



HAL
open science

Schopenhauer et la morale

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Schopenhauer et la morale. Morale et philosophie, L'Harmattan, pp.1-10, 2017.
hal-02486482

HAL Id: hal-02486482

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486482v1>

Submitted on 21 Feb 2020

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.

SCHOPENHAUER ET LA MORALE

Bernard JOLIBERT¹

Placé face à la question éthique, la situation de Schopenhauer paraît d'emblée inconfortable. Il fait partie de ces auteurs pour lesquels c'est une tâche vaine d'entreprendre de persuader les hommes d'agir suivant telle ou telle règle de conduite. Chaque homme, à chaque instant de sa vie, possède des convictions morales qui sont déterminées par de multiples facteurs. Le caractère de chaque individu est immuable. Aussi se comporte-t-il comme il ne peut pas manquer de se comporter. Se proposer de convertir l'humanité, c'est donc faire preuve de naïveté. Demander à quelqu'un de se réformer, prêcher une morale quelconque en vue de changer les comportements individuels, escompter une amélioration globale des conduites, c'est méconnaître cette vérité incontestable : l'orientation morale de chacun est déjà déterminée dès sa première heure ; la suite de l'existence ne fait que confirmer cette orientation primitive. Rien ne saurait la modifier. « *On n'apprend pas à vouloir* » se plaît à répéter Schopenhauer, père paradoxal du « *Vouloir vivre* ». Sur ce point théorique important, Schopenhauer ne varie pas.

Un autre point de doctrine semble éloigner Schopenhauer de la réflexion éthique. La phénoménalité de la connaissance humaine n'offre aucune échappée transcendante permettant de retrouver l'objectivité, contrairement à ce qui se passe chez Kant. Notre expérience du monde est purement subjective, comme dans un rêve dont le rêveur est seul à percevoir les images. « *Le monde est ma représentation* » (*Monde*, I, p. 25). Le titre de la pièce de Calderon que Schopenhauer retient : *La vie est un songe*, pour illustrer son propos montre qu'il glisse du phénomène au sens kantien (apparence susceptible de vérité universelle) à celui de pure illusion individuelle au service de l'avidité du désir ou des instincts. Les phénomènes, tels qu'ils apparaissent dans nos représentations, ne contiennent aucune certitude universalisable interne permettant de sortir la relativité de la connaissance. Comment la réflexion morale pourrait-elle échapper à ce déterminisme psychologique absolu et à ce doute épistémologique non moins radical ?

Faut-il en conclure que, pour Schopenhauer, la réflexion morale est négligeable, voire inutile ? Son œuvre contient pourtant deux dissertations portant ayant trait au « devoir être », *Sur la liberté de vouloir* (1839) et *Sur le fondement de la morale* (1840), rassemblés en un ouvrage unique dès 1841 sous le titre général : *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*. N'est-il pas paradoxal de soutenir d'un côté que rien ne saurait infléchir les mœurs de hommes et de l'autre de tenter d'obtenir d'eux qu'ils règlent leurs actions suivant des principes moraux, souhait de toute réflexion éthique ? Il faut choisir : ou bien nulle argumentation ne saurait infléchir les conduites humaines et le moraliste prêche en vain, ou bien elles sont capables d'amélioration et il peut les persuader

Schopenhauer renvoie dos à dos les deux pôles de cette alternative. Selon lui, ce n'est pas parce qu'elle est sans effet sur l'amélioration des hommes qu'il faut rejeter l'étude de la morale. L'éthique reste une discipline capitale si on veut tenter de comprendre les motivations humaines. Elle couronne même l'œuvre entière dans la mesure où elle permet de mieux appréhender les mœurs. C'est sur des réflexions morales que se termine l'ouvrage majeur de Schopenhauer : *Le Monde comme volonté et comme représentation* (rédigé en 1818) dont la dernière partie aboutit à cette conclusion pessimiste suivant laquelle le Vouloir vivre (ou Volonté de vivre), qui est comme l'« en soi » fusionnel du monde, est en sa racine la plus

¹ Publié in : Bernard Jolibert., *Morale et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2017, pp.179-197.

profonde irrationnel (*gurdlos*) et porteur de souffrance ininterrompue. C'est pourquoi ce Vouloir vivre en vient à se récuser dans un renoncement tragique : l'existence suit une Volonté aveugle, une et identique en tous les êtres, si avide qu'elle finit par se « *nourrir d'elle-même* » au travers de individus qui l'expriment contradictoirement dans un jeu de fusion et d'exclusion malheureux.

