

Remerciements

L'écriture de cette thèse fut un chemin de longue haleine, pavé de recherches passionnantes, de réflexions intenses, de découvertes valorisantes, mais aussi de doutes sur son intérêt réel et de découragements quant à son issue. Le travail matérialisé dans vos mains serait encore une aporie sans les personnes chères à la stimulation de mon esprit et de ma volonté, celles qui, lorsque j'étais parfois au bord de l'abandon, ont su remettre mes représentations sur le droit chemin de la pensée schopenhauerienne.

Je tenais à remercier infiniment mes parents, Hasan et Ürkiye Aktas, pour leur patience et leurs encouragements tout au long de ces sept années ; même à distance, la douceur de la Turquie m'accompagnait sur les pentes parfois rugueuses du monde philosophique. Un immense merci également à celui qui m'a rejoint au cours de mes pérégrinations universitaires, me poussant dans mes retranchements et participant activement à la correction de mon français quotidien, celui avec qui je souhaite partager mes réflexions et mes bonheurs pour le plus d'années possibles : Julien Herrmann.

Enfin, cette thèse n'aurait jamais pu voir le jour sans sa confiance, ses conseils aussi précieux que son œuvre à mes yeux, son implication à rendre mon travail le plus parfait possible : Merci Mr Jacob Rogozinski !

NOTE

Dans ce travail, les citations en français de l'œuvre principale de Schopenhauer (*Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. par A. Burdeau) sont accompagnées dans les notes en bas des pages des références à l'édition originale allemande (*Die Welt als Wille und Vorstellung*).

Table des matières

Introduction	1
Partie I : L'irreprésentable de ce qui s'objective à travers les ordres du réel	11
Introduction	11
1.1. Les ténèbres de la nature inorganique	13
Descendre « jusqu'au sol ferme de la réalité » avec une métaphysique empirique.....	14
La <i>Naturphilosophie</i> schopenhauerienne	15
La force et la matière.....	17
Les Idées platoniciennes dans la Nature.....	22
Schopenhauer contre Schelling	25
Retour aux forces en général : Leibniz et Schopenhauer	31
1-2. L'être vivant comme énigme du monde.....	39
Une tentative d'éluder l'idéalisme radical : la question de l' « élément en plus »	39
Vers une pensée de la finalité.....	49
L'instinct de vivre	53
Finalité externe	62
Finalité interne.....	64
1-3. L'être humain : animal compositum metaphysicum	68
La raison humaine et la question du défaut	70
La raison humaine et la question de l'excès.....	78
Conclusion.....	87
Partie II - Une conception du caractère intelligible privé de la <i>Willkür</i> kantienne.....	90
Introduction	90
2-1. La question de la liberté	92
Liberté pratique	92
La manifestation de la volonté individuelle sur le plan éthique	96
L'aséité de la Volonté.....	101
La conscience de soi.....	102

La critique du libre arbitre et la reconsidération de la liberté transcendante	104
2.2- Une pensée éthique sans Loi	113
<i>Willkür</i> versus <i>Wille</i>	113
Le caractère intelligible : « le démon de mon choix ».....	120
<i>Willkür</i> comme marque de finitude	132
2.3- Schopenhauer contre la loi morale kantienne	135
« Quelle morale d’esclave ! ».....	145
Affirmation de l’égoïsme chez Kant	148
Conclusion.....	151
Partie III - Repenser la finitude et le sublime sur le plan éthique schopenhauerien.....	153
Introduction	153
3-1. Le mal et la finitude	154
L’existence révélée : l’horreur et la souffrance	156
Un discours sur le mal moral : les figures du méchant et du malveillant.....	162
Le monstrueux aux limites d’une pensée morale	176
3-2. Le Sublime et la conversion éthique	202
Schelling versus Schopenhauer et le sublime au-delà du mal moral.....	202
La compassion (<i>Mitleid</i>): un aspect sublime de la nature humaine.....	210
Le sublime : le pont entre l’esthétique et l’éthique	224
La conversion (<i>Bekehrung</i>) sublime.....	234
Conclusion.....	247
Conclusion.....	249
Bibliographie	252
Bibliographie primaire	252
Bibliographie secondaire	253

Introduction

Quand vers la fin de l'année 1818, Arthur Schopenhauer a publié son œuvre principale, il croyait être un penseur qui transformerait radicalement la philosophie. Toutefois il admettait que la victoire de la vérité (dans ce cas, la vérité révélée par sa pensée) semblait prendre beaucoup de temps par rapport à la courte durée de notre vie¹. Qu'il fût reconnu en tant que philosophe - certes tardivement - peut être considéré à ce point de vue comme une chose positive. Mais il convient d'interroger cette reconnaissance à la lumière des questions que l'on se pose aujourd'hui, en cette année de bicentenaire de *Le monde comme volonté et comme représentation* (1819).

Ce qui implique une ré-affirmation de la position de Schopenhauer en tant que philosophe : une reconnaissance renouvelée. Mais cette tâche semble être aussi difficile qu'à son époque - ce penseur, en fin de compte, reste toujours un « marginal » dans l'histoire de la philosophie malgré la reconnaissance actuelle de l'influence de sa pensée sur des domaines particuliers comme la psychanalyse, l'esthétique, l'éthique animale, etc. Le nom de Schopenhauer n'est en général utilisé que comme exemple de misogynie ou de pessimisme obsédé par la souffrance sans s'interroger sur la place que ce terme a réellement dans la philosophie schopenhauerienne. Nous pouvons malheureusement dire que Schopenhauer est très peu étudié en France aujourd'hui. Nous pouvons mentionner les noms d'un petit nombre de chercheurs comme Vincent Stanek, Christophe Bouriau, Rudolf Bernet, Arnaud François aux côtés de chercheurs plus anciens comme Alexis Philonenko, Michel Henry, Anne Henry, Jean Lefranc. Certains d'entre eux seront inévitablement un appui dans ce travail qui tâchera de renouveler la perspective contemporaine sur une pensée jusqu'ici mal connue et insuffisamment reconnue.

On peut dire que le projet de Schopenhauer consiste en une mise en cause de l'objectivité qui forme le cadre de la philosophie transcendantale kantienne : la « réalité » du monde des phénomènes se trouve ainsi problématisée, alors que « le sol ferme de la réalité »² est cherché dans une réflexion sur la chose en soi. La question « Qui se montre dans les phénomènes ? » ouvre donc une voie qui concerne chaque couche de cette pensée. C'est

¹ Arthur Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale* in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. de l'allemand par Christian Sommer, Gallimard, 2009, p. 425 : « À toute époque, la pauvre vérité a eu à rougir de son caractère paradoxal ; alors qu'elle n'y est pour rien. Elle ne peut prendre la forme de l'erreur qui trône partout. En poussant des soupirs, elle lève alors ses yeux vers son dieu protecteur, le temps, qui lui promet la victoire et la gloire, mais dont les battements d'aile sont si amples et si lents que l'individu meurt avant ».

² A. Schopenhauer, *De la Volonté dans la nature* (désormais VN), trad. par Édouard Sans, PUF, 2016, p. 59.

pourquoi il importe de repenser la relation que Schopenhauer établit entre la Nature et le monde humain dans une nouvelle perspective, qui pourrait nous aider à comprendre la pensée schopenhauerienne dans sa visée éthique. La Volonté dans la Nature, la Volonté en nous-mêmes, les forces naturelles, le caractère intelligible, tout cela désigne l'au-delà du plan de la représentation, ou plutôt son en-deçà: une recherche du sujet de la phénoménalisation au sein du monde des phénomènes, ou pour le formuler autrement, une recherche de la vérité qui constitue en général la mission primordiale de la philosophie, en assumant l'effectivité de l'angoisse individuelle due essentiellement à la quiddité de l'être fini. Une confrontation intense avec Kant permet d'établir les bases d'une telle recherche.

« Le monde est ma représentation » : cette phrase contient en elle-même la pensée centrale qui se focalise sur la nature de la phénoménalité, y compris la finitude de l'être humain. Alors que la capacité de (se) représenter est ainsi problématisée, il faudra chercher une sortie de la corrélation entre le Je qui (se) représente et le monde représenté. En effet, Schopenhauer réalise ce geste de sortie - ou de quasi-sortie - lorsqu'il décide de mettre l'accent sur la corporéité. Une des tâches de sa philosophie consiste donc à rappeler l'importance du corps qui désigne un autre niveau que celui de la représentation. C'est là que Schopenhauer met en avant sa notion fondamentale : la Volonté. Son objectivation dans le corps humain se manifeste sur le plan phénoménal comme une souffrance éternelle. L'être humain est affecté d'un manque ontologique, ce qui donne une signification radicale à la pensée éthique schopenhauerienne. Désormais, il faudra repenser toutes les considérations dans ce cadre à partir de la position unique d'un « Je veux ».

La souffrance semble cependant être plus profonde que la phénoménalité qui détermine les limites du monde comme représentation ; ce qui nous amènera à nous centrer sur le monde comme Volonté, la Volonté étant l'essence du monde et de nous-mêmes. Sur ce plan, la réflexion sur la Nature sera inséparable de la réflexion sur l'homme lui-même : la lutte entre les phénomènes naturels s'exprimera à un plus haut niveau en tant que lutte des égoïsmes. C'est pourquoi le thème du mal domine autant la pensée schopenhauerienne. Si le mal émane de la tendance de la Volonté alors qu'elle se phénoménalise, les questions fondamentales de l'éthique, comme celle de la liberté, deviendront problématiques. En fin de compte, le mal schopenhauerien est bien la « normalité » : dans un tel univers, ce qui est pathologique nous assigne les limites de cette normalité, et pour Schopenhauer, la maladie ne dérive que de la Volonté elle-même, de sa tendance originare comme « vouloir-vivre ». Par conséquent, l'expression de la vraie liberté ne sera formulée que dans un « Je ne veux plus ».

Mais jusqu'à ce point, notre existence oscillera inévitablement entre la souffrance et l'ennui – ces deux versions du mal.

