Pour autant, il entraîne – nécessairement – une vision du monde apparemment problématique :

Mais cette théorie fait du monde un jeu de marionnettes, tirées par des fils, les motifs, sans qu'on puisse seulement découvrir de qui il doit faire l'amusement : la pièce a-t-elle un plan, c'est le *fatum* ; n'en a-t-elle pas, c'est l'aveugle nécessité qui la dirige. – Il n'est qu'un moyen pour se sauver de cette absurdité : c'est d'admettre que l'essence et l'existence de toutes choses sont la manifestation d'une volonté réellement libre, qui se reconnaît justement là elle-même<sup>1405</sup>.

Cet extrait soulève une interrogation quant à l'origine du *vouloir*. Ici, le *vouloir* n'est plus le résultat d'une découverte métaphysique, mais plutôt une exigence pour résoudre l'alternative apparemment indépassable devant laquelle nous place le déterminisme : soit le monde n'a aucun sens, il n'est que le déroulement infini d'une suite d'effets et de causes, soit il est régi par un destin qui surplombe et écrase les individus, dont la liberté est tout autant anéantie, compte tenu de l'extériorité du *fatum*. Or le concept métaphysique du

---

<sup>1402</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 389 (traduction légèrement modifiée) ; ZA, *Band II*, W I, p. 386.

<sup>1403</sup> *Ibid.*, p. 1042 ; ZA, *Band III*, W II, p. 375.

<sup>1404</sup> *Ibid.*

<sup>1405</sup> *Ibid.*, p. 1042 ; ZA, *Band III*, W II, pp. 375-376.

*vouloir* propose une troisième voie : l'ensemble des objectivations du *vouloir*, et non pas seulement les êtres raisonnables, sont certes prises dans la trame déterministe du monde, mais ce qui leur arrive et ce qu'elles font deviennent le résultat de leur *esse* métaphysique, qui, pour sa part, s'est librement choisi.

Cependant, l'alternative mentionnée n'est pas absurde par elle-même, contrairement à ce que prétend Schopenhauer, puisque les deux conséquences possibles du déterminisme ne sont absolument pas contradictoires. Elle ne devient absurde, ou incompréhensible, que si l'on prétend découvrir dans l'existence une signification morale, qui semble exiger l'idée de liberté, et par là même, de responsabilité.

[...] l'acte de volonté, d'où naît le monde, est l'acte de notre volonté propre<sup>1406</sup>.

Sur ce point, la théologie et la philosophie se rejoignent, à ceci près que Schopenhauer intériorise totalement le principe qui soutient le monde et lui donne sa signification. Mais s'il s'inscrit dans la continuité du spinozisme et du panthéisme en pensant une essence commune et immanente, il conserve malgré tout certains traits du théisme. En effet, bien que le monde, par certains égards, puisse être considéré chez Schopenhauer comme la pure automanifestation d'une essence aveugle, cet aveuglement du *vouloir* n'exclut ni la liberté, ni la responsabilité, ni même la finalité. En d'autres termes, le *vouloir* ne voit pas ce qu'il fait, du moins avant qu'une conscience ne s'ouvre sur le monde, mais il le *veut*, dans sa toute-puissance décisionnaire et insondable.

#### 6.2.2.2. L'INSONDABILITE DU *VOULOIR*

La liberté et la souveraineté absolue du *vouloir*, sur le plan métaphysique, nous mènent en dernière instance aux limites de la « bizarre théologie »<sup>1407</sup> de Schopenhauer, pour reprendre l'expression d'E. Seillière. Pourquoi le *vouloir* veut-il ce qu'il veut ? Pourquoi modalise-t-il son *esse* tantôt en cruauté, tantôt en compassion ? Car ce sont là des tendances immuables qui reposent sur les actes métaphysiques du *vouloir*. Pourquoi se manifeste-t-il, et comment le monde peut-il subsister, alors même que sa tendance la plus fondamentale n'est pas une *voluntas*, mais une *noluntas*, comme le suggèrent les implications de la doctrine de la préméditation dans l'existence individuelle ? Autant d'interrogations auxquelles Schopenhauer refuse de répondre, en invoquant l'insondabilité du *vouloir*. Ce qui constitue notre être véritable est aussi ce qui échappe aux investigations de l'intelligence, si bien que la seule réponse est tautologique ou circulaire : le *vouloir* veut

---

<sup>1406</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1421 ; ZA, Band IV, W II, p. 757.

<sup>1407</sup> SEILLIÈRE, E., *Op. cit.*, p. 83.

ce qu'il veut, parce qu'il le veut. Le « pourquoi » est une question dénuée de sens, puisqu'elle s'efforce d'appréhender le *vouloir* à l'aune des concepts de la raison, qui ne valent que pour comprendre le monde phénoménal :

À toutes ces questions il y aurait d'abord à répondre que l'expression de la forme la plus générale et la plus commune de notre intellect est le principe de raison ; mais que ce principe par là même ne s'applique qu'au phénomène, non à l'essence des choses [...]. Aussi, par notre intelligence, ce pur instrument de la volonté, nous heurtons-nous de toutes parts à des problèmes insolubles, comme au mur de notre cachot<sup>1408</sup>.

Bien que Schopenhauer pense la relation de l'homme au *vouloir* sur le mode de l'identité, demeure malgré tout une équivocité<sup>1409</sup> indépassable entre l'*esse* et l'*intelligere*, qui n'est pas sans s'apparenter à l'absolue inintelligibilité de Dieu, qui constitue le dernier rempart pour évacuer le problème du mal, du moins selon H. Jonas :

C'est seulement d'un Dieu complètement inintelligible qu'on peut dire qu'il est à la fois bon et absolument tout-puissant, et que néanmoins il tolère le monde tel qu'il est<sup>1410</sup>.

Cette équivocité, du reste, est impliquée par l'inintelligibilité par principe de la chose en soi, puisque toute intelligibilité repose sur les formes de notre intellect. Le *vouloir*, pris absolument, et non pas dans sa relation avec l'une ou l'autre de ses objectivations, reste inconnaissable. C'est donc seulement du point de vue de l'intellect qu'il semble étonnant qu'un *vouloir* aveugle et *grundlos* puisse se manifester dans un monde ordonné, ou encore s'objectiver immédiatement dans les Idées, auxquelles l'esprit, lorsqu'il devient pur sujet connaissant, parvient à s'élever : la suppression de l'intelligence et de la sagesse n'est pas à comprendre comme une imperfection du *vouloir*, bien au contraire. La coexistence entre ces attributs, dans l'idée de Dieu, risque toujours d'aboutir à une scission, auquel est étranger le *vouloir*. Que l'on songe, par exemple, à l'idée de Dieu, analysée par Leibniz : le mal n'est pas *voulu* pour lui-même, mais par une volonté *antécédente* qui le permet, dans la mesure où il a partie liée à la perfection du meilleur des mondes possibles, qui contient le maximum d'ordre et de variétés. Rien de tel dans la *Weltanschauung* de Schopenhauer, si on se concentre sur sa métaphysique : toutes les réalités, toutes les actions, tous les effets, ont non seulement été voulus, de toute éternité, mais se veulent eux-mêmes. Ce

---

<sup>1408</sup> SCHOPENHAUER, *Le Monde*, p. 1415 ; ZA, *Band IV*, W II, p. 751.

<sup>1409</sup> L'interrogation sur la pertinence des noms ou concepts humains appliqués à Dieu conduit Thomas d'Aquin à distinguer trois voies : le « pur équivoque », le « pur univoque » ou « l'analogie ». Dans le premier cas, le terme « sage » appliqué à Dieu n'aurait plus le moindre rapport avec la sagesse humaine, ce qui, en définitive, nous ramène à une théologie négative ; dans le deuxième cas, au contraire, la figure de Dieu est pour ainsi dire anthropomorphisée (il y a univocité dans les déterminations dans le polythéisme gréco-romain par exemple) ; dans le dernier cas, on admet une certaine ressemblance, il s'agit d'un juste milieu entre l'incommensurabilité et la commensurabilité absolues entre les perfections humaines et divines (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, question 13, art 5 ; cité dans B. Sève, *La Question Philosophique de l'Existence de Dieu*, p. 162).

<sup>1410</sup> JONAS, H., *Le concept de Dieu après Auschwitz*, *op. cit.*, p. 34.

n'est plus seulement l'être du « *Dieu-volonté* »<sup>1411</sup> qui est « identique à son essence »<sup>1412</sup>, mais l'existence de chacune des objectivations du *vouloir*, même si cette adéquation métaphysique fondamentale est rarement perçue sur le plan phénoménal, ce qui, du point de vue du *vouloir*, ne revêt aucune importance, puisque ce n'est pas sur ce plan que se trouve son *esse*.

\*

Au terme de ce chapitre, il semble clair que la métaphysique et l'idéalisme schopenhaueriens se heurtent à de nombreuses difficultés pour penser non seulement le mal, mais aussi le monde. Les fragilités idéalistes, que nous avons relevées, conduisent à relativiser la réalité du mal, dans la mesure où le mal serait borné à l'existence superficielle des choses, c'est-à-dire à leur apparaître, sans atteindre leur être réel, qui se trouve dans le *vouloir*. Ces fragilités ne constituent pas la seule limite concernant l'interprétation schopenhauerienne du mal. De manière plus étonnante, le déploiement phénoménal du monde obéirait – si l'on suit la « fantaisie métaphysique » de Schopenhauer – à une finalité transcendante, pour chaque individu, et qui consisterait dans la négation du *vouloir*. La souffrance n'est plus inconséquente, elle est aussi justifiée, et même doublement : l'homme souffre, parce qu'il est coupable, mais grâce à sa souffrance, il parviendra à la rédemption et au salut. Alors même que la métaphysique de Schopenhauer avait les moyens théoriques de s'affranchir de toute ontologisation de la morale, elle y reconduit, et rejoue en toute conscience une interprétation du monde d'inspiration religieuse :

Chez moi [...] le *vouloir* parvient toujours par son objectivation, quelle qu'en soit la nature, à la connaissance de soi-même, ce qui rend possibles sa suppression, sa conversion et son salut. Aussi chez moi seul la morale trouve-t-elle un fondement solide et un développement complet en harmonie avec les religions les plus élevées et les plus profondes<sup>1413</sup>.

La moralisation de l'expérience du monde, et le postulat d'une signification intrinsèque au monde, tout en affirmant s'affranchir de la figure de Dieu, en vérité nous y ramène : bien que Schopenhauer prétende proposer un dogmatisme immanent, pour expliquer le monde visible, sans recourir « à d'insoutenables fictions »<sup>1414</sup>, il ne semble pas s'y maintenir. Penser le principe du monde comme quelque chose d'éternel, d'omniprésent, d'absolument libre et tout-puissant, et animé, qui plus est, d'une tendance morale, ne semble qu'une sécularisation de l'idée de Dieu. De ce point de vue, si Spinoza a

---

<sup>1411</sup> E. Seillière, *op. cit.*, p. 83.

<sup>1412</sup> Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, qu. 13, art. II, *respondeo* ; cité dans B. Sève, *La Question Philosophique de l'Existence de Dieu*, p. 163.

<sup>1413</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1418 ; ZA, Band IV, W II, p. 754.