Il est clair alors que l'éthique, entendue comme constat purement théorique de ce que les mœurs de hommes sont de fait, conduit à cerner l'humanité à la fois dans son unité et dans sa diversité. Cette Volonté qui s'exprime au niveau de chaque être particulier, de manière singulière, sous forme de désir ou d'instinct, n'est que la manifestation d'une Volonté qui doit être conçue comme une sorte de chose en soi du monde. La valeur de la réflexion morale est certes purement abstraite. Elle se voit condamnée à rester descriptive. Elle montre cependant que les hommes ont des manières de vivre différentes les unes des autres, manières qui font leur proximité plus ou moins grande avec le malheur ou la souffrance qui est leur lot. Elle montre, de plus, une autre chose qui est essentielle à la compréhension de l'« Être » dans sa globalité : au-delà de ces différences que l'entendement introduit dans les représentations au travers du temps, de l'espace ou de la causalité, il importe de saisir l'unité de l'Être comme « Volonté de vivre » ou « Vouloir vivre » universel. Même si on ne peut infléchir les conduites, les manières de se comporter quelles induisent vis-à-vis des autres (êtres naturels compris) ne sont pas de valeur égale. Elles nous rapprochent plus ou moins d'un comportement idéal qui, s'il apparaît réservé à quelques rares élus, n'en est pas moins un modèle qu'il convient de respecter. Le mieux, si on veut comprendre la position éthique de Schopenhauer et de partir de la typologie comportementale qu'il propose.

I. UNE TYPOLOGIE MORALE.

Si on rapproche le dernière partie du *Monde comme volonté et représentation* (1819) du *Fondement de la morale* (1840), on peut distinguer cinq formes majeures de conduite humaine qui définissent autant de caractères et, par suite, de profils moraux types :

- La *cruauté* : Est cruel celui qui prend plaisir à voir ou à provoquer la souffrance de l'autre. C'est le caractère moral de celui qui répand le plus de douleur autour de lui. Il n'est pas indifférent à la souffrance des autres, comme l'égoïste peut l'être, il jouit de la douleur qu'il inflige.
- L'*égoïsme* : Est égoïste celui qui, sans chercher à faire du mal aux autres, ne pense qu'à son propre intérêt, piétinant ceux qui lui font obstacle comme s'ils n'étaient rien. Mais, s'il nuit à autrui dans l'indifférence, c'est d'abord parce qu'il ne prête aucune attention à ce qui se passe en lui-même. Sinon, il relèverait de 'lune des trois catégories suivantes.
- La *justice* : « Ne nuis à personne ! » *Neminem laede*, telle est la maxime de celui qui met en pratique la justice et qui évite de répandre le mal le plus qu'il peut. Son attention aux autres est toute formelle sans doute mais elle a le mérite de percevoir rationnellement dans les autres d'autres soi-même.
- La *bonté* : C'est l'attitude de celui, qui non seulement refuse de nuire aux autres, mais, de plus, les aide du mieux qu'il peut en toute circonstance. « *Omnes quantum potes juva* ». On glisse alors du simple respect de la loi à celui du sentiment. Le « cœur » est convoqué dans l'approche de l'altérité.
- L'*ascétisme* : L'ascète est l'homme qui renonce pour son propre compte à tout désir de vivre. Il a compris que la vie est n'est que douleur. Le mieux est d'y renoncer. Moi et autrui s'unissent dans une totalité essentielle où « moi et « autrui » ne se distinguent plus. L'ascète méprise le pouvoir comme la richesse, pratique le

jeune et l'abstinence, refuse de se reproduire et vit dans la chasteté. Son but reste l'indifférence et l' « *immobilité de la mort* ».

Encore une fois, il ne s'agit pas, au travers de cette typologie, de dire aux hommes comment ils doivent se conduire, d'argumenter pour les persuader afin d'obtenir d'eux qu'ils règlent leurs actions sur des principes moraux premiers, mais seulement de mettre à jour ce qui « vaut » selon l'opinion courante qui fait ici office de norme.

Or tous les systèmes éthiques semblent tomber d'accord sur une première critique. La *cruauté* est, aux yeux de tous, condamnable. Quant à l'*égoïsme*, il faudrait y voir la principale source d'immoralité. C'est au travers de ces deux attitudes morales que les hommes, comme tout le reste des êtres de la nature, se nuisent, se blessent et créent de la souffrance. Sur ces deux premiers types, Schopenhauer s'appuie sur l'opinion générale qui juge négativement ces attitudes. De plus, tous les grands systèmes moraux ne se rejoignent-ils pas dans cette appréciation critique ? Cela suffit à entraîner la condamnation de la cruauté et de l'égoïsme.

Pour proposer une évaluation des trois degrés suivants Schopenhauer introduit progressivement un critère supplémentaire de véritable moralité positive : le sentiment de compassion ou de pitié. L'argumentation se fait en deux temps.

Malebranche l'avait signalé. Kant a insisté sur un point essentiel. On peut se montrer juste, bon ou ascète pour diverses raisons qui ne sont pas toujours les bonnes. Les gestes de la justice ne témoignent pas toujours d'une intention équitable. Il en va de même pour la bonté et l'ascèse. La bonté de façade n'a rien à voir avec la générosité sincère ; la posture ascétique peut n'être qu'un jeu de dupes destiné à tromper le spectateur. On peut avoir les gestes et les mots de la piété par peur de l'Enfer, pour se forger une belle réputation ou pour éviter la potence. L'acte correspond à la légalité. Il ne permet pas encore de juger de la moralité. Comme le veut Kant, sa maxime suit la forme de la loi. Il reste qu'il ne prouve aucune trace de sincérité chez celui qui l'exécute.