Par contre, comme chez Kant, Schopenhauer considère le mal comme enraciné dans l'homme. Toutefois son être porte en lui-même la possibilité de la délivrance à l'instant de la vraie liberté – de la vérité. C'est ainsi que l'homme le plus méchant peut devenir tout d'un coup un saint. Le problème semble résider dans une vision du monde qui se trouve prisonnière du principe d'individuation. Or, il faut admettre qu'une des dimensions de cette recherche est la réflexion sur la finitude – ce thème accompagnant inévitablement celui de l'angoisse ; et cette dimension peut nous faire penser à une relation éventuelle entre Heidegger et Schopenhauer que nous n'analyserons cependant pas dans ce travail. Quant à l'autre dimension, celle-ci concerne directement une relation avec Kant, surtout avec l'Analytique du Sublime dans sa troisième *Critique* : ainsi la quête de la vérité trouvera son équivalence inspiratrice dans l'expérience du sublime, et ainsi l'on pourra essayer de comprendre la fonction du passage de la *Naturphilosophie* à l'éthique chez Schopenhauer, dont le terme clé sera le caractère intelligible. Or, ces deux dimensions que la philosophie schopenhauerienne nous ouvre peuvent être considérées comme ses deux lectures. Dans ce travail, nous allons plutôt nous focaliser sur la deuxième dimension, à savoir sur la confrontation de Schopenhauer avec Kant dans le cadre de l'éthique : le sublime y sera cependant présent du début à la fin, depuis les considérations sur la Nature, sur ce qu'on pourrait exprimer comme la présence cachée du sublime jusqu'à sa pure présence à travers le dénouement des problèmes éthiques.

La question du sublime dans l'œuvre de Schopenhauer implique une confrontation avec notre propre finitude. Sans qu'il y ait besoin de nous trouver sous le ciel étoilé ou devant les Pyramides, ou bien devant un phénomène catastrophique naturel, nous retrouvons la même « affection insigne » de l'angoisse qui nous saisit subitement « dans les situations plus anodines », dans la quotidienneté ordinaire/médiocre comme chez Heidegger¹. Mais contrairement à Schopenhauer, Heidegger souligne que l'angoisse nous *individualise* dans la mesure où elle nous arrache au monde dont on est tellement familier. En ce sens, on retrouve ici des indices d'une sorte de conversion, d'un geste de se retourner vers soi-même qu'on remarque à travers la tradition chrétienne et à laquelle Schopenhauer fait allusion lorsqu'il parle de la transformation de la connaissance et de la suppression du principe d'individuation. Ce principe, en effet, nous donne le cadre du monde phénoménal et de la quotidienneté. Dans

¹ Voir Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. par Martineau, § 40, p. 157.

une formulation différente de celle d'Heidegger, Schopenhauer affirme que « derrière notre existence se cache quelque chose de tout différent, (...) - que - nous ne pouvons atteindre qu'à condition de secouer le joug de la vie ordinaire »¹.

Alors que la Volonté se nie, le corps qui est le phénomène de cette Volonté perd son sens. Ce qui perd aussi son sens est la finitude elle-même. Car c'est elle que la corporéité désigne directement. Lorsque Schopenhauer fait remarquer, comme le fait Heidegger, le clivage entre la quotidienneté - qui reflète la vie humaine oscillant entre l'ennui et la souffrance - et l'authenticité ou la vérité, il souligne que la connaissance qui entraîne la conversion, la transformation, ne doit être que concrète et intuitive. Il parle des saints chrétiens, des ascètes hindous ; mais en cela, son but n'est pas du tout de justifier la doctrine d'une religion quelconque. Il cherche plutôt à soutenir sa thèse en montrant que ce qui semble impossible est réalisé par certains hommes, qui ont réussi à transformer un instant sublime en une manière de vivre. C'est ce qui nous fascine chez un ascète qui ne s'occupe plus de son propre individu: « la vie silencieuse et cachée d'un homme, arrivé à une conception telle, qu'il renonce au vouloir vivre, dont l'effort agit partout et remplit toutes choses et dont la liberté ne se manifeste qu'en lui seul, par où sa conduite est justement l'opposé de la conduite habituelle »².

Le *Dasein*, dans son expérience de l'angoisse, se trouve juste en face de l'imminence, de la certitude, de la solitude et du caractère indépassable (*unüberholbar*) qui concernent la plus propre possibilité, la possibilité de l'impossibilité, celle de « ma » mort. En ce sens, le *Dasein* doit trouver l'énonciation la plus authentique qui lui donne sa certitude fondamentale non pas, dans *cogito sum*, mais plutôt dans *sum moribundus*, « je meurs, donc je suis ». En revanche, une telle perspective n'est pas conforme à celle de Schopenhauer. En effet, pour lui, mourir, autant que naître, reste un phénomène de la Volonté. Si l'on parle de la question de la liberté, elle ne consisterait pas du tout en la résolution de l'être humain face à sa propre mort. Avant tout, Schopenhauer ne dit pas « ma mort ». Son énonciation authentique serait plutôt « je ne veux plus, donc nous sommes ». Ce qui participe à l'instant du sublime et que très peu de personnes adoptent comme manière de vivre, est de voir à travers le principe d'individuation. Pour Schopenhauer, une telle vision rendrait possible la justice, l'amour et la générosité au-delà de l'égoïsme, en supprimant toute différence entre mon individualité et celle de l'autre. Alors que la misère de l'autre devient ainsi ma misère, la connaissance dont il

¹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* (désormais *Monde*), trad. en français par A. Burdeau, PUF/Quadrige, Paris, 2009, § 70, p. 507.

² *Ibid.*, § 68, pp. 484-485.

s'agit n'est pas du tout conceptuelle. « Il s'agit de reconnaître enfin la strate la plus profonde de l'*humanitas* de l'homme, ce qui fait de nous ce que nous sommes, non pas d'abord des êtres connaissant le monde en même temps que livrés en nous-mêmes à la nuit de l'inconscience, mais des êtres vivants se sentant et s'éprouvant eux-mêmes, aimant et souffrant »¹. C'est ainsi que l'homme qui arrive à dissiper le voile de Maya, l'illusion du principe d'individuation, « connaît d'une façon immédiate et sans raisonner, que la réalité cachée derrière le phénomène qu'il est est la même en lui qu'en autrui. Car elle est cette Volonté de vivre qui constitue l'essence de toute chose, et qui vit partout »².

L'angoisse, qui va de pair avec l'expérience du sublime dans la mesure où elle met en évidence un instant révélateur de la vérité, ne pourrait donc indiquer pour Schopenhauer que l'au-delà de l'individualité. Par contre, en nous rappelant que le sentiment du sublime comporte en lui-même deux sentiments opposés (déplaisir-plaisir), il faut préciser que l'angoisse constitue le premier moment où est révélé notre finitude, alors que la révélation du caractère illusoire de la finitude dans le deuxième moment entraîne un dépassement de cette angoisse. La tonalité dominante qu'on trouve ainsi chez Schopenhauer et qui est l'angoisse peut nous renvoyer à une analogie entre Heidegger et Schopenhauer, notamment pour reconsidérer la pensée de ce dernier dans une perspective contemporaine. Mais dans cette partie de notre travail, on utilise le nom d'Heidegger seulement pour mettre en avant la dimension contemporaine qui se concentre sur certaines questions ; et la finitude, l'angoisse et le sublime en tant qu'instant, ou plutôt en tant qu'*Augenblick* de l'*Ereignis* constituent en cela les points essentiels d'un regard rétrospectif. Pour cela, nous devons revenir à la confrontation de Schopenhauer avec son penseur préféré qui est Kant.

Two factors combined, towards the end of the seventeenth century, to turn the sublime into an important aesthetic category. The first was the appearance in 1674 of a French translation of the essay "On the Sublime (*Peri Hupsous*)", attributed to the first-century Greek, Longinus, an essay which noted the capacity of certain works of art and nature to generate "ekstasis", to "transport (their audience)... out of themselves". The second was the increase in travel and in the emotionally charged reports of travellers which made it clear that there were experiences which, while contemplative rather than (in Kant's language) "interested", could not easily be accommodated within the category of the beautiful. Thomas Burnet, for example, writing in 1684, observes the "august and stately quality" possessed by the "great concave of the heavens" and by the wide sea and the mountains of the earth" (...). – What seemed to distinguish the sublime from the beautiful was, on the side of the object, "formlessness", lack of harmony and proportion and, on the side of the subject, the bitter-sweet quality of the experience. Whereas the experience of the beautiful was one of unalloyed joy, that of the sublime seemed to contain an admixture of pain and disquiet. So, for example, Joseph Addison calls it an "agreeable horror", Burke a "delightful horror", and Kant a "negative

¹ Michel Henry, « Schopenhauer et l'inconscient », in *Schopenhauer et la force du pessimisme*, éd. par Jean-Paul Bertrand, Edition du Rocher, Monaco, 1988, p. 96.

² *Monde*, § 66, p. 469.

pleasure". –It is this paradoxical conjunction that makes the sublime philosophically interesting¹.

Cette brève analyse du sublime faite par Julian Young dans un article portant sur le caractère « sublime » de la pensée de Schopenhauer indique les deux dimensions paradoxales de l'expérience du sublime, ce qui constitue également une marque de sa différence avec l'expérience du beau. On peut dire que ces deux dimensions nous font remarquer la relation entre ce que Schopenhauer met en avant comme un constat par rapport au monde et ce qu'il essaie de dépasser : la tension entre souffrance et consolation, horreur et étonnement philosophique. Certes, dans son *Journal de voyage* des années 1803 et 1804², il évoque déjà le sublime, notamment quand il se trouva face au Mont Blanc. Mais pendant ses autres voyages, il rencontrera des exemples différents de la beauté ou de la sublimité de la Nature : il verra la misère, la souffrance des hommes ; en d'autres termes le mal du monde. Nous pouvons remarquer que la position que Schopenhauer adopte dans son œuvre implique déjà le sublime, voire le sublime dans le dépassement de sa dimension esthétique. En effet, l'on peut trouver chez lui une évolution du sublime esthétique vers le sublime éthique –malgré ses affirmations qui disent le contraire. Ainsi dans cette perspective, la réflexion sur la Nature évolue vers une réflexion sur le mal, la liberté etc. ; ainsi les questions portant sur l'essence du monde convergent vers la question « qui sommes-nous ? ». Par conséquent, tout en problématisant le niveau de la représentation, la phénoménalité dans sa *Naturphilosophie*, Schopenhauer nous prépare à distinguer le phénomène de la chose en soi, le temporel de l'intemporel, l'empirique de l'intelligible, la vertu du mal etc.