<sup>1414</sup> *Ibid.*, p. 1419 ; ZA, Band IV, W II, p. 755.

pu conserver le mot, en supprimant la chose, du propre aveu de Schopenhauer dans *Parerga & Paralipomena*, il semble que lui-même ait simplement supprimé le mot, en conservant la chose, en la réduisant à sa dimension essentielle : l'automanifestation d'une énergie éternelle, animée par une tendance morale, qui, du point de vue des hommes, leur garantit l'immortalité et leur promet une existence nouvelle<sup>1415</sup>, sans commune mesure avec ce qu'ils peuvent connaître<sup>1416</sup>, dans ce que la philosophie ne peut que désigner négativement par le terme de « négation du *vouloir* », c'est-à-dire une forme de béatitude éternelle dont l'extase ascétique ne serait que le prélude.

---

<sup>1415</sup> SCHOPENHAUER, A., *Le Monde*, p. 1419 : « Chez moi le monde ne comble pas l'entière possibilité de toute existence ; mais il reste encore une large place pour ce que nous ne désignons que négativement par la négation du vouloir-vivre » ; ZA, *Band IV*, W II, p. 755.

<sup>1416</sup> *Ibid.*, p. 1399 : le « rigoureux renoncement à nous-mêmes et l'abnégation nous permettent de nous élever à une existence <Daseyn> meilleure, inconcevable à notre entendement » ; abstraction faite du langage allégorique des religions pour décrire cet état (Paradis, *Nirwana*, etc.), Schopenhauer en conserve l'idée, bien qu'il renvoie aux récits mystiques pour approcher sa positivité, qui dépasse les limites du connaissable ; ZA, *Band IV*, W II, pp. 735-736.



## CONCLUSION

Au terme de nos recherches, nous avons pu confirmer notre hypothèse de départ : la thématique du mal dans l'œuvre de Schopenhauer n'est nullement réductible à un simple aspect de son pessimisme, ni à l'une ou l'autre de ses figures, mais constitue, au contraire, le soubassement principal de sa métaphysique et de son éthique.

Pour autant, notre ambition initiale était d'articuler ensemble les différents aspects du mal, dans la philosophie de Schopenhauer, notamment sa déconstruction du paradigme théiste dans lequel se déploient les doctrines – théologiques ou philosophiques – d'inspiration optimiste, avec le déchiffrement proprement philosophique qu'il propose de ce phénomène. Notre étude nous a permis de mesurer toute l'ambiguïté de sa démarche.

### 1. DECONSTRUCTION, SECULARISATION ET APORIES

De prime abord, il semble que Schopenhauer ait effectivement déconstruit la formulation classique et théologique du problème du mal, compris comme la difficile conciliation entre d'une part l'idée de Dieu et d'autre part l'existence du mal dans le monde. De son point de vue, les doctrines théistes et optimistes abordent l'expérience du mal comme une énigme, c'est-à-dire comme quelque chose d'inexpliqué, mais destiné à l'être au sein de leur propre paradigme, que ce soit par intégration ou par suppression, est un reste inéliminable.

Cette élimination impossible tient à deux raisons principales : son omniprésence, constatable par chacun, que ce soit dans le monde des hommes (souffrance, méchanceté) ou dans la nature tout entière (conflictualité inhérente) ; son caractère incompensable. Indépendamment du fait que, selon Schopenhauer, dans une vie humaine, la somme des maux l'emporterait très largement sur celle des biens, l'expérience du mal n'est pas réductible à un problème d'arithmétique. Au contraire, le mal doit être pensé comme une donnée absolue : peu importe le bien-être de la plupart des hommes – *ex hypothesi* –, rien ne saurait justifier ou compenser le mal-être ou la souffrance d'un seul individu. Par principe, le mal, compris ici comme souffrance, échappe à toute relativisation.

La thèse schopenhauerienne du caractère absolument incompensable du mal nous révèle une dimension importante de cette expérience. D'une certaine manière, cet effort pour penser le mal dans sa radicalité, comme une donnée « absolue », conduit à l'idée

d'une norme négative<sup>1417</sup>, implicitement présupposée par cette même expérience. Cette norme ne doit pas être assimilée à une quelconque norme positive préexistante, qui aurait été enfreinte ou bafouée, c'est-à-dire une norme qui énoncerait, de manière implicite ou explicite, un *devoir-être*, et qui permettrait d'évaluer, dans un second temps, une expérience comme relevant de cette catégorie.

Tout au contraire, cette expérience du mal est première, et elle se donne d'emblée comme la réalisation malheureuse d'un *non-devoir-être* absolu et autoréférentiel, dans la mesure où elle n'indique rien de plus que son caractère absolument injustifiable. Notre propos rejoint d'une certaine façon les analyses de Jean Nabert dans son *Essai sur le Mal* :

Tout se passe comme si, par le sentiment de l'injustifiable, se découvrait à nous, dans certains cas, indépendante des positions dessinées par les normes, une contradiction plus radicale entre des données de l'expérience humaine et une demande de justification que la seule transgression de ces normes ne parviendrait pas à décevoir, que la seule fidélité à ces normes ne parvient pas à satisfaire<sup>1418</sup>.

Or la normativité négative de l'expérience du mal, que nous pouvons conceptualiser à partir de la philosophie de Schopenhauer, est, en dernière instance, nécessairement antinomique avec l'idée de Dieu, puisque sa souveraine bonté et sa sagesse l'érigent en principe absolu de tout *devoir-être*, et que sa toute-puissance est l'ultime garantie de sa réalisation, en acte ou en puissance. La contradiction est inévitable : Dieu ne peut pas avoir permis à ce qui ne *doit* pas être, d'être, du moins si l'on refuse d'en faire un Dieu impuissant, méchant ou imprévoyant. En conséquence, la théologie doit dissocier l'esse du mal de la norme négative que pose sa simple existence, pour penser cette norme à partir de Dieu, de manière positive. Réduit à ses éléments essentiels, le raisonnement sous-jacent au problème du mal, dans sa prise en charge par la théologie, est le suivant :

Prémisse majeure : Si Dieu est, alors le mal n'existe pas.

Prémisse mineure : Or Dieu est.

Conclusion : Donc le mal n'existe pas.

Puisque Dieu existe, le mal ne devrait pas exister, donc le mal n'existe pas. Peu importe, à ce niveau, que Dieu soit pensé comme un créateur transcendant au monde, ou comme son principe immanent : dans les deux cas, l'essence divine interdit, par principe, au mal d'exister : s'il a créé le monde, celui-ci ne peut pas contenir de l'*absolument*

---

<sup>1417</sup> P. Ricoeur, dans son intervention intitulée « Le Scandale du Mal », propose une définition féconde : « Le mal, c'est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est. C'est le non-devoir-être » (P. RICŒUR, « Le Scandale Du Mal », *Esprit* (1940-), no. 140/141 (7/8), 1988, pp. 57-63, p. 62)

<sup>1418</sup> NABERT, J., *Essai sur le Mal*, Paris, PUF, p. 2.

*mauvais*, s'il est le monde, celui-ci doit être *absolument bon*. De là tous les subterfuges dénoncés par Schopenhauer pour atténuer au maximum l'*esse* du mal, et, implicitement, pour supprimer la normativité négative qu'il induit nécessairement. S'il n'est pas toujours possible de « nier » son existence, comme dans la variante panthéiste de l'optimisme théologique, il faut du moins combattre l'idée que celle-ci serait absolument mauvaise, pour, au contraire, révéler une signification supérieure, qui puisse le justifier. Ainsi, la souffrance et la mort ne sont plus les coordonnées originaires de tout être-là, mais la conséquence d'une *faute* originelle, dont tous les individus participent ; le paradigme lapsaire nous reconduit à l'idée de responsabilité. Si le mal moral existe, il ne doit pas dériver de Dieu, mais provenir d'une source toute différente, d'où la fiction du libre-arbitre, qui permet, selon Schopenhauer, de rompre tout transfert de responsabilité entre les actions des hommes et leur créateur.

Cependant, le problème du mal, dans ce cadre théologique, demeure nécessairement insoluble, car l'expérience du mal est réelle et première, tandis que la prémisse à partir de laquelle on s'efforce de le nier ou de le relativiser, n'est que secondaire et fictive. C'est la raison pour laquelle Schopenhauer critique, à la suite de Kant, les preuves visant à démontrer l'existence de Dieu : la prémisse fondamentale du théisme, à savoir l'idée de Dieu, non seulement serait infondée, mais proviendrait en outre de la superstition d'un besoin de signification et de consolation, précisément pour supporter la misère du monde et l'absurdité de l'existence. En ce sens, l'analyse génétique du raisonnement théologique confirmerait au contraire la réalité du mal, identifiée par Schopenhauer comme la source du paradigme optimiste, qui aurait pour fonction fondamentale d'en opérer la dissolution.

L'expérience du mal doit donc être restituée à sa juste place. Schopenhauer va même jusqu'à retourner le raisonnement théologique sous-jacent à la résolution du problème du mal contre sa prémisse fondamentale :

Prémisse majeure : Si le mal existe, alors Dieu n'est pas.

Prémisse mineure : Or le mal existe.

Conclusion : Donc Dieu n'est pas.

Ce raisonnement, bien que simplifié pour rendre compte et du théisme et du panthéisme<sup>1419</sup>, est au fondement de la démonstration de l'inexistence de Dieu, proposée

---

<sup>1419</sup> Nous avons pu le rencontrer : si le principe du monde est Dieu, alors le mal dans le monde n'existe pas. Or le mal existe dans le monde, donc le principe du monde n'est pas divin. C'est le sens du reproche

dans *Parerga & Paralipomena*, mais est également récurrent dans l'interprétation schopenhauerienne du monde. Le mal n'est donc pas la privation d'un bien, ou une question de perspective, mais il est, au contraire, à la fois absolument réel et absolument indésirable, et il occupe nécessairement le premier plan, devant sa prise en charge par la théologie ou la philosophie.

La déconstruction du paradigme théologique – au sens large – a ainsi permis à Schopenhauer de restituer à l'expérience du mal sa normativité négative : nul besoin d'une norme transcendante pour l'évaluer, sa simple existence suffit à indiquer qu'il ne devrait pas être. En ce sens, il opère bel et bien une sécularisation du problème du mal, en le conceptualisant comme une expérience originaire, qui vient jeter le doute sur la désirabilité de l'existence, qu'il s'agisse de celle du monde ou de celle de l'homme. La normativité négative du mal s'étend de proche en proche, et réduit à néant toute valorisation intrinsèque ou extrinsèque de l'être. En effet, Schopenhauer refuse de le considérer comme un simple aspect du monde ou de l'existence, mais il va au contraire étendre sa normativité négative à l'existence humaine (elle est quelque chose qui *ne devrait pas être*) et au monde (il *ne devrait pas être*) ; ces deux totalités – humaine et cosmique – manifestant, selon Schopenhauer, la même contradiction insoluble et insupportable, inhérente à l'expérience du mal, en tant qu'elles seraient la réalisation d'un *non-devoir-être* absolu.