Suivant Schopenhauer, Kant a vu juste quand il a opposé la légalité de l'action à la moralité proprement dite. Mais il se trompe quand il déclare que seul est moral l'acte accompli par respect pour le caractère obligatoire de la loi. Pour l'auteur du *Monde comme volonté et représentation*, ce qui communique à l'action sa vraie valeur est tout sauf formel. Pour apprécier à sa juste valeur un acte, il faut quitter la rationalité pure et s'aventurer dans le domaine de l'affectivité. Contrairement à ce que pense Kant, nos conduites sont organisées, non autour de représentations rationnelles, mais autour de désirs et d'aversion qui relèvent du domaine affectif. Il faut convoquer les sentiments pour comprendre la morale. Quand on touche à l'éthique, on se trouve plus dans le champ du « cœur » que dans celui de la rationalité pure pratique. Quels affects exactement ?

Ce qui fait qu'un acte est moral, c'est d'abord ce sentiment profond, à base de sympathie, qui nous touche au cœur et nous bouleverse à la pensée de la souffrance de tout être sensible. Nous évitons de faire le mal par crainte de blesser autrui, non pour des motifs rationnels purs, mais prioritairement par compassion. C'est dans la fait d'être plus ou moins touché par les souffrances d'autrui que réside le fondement de la morale. Autrement dit, c'est le sentiment qui nous pousse à partager la souffrance d'autrui qui doit servir de critère pour apprécier la moralité d'une action humaine. Nous ne chercherions pas à soulager les souffrances de autres si nous ne sentions en nous-mêmes une émotion à la seule vue de sa douleur. C'est alors, au sens strict, la commisération (*cum misereri*), autrement dit la pitié, qui est à la racine de la morale.

Seul celui qui pratique la justice, la bonté ou l'ascétisme en se montrant accessible à la pitié agit moralement. C'est par commisération pour celui que l'on ferait souffrir que l'on s'abstient de certaines actions. C'est encore par sympathie pour celui qui est dans la peine et que l'on cherche à soulager que l'on se montre moral. C'est par pitié pour la douleur

universelle qui torture tout ce qui vit que le véritable ascète abandonnera son désir de vivre pour accéder à cette *nolontas* ou « nolonté » en quoi consiste sa libération ultime, stade auquel le vouloir vivre se nie lui-même, comme on le verra. Les conclusions dernières du *Monde comme volonté et représentation* en soulignent le désintéressement radical. « *Si la possession d'un monde est perdue pour toi, ne t'en afflige pas : ce n'est rien. Et si tu as obtenu la possession d'un monde, ne t'en réjouis pas : ce n'est rien. Les douleurs et les joies passent. Passe devant le monde : ce n'est rien* ». La Volonté de vivre se supprime elle-même dans l'ascèse et son renoncement à tout désir, y compris le sien propre.

À ce niveau, on voit se dessiner chez Schopenhauer la référence à la pensée orientale qu'il avait commencé de découvrir à Weimar, singulièrement dans la dimension religieuse et morale des *Upanishad*². Loin du bouddhisme populaire qui conduit à des superstitions disparates et à des rites seulement formels (croyance aux esprits, culte des morts, etc.), c'est la portée philosophique qui intéresse avant tout l'auteur des *Problèmes fondamentaux de l'éthique*. Que retient-il de leur sagesse? Un certain nombre de propositions morales simples qui lui permettent de déplacer le centre de gravité de la réflexion morale occidentale de la raison vers le sentiment. Le fondement de l'éthique réside dans l'affectivité, non dans l'entendement pur.

II. L'ORIENT.

Contre Kant tout d'abord, avec les *Védas*³, il découvre que si le monde des phénomènes entendu comme représentation, est simple apparence, le monde nouménal, compris comme Vouloir vivre peut-être expérimenté au travers des affects, singulièrement celui de la sympathie universelle qui se traduit effectivement par le sentiment de pitié. La sagesse orientale en fournit à Schopenhauer la justification éthique.

Ensuite, du point de vue des contenus moraux, que le mal n'est autre que la douleur sous toutes ses formes et dans tous ses aspects aussi bien physiques que moraux. De plus, comme la douleur procède du désir, lequel peut se ramener à la privation, il convient de faire taire le désir et le manque. Le remède à la douleur c'est la destruction pure et simple du désir. La métaphysique bouddhiste en souligne à la fois la vanité et l'impossible comblement. Comment celui qui ne désire rien pourrait-il se voir privé de quelque chose ?

Enfin, que les individus désirants ne sont que des ombres, comme des rides passagères à la surface d'un Océan uniforme et immobile. Schopenhauer reprend cette métaphore maritime. La surface de la mer montre des rides fugitives. En lui-même, l'Océan conserve son intégrité et sa stabilité. L'être, c'est l'essence cosmique. Il est éternel et immuable. L'individuel n'est qu'une ride à sa surface, un léger mouvement qui ne semble s'élever que pour mieux s'anéantir aussitôt. Le désir, le mouvement, l'individualité, la multiplicité ne sont que des fantasmagories. Le sage ne voit dans la multiplicité mouvante qu'illusion, mensonge et

² Au sein des Védas, les *Upanishad* sont des textes en vers et en prose, parfois dialogués, diversement évalués (entre 108 et 1180) exprimant les mythes et les préceptes sacrés hindous. Leur longueur varie de 36 lignes à 200 pages. Parmi les plus importants, on peut citer l'*Isha*, la *Chhandogya*, la *Kena*, la *Brihad Aranyaka*. Leur thème essentiel est la confrontation d'expériences mystiques et surtout l'exposé des conclusions philosophiques et morales que l'on peut en tirer.