Il importe donc de reconsidérer la pensée schopenhauerienne. Il faut un travail qui pourra rendre possible la compréhension de cette vision dans une autre perspective – autre que celles qui traitent de Schopenhauer comme une sorte d'anti-philosophe qui n'est

¹ Julian Young, "Death and Transfiguration: Kant, Schopenhauer and Heidegger on the Sublime", in *Inquiry*, Vol. 48, No: 2, April 2005, pp. 131-132. Traduction: « Vers la fin du dix-septième siècle, deux facteurs se sont combinés pour faire du sublime une catégorie esthétique importante. La première a été l'apparition en 1674 d'une traduction française de l'essai "Sur le sublime (Peri Hupsous)", attribué au grec du premier siècle, Longinus, qui soulignait la capacité de certaines œuvres d'art et de la nature à générer "ekstasis", pour "transporter (leur public) ... hors d'eux-mêmes". La seconde est l'augmentation du nombre de voyages et des récits de voyageurs chargés d'émotions, ce qui montre clairement que certaines expériences, étant contemplatives plutôt que (selon la langue de Kant) "intéressées", ne pourraient pas être facilement prises en compte dans la catégorie du beau. Thomas Burnet, par exemple, en 1684, observe "la qualité auguste et majestueuse" que possède le "grand concave du ciel" et la « grande mer et les montagnes de la terre »(...). - Ce qui semblait distinguer le sublime du beau était, du côté de l'objet, le "sans-forme", le manque d'harmonie et de proportion et, du côté du sujet, la qualité douce-amère de l'expérience. Alors que l'expérience du beau était une joie sans mélange, celle du sublime semblait contenir un mélange de douleur et d'inquiétude. Ainsi, par exemple, Joseph Addison appelle cela une "horreur agréable", Burke une "horreur exquise" et Kant un "plaisir négatif". –C'est cette conjunction paradoxale qui rend le sublime philosophiquement intéressant ».

² A. Schopenhauer, *Journal de voyage*, Mercure de France, 2006.

intéressant que dans son influence sur Nietzsche, dans son opposition à Hegel et dans ses critiques des autres post-kantiens. Avant tout, il faut tenir compte du fait que l'univers de la philosophie schopenhauerienne est à la base un univers kantien (tant qu'il s'agit de l'idéalisme transcendantal), et c'est pourquoi il faut plutôt se focaliser sur sa relation à Kant. Or, on peut remarquer que Schopenhauer sait articuler la tonalité fondamentale de sa pensée (angoisse) avec des considérations éthiques : comme le sublime, l'angoisse est déjà là depuis le début, même lorsqu'il met en avant sa *Naturphilosophie*, et la seule solution qu'il propose n'arrive que vers la fin, dans le quatrième livre de son œuvre principale. Prendre en compte sa pensée du sublime pour nous permettre de voir la rencontre de ces deux plans, c'est-à-dire la rencontre de la philosophie de la Nature avec l'éthique, c'est là le projet qui guidera notre recherche.

Dans ce travail, nous allons donc nous centrer sur la pensée de Schopenhauer et essayer d'examiner sa conception du support de la nature et de l'éthique. La première partie sera consacrée à la pensée de la Nature schopenhauerienne, où la réalité ou la représentation se trouve problématisée et où la question de la vie prend une place centrale, alors que l'objectivation - ou la phénoménalisation, ou l'auto-présentation - de la Volonté dans la Nature signale un autre niveau de la « réalité » dans cet acte. Sur ce point, il faudra noter l'analogie entre le niveau inorganique et le niveau organique afin de distinguer la présentation (*Darstellung*) de la représentation (*Vorstellung*). Les questions portant sur la force, les Idées platoniciennes et la finalité sont pour cela importantes. D'autre part, il faudra remarquer la conception schopenhauerienne de l'homme en tant qu'*être vivant*, plutôt qu'en tant qu'*être rationnel* - cette conception se trouve à la base de son éthique, ce qui nous permettra en fin de compte d'élaborer notre problématisation de la question du corps humain à travers celle de l'animalité. Avant de passer au plan éthique, il faudra ainsi déterminer le point de passage dans cette confrontation entre l'animal et l'homme.

Dans la deuxième partie, nous allons traiter de la conception schopenhauerienne du caractère intelligible à travers la critique de l'éthique kantienne. Pour cela, il faudra analyser des concepts fondamentaux comme liberté transcendantale, liberté pratique, *Willkür*, *Wille*, et la loi morale. Mais cette partie concernera essentiellement la question du caractère intelligible. Le « démon de mon choix » disait Schopenhauer à propos du caractère intelligible. Même si cette question représente le point où il puise son inspiration dans la philosophie kantienne, elle constitue aussi une sphère de divergence en ce qui concerne l'élaboration de cette pensée. Pour les deux philosophes, il s'agit d'un choix intemporel, mais Schopenhauer n'hésite pas à en soustraire la base rationnelle : l'essence morale de l'existence

serait désormais dépourvue de la condition de la loi morale, alors que la liberté elle-même serait une propriété de la Volonté qui apparaît comme une entité transcendante. Dans la philosophie schopenhauerienne, même si la Volonté n'est jamais connue en tant que chose en soi, elle est cependant ce qui nous est le plus familier, car elle constitue notre essence même. Par contre, avec le caractère intelligible que Schopenhauer définit comme l'acte de la Volonté une et indivisible, et en même temps, libre et sans fond (*grundlos*), ce choix intemporel qui est censé constituer l'individualité de l'homme rend plus difficile la fondation de ses actes sur le plan éthique. L'individualité est sans liberté au niveau phénoménal en tant qu'elle est juste une manière pour la Volonté de s'exprimer. Elle n'aurait donc jamais accès à la liberté. En fin de compte, le seul acte libre, un et indivisible, concernant l'individu, nous renvoie à ce choix intemporel qui est bien le sien et qui constitue, en tant que tel, son caractère intelligible d'où découle son caractère empirique. Nous savons que le caractère empirique se réfère au niveau phénoménal et désigne nos actes se succédant dans le temps, et il est en effet la seule clé pour nous connaître nous-mêmes, puisque nous n'avons pas accès à notre caractère intelligible. C'est pourquoi cette question de Schopenhauer semble avoir une grande importance : est-ce que je peux vouloir mon vouloir ? Mon « vouloir », étant dans ce cas mon caractère intelligible, nous laisse entrevoir une autre différence entre Kant et Schopenhauer : ce dernier traite du caractère intelligible comme une « tendance ». Lorsqu'on parle du caractère intelligible, a-t-on affaire à un instinct « individualisé », à une sorte de poussée inconsciente qui ne manque pas de déterminer l'existence toute entière de l'homme ? Si l'on n'attribue aucune rationalité au choix de notre être, à savoir de notre caractère intelligible – choix qui reste en tant que tel libre –, et si de cette façon, toutes nos actions dépendent de la détermination a priori de notre être « non rationnel », comment peut-on parler d'une possibilité de la pensée éthique qui exige l'universalité des concepts comme le Bien et le Mal ?

Dans la troisième partie, nous allons nous centrer sur le thème sous-jacent de ce travail : le sublime et la finitude. En effet, ceux-ci n'ont jamais été des concepts que Schopenhauer abordait de front dans ses œuvres, mais plutôt des thèmes sous-jacents de sa vision du monde et ils n'ont pas fait l'objet d'études approfondies chez les commentateurs de Schopenhauer. Dans la dernière partie de notre travail, nous montrerons comment ces concepts sont disséminés dans ses écrits comme autant d'indices qui permettraient une meilleure compréhension de sa philosophie. Pour cela, il faudra examiner la question de la finitude avec celle du mal, et la question du sublime avec celle de la conversion éthique chez Schopenhauer. Alors qu'on se concentrera sur le mal, on se trouvera en présence de la référence inévitable au mal radical kantien. Il faudra se demander s'il est possible de trouver

un parallélisme entre ces deux thèses. En nous rappelant la critique que Schopenhauer met en avant en ce qui concerne l'éthique kantienne, nous allons chercher les traits distinctifs de la philosophie schopenhauerienne qu'on associe en général avec une pensée sur le mal. Schopenhauer, avant d'identifier entièrement l'existence avec le mal, repère plusieurs couches de la question du mal, la plus essentielle étant la souffrance elle-même. La détermination de l'être de l'homme comme un manque éternel (d'où découle la souffrance) s'accompagne donc de la lutte des égoïsmes - qui fait du monde ce qu'il est - et de la question du caractère intelligible (de l'horreur face à nous-mêmes). Par contre, dès qu'on entre dans les profondeurs de sa pensée éthique, nous pouvons retrouver l'élaboration de la question du mal à travers la définition de la méchanceté, de la transgression qu'elle implique et notamment à travers le passage du bestial au diabolique, ce que signifie l'égoïsme extrême. Il faudra donc réfléchir sur ce que Schopenhauer met en avant comme la présence du diabolique en l'homme, contrairement à ce que Kant dit à cet égard. Il faudra par là réfléchir aux questions de la liberté et de l'individualité sans qu'il n'y ait de référence à une Loi morale. Sur ce point, ce qui caractérise l'éthique schopenhauerienne se pose néanmoins comme une « recherche de ce qui est proprement humain ». À travers les considérations sur l'opposition entre l'humain et le diabolique, nous pourrions donc avoir l'occasion de problématiser la notion de l'*Ungeheure*, c'est-à-dire du monstrueux (selon la traduction de Philonenko) comme un impensé chez Schopenhauer, par rapport à un autre impensé qui est le sublime (éthique).

Avant d'examiner le sublime chez Schopenhauer, nous allons essayer de repenser la question du mal à travers les considérations de Schelling (sa pensée du Fond), de H. Arendt (« comment le mal devient banal ? »). Ce qui nous obligera à nous focaliser sur la distinction entre la légalité et la moralité. En fonction de notre tentative de placer la question du sublime dans la sphère éthique (contrairement à l'intention explicite de Schopenhauer), nous allons d'abord analyser ce phénomène mystérieux de la compassion sur lequel Schopenhauer voulait fonder sa pensée éthique. Pourquoi la compassion se pose-t-elle comme un aspect sublime de la nature humaine ? Cette question nous permettra de comprendre son orientation phénoménologique, et ce qui la différencie de la position kantienne qui considère une telle question comme pathologique. En fin de compte, la compassion met l'accent sur la dimension sensible de l'homme en tant qu'être vivant. Si on y voit un aspect sublime de la nature humaine, il faudra la reconsidérer dans sa manière de participer à la pensée du sublime. On peut se demander comment Schopenhauer parlait du sublime : en effet, le sublime se trouve comme question esthétique dans le troisième livre de son œuvre principale. Alors qu'il avoue l'inspiration qu'il a tirée de la pensée kantienne, Schopenhauer ne manque pas de reformuler

la même question en fonction de sa propre pensée. Ce qui, chez Kant, se présente comme une disposition au sentiment moral révélée dans cette confrontation de la sensibilité avec l'infini, se transforme, chez Schopenhauer, en l'affirmation des deux aspects du monde : le monde comme représentation et comme volonté. La double nature de la conscience que l'expérience du sublime met en évidence se trouve ainsi associée à celle-ci. Or, le parallélisme que Schopenhauer établit avec les considérations de Kant à travers des notions capitales comme liberté, éternité, effort, transcendance ne l'amène cependant pas à une pensée de la Loi morale. Même s'il traite du sublime sur le plan esthétique, cette question désigne en vérité le souci ontologico-existential de notre philosophe. C'est pourquoi elle apparaît avec cet accent mis sur la remise en cause de la représentation à travers l'effort de nous élever au-dessus de la réalité phénoménale. C'est pourquoi une tentative pour transposer cette question du sublime dans l'éthique, pour le nommer désormais comme sublime éthique - tentative qui sera la nôtre ne devra pas être indépendante de cette position ontologico-existential de la pensée schopenhauerienne. En effet, nous allons essayer d'examiner la question de la conversion, ou, pour le dire différemment, la question de la négation de la Volonté dans les limites de la même perspective. Ainsi, nous devons faire face à cet enjeu nouveau concernant la question du « nouveau choix », ce qui nous obligera à revenir à la problématique du caractère intelligible.