Cependant, Schopenhauer ne se limite pas à un tel constat, mais il réintroduit, de manière étonnante, une dimension fondamentale de la vision religieuse du monde, à savoir la culpabilité. En substance, la question est la suivante : d'où vient que le mal, l'existence et le monde soient, alors qu'ils ne devraient absolument pas être ? En dépit de son étonnement initial, qui l'a conduit au rejet des positions théistes et à la sécularisation du problème du mal, Schopenhauer ne conduit pas pour autant à renoncer au besoin de justification, qui repose lui-même sur des prémisses implicites, que nous avons pu mettre en lumière : le mal présuppose la faute. Si donc le mal existe, l'existence humaine et le monde, qui en sont le théâtre, doivent en endosser la responsabilité, car il ne peut pas être réduit à une pure contingence défavorable. La normativité négative du mal conduit à l'idée d'une faute ontologique, voire métaphysique. La responsabilité du monde retombe sur le monde lui-même, ou plus exactement, sur son principe, à savoir le *vouloir*. Or la métaphysique du *vouloir* conduit à l'éclatement de la question du mal : non seulement

---

récurrent adressé au spinozisme et au stoïcisme : le monde n'est *pas* une théophanie, justement le mal, physique et moral, en est une donnée fondamentale.

celui-ci devient absolument incompréhensible, car il n'est que la résultante phénoménale et inconséquente de ce qui se *veut* de toute éternité, mais en outre, l'homme – en tant que tel – doit assumer non seulement ce qu'il *est*, c'est-à-dire son essence, son caractère intelligible, qu'il s'est lui-même choisi, mais aussi ce qui lui arrive, et même l'entièreté du monde, avec l'ensemble des misères qu'il contient. La responsabilité de l'homme est à la fois colossale et inéluctable. Nul ne peut esquiver son *esse*, car le principe de son être se situe en dehors du temps. Le déterminisme n'est donc pas un refuge, car la nécessité avec laquelle s'enchaînent les événements dans le monde phénoménal, ou avec laquelle se déploient et s'affirment le caractère empirique d'un homme et son *operari* coïncide avec une liberté absolue et réelle, qu'aucune contrainte, interne ou externe, ne peut abolir.

## 2. LES ECHAPPATOIRES : LE BONHEUR, LA POLITIQUE, LA MORALE

Pour autant, la radicalité métaphysique de la pensée schopenhauerienne du mal n'exclut pas la thématization d'échappatoires, à la fois sur le plan phénoménal et nouménal, même si elles supposent de ne pas tirer toutes les implications de la métaphysique du *vouloir*, en prenant acte non pas tant du principe éternel du mal et du monde, mais de sa primauté dans l'existence.

Du point de vue de l'existence individuelle, le « bonheur » ne sera pas le *summum bonum* et la fin dernière, qui orienterait l'action des hommes, mais plus sobrement l'évitement de la souffrance, sous toutes ses formes. La vie heureuse, selon l'eudémonologie de Schopenhauer, n'est ni l'ataraxie du sage, idéal inatteignable, ni celle qui contient le plus grand nombre de plaisirs, ou les joies les plus intenses, par exemple liées aux joies intellectuelles, mais plus sobrement, la vie qui aura contenu le moins grand nombre de douleurs. Le bonheur n'est qu'un concept secondaire qui désigne rétrospectivement un « ne-pas-trop-avoir-souffert ». C'est une perspective pessimiste, certes, mais qui a le mérite de proposer une éthique eudémoniste à la portée des hommes, tout en reconnaissant son caractère fondamentalement déceptif, y compris pour les rares individus qui, favorisés par les circonstances extérieures et par leurs dispositions intérieures, ont le loisir de s'adonner, le plus clair de leur temps, aux joies intellectuelles, tout en évitant la plupart des maux inhérents à la condition humaine (le besoin, la souffrance, l'ennui).

Il en va de même du point de vue de l'existence collective : le pessimisme schopenhauerien invite à renoncer aux idéaux trompeurs, notamment sur le plan politique

et historique, pour proposer une interprétation centrée autour de l'expérience vécue de l'injustice et des moyens qui peuvent être concrètement, et toujours imparfaitement, mis en œuvre pour la limiter. L'État ne peut résoudre le problème du mal, dont les racines pénètrent trop profondément dans le cœur humain, mais il peut limiter la conflictualité interindividuelle, en instaurant un ordre politique encadré par des lois, et par la force dissuasive de la sanction. Cela ne signifie pas pour autant que les lois soient purement arbitraires, ou qu'elles dépendent uniquement du législateur, tout éclairé qu'il soit, puisque l'expérience de l'injustice, figure du mal physique (du point de vue de la victime), révèle un ordre normatif naturel, qu'il s'agit de retranscrire dans le droit positif. Chacun, en effet, jouit d'un *droit à s'affirmer*, dont les limites apparaissent lorsqu'elles sont franchies, c'est-à-dire quand autrui entre dans le domaine où s'affirme le *vouloir* du premier individu, et réciproquement. La théorie politique de Schopenhauer, tout en s'ancrant sur une expérience du mal (l'injustice), prétend ainsi instaurer une harmonie purement externe entre les individus, qui rejoint ce que pourrait être une harmonie morale, fondée sur un respect spontané des limites légitimes de chaque objectivation humaine, si les hommes étaient principalement dominés par le mobile altruiste. Si l'intérêt de la pensée schopenhauerienne du droit est d'en fournir un critère de validité, par l'expérience subjective de son infraction, antérieurement à toute prise en charge par le droit positif, il renouvelle en un sens un modèle inspiré des théoriciens du droit naturel, puisqu'il ne parvient pas à affranchir la sphère juridique de la sphère morale, dont l'unique spécificité tient au point de vue adopté sur un même acte, fondamentalement injuste : l'État protège la victime, la morale s'enquiert de l'auteur. Autrement dit : le mobile pour lequel un individu respecte les limites – retranscrites dans les lois – est indifférent pour le législateur, non pour le moraliste.

La question du droit naturel et de son lien avec la morale soulève, nous l'avons vu, un paradoxe important quant à la normativité souterraine de la métaphysique de Schopenhauer. Les normes du juste et de l'injuste ne sont pas conventionnelles, mais elles reposent sur sa propre métaphysique, qui, pourtant, paraît étrangère aux catégories morales, en particulier parce qu'elle se situe en deçà de toute différenciation et de toute affection possibles. L'unité, l'invulnérabilité et l'éternité du *vouloir*, loin de révéler un ordre moral sous-jacent, qu'il serait possible de faire advenir dans le monde phénoménal, soulignent bien plutôt la vanité de toute conduite morale ou immorale, juste ou injuste, conduites nécessairement impliquées par le *vouloir*, sans pourtant jamais l'atteindre.

Autrement dit : la « contrariété » que ressent l'individu, lorsqu'il est confronté à la méchanceté, à l'injustice ou plus généralement à la souffrance, n'est pas « réelle », puisque ce n'est que son être objectivé qui est contrarié, et non son être nouménal. Du reste, cette « contrariété » elle-même a été voulue. Par-delà ces paradoxes, l'unité métaphysique du *vouloir* permet malgré tout, sur le plan pratique, de penser une communauté réelle entre les individus, sans se limiter à telle ou telle communauté. Telle est, à notre sens, la force intégrative de l'éthique schopenhauerienne, lorsqu'elle se situe en deçà de la négation du *vouloir*, et qui permet, nous espérons l'avoir montré de manière convaincante, d'étayer sur un fondement solide la prise en charge juridique des entités non-humaines, sensibles ou non-sensibles.

### 3. LES APORIES : IDEALISTES, METAPHYSIQUES, ESCHATOLOGIQUES

Néanmoins, si la pensée de Schopenhauer permet d'affronter de manière efficace et originale la question du mal, il n'en reste pas moins qu'elle n'est pas sans soulever un nombre important de difficultés liées au cadre idéaliste dans lequel il déploie sa philosophie, à sa métaphysique et à son eschatologie. Une philosophie du mal peut-elle donc réellement être conséquente quand elle se veut pleinement intégrative ? L'enracinement ontologique de la culpabilité, dans l'être du monde et de l'homme, entraîne du même coup un dépassement de l'éthique intramondaine dans un horizon mystico-sotériologique : puisque le monde résulte de l'affirmation du *vouloir*, qui constitue également notre être intime, que ce monde ne devrait pas être, compte tenu de son imperfection manifeste et de l'omniprésence du mal en son sein, l'homme doit nier le *vouloir* pour s'en libérer. Nous ne revenons pas sur les paradoxes de cette négation, qui, selon les textes, peut tantôt être interprétée comme un anéantissement du monde dans son principe (le suicide cosmique), tantôt comme la simple suppression de son corrélat objectif le plus abouti (l'homme), tantôt comme la suppression métaphysique de l'individualité (le suicide ascétique). Dans tous les cas, demeure l'espérance d'un salut, qui est aussi caractérisée positivement : la négation du *vouloir* serait traduite, dans la dogmatique chrétienne, par la figure du Christ rédempteur, elle serait également à rapprocher du *souverain bien*, voire d'une forme de *béatitude éternelle*, à jamais inconcevable puisque nous sommes enfermés dans la trame phénoménale du monde, et que l'intellect ne peut approcher que négativement cet état de *noluntas*. La reconnaissance, par Schopenhauer, à titre hypothétique, d'une nécessité secrète et d'une aspiration fondamentale du *vouloir* à cet état bienheureux, pour chacune de ses objectivations, révèle la porosité entre sa vision

du monde et une vision religieuse du monde. Pourtant, ces catégories morales et religieuses (le péché, le salut, la grâce) ne peuvent pas être déduites de la philosophie de Schopenhauer, ni non plus de l'expérience, mais reposent sur des prémisses implicites qui ont pu, à juste titre, éveiller la suspicion de Nietzsche. L'éthique schopenhauerienne et la doctrine du ressentiment reposeraient sur un nihilisme réactif, et sur un refus de la vie dans ses déterminations essentielles.

En définitive, il nous semble difficile de ne pas considérer que la métaphysique schopenhauerienne nous ramène à une vision panthéiste du monde, d'une manière plus « religieuse » que le spinozisme. Telle était la conclusion de notre dernier chapitre. Nous rejoignons ainsi notre point de départ : la sécularisation du problème du mal, que Schopenhauer s'efforce de mener à bien, ne concerne pas seulement les figures du mal, mais aussi la figure de Dieu. Contrairement à ce qu'affirme Schopenhauer, ce n'est ni la personnalité, ni l'intellect qui constituent l'essence de l'idée de Dieu, mais la tendance morale qu'il insuffle au monde, de manière externe ou interne. Or sa métaphysique du *vouloir* ne s'affranchit absolument pas de cette « moralisation » de l'expérience du monde, puisque c'est là l'un de ses postulats fondamentaux : le monde *doit* avoir une signification morale. Peut-être est-ce justement cette exigence qui constitue la limite de son interprétation du mal : derrière la normativité négative de cette expérience se dissimulerait, en dernière instance, un postulat moral indéracinable.

Ainsi, la déconstruction du paradigme dans lequel se posait le problème du mal, et ce malgré les gains que sa pensée propose, n'aboutit en un sens qu'à sa reconduction, au point que Schopenhauer devrait conclure, avec Leibniz, que notre monde, en définitive, est le « meilleur des mondes possibles », justement grâce à ses imperfections phénoménales qui travaillent conjointement au salut de chacun, dont les existences ne seraient rien de plus que « les *rêves* d'un esprit éternel, de telle sorte que toute mort signifie un *réveil* »<sup>1420</sup>.

---

<sup>1420</sup> SCHOPENHAUER, A., *HN I*, p. 15.

## BIBLIOGRAPHIE

### LITTERATURE PRIMAIRE (SCHOPENHAUER)

SCHOPENHAUER, Arthur. *Zürcher Ausgabe Werke in zehn Bände*, Zürich : Diogenes Verlag, 1977.