³ Du mot sanskrit signifiant « le savoir », désigne l'ensemble des textes représentant la religion brahmanique que les Aryens ont importée dans l'Inde et qu'ils y ont développée durant des siècles. De conte nu et de formes très divers, ces textes sont considérés comme révélés par Brahma. Ils comprennent les *Samhita* ou « Collections », les *Brahana* ou « Explications brahmaniques », les *Aranyaka* ou « Textes de la forêt », et les *Upanishad* ou « Commentaires ». Sous ces quatre formes sont groupés les quatre Védas : *Rigveda*, *Samaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*, ce dernier ayant été ajouté à une date postérieure. Transmis oralement, parfois jusqu'au XI^e siècle, cet ensemble de textes constitue la somme des connaissances en même temps que les formules cultuelles de la tradition brahmanique.

douleur. Les orientaux ont compris que l'être était un, immobile, immuable. Ils se sont, mieux que nous, suivant Schopenhauer, affranchis du temps, de l'espace, du devenir, des illusions de l'individualité. Le seul remède à la douleur, c'est la mort entière du désir, l'anéantissement, non seulement des aspirations individuelles, mais encore de cette Volonté de vivre dont le propre est précisément de ne vouloir pas mourir.

Cette sagesse se retrouve transposée dans le propos de Schopenhauer. Pour lui, le désir est coextensif à la vie individuée. Libérer sa volonté revient à sanctionner l'antagonisme qui existe entre les êtres. Cela ne peut se faire qu'au travers de la compréhension de la nature véritable de la Volonté qui est essentiellement une en sa racine et négative dans sa multiplicité conflictuelle. Les hommes vivent dans l'illusion commune qu'ils sont des « moi » distincts les uns des autres. C'est une illusion. Là où nous pensons voir des volontés diverses et variées, il n'y a qu'un être unique. « *Il n'y a pas plusieurs êtres, mais un seul* ». Ce Vouloir vivre qui est en moi de manière individuelle qui est moi, ne m'est pas particulier. Tout ce qui existe, hommes, animaux, plantes, forces matérielles, est Vouloir vivre, à l'image de ce « moi » qui se croit unique. De plus, cette Volonté qui constitue chacun des autres êtres n'est pas différente de celle qui me constitue. La Volonté de vivre est unique. Elle est partout. Elle est la même partout. Elle est le tout de l'être dans son unicité réelle. Enfin, elle est en sa racine irrationnelle (*grundlos*). C'est le travail de l'entendement qui provoque une séparation car chaque être ne comprend la Volonté de vivre que de son propre point de vue, avec son organisation spéciale, avec ses sens propres. Libérer le vouloir vivre revient alors à sanctionner l'antagonisme qui existe entre les êtres. Ce sont ces derniers qui donnent l'illusion de la multiplicité et du mouvement là où il n'y a en fait qu'unité et stabilité. L'écoulement des individualités et leur séparation ne sont que des « ombres ». La langue phénoménale, celle des représentations, est donc dépassée par celle du sentiment, langue intime où se révèle la vérité de l'être.

Il faut donc entendre par Volonté de vivre quelque chose d'original. Ce qui est au cœur de l'être est étranger à l'intellect. On se trouve là en dehors du domaine de la représentation. Il n'y a à son niveau, ni intention délibérée, ni visée conscience qui impliquerait séparation entre le sujet et l'objet, entre un avant et un après. Il faut la comprendre comme une force qui inclut aussi bien les comportements automatiques que les réflexes, les instincts ou les désirs et qui agit « du dedans ». Pour l'entendement, elle prend la forme de la succession, en elle-même, elle est simplement le cœur et le noyau de tout ce qui est.

S'il existe une telle sorte de réalité nouménale, ce n'est pas dans l'entendement et ses représentations qu'on en trouvera la trace, mais du côté d'une vérité intérieure qui est celle du sentiment et du corps qui en marquent l'expression plus directe. La compréhension du Vouloir vivre n'est donnée ni dans la connaissance empirique ni dans l'intelligence logique. Ce désir tout puissant et fondamentalement irrationnel que Schopenhauer nomme Volonté de vivre qui anime tous les êtres, c'est par le corps, dans l'émotion de compassion ou pitié que les hommes peuvent le mieux l'apercevoir. Comment se manifeste-t-elle ?