Par conséquent, notre but dans ce travail est de repenser les questions de la Nature et de l'homme, en partant notamment du point où elles convergent afin de nous projeter vers les préoccupations éthiques de Schopenhauer. Finalement, « qu'est-ce que la Nature ? » et « qui sommes-nous ? » se montrent comme les deux revers de la même recherche : recherche de « l'humain » de l'être humain, recherche de ce qui est « proprement humain » (la liberté véritable) - une recherche essentiellement éthique. Au-delà de l'individualité immergée dans l'angoisse face à la finitude, en deçà de l'horreur que suscite ce que nous sommes en vérité, nous allons donc nous laisser conduire par une pensée qui vise la consolation de la révélation (sublime), plutôt que l'abîme du révélé (*Ungeheure*).

Partie I : L'irreprésentable de ce qui s'objective à travers les ordres du réel

Introduction

Schopenhauer met en avant sa vision du monde, de la Nature à travers la doctrine kantienne portant sur le phénomène et la chose en soi. Mais l'originalité de sa pensée consiste notamment en ce qu'il propose un moyen de saisir la Nature au moyen de sa notion clé qu'est la Volonté. Le monde est la *Sichbarkeit*, c'est-à-dire la visibilité de la Volonté¹. En d'autres termes, « la Nature est la *volonté* en tant qu'elle se considère elle-même indépendamment et à partir d'elle-même »². Ainsi il s'agit d'une conception métaphysique de la Nature au moyen de ce terme qui n'est que l'« essence métaphysique de tous les êtres »³. Dans cette perspective, alors que la Volonté, qui remplace la chose en soi kantienne, peut être au premier abord considérée dans son rapport intime avec les forces naturelles, elle est essentiellement un élément important de la tentative schopenhauerienne d'établir un lien avec le corps humain. Par conséquent, il faut comprendre la Nature à partir de nous-mêmes. En effet, elle semble compréhensible en tant qu'elle nous sert de miroir reflétant ce que nous sommes capables de connaître et en tant qu'elle reste aux limites de la représentation. C'est ainsi qu'on peut tenir compte de la Nature comme un miroir d'un être rationnel - que nous sommes - qui désigne les lois qui rendent possible sa saisie. Cependant, Schopenhauer parle aussi d'un point où s'arrêtent toutes les explications portant sur ces lois. Nous avons affaire ainsi à la limite du niveau de la représentation, ce qui renforce le statut de la Volonté schopenhauerienne comme *grundlos* c'est-à-dire sans fondement. D'un autre côté, cela ne veut pas dire que la Nature cesse ainsi d'être un miroir pour nous-mêmes. À vrai dire, Schopenhauer arrive à reformuler la définition classique de l'homme comme *animal rationnel*, alors qu'il se focalise plutôt sur l'*animal* que nous sommes comme un être de la Nature, comme un être voulant. De cette façon, penser la Nature à travers les termes d'effort, de force constitue le même geste que de penser l'homme en tant que désir, tendance, pulsion, la Nature et l'homme correspondant tous les deux à l'effort de la Volonté pour se réaliser en s'objectivant, effort qui reste, en tant que

¹ *Monde*, §28. Voir aussi Alexis Philonenko, *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*, Vrin, Paris, 1980, p. 113.

² A. Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena* (désormais PP), trad. par Jean-Pierre Jackson, Coda & Jean-Pierre Jackson, 2005, §70, p. 493.

³ Voir R. Bernet, « Schopenhauer sur les pulsions des corps et les ambiguïtés du désir humain » in *Force-Pulsion-Désir, Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin, 2013.

tel, irréprésentable. Et ce qui reste ainsi irréprésentable dans la Nature implique ce qui écrase la faculté de représentation, et c'est d'ailleurs un point qui nous amène à réfléchir sur ce qu'est le sublime dans une telle vision du monde.

Tout d'abord, il faut bien remarquer que le point où les sciences se taisent n'est pas un point au-delà de la représentation, ni un point qui reste à la suite de l'échec de la représentation¹. Nous devons plutôt considérer la Volonté, ou à proprement parler l'objectivation de la Volonté comme la vérité de la représentation, vérité qui dévoile le caractère illusoire de cette dernière². Ainsi même si Schopenhauer divise son œuvre principale en quatre livres en traitant du monde dans chacun d'eux selon le niveau de l'objectivation de la Volonté (de la réalité) et le niveau de la représentation (de l'irréalité) un seul et même problème subsiste : celui de la représentation. Le projet de Schopenhauer peut ainsi être considéré comme la recherche d'un point de résistance à la représentation aux limites de la représentation même, la recherche d'un moyen pour porter ce niveau à ses limites à travers les différents domaines, comme celui de la théorie de connaissance, de la Nature, de l'esthétique et de l'éthique.

Or Schopenhauer considère sa tentative de séparer la Volonté de la connaissance³ comme une autre innovation de sa pensée. En fait, c'est un geste qu'on peut bien comparer à la division kantienne de la chose en soi et du phénomène. Après tout, selon sa définition traditionnelle, la volonté conçue comme libre-arbitre (*Willkür*) est toujours guidée par la connaissance⁴. En se plaçant comme Hume⁵ et Kant⁶, en opposition avec la preuve physico-théologique, selon laquelle « la nature a été nécessairement ordonnée et modelée par un intellect »⁷, Schopenhauer critique cette tentative de chercher des traces de la Volonté à l'extérieur, tentative qui fait de l'animal « le produit d'une Volonté qui lui serait étrangère », puisque la connaissance est essentiellement tournée vers l'extérieur. De cette façon, la connaissance « serait un concept adéquat, bien réfléchi; elle précéderait l'existence de

¹ Sur ce dernier, il faut quand même avouer que Schopenhauer parle parfois de cela comme d'un restant, comme ce qui reste; d'autre part, considérant son œuvre toute entière, nous devrions plutôt nous concentrer sur ce constat qui concerne la vérité de la représentation.

² Voir la thèse de Marcello Ruta sur *Temporalité et éternité dans la philosophie de Schopenhauer et Schelling*, soutenue en 2010 (voir aussi son livre, *Schopenhauer et Schelling, Philosophes du temps et de l'éternité, la deuxième voie de post-kantisme*, Éditions L'Harmattan, 2014.)

³ VN, p.94.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 95. En se référant à Hume, à son *Dialogues on Natural Religion* (part 7) Schopenhauer dit : « (...) combien au fond il y a peu d'analogie entre les œuvres de la nature et celles d'un art agissant selon une intention ».

⁶ Ibid. Voir sa preuve ontologique et cosmologique ; « (...) rien ne s'oppose davantage à une vision correcte de la nature et de l'essence des choses que de les concevoir ainsi comme des œuvres d'un calcul intelligent. »

⁷ Ibid., p.96

l'animal, et, avec la Volonté, dont il est le produit, elle serait située en dehors de lui »¹. Cela veut dire qu'on parlerait ainsi de l'existence de l'animal aux limites de la représentation, « plutôt que dans la réalité, ou en soi »². Il s'agit bien là d'un enjeu de la réalité concernant la Volonté et l'existence en soi de la Nature par opposition au niveau de la représentation. En revanche, pour Schopenhauer, l'intellect ne peut pas être à l'origine de la Nature, c'est au contraire la Nature elle-même qui est à l'origine de l'intellect; l'intellect n'est qu'un principe secondaire qui « nous est connu à partir de la nature animale ». L'existence du monde ne peut donc pas dépendre de lui. « Il est impossible qu'un *mundus intelligibilis* précède le *mundus sensibilis*, puisque c'est ce dernier qui lui donne sa matière »³. Schopenhauer décrit ainsi son projet: « Nous disons – donc – premièrement : le monde n'est pas fait à l'aide de la connaissance, et donc de l'extérieur, mais au contraire de l'intérieur –et ensuite, nous nous appliquons à mettre en évidence le *punctum saliens* de l'univers »⁴. Par conséquent, en considérant tout cela, nous allons tâcher de traiter de cette mise en évidence du « *punctum saliens* de l'univers » à partir de la question de l'irreprésentable dans l'objectivation de la Volonté, objectivation qui correspond, en termes plus concrets, à la Nature elle-même et nous allons ainsi nous focaliser sur le rapport entre cette question et « la démarche la plus originale et la plus importante » de la philosophie de Schopenhauer, « à savoir le passage, déclaré impossible par Kant du phénomène à la chose en soi »⁵

1.1. Les ténèbres de la nature inorganique

Ce qu'est la Nature pour Schopenhauer, cela constitue une partie de sa considération du monde extérieur en général. Pour en traiter, il faut commencer par la division de la conscience de l'homme en « conscience de nous-mêmes » et en « conscience d'autre chose ». Cette dernière correspond en effet à la connaissance objective, alors qu'elle met l'accent sur le sujet connaissant⁶. Or, nous savons que la Volonté schopenhauerienne veut se réaliser, et cela constitue le même processus de son auto-connaissance d'où provient le monde. De plus, Schopenhauer définit l'objectivation comme « l'action de se représenter (*Sichdarstellen* : il

¹ Ibid., p. 94

² Ibid.

³ Ibid., p.96

⁴ Ibid., p. 96. («*punctum saliens*»: première manifestation du cœur de l'embryon, par exemple chez Nietzsche, dans *Humain trop humain*, §584)

⁵ *Monde*, p. 885

⁶ Ibid., Chp XX (i), p. 951,

faut le traduire plutôt par se présenter, s'exprimer) dans le monde réel des corps »¹. Par contre, c'est cette objectivation qui « est entièrement déterminée par le sujet connaissant, c'est-à-dire par l'intellect, et en dehors de la connaissance que nous en avons, elle est absolument impensable, puisqu'elle n'est avant tout qu'une représentation intuitive, et comme telle un phénomène cérébral. Supprimez ce phénomène il restera la chose en soi »². La Nature et le monde extérieur se trouvent donc limités à la représentation de l'intellect d'un sujet connaissant, et ce n'est qu'au moment où Schopenhauer commence à interroger ce sujet connaissant en signalant sa dimension corporelle à partir de la question de « la conscience de nous-mêmes » qu'on pourrait découvrir une sorte d'indice de ce qui est au-delà du niveau de la représentation. C'est là qu'on pourrait découvrir l'énigme de la Nature.