—, *Die Welt als Wille und Vorstellung I (Bände I-II)*.

—, *Die Welt als Wille und Vorstellung II (BändeII-IV)*.

—, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Band V)*.

—, *Ueber den Willen in der Natur (Band V)*.

—, *Die beiden Grundprobleme der Ethik (Band VI)*.

—, *Parerga und Paralipomena I (Bände VII-VIII)*.

—, *Parerga und Paralipomena II (BändeIX-X)*.

SCHOPENHAUER, Arthur. *GesammelteBriefe*. Arthur Hübscher (hrsg.). Bonn : Bouvier, 1987.

SCHOPENHAUER, Arthur. *HandschriftlicheNachlass in fünf Bände*. Arthur Hübscher (hrsg.). München : dtv klassik Verlag, 1985.

GRISEBACH, Eduard (hrsg.). *Schopenhauer's Gespräche Und Selbstgespräche: Nach der Handschrift Eis Heauton*. Berlin: Ernst Hoosmann & Co, 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Vorlesung über die gesammte Philosophie. Die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschliche Geiste. In vier Teilen. Erster Teil: Theorie des gesammten Vorsteillens, Denkens und Erkennens*. Volker Spierling. (hrsg.) München: Piper Verlag, 1986.

## Traductions françaises

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. Trad. J.-A. Cantacuzène, revue par R. Roos. Paris : PUF, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Contre la philosophie universitaire*. Trad. A. Dietrich. Paris : Éditions Payot & Rivage, 1994.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Cours exhaustif sur la philosophie*, Première partie. Théorie de la représentation, de la pensée et de la connaissance en général. Trad. C. Bouriau, avec la collaboration de P. Welsen. Paris : Classiques Garnier, 2023.

SCHOPENHAUER, Arthur. *De la Volonté dans la Nature*. Trad. E. Sans. Paris : PUF, 2016.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Journal de voyage*. Trad. D. Raymond. Paris : Mercure de France, 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur. *La Quadruple Racine de Raison Suffisante*. Trad. J. Gibelin. Paris : Vrin, 1983.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation I*. Trad. C. Sommer, V. Stanek, M. Dautrey. Paris : Gallimard, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation II*. Trad. C. Sommer, V. Stanek, M. Dautrey. Paris : Gallimard, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Trad. A. Burdeau revue par R. Roos. Paris : PUF, 1966.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Les Deux Problèmes Fondamentaux de l'Éthique*. Trad. C. Sommer. Paris : Gallimard, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Manuscrits inédits (Der Handschriftliche Nachlass)*, tomes I et II (1807-1814 et 1814-1818). Trad. et annot. J.-P. Jackson. Paris : Coda, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Lettres I*. Trad. C. Sommer, révisée par N. Boulet. Paris : Gallimard, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Lettres II*. Trad. C. Sommer, révisée par N. Boulet. Paris : Gallimard, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga & Paralipomena*. Trad. J.-P. Jackson. Paris : Coda, 2005.

## LITTÉRATURE SECONDAIRE (ET AUTRES SOURCES)

AFEISSA, Hicham-Stéphane. *La communauté des êtres de la nature*. Paris : éditions MF, 2010.

ANGEHRN, Emil. Das Leiden und die Philosophie. In: Gander, H.-H., Hühn, L., Zöllner, G. *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg : Ergon Verlag, 2006, pp. 119-131.

ARAMAYO, Roberto R. L'"optimisme" du rêve éternel d'une volonté cosmique chez Schopenhauer. In : Bonnet, Christian et Salem, Jean. *La raison dévoilée : études schopenhaueriennes*. Paris : Vrin, 2005.

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 1997.

ARISTOTE. *Métaphysique*. Trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin. Paris : Flammarion, 2008. (Collection GF)

ATWELL, John E. *Schopenhauer on the Character of the World*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1995.

AURENQUE, Diana. Über Nietzsches medizinische Deutung der Moral. Das Leiden als Ursprung der Moralität bei Schopenhauer und Nietzsche. In : Birnbacher, Dieter, Urs Sommer, Andreas. *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2013, pp. 45-60.

BARBERA, Sandro. *Une philosophie du conflit, Études sur Schopenhauer*. Paris : PUF, 2004.

BASTIAIRE, Hélène et Jean. *Pour une écologie chrétienne*. Paris : Éditions du Cerf, 2004.

BATINI, Ugo. *Schopenhauer*. Paris : Éditions du Cerf, 2020.

BAZARDIJAN, Raphael. *Schopenhauer : der Philosoph des Optimismus*. Leipzig : Fock, 1909.

BEISER Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford : Oxford University Press, 2016.

BENATAR, David. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BERGMANN Ernst. *Die Erlösungslehre Schopenhauers*. München : Rösl & Cie Verlag, 1921.

BERMAN David. Schopenhauer and Nietzsche: Honest Atheism, Dishonest Pessimism. In : Janaway, Christopher. *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*. New York : Clarendon Press, 1998. pp. 178-195.

BESNIER, Jean-Michel. L'irresponsabilité politique. In : Droit, Roger-Paul. *Présences de Schopenhauer*. Paris : Grasset, 1989.

BICHAT Xavier. *Recherches Physiologistes sur la Vie et la Mort*. Paris : Victor Masson & Fils, 1866.

BIRCH, Thomas H. Moral Considerability and Universal Consideration. *Environmental Ethics*, 1993, n°4.

BIRNBACHER, Dieter. Antinatalismus und Pessimismus bei Schopenhauer und Benatar. *100. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2019*. Würzburg : Königshausen & Neumann Verlag, 2020. pp. 17-29.

BIRNBACHER, Dieter. Der Schmerz in Schopenhauers Philosophie – Phänomenologie und Metaphysik. *102. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2021*. Würzburg : Königshausen & Neumann Verlag, 2021. pp. 113-128.

BIRNBACHER, Dieter. Nahmoral und Fernmoral. Ein Dilemma für die Mitleidsethik. In : Gander, H.-H., Hühn, L., Zöller, G. *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg : Ergon Verlag, 2006., pp. 41-58.

BIRNBACHER, Dieter. *Schopenhauer*. Stuttgart : Reclam, 2009.

BLOCH Ernst. Das Unrecht des Pessimismus. In : Ebeling, H., Lütkehaus, L. *Schopenhauer und Marx / Philosophie des Elends – Elend der Philosophie ?* Frankfurt am Main : Syndikat Verlag, 1985. pp. 40-42.

BLONDIN, Marie-Michèle. *Vivre et vivre encore : la notion de vie chez Arthur Schopenhauer*. Hildesheim, Zürich, New York : Georg Olms Verlag, 2018.

BOULLART, Karel. Schopenhauer et le problème de l'immanence ou l'impertinence du pessimisme intégral. *Revue Internationale de Philosophie*, n°42, 1988, pp. 88-97.

BOURGEOIS, Bernard. *Schopenhauer — Nietzsche : du Non confortable au Oui déchirant à la vie*. Paris : Vrin, 2021.

BOURIAU, Christophe, POËLS, Rémy. Schopenhauer : le fictionnalisme théologique et le vivre ensemble. In Bouriau, C., Moine, A., Rota, M. *Le vivre ensemble saisi par le droit*. Paris : éditions Pedone, 2021. pp. 57-68.

BOURIAU, Christophe. Schopenhauer, Vorläufer des theologischen Fiktionalismus. In Michael Steinmetz, Dominik Zink. *Facettenreiche Existenz / Schopenhauers Philosophie als Knotenpunkt der Disziplinen*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2023, pp. 65-76.

BOURIAU, Christophe. *Schopenhauer*. Paris : Les Belles Lettres, 2013.

BOXHO, Philippe. *Les morts ont la parole*. Lovreval : Kennes, 2022. (coll. « Société »).

BRÉHIER, Émile. « L'unique pensée » de Schopenhauer. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 45<sup>e</sup> année, n°4, octobre 1938.

COMPAORÉ, Windlamita Marino. *La Crise environnementale à l'épreuve de la réflexion philosophique : L'écosophie T en question*. Paris : L'Harmattan, 2019.

CANTWELL, Andrew John. A Defence of Schopenhauer's Metaphysics of Compassion : the participation in another's suffering. 100. *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2019*. Würzburg : Königshausen & Neumann Verlag, 2020. pp. 149-167.

CARO, Elme-Marie. La Maladie du pessimisme au XIX<sup>e</sup> siècle. *Revue des Deux Mondes*, 3<sup>e</sup> période, tome 24, 1877, pp. 241-268.

CARTWRIGHT, David E. Schopenhauer on Suffering, Death, Guilt, and the Consolation of Metaphysics". In : von der Luft, Eric. *Schopenhauer: New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Lewiston, Quennston, Lampeter : Edwin Mellen Press, 1988. pp. 51-66.

CASSIRER, Ernst. *Les systèmes post-kantiens*. Collège de philosophie.—Lille : Presses universitaires de Lille, 1983.

CIORAN, Emil. *De l'inconvénient d'être né*. Paris : Gallimard, 1973.

CIORAN, Emil. *Sur les cimes du désespoir*. Paris : L'Herne, 1990.

- CLAVIER, Paul. *Ex Nihilo, Vol. 2, les scenarios de sortie de la création*. Paris: Hermann, 2011.
- CLAVIER, Paul. La conception atemporaliste de la création dans les débats de philosophie analytique contemporaine. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 102, n°1, Janv-Mars 2018.
- COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer : Philosopher of Pessimism*. New-York: Search Press London, 1975.
- COX, Terry J., LOEB, Abraham. Our galaxy's date with destruction. *Astronomy Magazine*, juin 2008, pp. 28-33.
- COX, Terry J., LOEB, Abraham. The Collision Between The Milky Way And Andromeda. *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, vol. 386, 27 juillet 2011.
- DALE, Jacquette. Schopenhauer on Death. In: Janaway, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. pp. 293-317.
- DE PRÉZEL, Honoré. *Dictionnaire des hommes illustres*. Paris : Lacombe, 1768. Tome 2.
- DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris : Flammarion, 1992. (Collection GF).
- DESCARTES, René. *Œuvres et Lettres*. Paris : Gallimard, 1953. (Bibliothèque de la Pléiade).
- ÉPICURE. *Lettres*. Notes et commentaires de J. Salem. Paris : Nathan, 1998 (1<sup>ère</sup> édition 1992).
- ERMAN, Michel. *La Cruauté : Essai sur la passion du mal*. Paris : PUF, 2009.
- ERMANN-AKTAS, Melis. *De la Nature à l'homme : la charnière éthique de la pensée schopenhauerienne*. Thèse : Philosophie : Université de Strasbourg : 2019.
- ESQUIROL, Jean-Étienne. *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, I. Paris : Frénésie, 1989.
- FLEISCHER, Margot. *Schopenhauer als Kritiker der kantischen Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- FÆSSEL, Michaël. *Le scandale de la raison : Kant et le problème du mal*. Paris : Éditions Honoré Champion, 2010. (Collection Champion Essais).