Le Vouloir vivre, dans son déploiement vécu individuellement, n'est qu'une succession interminable de besoins et de désirs dont la satisfaction est suivie soit par l'ennui soit par l'expressions de nouveaux besoins et de nouveaux désirs. Il est donc intrinsèquement négatif. C'est à ce niveau de l'analyse que le pessimisme de Schopenhauer. Le monde n'est pas le meilleur possible, comme le pensait Leibniz, mais le pire. Plus sombre est difficile à concevoir. L'histoire n'est pas l'expression d'un progrès, mais une répétition incessante de l'alternance de besoins que rien ne peut satisfaire, qui gouvernent nos comportements, et de satisfactions illusives. Qu'est-ce par exemple que le sentiment amoureux ? Une exaltation élective dont la fonction est d'occulter momentanément un désir n'est lui-même qu'une ruse permettant de perpétuer l'espèce. Nos représentations sont trompées par la Volonté. Le moi conscient, individuel, séparé des autres, volontaire, libre pourrait n'être alors qu'une illusion

par où s'affirme la Volonté de vivre globale. Ayant pris conscience de ce caractère négatif de cette Volonté, l'homme lucide ne peut qu'abandonner le désir de vivre qui l'habite car il lui apparaît comme la source d'un mal radical. La démystification est alors possible.

III. RETOUR À LA TYPOLOGIE.

Ce mal se montre dans toute sa brutalité aux deux premiers niveaux de la morale.

Qu'est-ce en effet que la cruauté sinon l'action d'un être qui traite les autres de manière violente afin de les voir souffrir et de jouir de cette souffrance infligée. Il agit donc comme si les autres étaient différents de lui-même. Ne voyant pas que tous les êtres ne font qu'un seul et même Être, il se trouve plongé dans un abîme d'erreur. Qu'est-ce l'égoïsme sinon l'attitude morale de celui qui se replie sur lui-même, sourd et aveugle aux émotions des autres. Incapable de se montrer charitable, il maintient une différence radicale entre lui et autrui. Il n'aperçoit rien qu'au travers de « *voile de Maya* » qui n'est que « *fumée et mensonge* ».

En revanche, celui qui évite de blesser les autres êtres de la nature, qui les aide autant qu'il le peut, qui bride son vouloir vivre au nom d'une pitié profondément ressentie, celui-là traite les autres comme il se traite lui-même. Mieux il ne fait aucune différence entre les autres et lui. Il agit comme si, au travers d'une intuition sentimentale unifiante, il avait pénétré le fond de cette vérité métaphysique première : « *Tous les êtres ne forment qu'un seul et même être* ». Les autres, c'est moi. Leur souffrance est ma souffrance, leur joie est ma joie, leur agonie est mon agonie. On comprend alors que celui qui pratique la charité fait moins de différence encore entre lui et les autres que celui qui ne pratique que la justice.

Au niveau de la justice en effet, les hommes se reconnaissent semblables en tant que représentants d'un vouloir vivre unique. Cette prise de conscience lucide les conduit à mettre un frein à la lutte entre individus. Mais on reste au niveau formel et rationnel. Le cœur n'est pas encore impérativement convoqué avec le sentiment de pitié qui l'accompagne. Au niveau de la bonté, envisagée comme compassion envers les autres, chacun comprend affectivement qu'il est semblable aux autres. « *Tout amour pur et sincère est compassion* » (*Le monde comme volonté et représentation*, IV, 67). À ce niveau, pas besoin de raisonnement analogique pour se situer, avec les autres, dans la totalité de l'expérience. Le sentiment d'appartenir à un Tout organique est d'emblée ressenti comme unique et exceptionnel. Mieux, au niveau de l'ascèse, les hommes ne s'efforcent plus de modérer leur volonté propre par des sentiments compassionnels, ils ressentent une répulsion pour la Volonté de vivre elle-même. « *L'ascèse est l'horreur de l'homme pour l'être dont son propre phénomène est l'expression, et aussi pour la volonté de vivre, pour le noyau et l'essence d'un monde reconnu comme plein de douleur* » (*Id.*, IV, 68). La chasteté, la pauvreté, la résignation et le sacrifice en sont les caractéristiques. La pitié de l'ascète fait que, vivant en communion avec le monde il en ressent les souffrances dans la propre chair. Il faut donc voir dans l'ascète celui qui renonce au vouloir vivre par pitié pour la douleur universelle. Le sage est celui qui, faisant abstraction des choses particulières, abandonne sa nature individuelle pour se hisser au niveau d'« *unique sujet de la connaissance* » (*Monde*, III, 37). Il accède ainsi à cette « *nolonté* » qui traduit une répulsion envers la vouloir vivre lui-même. « *L'ascèse est l'horreur de l'homme pour l'être dont son propre phénomène constitue l'expression, et aussi pour la volonté de vivre, pour le noyau et l'essence d'un monde reconnu comme plein de douleur* » (*Monde*, IV, 68). Schopenhauer développe alors le thème romantique de l'unité la vie. Citant le poète Byron : « *Are not the mountains, waves and skies a part, Of me and my soul, as I of them* » (*Monde*, p. 234), il évoque le sujet, enfin dépouillé de son individualité avide qui contemple le monde comme un pur spectacle sans qu'interfère la grille des formes phénoménales : l'espace, le temps et la causalité.