Descendre « jusqu'au sol ferme de la réalité » avec une métaphysique empirique

Vous suivez une fausse piste,
Ne pensez pas que je plaisante.
Le noyau de la nature
N'est-il pas au cœur de l'homme?³

Comment peut-on parler du fondement empirique de la métaphysique qui se fonde sur l'expérience de la Volonté⁴, tandis que le fondement de la métaphysique, pour Kant, est la connaissance a priori dans le cadre de la question de la possibilité de l'expérience en général? Schopenhauer, tout en étant un adepte de Kant jusqu'à un certain point, soutient que la métaphysique doit être l'« explication exacte de l'expérience dans son ensemble; son fondement doit donc être de nature empirique »⁵. C'est ainsi que Schopenhauer décrit sa philosophie en disant que « (...) à la différence des autres, mon système ne reste pas suspendu en l'air, loin au-dessus de toute réalité et de toute expérience, mais il descend jusqu'au sol ferme de la réalité »⁶. En d'autres termes, Schopenhauer ne préfère pas rester dans le monde des phénomènes dont Kant se contente, celui dont l'objectivité est formée par les formes pures de la sensibilité et des catégories de l'entendement. En fait, cette objectivité rend problématique la question de la réalité. Or le problème n'est plus celui des limites de la

¹ Ibid. Dans le texte original: „Ich verstehe unter OBJEKTIVATION das Sichdarstellen in der realen Körperwelt“, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (désormais WWV), DTV, 2011, p. 286.

² Ibid.

³ Schopenhauer citant Goethe dans ses suppléments au 2ème livre, Chp XVIII (se rapporte au §18 du premier volume), p. 885,

⁴ Voir Vincent Stanek, *La métaphysique de Schopenhauer*, p. 17

⁵ Ibid., p. 17 et voir aussi *Monde* Chp 17

⁶ VN, p. 59

connaissance et des modes de savoir. Accepter, au départ, le fondement subjectif de ce qu'on met en avant comme objectif, c'est certes ce que Schopenhauer fait, mais c'est aussi ce qui n'est pas suffisant pour lui. En faisant un pas en avant, Schopenhauer révèle donc sa différence avec Kant, alors qu'il problématise ce qu'est la chose en soi à laquelle il donne le nom de la Volonté. Mais pourquoi ce nom? Parce que selon Schopenhauer, on ne peut parler de la chose en soi qu'à partir de notre propre expérience.

(*le choix de ce nom de Volonté*) est en effet la réduction de ce qui est tout à fait inaccessible à notre connaissance immédiate, c'est-à-dire d'une notion à nous étrangère et inconnue dans son essence et que nous dénommons du terme de force naturelle, à ce dont nous avons la connaissance la plus exacte, et la plus intime, mais qui ne nous est pourtant donné qu'au-dedans de notre être propre, pour être ensuite transporté par nous aux autres phénomènes ¹.

A plusieurs reprises, Schopenhauer identifie ce qu'il nomme la Volonté avec la force naturelle, comme il le fait dans la citation ci-dessus. Mais en faisant intervenir les Idées platoniciennes, il nous fait remarquer que la force naturelle désigne en fait un degré de l'objectivation de la Volonté; ce qui signifie que la force correspond à une Idée. D'autre part, si on veut parler de la Nature, du monde, le point de départ, comme nous l'avons déjà mentionné, doit toujours être le corps humain qui est l'*objet immédiat* de la Volonté (dans la première édition de *Quadruple racine*). D'après cette position, le monde devrait donc être reconsidéré comme un *macranthrope* (*Makranthropos*), c'est-à-dire comme un « homme en grand »². Mais, pour ce faire, il faut tout d'abord problématiser le niveau de la représentation et préciser le statut originel de la Volonté –notion métaphysique par excellence et notion qui désigne aussi la dimension empirique de la métaphysique schopenhauerienne.

La Naturphilosophie schopenhauerienne

Schopenhauer tient compte des diverses démarches scientifiques et il explique sa proximité si étroite avec les sciences en disant que « la physique doit précéder la métaphysique ». Sur ce point, on peut dire que son geste ressemble à celui de Schelling dans sa *Naturphilosophie*. De plus, en ce qui concerne les questions du monde et de la Nature, et « les tendances opposées dans la productivité primitive »³ de cette dernière, nous pouvons

¹ *Monde*, Chp XXIII (i), p. 1009.

² Marie-José Pernin « Nietzsche et Schopenhauer sont-ils des philosophes violents » in *Faut-il s'accommoder de la violence ?* sous la direction de Thomas Ferenzi, Editions Complexe, 2000, p. 104. On peut voir ici une tentative de Schopenhauer d'élargir son système jusqu'à une conception cosmologique.

³ F.W.J. Schelling, *Introduction à l'Esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, trad. par Franck Fischbach et Emmanuel Renault, Paris, Librairie Général Française, 2001, p 96.

aussi discerner des approches similaires chez ces deux philosophes. En fin de compte, pour Schelling, le monde se définit comme « le tout des objets » que nous connaissons comme « ensemble des êtres », tandis que la Nature peut être considérée comme un produit et une productivité à la fois - « le non-objectif absolu » correspondant à la « productivité primitive de la nature »¹. De même, Schopenhauer fonde ses considérations sur la Nature, notamment sur sa dimension productive et dynamique dans sa théorie de l'objectivation de la Volonté. Dans cette perspective, la Nature correspond au monde comme Volonté, tandis que le monde comme représentation demeure aux limites de ce que nous sommes capables de connaître. Schopenhauer se garde bien de confondre ces deux domaines du réel et de l'idéal. En ayant pour but de descendre « jusqu'au sol ferme de la réalité », il établit une relation étroite avec les sciences, ce qui lui sert de moyen d'auto-évaluation et d'auto-confirmation de sa métaphysique empirique.

Schopenhauer traite de la Nature à partir de la séparation entre les êtres organiques et les êtres inorganiques. Cette dualité désigne l'unité de la Volonté dont l'objectivation les constitue tous les deux. Il y a ainsi une échelle des degrés de l'objectivation, comme dans une gamme musicale. Au plus bas, il y a les êtres inorganiques, et avec l'ordre végétal, on passe au niveau organique. On commence alors à parler de la loi de l'excitation, tandis que dans l'ordre des animaux, la loi déterminant cet ordre du réel est mise en avant comme loi de motivation. Au plus haut de l'échelle, il y a l'homme, grâce à sa raison qui rend possible le fait qu'il se distingue de l'animal. D'autre part, d'une manière intéressante, Schopenhauer décrit ce processus qu'on peut bien désigner comme *Nature naturante* à la suite de son analyse du corps humain. En effet, la notion de *Nature naturante* « implique l'idée que derrière les phénomènes si passagers et si simplement variables de la *natura naturata* doit se cacher une force impérissable et infatigable (*eine unvergängliche und unvermüthliche Kraft*) grâce à laquelle ceux-là se renouvellent sans cesse, tandis qu'elle-même n'est pas atteinte par leur destruction »². Par conséquent « la métaphysique schopenhauerienne nous invite à penser un ordre de la Nature qui n'est plus celui de l'objectivité kantienne, mais celui des degrés de l'objectivation de la Volonté, c'est-à-dire un ordre des objectités »³. Sur ce point, on peut remarquer que pour Schopenhauer, comme pour Schelling, il s'agit d'une tentative de saisir la Nature « non pas comme simple produit (*natura naturata*), mais comme productivité (*natura*

¹Ibid., p.89.

² V. Stanek, p. 65. Cf. PP, « Fragments sur l'histoire de la philosophie ».

³ Ibid., p.66. Un « ordre des objectités » correspond à un ordre des Idées, puisque ce terme *objectité* définit l'Idée en tant que forme éternelle de la Volonté. Cf. *Monde*, § 34.

naturans) »¹. Nous pouvons donc poser la question suivante : comment peut-on parler de la Volonté dans la Nature, de la Volonté comme l'essence de la Nature toute entière, à partir de son expérience dans le corps humain? Est-ce que le terme de force pourrait nous donner une réponse?

La force et la matière

Penser la Volonté dans la Nature nous fait révéler le rôle central de la notion de force. Cela nous amène inévitablement à considérer la relation étroite entre les notions de force, de matière et d'Idée dans la pensée de Schopenhauer. A travers celles-ci, Schopenhauer nous parle de ce qui est intemporel, de ce qui reste au-delà d'un monde de représentation. Nous savons déjà que si l'expérience interne de notre corps nous amène à l'expérience la plus immédiate de la Volonté, nous restons néanmoins prisonniers du temps. D'autre part, dans la description de l'objectivation de la Volonté dans la Nature, Schopenhauer fait comme si la liberté - liberté des conditions de la représentation - qu'on cherche si désespérément pouvait venir de la Nature elle-même, et c'est pour cela que sa philosophie de la Nature reste intimement liée aux parties esthétique et éthique de son œuvre. Pourtant, nous pouvons souligner comment les ordres du réel se trouvent entièrement liés à l'égoïsme intrinsèque à la Volonté. Dans chaque ordre, « il n'y a pas de victoire sans combat »². Ainsi, dès le début, à partir de l'objectivation de la Volonté au plus bas degré, Schopenhauer met en avant sa vision du monde dans les termes suivants :

Lorsque, parmi les manifestations de la Volonté, qui appartient aux degrés les plus bas de son objectivation, c'est-à-dire au monde inorganique, quelques-unes entrent en conflit entre elles, parce que chacune s'efforce – conformément au principe de causalité – de s'emparer de la matière donnée, il sort de ce conflit le phénomène d'une idée supérieure qui l'emporte sur toutes les autres plus imparfaites qui existaient auparavant, mais de façon à en laisser subsister l'essence en tant que subordonnée, ou à ne s'en approprier que l'analogie; procédé qui n'est compréhensible qu'en vertu de l'identité qui se manifeste dans toutes les Idées et en vertu de son aspiration à une objectivation de plus en plus élevée³.

¹ Ibid., Note 2, p. 65

² *Monde*, §27, p.193

³ Ibid., p.192. Dans le texte original : „Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objectivierung, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kausalität, sich der vorhandenen Materie bemächtigen will; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorher dagewesenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objectivierung begreiflich ist“, WWV, p.205.