- FESSEL, Michaël. *Le scandale de la raison, Kant et le problème du mal*. Paris : Honoré Champion, 2010 (coll. Essais).
- FONTAINE, Philippe. *La question du mal*. Paris : Ellipses, 2000.
- FRANÇOIS, Arnaud. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, Volonté et réalité*. Paris : PUF, 2008.
- FRANÇOIS, Félix. *Schopenhauer ou les passions du sujet*. Lausanne : Éditions l'Âge d'Homme, 2007.
- GARDINER, Patrick, *Schopenhauer*. Baltimore : Penguin Books, 1963.
- GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris : Vrin, 2000.
- GOEDERT, Georges. Schopenhauer-Ethik als Weltüberwindung. 77. *Schopenhauer-Jahrbuch*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1996, pp. 113-131.
- GOLTHER, Ludwig von. *Der Moderne Pessimismus. Studie aus dem Nachlass*. Leipzig : 1878.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. *Le Stoïcisme*. Paris : PUF, 2007.
- HAACKE, Freidrich. *Mystizismus und Pessimismus bei Schopenhauer*. Bunzlau : 1889.
- HAMLYN, David W. *Schopenhauer*. London and New-York: Routledge, 2001.
- HARTMANN, Eduard de. *Phénoménologie de l'Inconscient, Philosophie de l'Inconscient*, tome 1. Trad. D. Nolen. Paris : Librairie Germer Baillère et Cie, 1877.
- HARTMANN, Eduard de. *Métaphysique de l'Inconscient, Philosophie de l'Inconscient*, tome 2. Trad. D. Nolen. Paris : librairie Germer Baillère et Cie, 1877.
- HARTOG, Wolter. Inwieweit verträgt sich die Hoffnung mit dem Pessimismus ? Zur Kritik und Verwendung der Hoffnung bei Schopenhauer und Nietzsche. In: Birnbacher, Dieter, et Urs Sommer, Andreas. *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013. pp. 193-214.
- HAUCKE, Kai. *Leben & Leiden ; Zur Aktualität und Einheit der schopenhauerschen Philosophie*. Berlin : Parerga Verlag, 2007.

- HEGEL, Georg W. F. *La raison dans l'histoire*. Trad. Kostas Papaioannou. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1955.
- HEIDEGGER, Martin. *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. Aloys Becker et Gérard Granel. Paris : PUF, 2014. (Coll. Quadrige)
- HEIN, Hidle S. Schopenhauer and Platonic Ideas. *Journal of the history of philosophy*, John Hopkins University Press, Vol 4, n°2, Avril 1966, pp. 133-144.
- HENRY, Anne (dir.). *Schopenhauer et la création littéraire en France*. Paris : Klincksieck, 1989
- HERMANNI, Friedrich. Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie. In: Gander, H.H., Hühn, L., Zöller, G. *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg : Ergon Verlag, 2006, pp. 239-254.
- HERSCH, Jeanne, *L'étonnement philosophique : une histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard, 1993 (1<sup>e</sup> édition : 1981). (Collection Folio Essais)
- HÉSIODE, *Théogonie*, in *Hésiode*. Trad. Élie Bergougnan. Paris : librairie Garnier Frères, pp. 29-57.
- HOBBS, Thomas. *Léviathan*. Trad. Gérard Mairet. Paris : Gallimard, 2000.
- HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W. *Sociologica II. Reden und Vorträge*. Frankfurt am Main : Europäische Verlagsanstalt, 1962.
- HORKHEIMER, Max. Schopenhauer und die Gesellschaft. In *Sozialphilosophische Studie : Aufsätze, Reden u. Vorträge 1930-1972*. Frankfurt am Main : Fischer-Athenäum-Taschenbuch-Verlag, 1972.
- HÜBSCHER, Arthur. *Denker gegen den Strom*. Bonn : Bouvier Verlag, 1973.
- HÜHN, Lore. Der Wille, der Nichts will. In : Gander, H.H., Hühn, L., Zöller, G. *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg : Ergon Verlag, 2006, pp. 149-160.
- INGENKAMP, Heinz Gerd. Das große Ja. Schopenhauers Lehre vom Willen – und eine Teilparallele. *101. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2020*. Würzburg : Königshausen & Neumann Verlag, 2020. pp. 137-146.

- INGENKAMP, Heinz Gerd. Schopenhauer und das Leitbild "Gegenwart". 102. *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2021*. Würzburg : Königshausen & Neumann Verlag, 2021, pp. 45-66.
- INWAGEN, Peter van. *The Problem of Evil*.. Oxford : Oxford University Press, 2006.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer : A Very Short Introduction*. New-York : Oxford University Press, 2002.
- JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In : Janaway, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. pp. 318-343.
- JELLINEK, Georg. *Die Weltanschauungen Leibnitz' und Schopenhauer's. Ihre Gründe und ihre Berechtigung*. Wien : Alfred HölderVerlag, 1872.
- JONAS, Hans. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. Trad. Philippe Ivernel. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2022.
- JONAS, Hans. *Le principe responsabilité*. Trad. Jean Greisch. Paris : Flammarion, 2013. (Collection Champs Essais).
- JONAS, Hans. *Une éthique pour la nature*. Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris : Flammarion, 2017.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*. Trad. Et éd. Jean-Pierre Füssler. Paris : Flammarion, 2003. (Collection GF).
- KANT, Emmanuel. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Trad. Et commentaire. J.-P. Muglioni. Paris : Bordas, 1988.
- KANT, Emmanuel. *La religion dans les limites de la seule raison*. Trad. Alain Renaut. Paris : PUF, 2020. (Collection Quadrige).
- KANT, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs* (tome I : Fondation. Introduction ; tome II : Doctrine du droit. Doctrine de la vertu). Trad. et éd. Alain Renaut. Paris : Flammarion 1994. (Collection GF).
- KANT, Emmanuel. *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*. présentation par Antoine Granjean. Paris : Éditions Cécile Defaut, 2009.

- KEKES, John. *Facing Evil*. Princeton : Princeton University Press, 1991.
- KUHN, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. Trad. Laure Meyer. Paris : Flammarion, 1983.
- KUTSCHERA, Franz von. *Vernunft und Glaube*. Berlin, New-York : Walter de Gruyter Verlag, 1990.
- LAKS, André. *Introduction à la « philosophie présocratique »*. Paris : PUF, 2006.
- LAKS, André. *Le vide et la haine, Éléments pour une histoire archaïque de la négativité*. Paris : PUF, 2004.
- LEFRANC, Jean. *Comprendre Schopenhauer*. Paris : Armand Colin, 2005.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Essais de Théodicée*. Paris : Flammarion, 1969.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *La profession de foi du philosophe et autres textes sur le mal et la liberté (1671-1677)*. Paris : Vrin, 2019.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits...* Éd. Louis Couturat. Paris : 1903. (réimpr. Hildesheim, Olms, 1961).
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes*. Paris : Flammarion, 1996 (Collection GF).
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Confessio Philosophi, La Profession de Foi Du Philosophe*. Trad. Yvon Belaval. Paris : Vrin, 1993.
- LONG, Anthony Arthur et SEDLEY, David N. *Les philosophes hellénistiques II, Les Stoïciens*. Trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion, 1987. (Collection GF).
- LÜTKEHAUS, Ludger. *Ist der Pessimismus ein Quietismus ? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*. in : Gander, H.-H., Hühn L., Zöller, G. *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg : Ergon Verlag, 2006. pp. 225-238.
- MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- MAINLÄNDER, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin : Theobald Grieben Verlag, 1876.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *Traité de Morale*. Paris : Flammarion, 1995. (Collection GF).
- MALTER, Rudolf. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstat: Frommann-Holzboog Verlag, 1991.
- MALTER, Rudolf. Schopenhauers Verständnis der Theologie Martin Luthers. 63. *Schopenhauer-Jahrbuch*. Würzburg : Königshausen & Neumann Verlag, 1982. pp. 22-54.
- MARX, Karl. *Le Capital*, Livre I. Paris : Gallimard, 1968.
- MCHEDLIDZE, Gocha. Nietzsches Mitleidskritik als Aufwertung des Leidens. In : Birnbacher, D. et Urs Sommer, A. *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2013. pp. 231-242.
- MESRINE, Jacques. *L'Instinct de Mort*. Paris : Éditions Champ libre, 1984.
- MILLET, Louis. *Le mystère du mal*. Paris : Sicre Éditions, 2001.
- MISRAHI, Robert. Critique de la théorie de la souffrance dans l'ontologie de Schopenhauer. In : Droit, Roger-Pol. *Présences de Schopenhauer*. Paris : Grasset, 1989.
- MÖBUß, Susanne. Arthur Schopenhauer als Existenzphilosoph. In: Regehly, T. et Schubbe, D. *Schopenhauer und die Deutung der Existenz*. Stuttgart : J. B. Metzler Verlag, 2016. pp. 94-109.
- NABERT, Jean. *Essai sur le mal*. Paris : PUF, 1955.
- NADEAU, Robert. *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*. Paris : PUF, 1999.
- NAESS, Arne. *L'écologie profonde*. Trad. H.-S. Afeissa. Paris : PUF, 2021.
- NEIMAN Susan. *Das Böse denken : Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments Posthumes*, XII, Automne 1885 – automne 1887. Trad. Julien Hervier. Paris : Gallimard, 1978. (Collection nrf).

NIETZSCHE, Friedrich. *Le Crépuscule des Idoles*. Trad. Christian Jambet. Paris : Flammarion, 1985. (Collection GF).

PARIENTE-BUTTERLIN, Isabelle. *Le droit, la norme et le réel*. Paris : PUF, 2005.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. dir. Louis Lafuma. Paris : Éditions du Seuil, 1962.

PERNIN, Marie-José. *Nietzsche et Schopenhauer : encore et toujours la prédestination*. Paris : L'Harmattan, 1999.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer, le déchiffrement de l'énigme du monde*. Paris : Bordas, 1992.

PERNIN, Marie-José. Une entreprise qui ne couvre pas ses frais. in : Droit, Roger-Pol. *Présences de Schopenhauer*. Paris, Le Livre de Poche, 1989. (Collection Essais)

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*. Paris : Vrin, 1980.

PLATON. *Gorgias*. Trad. Monique Canto-Sperber. Paris : Flammarion, 1993. (Collection GF).

PLATON. *La République*. Trad. Georges Leroux. Paris : Flammarion, 2004. (Collection GF).

PLATON. *Théétète*. Trad. Émile Chambry. Paris : Flammarion, 1967. (Collection GF).

POËLS, Rémy. Du pessimisme schopenhauerien à l'urgence climatique : pour un usage élargi de la notion d'injustice. In Sohnle, J. et Bouriau C. *Éthique environnementale pour juristes*. Le Kremlin-Bicêtre : Éditions Mare & Martin, 2024.

POTHAST, Ulrich. *Die eigentliche metaphysische Tätigkeit. Über Schopenhauers Ästhetik und ihre Anwendung durch Samuel Beckett*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2016.

PROBST, Katharina. *Schopenhauers descriptive Ethik und ihr normative Beiklang*. In : Steinmetz M. et Zink, D. *Facettenreiche Existenz : Schopenhauers Philosophie als Knotenpunkt der Disziplinen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2023. pp. 135-150.

RATEAU, Paul. *La question du mal chez Leibniz : Fondements et élaboration de la Théodicée*. Paris : Éditions Honoré Champion, 2008.

RATEAU, Paul. *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*. Paris : Éditions Honoré Champion, 2008.