IV. UNE MORALE SANS « DEVOIR ÊTRE ».

Toute cette analyse n'a de sens que théorique. Si Schopenhauer privilégie, contrairement à son maître Kant, une métaphysique de l'expérience intérieure par rapport à la critique de l'expérience pratique extérieure, à aucun moment il n'exhorte ses lecteurs à cultiver en eux la pitié désespérée à quoi aboutit sa doctrine morale et à pratiquer, sous l'impulsion de ce sentiment, la justice, la charité ou l'ascétisme. Il sait trop bien que les caractères individuels sont immuables et qu'il est vain de prétendre en changer. Une chose n'en reste pas moins vraie. La plus grande partie des hommes est composée de dupes dominées par l'erreur ou l'aveuglement. Il faut dire que l'intelligence nous présente le monde à partir de nos intérêts particuliers. Cela signifie qu'il est exceptionnel qu'une intelligence se hausse jusqu'à une position englobant la totalité. Une telle intelligence « *du cœur* » doit avoir non seulement le courage de la vérité et se montrer désintéressée. Les hommes ordinaires, la grande majorité, cherchent avant tout le profit. Ils établissent dans tous les domaines des relations mercantiles, espérant quelque bénéfice d'un geste en apparence désintéressé, cultivant leurs relations en fonction des avantages qu'elles offrent. Les philosophes eux-mêmes, indignes de porter ce nom à parler vrai, tombent sous cette critique. Ils cherchent à s'accommoder des autorités politiques ou religieuses régnantes. Ils courent après les charges pour s'assurer places et revenus. Ils arrangent leurs conclusions pour plaire aux puissants. Ils mobilisent leur énergie prioritairement, non pour approcher la vérité, mais pour tracer leur route au mieux de leurs intérêts de carriéristes. Chez eux l'égoïsme domine.

Quelques rares élus, une élite « *d'intelligences désintéressées* » selon Schopenhauer, parvient cependant à déchirer le « *voile de Maya* » et à regarder la vérité en face. Intelligences désintéressées, ce sont, au dire même de Schopenhauer, des exceptions géniales, libérés de manière imprévisible (« *la volonté ne décrète pas !* »), échappant au destin commun pour devenir « *un clair miroir de l'être du monde* » (*Monde*, p. 240). C'est à leur niveau seul que la vision intellectuelle coïncide avec la vérité du Vouloir qu'ils déchiffrent et révèlent.

Méfiance devant la raison impuissante à saisir le Tout, pessimisme face à la vie, faiblesse de la connaissance, quasi impossibilité de se réformer, « grâce » ascétique finale accordée à quelques uns seulement de manière à la fois singulière et arbitraire, autant de traits distinctifs de la pensée morale de Schopenhauer qui en font le père d'une forme de pessimisme romantique élitiste qui marquera les XIX^e et XX^e siècles en littérature (Tolstoï, Maupassant, Kafka, Thomas Mann) et en philosophie (Nietzsche jeune, Wittgenstein). Tous ces auteurs se rejoignent dans l'idée fondatrice de la pensée de Schopenhauer selon laquelle on doit accorder la primauté métaphysique à la volonté par rapport à la représentation. L'intellect est imparfait. Il ne nous aide pas comprendre les forces « instinctives » qui nous pousse à agir et que Schopenhauer range sous le nom de vouloir ou de volonté. Le sentiment apporte des solutions là où les efforts raisonnables sont impuissants. Quant au Vouloir vivre qui explique l'attachement extrême à la vie, le souci de l'espèce par delà l'individu, l'égoïsme absolu à l'égard de tous les être, il trouve son achèvement de manière paradoxale, dans le renoncement à la vie elle-même.

En dépit de rapprochements hasardeux, il faut distinguer Schopenhauer de Spinoza. Certes aux yeux de ces deux philosophes la béatitude est pareillement souhaitable. Ce but ultime de la quête morale est un état de paix intérieure équilibrée accompagnée de joie et ce qui procure cette dernière n'est ni la médecine ni un règlement de la volonté comme chez Descartes ou chez les Anciens, c'est l'accès à un niveau éclairé d'appréhension global de la réalité. Seulement si pour Schopenhauer, il faut mettre de côté l'entendement pour toucher au but, pour Spinoza, c'est le développement même de l'intelligence rationnelle qui conduit à la sagesse. Pour ce dernier, l'entendement et la volonté ne sont pas deux facultés distinctes. Ce sont « *une seule et même chose désignée par deux noms différents* ». Passer de la

connaissance du premier genre à celle du second, puis du troisième, c'est s'élever de l'erreur, à la vérité fragmentaire, puis de cette dernière à la vérité complète. C'est donc se donner les moyens de régler sa conduite au travers de la connaissance pour viser à la sérénité et à la joie.