La Volonté aspire au degré le plus élevé de son objectivation, de sa phénoménalisation à travers la lutte des phénomènes inférieurs, d'où résulte un phénomène supérieur, phénomène « qui les engloutit tous, mais qui en même temps, réalise leur aspiration constante vers un état plus élevé »¹. Par ailleurs, dès que Schopenhauer se focalise sur la Nature toute entière en mettant en avant les ordres du réel, c'est-à-dire les règnes de la Nature, sa tentative pour accéder « à ce qu'il croyait être le noyau du monde contenu à l'intérieur des choses présentes »² devient de plus en plus évidente. Ainsi, en se distinguant de la perspective de la métaphysique traditionnelle, Schopenhauer ne pose pas la question « pourquoi? » à propos du monde; sa question est plutôt « qu'est-ce que le monde? », ce qui va inévitablement lui imposer la tâche de chercher à comprendre la totalité de l'expérience.

En effet, il s'agit partout dans la Nature d'une lutte pour « s'emparer de la matière donnée » et ainsi pour passer au phénomène d'une Idée supérieure. Or, comment peut-on considérer cette « matière donnée »? Essayons de la penser au-delà de ses significations empiriques, comme une matière pure. La question de la matière se situe, certes, à la frontière des arguments idéalistes et empiristes, et nous savons déjà que Schopenhauer s'approche de Kant et de son idéalisme transcendantal qui « affirme l'idéalité des formes de l'expérience que sont l'espace et le temps, et non celle de la matière dont Kant reconnaît la réalité phénoménale » se distinguant « en cela de l'idéalisme empirique qui nie ou doute de la matière (Berkeley et Hume) et du réalisme transcendantal (Newton et Descartes) »³. Kant souligne que la matière en tant que phénomène « n'est pas hors de nous, (ce phénomène) n'est que comme une pensée en nous, bien que cette pensée le représente par le sens qu'on appelle externe comme se trouvant hors de nous »⁴. Il s'agit donc d'admettre l'existence de la matière « sans sortir de la conscience de soi-même », c'est-à-dire du domaine des représentations, et la question de l'existence du monde se trouve intimement liée à celle de la matière. Quant à Schopenhauer, alors qu'il traite de celle-ci dans le premier livre du *Monde*, dans les *Suppléments* et aussi dans ses œuvres ultérieures comme les *Parerga et Paralipomena*, il la problématise dans le cadre de l'auto-présentation de la chose en soi (c'est-à-dire de la Volonté) à partir du niveau inorganique de la Nature. Lorsque la matière s'unit avec la force, les corps commencent à apparaître comme des objectivités de la Volonté. Nous dirions qu'il faut constater un fait à ce niveau inorganique qui déterminerait tous les ordres du réel, c'est-à-

¹ Ibid., p.193

² Schopenhauer, *Philosophie et science*, Introduction par Angèle Kremer-Marietti, Librairie Générale Française, 2001, p. 18.

³ C. Bouton, « Au-delà de la représentation: Kant et le problème de l'idéalisme », *Philosophie*, 2004/2 (n° 81), p 19

⁴ Ibid., p.19 (cf. Kant, *Critique de la raison pure* A370)

dire tous les règnes de la Nature, y compris le monde des hommes. Ici, une question s'impose : pourrait-on envisager la matière, en général, comme un moyen d'établir et ainsi de maintenir un lien avec le réel sans pour autant perdre son caractère de représentation? Or l'objectivation, l'auto-présentation, l'auto-manifestation de la Volonté devient plus considérable dans un tel contexte. En effet, c'est la matière elle-même, en tant qu'elle appartient à la réalité phénoménale en y assumant des déterminations - qui ne sont, par ailleurs, que le « voile de Maya » pour Schopenhauer - qui rend possible l'opération de l'unification (*Vereinung*) de l'espace et du temps¹. Le temps s'exprime « dans le changement des formes et des qualités de cette matière » et d'autre part, avec la qualité d'être divisible à l'infini, elle possède les propriétés de l'espace². Philonenko met en évidence les trois moments de la matière comme *permanence*, *action* et *divisibilité infinie* en ajoutant la remarque suivante: « (...) puisqu'avec les deux formes (espace et temps) le principe d'individuation est donné, il faut admettre qu'il y a un réel, phénoménal, certes, mais qui peut être dit *matière*. La réalité comme la matière est la perceptibilité (*Wahrnehmbarkeit*) du temps et de l'espace »³. La matière se trouve donc être le substrat du monde de la représentation. Schopenhauer souligne dans ses *Suppléments* (XXIV, p.1013) que « ce qui est matériel, c'est ce qui agit (*das Wirkliche*, le réel), en général et abstraction faite du mode spécifique de son action ». La matière sans un élément donné, la matière pure se trouve donc être « le point d'attache de la partie empirique de notre connaissance à la partie pure et a priori, et elle est en conséquence la vraie pierre angulaire du monde de l'expérience ». Par ailleurs, Schopenhauer l'identifie à ce qu'on a toujours cherché avant lui sous le nom de l'Absolu dans le cadre de la tentative de dépasser la finitude. De plus, il propose un autre nom pour la matière : la substance.

La substance est permanente : c'est-à-dire qu'elle ne peut ni naître, ni périr; en conséquence, la quantité qui en existe au monde ne peut ni augmenter, ni diminuer. La preuve que nous en avons une connaissance a priori, c'est la conscience de la certitude inébranlable avec laquelle quiconque, voyant disparaître un corps donné, que ce soit par des tours de prestidigitant, ou par division ou par l'action du feu, par volatilisation ou par quelque autre procédé, croit fermement à l'avance que quoi qu'il ait pu arriver à la forme du corps, sa matière doit rester intacte et pouvoir être retrouvée quelque part, de même que, lorsqu'un corps se rencontre là où il n'existait pas auparavant, nous sommes fermement convaincus qu'il y a été apporté ou qu'il s'est formé par la concrétion de particules invisibles, par précipitation par exemple, mais que jamais il n'a pu naître, quant à sa substance (sa matière), ce qui implique une impossibilité radicale et est absolument inimaginable⁴.

¹ A. Philonenko, p. 63.

² Ibid., p. 65.

³ Ibid., p.61

⁴ Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison* (désormais QR), traduit par F. X. Chenet, Vrin, 2013, Chp IV, p. 71

Alors que la matière est un élément du monde comme représentation en vertu de la loi de la causalité qui correspond à la forme de l'entendement, d'un autre côté elle implique l'« irréductible existence d'une donnée extérieure appartenant au monde »¹. De cette façon, elle pose la question de la réceptivité qui met en cause le fait que seul le sujet est créateur de ses propres représentations et « fonde et légitime la certitude qu'il a d'être au monde »² tout en étant intimement liée à la question de la finitude. Ce sont les degrés de la réceptivité qui rendent possible la division des ordres du réel en trois, différentes formes de domination par le principe de raison, comme le règne de la cause mécanique au niveau inorganique; la loi d'excitation au niveau végétal et la loi de motivation au niveau animal. « C'est même sur cette diversité que repose la différence réelle et essentielle entre les corps inorganiques, la plante et l'animal, et non sur les caractères anatomiques extérieurs ou même sur les caractères chimiques »³.

Par ailleurs, le terme de force a un sens plus énigmatique que celui de matière dans le vocabulaire schopenhauerien. En fait, Schopenhauer souligne que lorsqu'il s'agit du monde comme représentation, alors la matière se trouve comme le « produit des fonctions de l'intellect », mais elle appartient aussi au monde comme Volonté et elle est, à cet égard, « la force manifestée dans tous les êtres matériels »⁴. C'est pour cela que Schopenhauer évoque aussi Kant qui montre que « la matière elle-même ne nous est donnée que comme alliance de deux forces, la force d'expansion (répulsion) et la force d'attraction »⁵. En considérant tout cela, il faut remarquer que dans le cas de la force, contrairement à la matière, il ne s'agit pas des deux dimensions du monde comme Volonté et comme représentation, parce que la force elle-même est *en soi la Volonté*, et la matière « n'est qu'un *substratum* » de la force. Nous pouvons remarquer que Schopenhauer parle de la force presque dans les mêmes termes qu'il emploie pour décrire la Volonté et son objectivation. Tandis que nous trouvons « l'origine temporelle des formes, des figures, ou espèce » dans la matière⁶ (Volonté devenue visible), la force, à savoir chacune des forces naturelles primitives en tant que « fondement des actions variées d'un corps inorganique, tout autant que cette force vitale présente dans tout organisme », apparaît comme un miracle, « entièrement incompréhensible »⁷. C'est pour cela que selon Schopenhauer « la physique ne pourra (jamais) détrôner la métaphysique » parce

¹ C. Bouton, p.35

² Ibid.

³ QR, p.75

⁴ *Monde*, Chp XXIV, p. 1026

⁵ Ibid., p. 1029

⁶ Schopenhauer y ajoute l'expression d'Aristote « *Materia appetit formam* » (p. 1029)

⁷ Ibid, p. 1033 & Chp XVII

qu'elle ne pourra pas nous donner une explication englobant toute la Nature en tant que productivité, et c'est pour cela aussi qu'il s'oppose aux prétentions du matérialisme et des explications mécanistes.

Il faut souligner que la notion de force chez Schopenhauer n'est limitée qu'à la pensée de la Nature. Il parle des forces de la Nature qui désignent l'objectivation de la Volonté universelle dans le règne de la nature matérielle. Il y a forcément une différence entre cette pensée et la conception leibnizienne de la force qui tient compte de l'existence des forces spirituelles tout en les caractérisant au moyen des déterminations rationnelles pour tous les êtres¹. Par contre, il faut considérer le fait que les forces naturelles comme la matière restent au dehors de la chaîne causale :

Cette chaîne infinie des causes et des effets qui dirige tous les changements et qui ne s'étend jamais au-delà laisse intacts, pour cette même raison, deux êtres : il s'agit d'une part (...) de la matière et, d'autre part, des forces naturelles primitives : la première parce qu'elle est ce qui *supporte* ou ce dans quoi se produisent les changements; les secondes parce qu'elles sont *ce par quoi* les changements ou effets sont possibles, généralement parlant ce qui communique avant tout aux causes la causalité, c'est-à-dire la faculté d'agir²

Lorsque Schopenhauer identifie la matière à la causalité, c'est-à-dire à la faculté d'agir, la force est donc, selon lui, l'origine de cette causalité, ou pour le dire mieux, l'« être-cause » de la cause où « l'étiologie devient muette »³. En effet, la force est quelque chose d'intemporel et en cela elle transcende le phénomène. Tandis que « l'origine temporelle des formes, des figures, des espèces ne peut être légitimement cherchée nulle part ailleurs que dans la matière », les forces naturelles sont existantes partout et pour toujours. Ce n'est qu'avec le support de la matière et avec la loi de causalité qu'elles peuvent trouver des occasions pour se manifester dans un certain endroit et dans un certain point du temps. Et c'est seulement dans un domaine dont les limites sont déterminées par la causalité qu'on peut parler des lois naturelles dont l'exactitude n'est absolue qu'empiriquement. « La règle à laquelle est soumise toute force naturelle en ce qui concerne sa *manifestation* dans la chaîne des causes et effets, ainsi donc le lien qui l'unit à cette chaîne, c'est la loi naturelle »⁴.