- RAULET, Gérard. L'évolution de Max Horkheimer : vers le pessimisme ? *Archives de Philosophie*, tome 49, cahier 2, avril-juin 1986.
- REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Préface de Paul Ricoeur. Montréal : Les Presses de l'Université, 1971.
- RENOUVIER, Charles. Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. *L'Année Philosophique III*, 1892, pp. 1-61.
- RESCHIKA Richard. *Philosophische Abenteurer. Elf Profile von der Renaissance bis zur Gegenwart*. Stuttgart: UTB, 2001.
- RIBOT Théodule. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris : Félix Alcan, Éditions les Belles Lettres, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Le Mal*. Genève : Labor et Fides, 2004.
- ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris : PUF, 1967.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion, 2008.(Collection GF).
- RUYSSSEN, Théodore. *Schopenhauer*. Paris : L'Harmattan, 2000. (1<sup>re</sup> édition 1908).
- RZEWUSKI, Stanislas. *L'Optimisme de Schopenhauer*. Paris : Félix Alcan, 1908.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*. München : Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1990.
- SALTEL, Philippe. *Les philosophes et la haine*. Paris : Ellipses, 2001.
- SAURIN, Irlande. *Comprendre la technique, repenser l'éthique avec Simondon*. In : *Esprit*, 2017/3, Mars-Avril, pp.157-164.
- SAUTER-ACKERMANN, Gisela. *Erlösung durch Erkenntnis ? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers*. Cuxhaven: Junghans-Verlag, 1994.
- SCHMIDT, Alfred. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*. München, Zürich: Serie Piper, 1986.
- SCHMIDT, Alfred. *Idee und Weltwille : Schopenhauers Kritiker Hegels*. München : Carl Hanser Verlag, 1988.

SCHUBBE, Daniel, LEMANSKI, Jens (dir.). *Schopenhauer-Lexikon*. Paderborn : Fink, 2021.

SCHUBBE, Daniel. *La philosophie de l'Entre-Deux : Herméneutique et aporétique chez Schopenhauer*. Trad. Marie-José Pernin. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2018.

SCHUHL Pierre-Maxime (éd.). *Les Stoïciens*. Trad. Émile Bréhier. Paris : Gallimard, 1962. (Collection nrf).

SEILLIÈRE, Ernest. *Schopenhauer*. Paris : H. Didier, 1911.

SÉNÈQUE. *Entretiens, Lettres à Lucilius*. Trad. René Waltz. Paris : Robert Lafont, 1993.

SERRES, Michel. *Le contrat naturel*. Paris : Flammarion, 2018. (Collection Champs essais).

SÈVE, Bernard. *La question philosophique de l'existence de Dieu*. Paris : PUF, 1994. 2<sup>e</sup> édition 1997.

SIEMEL, Marek J. Schopenhauer und die Philosophie des Deutschen Idealismus : Negation, Kritik, Fortsetzung. in: Gander, H.-H, Hühn, L., Zöllner, G. *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon Verlag, 2006, pp. 255-262.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig: Duncker & Humblot Verlag, 1907.

SIMMONS, Byron. A thousand pleasures are not worth a single pain: The compensation argument for Schopenhauer's pessimism. *European Journal of Philosophy*, vol. 29, mars 2021, pp. 120-136 (disponible sur : <https://doi.org/10.1111/ejop.12561>).

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris : Aubier, 2012.

SOKOLOGORSKY, Irène. Le souterrain de Schopenhauer. In: Bonnet, C. et Salem, J. *La raison dévoilée. Études schopenhaueriennes*. Paris : Vrin, 2005.

SPINOZA, Baruch. *Éthique*. Paris : Éditions de l'éclat, 2005.

SPINOZA, Baruch. *Traité théologico-politique*. Trad. Charles Appuhn. Paris : Flammarion, 1965. (Collection GF).

- STANEK, Vincent. *La Métaphysique de Schopenhauer*. Paris: Vrin, 2010.
- THOMAS D'AQUIN. *Somme théologique*, Tome 1. Trad. Aimont-Marie Roguet. Paris : Éditions du Cerf, 1984.
- TRESH, Odile. Le destin dans la Grèce Antique. *La Revue des Deux Mondes*, janvier 2009.
- TRICHE, Yohan, DUPONT, Anne-Sophie. Logique des homicides dits altruistes. Clinique de l'infanticide. *Bulletin de psychologie*, vol. 514, no. 4, 2011, pp. 347-357.
- VEAUTHIER, F. Werner. Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers. 69. *Schopenhauer-Jahrbuch*. Würzburg : Königshausen & Neumann Verlag, 1988, pp. 593-607.
- VIALA, Alexandre. *Le pessimisme est un humanisme : Schopenhauer et la raison juridique*. Le Kremlin-Bicêtre : Mare & Martin, 2017.
- VINCIERI, Paolo. *Discordia e Destino in Schopenhauer*. Genova: Il melangolo, 1993.
- WELSEN, Peter. *Grundriss Schopenhauer: Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg: Meiner Verlag, 2021.
- WELSEN, Peter. Optimistische und pessimistische Weltsicht – zu schopenhauers Auseinandersetzung mit Leibniz. In: Lewendoski, A. *Studia Leibnitiana* SH. 33, 2004.
- WELSEN, Peter. Schopenhauer, critique de l'éthique kantienne. In : Bonnet, C. et Salem, J. (dir). *La Raison Dévoilée*. Paris : Vrin, 2005.
- WELSEN, Peter. Schopenhauers Hermeneutik des Willens. In: Regehly, T. et Schubbe, D. *Schopenhauer und die Deutung der Existenz*. Stuttgart : J. B. Metzler Verlag, 2016, pp. 157-170.
- WELSEN, Peter. *Schopenhauers Theorie des Subjekts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- WESCHE, Tilo. Leiden als Thema der Philosophie? Korrekturen an Schopenhauer. In: Gander, H.-H., Hühn, L., Zöller, G. *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg : Ergon Verlag, 2006, pp. 133-145.

WOLF, Jean-Claude. *Das Böse*. Berlin, Boston : Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.

WOLFF, Francis. Le Mal. In : Kambouchner D. (dir.) *Notions de Philosophie*. Paris : Gallimard, 1995.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris : PUF, 1995.

YANG, Zongwei. Schopenhauer über Seuchen. 102. *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 2021*. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 2021, pp. 163-167.

YOUNG, Julian. A Schopenhauerian Solution to Schopenhauerian Pessimism. 68. *Schopenhauer-Jahrbuch*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987, p.82-103.

YOUNG, Julian. *Willing and Unwilling: a study on the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.

# TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	9
RESUME.....	11
SOMMAIRE.....	13
INTRODUCTION .....	17
1. LA PHILOSOPHIE ET LA THEOLOGIE FACE AU MAL .....	17
<i>LA CRITIQUE DE L'ACCAPAREMENT THEOLOGIQUE DU PROBLEME DU MAL</i> .....	18
<i>LE RETOUR A L'EXPERIENCE ORIGINAIRE DU MAL</i> .....	19
2. ÉTAT DE LA RECHERCHE : LA QUESTION DU MAL, UNE THEMATIQUE MINOREE ? .....	21
3. METHODE, ENJEUX ET PROBLEMATIQUE.....	28
4. DECONSTRUCTION, ECHAPPATOIRES, APORIES .....	30
ABREVIATIONS .....	33
REMARQUES .....	35
PARTIE I : LE RENOUVELLEMENT DE LA QUESTION DU MAL.....	37
Introduction .....	39
<b>1. CHAPITRE I – LA DECONSTRUCTION DU PROBLEME DU MAL</b> .....	<b>41</b>
1.1. LA CRITIQUE DE L'OPTIMISME THEOLOGIQUE .....	43
1.1.1. LE THEISME FACE AU PROBLEME DU MAL .....	47
1.1.1.1. LE THEISME FACE AU MAL PHYSIQUE : L'IMPOSSIBLE CONCILIATION DU MONDE ET DE DIEU .....	48
1.1.1.2. LE THEISME FACE AU MAL MORAL : LA TENTATION DU LIBRE-ARBITRE....	52
1.1.1.2.1. L'ILLUSION NATURELLE DE LA LIBERTE DU <i>VOULOIR</i> .....	54
1.1.1.2.2. INCONSEQUENCES DE LA THEOLOGIE DANS SA PENSEE DE LA LIBERTE D'INDIFFERENCE .....	59
1.1.2. DE L'OPTIMISME SYSTEMATIQUE A LA THEOPHANIE PANTHEISTE.....	63
1.1.2.1. REFUTATION DE LA THESE LEIBNIZIENNE DU « MEILLEUR DES MONDES POSSIBLES » .....	63
1.1.2.2. LE MONDE N'EST PAS UNE THEOPHANIE : LE PROBLEME DU PANTHEISME.	73
1.2. L'IDEE DE DIEU EN QUESTION .....	79
1.2.1. LA CRITIQUE SCHOPENHAUERIEENNE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU .....	83
1.2.1.1. CRITIQUE DE LA PREUVE COSMOLOGIQUE.....	84
1.2.1.2. CRITIQUE DE LA PREUVE PHYSICO-THEOLOGIQUE.....	89
1.2.1.3. CRITIQUE DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE .....	95
1.2.2. CRITIQUE ET ORIGINE DE L'IDEE DE DIEU .....	98
1.2.2.1. LA CRITIQUE DE L'IDEE DE DIEU .....	98
1.2.2.1.1. LA DEFORMATION PANTHEISTE DU CONCEPT DE « DIEU » (SPINOZA) .....	99
1.2.2.1.2. LE CONCEPT DE DIEU N'EST QU'UNE ABSTRACTION INCONSISTANTE.....	100