La connaissance du troisième genre place les hommes dans la situation qui convient pour comprendre la nécessité interne de l'Univers. Elle montre qu'il n'y a qu'une seule substance (*Deus sive natura*) douée d'un nombre infini d'attributs dont nous ne saisissons que deux formes : l'étendue et la pensée. Tout ce qui existe n'existe par la nécessité de sa nature. C'est bien la connaissance qui conduit l'homme à rattacher chaque événement à une cause première dont tout dépend nécessairement. Chez Spinoza, pas de détour par le sentiment, pas de condamnation de la représentation rationnelle, pas de rupture avec le savoir, pas d'abandon à une volonté coupée de l'entendement. Au contraire, c'est la lucidité de l'entendement qui nous mène à mieux comprendre la réalité et à vouloir plus lucidement. Chassant de sa pensée les idées de hasard, de contingence, de libre arbitre, la raison qui nous guide et nous fait voir les choses « *sous l'aspect de l'éternité* » (*sub specie aeternitatis*). En dépit de rapprochements hâtifs, l'abandon ascétique schopenhauerien qui conduit à démission du Vouloir vivre est très loin de la béatitude spinoziste et de la joie qui l'accompagne. Il implique un saut dans l'affectivité pure et un détour par la douleur de vivre qui justifie le rattachement de la pensée de son auteur au romantisme de son siècle.

V. LES CRITIQUES.

Il existe une critique courante qui s'appuie sur une interprétation psychologique, voire psychanalytique de la pensée de Schopenhauer. Celle qui consiste à réduire cette dernière à l'expérience précoce de la mort par son auteur. Le jeune Arthur en fit en effet l'expérience cruelle, à dix-sept ans, au même âge que Bouddha comme il le dit lui-même, lors du suicide de son père. Il avait déjà noté la cruauté des hommes lors de sa visite du bagne de Toulon ainsi lors de son voyage à Lyon où il avait pu mesurer les séquelles de la Terreur révolutionnaire de 1793. Le suicide de son père lui sembla d'emblée une énigme, un véritable scandale pour la raison. Comment une volonté de vivre aussi forte que celle de son « *excellent* » père peut-elle se retourner si violemment contre elle-même au travers de la mélancolie et conduire à sa propre suppression ? Comment la vie peut-elle se retourner contre elle-même ? Au-delà du problème que pose le suicide d'un homme dynamique et d'un père protecteur qui touche l'adolescent, c'est la question d'une volonté de vie qui se mue en geste de mortifère qui choque le bon sens.

Cette énigme, pour se voir résolue, trouverait dans l'ascèse morale une solution rationnelle acceptable. Au travers de la douleur, la vie peut devenir insupportable. Le désir de vivre voit dans son cortège inévitable de souffrances une limite insupportable. L'image du père aimé n'est plus ternie. C'est le Vouloir vivre lui-même qui doit finir, s'il court à son terme, par sa propre suppression. La vie ne peut s'achever que dans le renoncement à la vie. Suivant les interprétations psychologisante, l'ensemble de la philosophie morale de Schopenhauer ne serait qu'une construction servant à justifier le suicide de son père et à le rendre acceptable aux yeux du fils. Le suicide s'inscrit dans une sorte de nécessité naturelle. Elle devient compréhensible et, par suite, acceptable.

L'hypothèse est intéressante. Peut-être, après tout, est-elle psychologiquement juste. Cependant elle ne permet pas de juger de la pertinence ou de l'absurdité du système mis en place par Schopenhauer du strict point de vue de sa pertinence philosophique. Ce n'est pas parce qu'une pensée s'enracine dans telle ou telle situation personnelle qu'elle est vraie ou fautive. Toute conception théorique trouve sa source quelque part, que ce soit pour des raisons psychologiques, linguistiques, sociologiques, économiques, etc.

L'analyse philosophique cherche seulement à comprendre et à apprécier en interne la pensée de l'auteur. Les expériences personnelles plus ou moins conscientes qui ont préparé l'éclosion de sa pensée, son intention inconsciente, quand bien même elles seraient éclairantes pour comprendre la genèse de l'œuvre, restent des énigmes qui nous placent en deçà du système lui-même. Le vécu d'un auteur ne permet pas d'apprécier la force de vérité et la cohérence logique de son œuvre. D'un strict point de vue philosophique, c'est ces dernières qu'il s'agit de tenter d'approcher. C'est d'elles qu'il faut apprécier la plus ou moins grande valeur de vérité et d'elle seule.

Il est certain que le classement que Schopenhauer établit entre les divers modes de la conduite humaine est digne d'attention dans la mesure où il parvient à faire se rejoindre morales traditionnelles de la raison ou de la révélation avec la morale romantique du sentiment. Pourtant, et son disciple Nietzsche ne se privera pas de la critiquer avec force. Ce classement n'est pas si évident. Le sentimentalisme bienveillant qui est en constitue le fondement ne serait qu'un leurre. Et si la morale n'était qu'une invention des faibles pour paralyser les forts ! Et si la bonté, la justice, l'ascétisme n'étaient que des modèles conventionnels destinés à favoriser le « troupeau » au détriment des véritables valeurs, celles qui prônent l'égoïsme et de la cruauté dans l'affirmation de soi ! Si on regarde « *par delà le bien et le mal* » tel que le conçoit la tradition populaire, il faut déclarer la guerre à la morale des faibles et renverser ses valeurs. Les lois morales ne sont que des conventions méprisables. Il faut oser affirmer brutalement ses désirs et réaliser sa volonté propre d'individu inique sans s'encombrer de scrupules. La pitié, critère ultime de la valeur morale selon Schopenhauer, avec son cortège de compassion et de bienveillance, n'est que l'expression de la « *contagion du malheur* ». La bienveillance est l'outil des faibles pour étouffer les forts. La compassion est un signe de faiblesse vitale. Contre Schopenhauer qui nous invite à partager la souffrance, ayons le « *coeur dur* ». La véritable volonté est celle qui ne désire rien d'autre que la puissance de la volonté elle-même. La force est tout. La seule morale véritable est celle qui triomphe.