Au paragraphe 26 du *Monde*, Schopenhauer rend plus claire la question de la force avec ses exemples, en ayant au début défini « les forces générales de la Nature » comme celles qui « nous apparaissent comme le degré le plus bas de l'objectivation de la Volonté » se

¹ R. Bernet, « La présence pulsionnelle de la volonté dans mon corps libidinal et dans les forces naturelles des corps matérielles » depuis sa traduction en anglais (« Schopenhauer on the Will as Drive of my libidinal body and as Natural Force of Material Bodies ») dans le *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 44, no. 1, January 2013, p.59

² QR, IV, p.73

³ A. Philonenko, p. 84.

⁴ QR, p.74

manifestant immédiatement « dans toute matière sans exception comme la pesanteur, l'impénétrabilité », « comme la solidité, la fluidité, l'élasticité, l'électricité, le magnétisme, les propriétés chimiques, et les qualités de toute espèce »¹. Parfois, on a l'impression que la force est un autre nom de la Volonté chez Schopenhauer; mais, alors qu'il souligne que la force est l'objectivité immédiate de la Volonté, il la définit comme une Idée platonicienne. On a affaire ici à un niveau de réalité intermédiaire qui se trouve entre la Volonté et des objets empiriques². La force est donc une réalité qui désigne l'origine de la multiplicité et de la diversité dans le domaine inorganique du monde phénoménal. C'est ainsi qu'on peut parler des forces naturelles en pluriel - sans pour autant ignorer la force vivante dans le domaine organique.

Les Idées platoniciennes dans la Nature

Dans chaque ordre du réel, il y a différents Idées³ qui y jouent un rôle central, comme le font, dans le passage au monde organique, les Idées de l'espèce et du caractère intelligible. Chaque degré supérieur des Idées contient en soi-même tous les degrés inférieurs. Mais, au fond, toutes sont les mêmes, tirant leur nature de la Volonté unique et indivisible. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà mentionné, la Volonté, puisqu'elle veut se connaître, s'objective; elle se présente, se réalise dans la Nature dont la diversité et les degrés de l'ordre ontologique sont déterminés a priori par les Idées. Schopenhauer souligne que la Volonté se connaît mieux dans celles-ci comme ses *objectités immédiates* que dans les phénomènes où l'action de la Volonté reste voilée par le principe de raison et d'individuation⁴. Sur ce point, nous pouvons nous demander si les Idées elles-mêmes ne désignent pas ce qui excède la représentation d'un être qui est en soi-même la Volonté objectivée, et qui subit les lois de la phénoménalisation; à savoir ce qui excède la représentation de l'homme tandis qu'elles se posent comme une

¹ *Monde*, p.175

² R. Bernet, p. 61

³ La théorie des Idées de Schopenhauer, même si elle constitue le cœur de sa pensée, ne peut pas pour autant échapper à des contradictions, à des problèmes qui restent en tant que tels insolubles. Le plus frappant d'entre eux est sans doute, le problème de l'individualité. En effet, Schopenhauer met en avant le principe d'individuation alors qu'il traite de la nature organique et c'est ainsi qu'on peut parler, par exemple, des espèces des animaux. D'autre part, avec l'homme nous rencontrons l'évolution de ce même principe qui devient celui d'individualité. Si chaque espèce est une Idée, chaque individu aussi devrait être ainsi. De plus, la question du caractère intelligible ne fait que renforcer cette pensée. Mais la plupart du temps, au lieu de le considérer comme une réalité intermédiaire entre la Volonté elle-même et le monde des phénomènes, Schopenhauer préfère traiter l'individu comme un phénomène, et par conséquent il se heurte à une impasse, à une aporie sur la question de l'individualité.

⁴ R. Bernet, p.62

représentation pour l'auto-connaissance de la Volonté elle-même. Évidemment, c'est un point très problématique de savoir comment on peut parler des Idées dans le cadre de la structure sujet/objet de la représentation alors qu'elles restent au dehors du temps. Il nous faudrait alors interroger le rôle du temps dans une représentation; ou peut-être faudrait-il plutôt reformuler la question en considérant le double aspect des Idées qui présuppose, d'un côté, leur rapport avec la Volonté et d'un autre côté leur rapport avec des phénomènes, y compris nous-mêmes¹. Il faut noter que Schopenhauer ne parle pas des Idées seulement dans sa philosophie de la Nature, mais aussi dans la partie esthétique et éthique de son œuvre. La contemplation des Idées dans l'esthétique nous montre comment les Idées deviennent des représentations pour nous et quel rôle la connaissance intuitive joue en se distinguant de la *connaissance relationnelle* de la science et du régime du principe de raison.

Qu'est-elle (*la connaissance intuitive des Idées*), en effet, sinon ce savoir intuitif porté au niveau d'une contemplation esthétique, et qui révèle le *Was* du monde et des êtres qui le peuplent? La science est par essence inquiète, puisque son moteur, le principe de raison la pousse sans cesse à remonter la série des causes; la connaissance esthétique, elle, nous arrache à cette quête incessante pour nous mettre face à la chose elle-même, ou plutôt à son essence, à son Idée².

Comment un objet, peut-il devenir « un représentant du tout, un équivalent de la multiplicité infinie dans le temps et l'espace » dans la contemplation esthétique? Lorsqu'un objet de représentation devient une Idée, on regarde en fait l'Idée de l'objet concerné comme son *Was* et comme son *Wie*, en éliminant ainsi la question *pourquoi?* et en arrêtant ainsi « la roue du temps »³. Dans notre façon habituelle de voir des choses, il est impossible pour nous de représenter les Idées, mais l'art et aussi la conversion éthique nous offrent une autre perspective où les Idées deviennent représentables.

Par ailleurs, dans chaque ordre du réel, comme nous en avons précédemment parlé, il s'agit de chaînes causales –comme la causalité au niveau inorganique, c'est-à-dire dans la nature matérielle; la loi d'excitation dans la nature végétale et la loi de motivation dans la nature animale. À la base de cette vision du monde, il y a aussi le fait que la forme de notre entendement est déjà déterminée par la causalité. Il est ainsi difficile, voire impossible pour nous de nous représenter, par exemple, une force naturelle omniprésente qui guette le moment d'une occasion pour sa réaliser tout en restant hors du temps. On ne peut pas saisir non plus le pourquoi d'un organisme; la science ne peut pas réduire la force vitale en en donnant une

¹ R. Bernet se focalise sur ce point et en donne des explications très claires.

² V. Stanek, p.171

³ Ibid., p.172.

explication. En tout cas, pour Schopenhauer un organisme, pris dans son ensemble ne fait rien d'autre que nous étonner; « l'absolu est devant nous quand nous regardons un organisme »¹. De plus, l'espèce que la Nature estime plus que l'individu, le caractère intelligible qui indique la volonté toute entière d'un individu sont aussi des énigmes si l'on considère leur intemporalité.

En considérant la philosophie de la Nature de Schopenhauer, on dirait qu'on est témoin d'une lutte entre des êtres de la Nature (inorganique-organique) cherchant à passer au réel, à devenir réels et à subsister en tant que tels; en d'autres termes, l'objectivation de la Volonté dans la Nature est déterminée à travers tous ses degrés, à travers toutes les Idées par une aspiration au plus haut degré, à la vie, et c'est pour cela que Schopenhauer parle à plusieurs reprises de la Volonté elle-même comme d'un « vouloir-vivre », ou d'une « volonté de vivre ». Par contre, ce n'est qu'à partir de nous-mêmes, de notre corps que nous pouvons expérimenter et essayer de comprendre ce qu'est cette Volonté : effort, tendance, pulsion... De plus, nous sommes les seuls êtres capables de servir en tant que moyen pour l'auto-connaissance de la Volonté, parce que, étant un produit du plus haut degré de l'objectivation, l'homme se distingue de l'animal grâce à sa possession de la faculté d'atteindre le plus haut degré de la connaissance, c'est-à-dire la raison. L'objectivation, l'auto-présentation de la Volonté atteint donc sa limite avec l'homme qui a la possibilité de présenter à la Volonté ce qu'elle est; en d'autres termes, ce n'est que l'homme dont le corps est la Volonté objectivée, qui peut se représenter ce que sont les Idées en tant qu'objectités immédiates de la Volonté – car cette dernière elle-même n'est pas représentable. C'est pour cette raison que Schopenhauer dit que l'homme est la clé de la compréhension de la Nature, qui, afin de comprendre le « *was* » du monde devrait s'élever vers les Idées au moyen de la transformation de sa vision du monde. Par conséquent, nous pouvons dire qu'il y a deux axes importants de la pensée schopenhauerienne : en suivant le premier, « en descendant jusqu'à la matière », à savoir en entrant dans la lutte pour l'existence phénoménale, on plonge « dans l'enfer de la Volonté », alors qu'en suivant l'autre, en assumant la tentative pour comprendre le tout indépendamment des intérêts de notre Moi phénoménal, indépendamment d'une pensée relationnelle des choses, nous sommes promis à « l'azur de l'être »².

¹ A. Philonenko, p. 113 ; sur ce point, dans la note en bas de page, Philonenko souligne « le rapprochement avec Bergson ».

² A. Philonenko, p 89. Avec la citation précédente, j'ai reformulé la phrase.

Schopenhauer contre Schelling

En considérant tout ce qu'on a vu jusqu'à présent, on peut se demander comment interpréter le geste schopenhauerien dans l'élaboration de sa *Naturphilosophie*. Tout d'abord, il faut remarquer que Schopenhauer a appartenu à son époque et était influencé par les romantiques allemands et des figures importantes comme Goethe, Schelling, et notamment Kant.