1.2.2.2.	ORIGINE SUBJECTIVE DE L'IDEE DE DIEU : DETRESSE, IMAGINATION, EDUCATION.....	102
1.2.2.2.1.	GENESE HISTORICO-ANTHROPOLOGIQUE DE L'IDEE DE DIEU : DETRESSE HUMAINE ET SUPERSTITION .....	103
1.2.2.2.2.	GENESE PSYCHOLOGIQUE DE L'IDEE DE DIEU : EDUCATION RELIGIEUSE ET CONDITIONNEMENT .....	107
1.2.2.3.	DEMONSTRATION PAR L'ABSURDE DE L'INEXISTENCE DE DIEU .....	111
<b>2.</b>	<b>CHAPITRE II – DE LA CONFRONTATION ORIGINNAIRE AU MAL A LA STRUCTURE ANTAGONIQUE DU MONDE.....</b>	<b>117</b>
2.1.	DE LA CONSCIENCE DU MAL AU PROBLEME DE L'EXISTENCE.....	119
2.1.1.	LE BESOIN METAPHYSIQUE .....	120
2.1.1.1.	L'ETONNEMENT PHILOSOPHIQUE FACE AU MONDE.....	122
2.1.1.2.	DISCOURS PHILOSOPHIQUE, PAROLE RELIGIEUSE .....	128
2.1.2.	LE MONDE COMME ERREUR : PESSIMISME RADICAL OU OPTIMISME DESABUSE ? ...	132
2.1.2.1.	LA CONSCIENCE FACE A L'EXISTENCE .....	135
2.1.2.1.1.	L'EXISTENCE HUMAINE EST INJUSTIFIABLE .....	135
2.1.2.1.2.	L'EXISTENCE DU MAL EST INJUSTIFIABLE.....	139
2.1.2.2.	A QUI LA FAUTE ?.....	141
2.1.2.2.1.	PREMIERE PERSPECTIVE : CULPABILITE PARENTALE .....	141
2.1.2.2.2.	DEUXIEME PERSPECTIVE : CULPABILITE METAPHYSIQUE DU VOULOIR.....	143
2.1.2.2.3.	TROISIEME PERSPECTIVE : CULPABILITE METAPHYSIQUE DE L'HOMME .....	145
2.2.	LES FIGURES DU MAL (I) : DU MAL METAPHYSIQUE A LA SOUFFRANCE.....	151
2.2.1.	L'ONTOLOGIE SCHOPENHAUERIENNE : UN MAL METAPHYSIQUE ? .....	151
2.2.1.1.	DE L'EXPERIENCE INTIME DU VOULOIR A L'INFERENCE ANALOGIQUE.....	152
2.2.1.1.1.	L'EXPERIENCE DUALE DU CORPS PROPRE .....	154
2.2.1.1.2.	L'INFERENCE ANALOGIQUE.....	156
2.2.1.2.	LA RACINE DU MAL : L'UN ET LE MULTIPLE .....	162
2.2.1.2.1.	L'HARMONIE DU MONDE : STRUCTURE METAPHYSIQUE, TRAME PHENOMENALE.....	163
2.2.1.2.1.1.	LES DEGRES DE L'ETRE : CHOSE EN SOI, IDEES, PHENOMENES ....	163
2.2.1.2.1.2.	CONVENANCE PHENOMENALE ET TELEOLOGIE .....	166
2.2.1.2.2.	UNE HARMONIE ANTAGONIQUE ? .....	170
2.2.1.2.2.1.	CONFLICTUALITE ENTROPIQUE.....	170
2.2.1.2.2.2.	CONFLICTUALITE INDIVIDUELLE ET INTERSPECIFIQUE .....	173
2.2.2.	LE MAL PHYSIQUE : SOUFFRANCE, MANQUE, BESOIN .....	175
2.2.2.1.	ANALYTIQUE DU DESIR .....	176
2.2.2.1.1.	POSITIVITE DE LA DOULEUR ET NEGATIVITE DE LA SATISFACTION .....	177
2.2.2.1.2.	CONCEPTION ATELEOLOGIQUE DE L'ACTIVITE ET SOUFFRANCE UNIVERSELLE .....	183
2.2.2.2.	L'EXISTENCE HUMAINE : SOUFFRANCE, EPHEMERITE, INSIGNIFIANCE ....	187
2.2.2.2.1.	POINT DE VUE BIOLOGIQUE : COHESION INTERNE ET LUTTE POUR LA (SUR)VIE.....	187
2.2.2.2.2.	POINT DE VUE FORMEL : VACUITE DE L'EXISTENCE PHENOMENALE .....	190

2.2.2.2.3.	POINT DE VUE ANTHROPOLOGIQUE : LA SOUFFRANCE DECUPLEE	193
2.2.2.2.3.1.	LES AFFRES DE LA REFLEXION.....	194
2.2.2.2.3.2.	METAPHYSIQUE DU DESIR : DE LA DECEPTION A L'ENNUI.....	196
2.2.2.2.3.3.	ESQUISSE D'UNE PSYCHOLOGIE SUBJECTIVISTE DE LA DOULEUR ..	199
BILAN	.....	207
PARTIE II : LES ECHAPPATOIRES EXISTENTIELLES AU PROBLEME DU MAL.....		211
Introduction	.....	213
<b>3. CHAPITRE III – LE MAL INEVITABLE : OPTIMISATION RELATIVE DE L'EXISTENCE INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE.....</b>		<b>215</b>
3.1. L'EXISTENCE INDIVIDUELLE ET LA QUETE DU BONHEUR.....		217
3.1.1.L'HOMME FACE AU MAL : DE LA RESILIENCE A L'AFFIRMATION CONSCIENTE .....		217
3.1.1.1. LA SAGESSE STOÏCIENNE A L'EPREUVE DU MONDE.....		218
3.1.1.1.1. LA SAGESSE STOÏCIENNE FACE AU MAL.....		219
3.1.1.1.2. VIRTUALITES DE LA RAISON PRATIQUE.....		221
3.1.1.1.3. LIMITES DE L'ATARAXIE STOÏCIENNE .....		225
3.1.1.2. DU CARACTERE ACQUIS A L'AFFIRMATION DE SOI .....		231
3.1.1.2.1. DE LA DECOUVERTE DE SOI AU CARACTERE ACQUIS.....		232
3.1.1.2.2. POUR UN « MIEUX VOULOIR » : ROLE DE LA CONNAISSANCE DANS L'EXPRESSION DE L'INDIVIDUALITE.....		233
3.1.1.2.3. ESQUISSE D'UNE ATARAXIE PERSONNELLE : ETRE EN PAIX AVEC SOI-MEME.....		236
3.1.2.L'EUDEMONOLOGIE SCHOPENHAUERIENNE.....		238
3.1.2.1. POUR UNE APPROCHE EMPIRIQUE DU PROBLEME DE L'EXISTENCE.....		239
3.1.2.1.1. POSTULAT OPTIMISTE : POSSIBILITE THEORIQUE D'UNE EXISTENCE SOUHAITABLE .....		240
3.1.2.1.2. PARAMETRES ESSENTIELS ET BONHEUR A GEOMETRIE VARIABLE .....		241
3.1.2.2. AMBIVALENCE DE L'EUDEMONISME SCHOPENHAUEREN.....		243
3.1.2.2.1. EUDEMONISME PRIVATIF : POUR UNE DIMINUTION DES « CAUSES » PRINCIPIELLES DU MALHEUR .....		243
3.1.2.2.2. TYPOLOGIE DES JOUISSANCES : DE L'HEDONISME VULGAIRE AUX JOIES INTELLECTUELLES .....		245
3.1.2.2.3. LA VIE LA PLUS HEUREUSE : L'INTELLECTUEL FORTUNE ?.....		251
3.2. L'EXISTENCE COLLECTIVE : LIMITES DE L'ORDRE POLITICO-HISTORIQUE POUR LUTTER CONTRE LE MAL .....		257
3.2.1.LES FIGURES DU MAL (II) : EGOÏSME ET INJUSTICE .....		258
3.2.1.1. L'EGOÏSME METAPHYSIQUE.....		259
3.2.1.2. DE L'INJUSTICE AU DROIT NATUREL .....		265
3.2.2.LA LUTTE COLLECTIVE CONTRE LE MAL : ANALYSE ET LIMITES DE L'ORDRE POLITIQUE .....		269
3.2.2.1. LA THEORIE POLITIQUE DE SCHOPENHAUER : L'ETAT CONTRE L'INJUSTICE .....		270
3.2.2.1.1. DE L'ETAT DE NATURE A L'ETAT : L'EGOÏSME ECLAIRE ET LE CALCUL DES MAUX.....		271

3.2.2.1.2.	FONCTIONNEMENT DU SYSTEME ETATIQUE : HARMONIE EXTERNE ET ANTAGONISMES CONTENUS.....	277
3.2.2.1.3.	LES LIMITES DE L'ORDRE ETATIQUE .....	280
3.2.2.1.3.1.	ANTAGONISME FONCTIONNEL : L'ETABLISSEMENT DU DROIT PASSE PAR L'ARBITRAIRE.....	281
3.2.2.1.3.2.	IMPOSSIBILITE D'UNE RESOLUTION DEFINITIVE DU PROBLEME DU MAL .....	283
3.2.2.2.	LA CRITIQUE SCHOPENHAUERIEENNE DE L'OPTIMISME HISTORIQUE.....	287
3.2.2.2.1.	LA PHILOSOPHIE FACE A L'HISTOIRE .....	288
3.2.2.2.2.	LA QUESTION DU DEVENIR : COMMENT PENSER LE PROGRES DANS LA PHILOSOPHIE SCHOPENHAUERIEENNE ? .....	296
<b>4.</b>	<b>CHAPITRE IV – FONDEMENTS ET PORTEE DE LA MORALE POUR LUTTER CONTRE LE MAL</b> .....	<b>303</b>
4.1.	PENSER L'(IN)HUMAIN : LE PHILOSOPHE FACE AU MAL .....	307
4.1.1.	LES FIGURES DU MAL (III) : JOIE MALIGNE, MECHANCETE, CRUAUTE.....	308
4.1.1.1.	LES CONDITIONS SUBJECTIVES DU MAL MORAL .....	309
4.1.1.1.1.	ÉGOÏSME METAPHYSIQUE ET EXACERBATION DU <i>VOULOIR</i> .....	309
4.1.1.1.2.	IMPLICATIONS EXISTENTIELLES : FERMETURE ET SOUFFRANCE .	310
4.1.1.2.	LA RAISON COMPARATIVE : AFFECTIONS REELLES, AFFECTIONS POSSIBLES .....	311
4.1.1.2.1.	AFFECTIONS COMPLEXES DE L'ÉGOÏSTE : ENVIE ET JOIE MALIGNE .....	312
4.1.1.2.2.	LA RAISON DEVOYEE : CRUAUTE ET JOUISSANCE INDIRECTE ....	314
4.1.1.3.	LA SIGNIFICATION METAPHYSIQUE DU REMORDS.....	318
4.1.1.3.1.	PRESSSENTIMENT DE L'IDENTITE METAPHYSIQUE : L'ALTERITE EN QUESTION.....	318
4.1.1.3.2.	DE LA CONNAISSANCE AMBIVALENTE DE SOI A L'ASSERVISSEMENT AU <i>VOULOIR</i> .....	320
4.1.2.	LA NORMATIVITE SOUTERRAINE DE L'ETHIQUE DE LA COMPASSION .....	322
4.1.2.1.	LE POINT DE VUE SCEPTIQUE : LA MORALE EN QUESTION.....	323
4.1.2.2.	FONDEMENTS DE L'ETHIQUE SCHOPENHAUERIEENNE : CONNAISSANCE INTUITIVE ET COMPASSION.....	325
4.1.2.2.1.	UNIVERSALITE DU FONDEMENT DES CONDUITES VERTUEUSES...	326
4.1.2.2.2.	LA VERTU DE JUSTICE : LA VERITE ENTR'APERÇUE .....	327
4.1.2.2.3.	LES CONDUITES ALTRUISTES : PAR-DELA LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION.....	329
4.1.2.3.	L'ETHIQUE FACE AU MAL : ESQUISSE ET LIMITES D'UN ORDRE MORAL ...	331
4.1.2.3.1.	DIFFICULTE HERMENEUTIQUE : CRITIQUE DE LA « VALEUR MORALE » DES CONDUITES ALTRUISTES.....	335
4.1.2.3.2.	DIFFICULTE PRATIQUE : CRITIQUE DE LA FAISABILITE D'UN ORDRE MORAL .....	337
4.1.2.3.3.	DIFFICULTE METAPHYSIQUE : LA JUSTICE ETERNELLE .....	339
4.2.	APPLICATIONS CONTEMPORAINES DE L'ETHIQUE SCHOPENHAUERIEENNE.....	343
4.2.1.	LA COMMUNAUTE DES ETRES SENSIBLES : L'HOMME FACE A L'ANIMAL .....	344
4.2.1.1.	LA DEVALUATION JUDEO-CHRETIENNE DE LA FIGURE DE L'ANIMAL : ORIGINE, MOYENS, IMPLICATIONS .....	345
4.2.1.2.	CRITIQUE DU CARACTERE DERIVE DU STATUT MORAL DES ANIMAUX.....	348