Sans aller jusqu'à ce renversement radical des valeurs morales et des modèles comportementaux qui les expriment, à la manière de Nietzsche, on est en droit de mettre en doute l'importance que Schopenhauer accorde au sentiment de pitié qui constitue l'axe central de sa philosophie morale. Tout ce qui se fait par pitié est-il nécessairement moral ? Combien de fois ce sentiment ne traduit-il pas plutôt la faiblesse mélancolique ou le caprice que la fusion affective ? Kant notait déjà que la vraie compassion, quand bien même elle serait digne de respect, ne possède pas l'universalité qui permet de justifier une action moralement. C'est un sentiment, et en tant que tel, il reste aléatoire dans son apparition comme dans ses choix d'objet. Il n'est pas dit que les mêmes situations provoquent une même compassion chez tous.

En admettant que le Vouloir vivre soit le fond de toute nature, y compris la nôtre, faut-il en conclure que nous formons tous un seul et même être au point de faire que notre souffrance soit aussi celle des autres ou que nos joies soient en même temps les joies de tous ? Saint Augustin et Raymond Lulle n'hésitaient pas, quant à eux, à voir dans l'« accide » un péché capital, plus grave peut-être que les autres. Il consiste précisément dans le fait non de jalouser autrui en désirant ce qui le rend heureux bien, mais seulement de souhaiter qu'il ne soit pas heureux. Il y a peut-être en nous un mal radical fait de cruauté, de jouissance sadique, souvent hypocrite, devant le malheur d'autrui sur lequel Schopenhauer passe sans doute trop vite. Le stade de la cruauté ne s'évacue peut être pas aussi aisément.

Quant à s'affranchir du temps, de l'espace, de la relation de causalité ainsi que des illusions de l'individualité qui constituent comme la cadre de toute expérience humaine, afin de « voir » que Tout est Un, Immobile et Immuable et de se fondre soi-même dans cette intuition cosmique, l'épreuve ascétique n'est pas si aisée. Comment l'homme pourrait-il se libérer de cette Volonté de vivre tout en en étant l'esclave ? Dans tous les cas, elle contredit l'idée

d'expérience transmissible qui implique ces mêmes catégories intellectuelles que Schopenhauer récuse par ailleurs comme insuffisantes pour nous permettre de d'interpréter l'énigme du monde.

Autre difficulté, déjà évoquée dans l'introduction. Si une morale implique « un devoir être », c'est que l'« être », tel qu'il est donné, ne suffit pas pour concevoir un monde juste. De plus, proposer une éthique, c'est supposer que les hommes sont susceptibles de se réformer. Sur ces deux points Schopenhauer reste réservé. Le Vouloir vivre apparaît comme une fatalité que rien ne saurait modifier. Quant aux hommes, leur destin est scellé. Dans ce cas, la réflexion éthique est condamnée à rester sans effets pratiques. Elle relève plus du constat anthropologique que de la pratique. Peut-on alors parler de morale ?

Il y a plus grave. On peut toujours prétendre que les conceptions intellectuelles des hommes sont nécessairement partielles et partiales, que le véritable chemin qui ouvre la possibilité d'une éthique (et accessoirement d'une métaphysique) est l'expérience affective intérieure, que la « froide » raison ne propose que des représentations illusives, il reste à montrer pourquoi et comment la pensée de Schopenhauer échappe à cette critique de la servitude de l'entendement humain. Sa Philosophie est-elle d'une autre essence que rationnelle ? Comment se fait-il qu'elle s'exprime dans un discours à la fois rationnel et conceptuel ? Comment ce qui est posé comme radicalement subjectif peut-il prétendre à l'objectivité ? Schopenhauer esquivait en laissant entendre que la philosophie (sa philosophie) s'adresse nécessairement à une élite (dont il ne manque pas de faire partie) : celle des penseurs exceptionnels, des génies, dont l'esprit est libéré échappe au commun des hommes.

Quant à la difficile question, proprement métaphysique, de savoir comment cet Être cosmique unique peut se faire multiple au travers d'êtres de nature variées et individués qui vont du règne minéral au règne humain en passant les végétaux et animaux, tout en conservant son entière stabilité, elle reste sans réponse. Tout comme celle qui consiste à savoir comment la force interne du Vouloir vivre le conduit à se récuser lui-même dans la plus haute de ses réalisations morales qu'est l'ascétisme.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE (traductions en langue française)

De la quadruple racine de raison suffisante (1813-1847) Paris, Vrin, 1991.

De la volonté dans la nature, Paris, P.U. F. , 1969.

Le fondement de la morale, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

Le Monde comme volonté et comme représentation, Paris, P. U. F. 1978.

Métaphysique de la mort et de l'amour, Paris, 10/18, 1964.