4.2.1.3.	DE LA REEVALUATION MORALE DE LA CONDITION ANIMALE A SA PRISE EN CHARGE JURIDIQUE .....	350
4.2.1.4.	L'HOMME FACE A L'ANIMAL : POUR UNE PRISE EN CONSIDERATION EQUITABLE DE LA SOUFFRANCE.....	354
4.2.2.	DU PESSIMISME SCHOPENHAUERIEEN A L'ETHIQUE ENVIRONNEMENTALE : POUR UN USAGE ELARGI DE LA NOTION D'INJUSTICE.....	357
4.2.2.1.	CHAMPS D'APPLICATION DU CONCEPT D'INJUSTICE : ETRES HUMAINS, ETRES SENSIBLES, ETRES EXISTANTS .....	360
4.2.2.1.1.	ÉLÉMENTS DU CONCEPT D'INJUSTICE DANS LA DOCTRINE SCHOPENHAUERIEENNE DU DROIT .....	361
4.2.2.1.2.	FIGURES DE L'INJUSTICE DUES A L'ACTIVITE HUMAINE ET A LA CRISE ENVIRONNEMENTALE.....	364
4.2.2.1.2.1.	APPROCHE ANTHROPOCENTRIQUE : L'HOMME VICTIME DE L'HOMME .....	364
4.2.2.1.2.2.	APPROCHE PATHOCENTRIQUE : LE VIVANT EN SOUFFRANCE.....	365
4.2.2.1.2.3.	APPROCHE METAPHYSIQUE : LE VOULOIR CONTRAIRE .....	365
4.2.2.2.	DU CONCEPT MORAL D'INJUSTICE A LA MISE EN PLACE D'UNE PROTECTION JURIDIQUE.....	367
4.2.2.3.	DU PESSIMISME PHILOSOPHIQUE A L'URGENCE CLIMATIQUE.....	370
4.2.2.4.	PERSPECTIVE SCHOPENHAUERIEENNE SUR L'ETHIQUE DE LA NATURE DE JONAS .....	374
	BILAN .....	381
	PARTIE III : SCHOPENHAUER FACE AU MAL : RESOLUTION NIHILISTE OU THELEMADICEE OPTIMISTE ?.....	383
	Introduction .....	385
<b>5.</b>	<b>CHAPITRE V – POUR UNE RESOLUTION SOUSTRACTIVE DU PROBLEME DU MONDE ET DU MAL.....</b>	<b>387</b>
5.1.	LES FIGURES DU MAL (IV) : L'HOMME FACE A LA MORT .....	389
5.1.1.	INTERPRETATION SCHOPENHAUERIEENNE DE LA MORT .....	390
5.1.1.1.	POINT DE VUE EMPIRIQUE : LA MORT EST-ELLE LE PIRE DES MAUX ? ....	391
5.1.1.2.	POINT DE VUE PHYSIOLOGISTE : DESORGANISATION DE L'ORGANISME... 393	
5.1.1.3.	POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE : FIGURES DE L'IMMORTALITE .....	394
5.1.1.3.1.	PERSPECTIVE NATURALISTE : INALTERABILITE DE LA FORCE VITALE .....	395
5.1.1.3.2.	PERSPECTIVE « MATERIELLE » : PERMANENCE DE LA MATIERE.. 397	
5.1.1.3.3.	PERSPECTIVE METAPHYSIQUE : INDESTRUCTIBILITE DE NOTRE ETRE EN SOI.....	398
5.1.1.3.3.1.	ESPECE ET INDIVIDU .....	399
5.1.1.3.3.2.	CHOSE EN SOI ET PHENOMENE.....	402
5.1.2.	ORIGINE ET PARADOXES DE LA FUGA MORTIS .....	404
5.1.2.1.	POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE : LA MORT N'EST RIEN POUR NOUS .....	404
5.1.2.1.1.	PREMIERE CRAINTE : LA MORT EST DOULOUREUSE.....	404
5.1.2.1.2.	DEUXIEME CRAINTE : LA PERTE DU PRESENT.....	407
5.1.2.1.3.	TROISIEME CRAINTE : LA PEUR DU NON-ETRE.....	409

5.1.2.2.	POINT DE VUE EXISTENTIEL : UNE CRAINTE ILLUSOIRE MAIS IRREPRESSIBLE	410
5.1.2.2.1.	AMBIVALENCES DE NOTRE RAPPORT A LA MORT	411
5.1.2.2.2.	LA CRAINTE DE LA MORT : ILLUSION PARADOXALE OU RUSE DE LA NATURE ?	413
5.2.	LA TENTATION NIHILISTE : DU SUICIDE A LA NEGATION DU <i>VOULOIR</i>	423
5.2.1.	LES RESOLUTIONS ILLUSOIRES : SUICIDE EGOÏSTE, HOMICIDE ALTRUISTE	423
5.2.1.1.	L'ESPOIR D'UNE RESOLUTION SOUSTRUCTIVE DU PROBLEME DU MAL	424
5.2.1.1.1.	PREMIERE CARTOGRAPHIE : SUICIDE PESSIMISTE, HOMICIDE ALTRUISTE	425
5.2.1.1.2.	SECONDE CARTOGRAPHIE : SUICIDE STOÏQUE, SUICIDE DESEPERE, SUICIDE PATHOLOGIQUE, SUICIDE « EXPERIMENTAL »	428
5.2.1.1.2.1.	<i>LE SUICIDE STOÏQUE</i>	429
5.2.1.1.2.2.	<i>LE SUICIDE DESEPERE</i>	430
5.2.1.1.2.3.	<i>LE SUICIDE PATHOLOGIQUE</i>	431
5.2.1.1.2.4.	<i>LE SUICIDE « EXPERIMENTAL »</i>	432
5.2.1.2.	L'ECHEC D'UNE RESOLUTION DU PROBLEME DU MAL PAR LE SUICIDE	434
5.2.1.2.1.	LA CONDAMNATION MORALE DU SUICIDE EST INFONDEE	435
5.2.1.2.2.	LA RESOLUTION DU PROBLEME DE L'EXISTENCE PAR LE SUICIDE EST ILLUSOIRE	437
5.2.1.2.2.1.	<i>LE SUICIDE N'EST QUE LA DESTRUCTION DU PHENOMENE</i>	437
5.2.1.2.2.2.	<i>LE SUICIDE EST UN ACTE D'AFFIRMATION DU VOULOIR</i>	438
5.2.1.2.2.3.	<i>DIFFICULTES HERMENEUTIQUES</i>	440
5.2.2.	ÉLIMINER LE MAL A LA RACINE : LA DOCTRINE DE LA NEGATION DU <i>VOULOIR</i>	442
5.2.2.1.	LE GRAND CHOIX : AFFIRMATION OU NEGATION	442
5.2.2.1.1.	DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE DU TOUT A L'AFFIRMATION OU A LA NEGATION DU <i>VOULOIR</i>	443
5.2.2.1.1.1.	PREMIERE OPTION : LA NEGATION DU <i>VOULOIR</i>	446
5.2.2.1.1.2.	SECONDE OPTION : L'AFFIRMATION (CONSCIENTE) DU <i>VOULOIR</i>	447
5.2.2.1.2.	<i>Δευτερος πλοος</i> : LA VOIE DE LA SOUFFRANCE ET DE LA MORT	449
5.2.2.2.	IMPLICATIONS ET PENSABILITE DE LA NEGATION DU <i>VOULOIR</i>	450
5.2.2.2.1.	INTERPRETATION ESCHATOLOGIQUE : L'IMPENSABLE ANNIHILATION	451
5.2.2.2.2.	INTERPRETATION ANTINATALISTE : L'INDIVIDU CONTRE L'ESPECE	454
5.2.2.2.2.1.	LE SALUT INDIVIDUEL : LES CONDUITES ASCETIQUES	454
5.2.2.2.2.2.	LE SALUT COLLECTIF : LA FIN DE L'HUMANITE	460
<b>6.</b>	<b>CHAPITRE VI – AMBIGUÏTES ET APORIES DE L'INTERPRETATION SCHOPENHAUERIENNE DU MAL</b>	<b>467</b>
6.1.	PARADOXES LIES A LA METAPHYSIQUE SCHOPENHAUERIENNE : DE L'ATTENUATION DU SCANDALE DU MAL A SA SUPPRESSION SPECULATIVE	469
6.1.1.	FRAGILITES IDEALISTES : LE SCANDALE DU MAL ATTENUÉ	470
6.1.1.1.	LE PROBLEME DE LA REALITE DU MONDE	471
6.1.1.1.1.	LE PROBLEME DU REVE	474
6.1.1.1.2.	LE PROBLEME DE L'INCLUSION DU SUJET DANS LE MONDE	475
6.1.1.2.	LE PROBLEME DE LA REALITE DU MAL	477
6.1.1.2.1.	LA MORT ET LA DOULEUR	477

6.1.1.2.2.	L'INJUSTICE ET LA MECHANCETE .....	478
6.1.2.	FRACTURE SPECULATIVE : DE LA CROYANCE A LA PREDESTINATION A L'HARMONIE PREETABLIE .....	479
6.1.2.1.	FATALISME DEMONSTRABLE, FATALISME TRANSCENDANT.....	481
6.1.2.2.	FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DU FATALISME TRANSCENDANT .....	485
6.1.2.2.1.	TELEOLOGIE DE LA NATURE ET RECUSATION DE LA CONTINGENCE PHENOMENALE .....	490
6.1.2.2.2.	L'ANALOGIE DU REVE.....	494
6.1.2.3.	LA « PENSEE COLOSSALE » D'UNE HARMONIE PREETABLIE .....	495
6.1.2.4.	INTERET TRANSCENDANT ET DESTINEE INDIVIDUELLE.....	498
6.2.	LE FOND DU PROBLEME : L'EXIGENCE DE SIGNIFICATION.....	503
6.2.1.	LA TONALITE RELIGIEUSE DE LA VISION SCHOPENHAUERIEENNE DU MONDE .....	504
6.2.1.1.	APPROCHE CRITIQUE DE LA « CULPABILITE » METAPHYSIQUE DE L'HOMME .....	506
6.2.1.2.	APPROCHE CRITIQUE DE LA DOCTRINE DU SALUT .....	509
6.2.2.	LE <i>VOULOIR-VIVRE</i> : FIGURE SECULARISEE DE DIEU ?.....	516
6.2.2.1.	LA « BIZARRE THEOLOGIE » DE SCHOPENHAUER (E. SEILLIERE) .....	517
6.2.2.2.	ILLUSTRATIONS ET PARADOXES DE LA THESE DU « DIEU-VOLONTE » ....	520
6.2.2.2.1.	CARACTERES DU <i>VOULOIR</i> ET ATTRIBUTS DIVINS.....	521
6.2.2.2.1.1.	<i>LE CONCEPT VIDE DE DIEU FACE A LA REALITE DU VOULOIR</i> .....	521
6.2.2.2.1.2.	<i>LES ATTRIBUTS COMMUNS ENTRE LE VOULOIR ET L'IDEE DE DIEU</i>	524
6.2.2.2.2.	L'INSONDABILITE DU <i>VOULOIR</i> .....	528
CONCLUSION .....		533
1.	DECONSTRUCTION, SECULARISATION ET APORIES .....	533
2.	LES ECHAPPATOIRES : LE BONHEUR, LA POLITIQUE, LA MORALE.....	537
3.	LES APORIES : IDEALISTES, METAPHYSIQUES, ESCHATOLOGIQUES .....	539
BIBLIOGRAPHIE.....		541
TABLE DES MATIERES .....		557