On ne peut pas comprendre la deuxième partie du système de Schopenhauer en dehors du contexte établi par la troisième Critique kantienne, la vision de la nature de Goethe et la *Naturphilosophie* de Schelling. Les concepts et les arguments de Schopenhauer sont dérivés des trois auteurs – polarité, métamorphose, échelle ascendante des formes naturelles, finalité interne et externe (...).¹

Nous pouvons dire qu'au fond il est resté toujours un kantien, même en tenant compte de ses critiques envers Kant. C'est peut-être l'aspect qui distingue le plus son geste de celui de Schelling, par exemple de la *Naturphilosophie* schellingienne. Malgré les critiques qui prétendent que ce dernier refuse les « savoirs scientifiques de son temps au profit d'analogies douteuses, d'intuitions incertaines et d'images poétiques gratuites inspirées par la théosophie et l'alchimie »², la *Naturphilosophie* de Schelling a un rôle crucial dans la compréhension de la philosophie schellingienne en général. Par-dessus tout, elle désigne le moment d'opposition à la philosophie transcendantale et à l'idéalisme. Selon Schelling, il ne faut pas se limiter à « un dialogue de la pensée avec elle-même »³ et il faut tout d'abord accepter l'existence extérieure et indépendante de la Nature. Alors qu'on affirme la primauté de la Nature en s'engageant dans une sorte de quête de la Nature, on ne l'attendrait pas avec des concepts abstraits de la pensée⁴. Le début d'une telle philosophie serait « dans l'existence (*Dasein*), c'est-à-dire non pas seulement dans ce qui est extérieur à la pensée, mais même dans ce qui lui est opposé, puisque cette existence, en se donnant d'abord comme nature, se donne en même temps comme existence inconsciente d'elle-même »⁵.

Sur ce point, nous pouvons nous rendre compte de la proximité de Schelling avec Schopenhauer. Retourner à la Nature et fonder la philosophie à partir d'elle est aussi ce qui peut désigner le but du projet de ce dernier. De plus, Schopenhauer pourrait être d'accord

¹ Marco Segala, « Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer », *Les Études philosophiques*, 2012/3 (n° 102), p. 394

² F. W. J. Schelling, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, « Présentation », p.12

³ Ibid., p.17.

⁴ Ibid. (Voir aussi Schelling, *Les Âges du monde, Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813*, éd. par Manfred Schröter, trad. par Pascal David, Paris, PUF, 1992, pp. 17-18)

⁵ Ibid. Pp.17-18

avec ce que Schelling dit dans son *System der Weltalter* : « il n'y a pas d'autre savoir que le savoir de l'expérience »¹. Leur orientation commune a un caractère empirique. Toutefois, le retour au réel accentué par Schelling à travers une physique spéculative a tout un autre aspect chez Schopenhauer. En effet, lorsque Schelling souligne, dans *Du vrai concept de la Naturphilosophie*, la priorité de la *Naturphilosophie* - conçue comme « la genèse du point de vue de l'idéalisme même »², comme le fondement réaliste de ce dernier - sur la philosophie transcendantale, Schopenhauer reste, en général, fidèle à la philosophie transcendantale. Son empirisme provient plutôt de sa mise en avant de notre propre expérience corporelle du monde qui, à son tour, a son fondement dans la notion métaphysique de Volonté ; à proprement parler, c'est l'expérience de la Volonté qui doit être considérée comme « le fondement empirique de la métaphysique schopenhauerienne »³. Par contre, ce n'est qu'à partir de cette expérience qu'on peut parler aussi de la Nature toute entière. La *Naturphilosophie* schopenhauerienne peut donc être considérée comme une réélaboration de la philosophie kantienne avec un accent sur la chose en soi. D'autre part, nous avons déjà mentionné à quel point l'expérience est importante pour Schelling. On peut s'attarder un peu sur ce point et se demander de quelle expérience parle-t-il.

Il est clair (...) que l'expérience dont peut réclamer la philosophie ne saurait être ni l'expérience sensible externe, qui est le terrain des sciences physiques, ni l'expérience du sens interne, que Schelling abandonne à la « psychologie empirique des Français ». L'objet de l'expérience propre à la philosophie n'est pas un objet sensible : ce ne peut donc être qu'un objet pensé, mais en même temps ce doit être un objet différent de la pensée, sinon nous sortirions pas de la philosophie négative dont la pensée est à la fois l'élément et l'objet. Le seul objet de cette nature, à la fois objet pour la pensée et objet différent de la pensée c'est l'acte ou la décision : « cet objet d'expérience est la décision et l'acte qui s'étendent au-delà du monde » (Schelling, *System der Weltalter*, p.75) et qui font qu'il y a un monde et non pas rien. Tel est le « positif » que ne peut atteindre aucune déduction et que la seule nécessité de la pensée ne peut parvenir à produire : du positif, c'est-à-dire de ce qui est l'émanation d'un acte et d'un vouloir, on peut seulement faire l'expérience⁴.

Schelling souligne ainsi l'importance de « recourir à la facticité d'un *vouloir* et d'un *acte* ». Sa philosophie positive met donc en avant la philosophie comme expérience d'un acte en tant que tel, et c'est pour cela qu'on peut essayer de comprendre le sens de son projet d'auto-construction de la Nature dans sa *Naturphilosophie* comme la saisie de la Nature elle-même en tant que sujet de toute production, plutôt qu'un produit.

¹ Schelling, *System der Weltalter*, Münchner Vorlesung 1827-28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, éd. De S. Peetz, Francfort, V. Klostermann, 1990, p.72 & Schelling, *Introduction à l'Esquisse (...)*, « Présentation », p.21

² Schelling, *Introduction (...)*, Note a, p70.

³ Vincent Stanek, p. 17.

⁴ Schelling, *Introduction (...)*, « Présentation », p.21.

Schelling est formel : la nature est première, elle est elle-même « principe » ; la conscience est seconde, la conscience vient *après*. (Et qu'il en soit ainsi ne remet guère en cause l'idéalisme : il « est seulement déduit de la nature elle-même »). La nature se construit, elle est le vrai principe. Le rôle du philosophe est de la laisser faire, de la laisser *se* construire, ce qui suppose d'abord de préparer le terrain à la contemplation de son auto-construction. Car il faut délivrer de la conscience elle-même la nature comme principe¹.

En fait, nous avons vu que Schopenhauer affirme la même chose quand il dit que la conscience (et l'intelligence) est secondaire par rapport à la Volonté. Après tout, l'intelligence (ou le cerveau) est un produit de la nature. Mais il pourrait aussi être d'accord avec Fichte qui critique la tentative schellingienne dans une lettre à Jacobi (1804) dans les termes suivants: « Si Schelling tombe dans l'absolu, alors il y perd le relatif ; s'il tombe dans la nature, alors son absolu s'en va bel et bien dans les champignons qui poussent sur le fumier de son imagination »². Lorsqu'il critique le terme « Absolu », Schopenhauer critique aussi l'empirisme en considérant qu'il nous n'amènerait nulle part. Or même s'il tient compte de la Nature comme un phénomène de la Volonté, alors qu'il désigne la dimension active de la Nature, comme le fait aussi Schelling, en tant que *Nature naturante*, en tant que productivité, on peut dire qu'il est en train de parler de la Volonté elle-même, de son objectivation comme auto-présentation. Dans le cadre de cette problématique dont les limites sont fixées par les concepts schopenhaueriens de *Darstellung* et de *Vorstellung*³, la Nature elle-même reste en fait au milieu. Or ce ne sont pas deux tâches différentes que de considérer la Nature à la fois sous ses deux dimensions: comme *Nature naturante* et comme *Nature naturée*. La présentation (*Darstellung*) et la représentation (*Vorstellung*) viennent simplement s'appliquer à celles-ci. Mais la Nature comme *Nature naturante*, à savoir la Volonté considérée dans son objectivation, ne peut pas être un objet de la science, contrairement à ce que Schelling voulait faire. Parce qu'il s'agit de la chose en soi qui pose une limite aux expérimentations scientifiques. C'est pourquoi dans les *Parerga et Paralipomena* (1851), Schopenhauer s'attaque à Schelling dans les termes suivants :

Les bouffonneries des philosophes de la Nature de l'école de Schelling et les succès de l'empirisme, ont provoqué chez beaucoup une telle frayeur des systèmes et des théories qu'ils attendent de la physique des progrès à portée de main, sans l'adjonction du cerveau, et préféreraient se borner à simplement expérimenter sans avoir à penser sur la question. Ils sont

¹ Carl August Eschenmayer, *La philosophie dans son passage à la non-philosophie*, « Comment Eschenmayer a d'abord séjourné dans la philosophie », introduit, traduit et annoté par Alexandra Roux, Vrin, 2005, p. 49.

² „Geräth er ins Absolute, so geht ihm das Relative verloren, geräth er an die Natur, so geht ihm das Absolute ganz eigentlich in die Pilze, die auf dem Dünger seiner Phantasie wachsen“, *Allgemeine Literatur- Zeitung vom Jahre 1832*, Dritter Band, September bis December, C. A. Schwetschke & Sohn, Halle, 1832 s. 257. Voir aussi *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben* de Friedrich Eduard Beneke, Drud und Berlag, 1833, s. 105)

³ Cette séparation entre *Darstellung* et *Vorstellung* est un point souligné par Rudolf Bernet.

d'avis que leurs appareillage physique ou chimique doit penser à leur place et énoncer la vérité dans la langue des pures expériences. C'est ainsi qu'on entasse à l'infini les expériences et les conditions d'expériences de sorte qu'on opère uniquement sur des expériences extrêmement compliquées et finalement tout à fait absurdes, incapable de donner jamais un résultat pur et décisif, mais qui sont censées être des coups de pouce à la Nature pour la contraindre à parler elle-même¹.

À part la différence entre sa conception de l'empirie et celle de Schelling, qui consiste en ce que Schopenhauer appuie sa métaphysique sur le fondement de l'idéalisme transcendantal, il met en avant sa *Naturphilosophie* dans le cadre de sa pensée - pensée fondée sur une métaphysique de la Volonté. Il faut souligner ce dernier point, puisque la plupart des interprètes se focalisent sur les ressemblances entre Schelling et Schopenhauer et accusent même ce dernier de plagiat². Sur ce point, on dirait que la philosophie « en devenir »³ de Schelling fut, peut-être une source d'inspiration pour Schopenhauer, mais la philosophie schopenhauerienne est, par rapport à la philosophie schellingienne, plus consistante et plus cohérente. En effet, malgré quelques nuances apparues à travers les années, sa question essentielle concerne toujours cette notion énigmatique de Volonté. Sa *Naturphilosophie* est d'autant plus considérable que sa question centrale désigne la relation entre les sciences et la métaphysique en révélant l'énigme de l'existence en tant que telle⁴. Même si l'énigme reste une énigme puisqu'on est toujours au sein de la métaphysique, Schopenhauer esquisse une autre perspective dans laquelle ses arguments sur les sciences jouent un rôle plus central que dans la petite partie sur la *Naturphilosophie* dans *Le monde comme Volonté et comme représentation* [1819] (voir *De Volonté dans la nature* [1836] et *Parerga et Paralipomena* [1851]). De plus, Schopenhauer souligne dans l'Introduction de *De la Volonté dans la nature* que sa métaphysique « s'affirme (...) comme étant la seule à posséder une frontière véritablement commune avec les sciences physiques »⁵.

Ce résultat n'est pas obtenu en faisant violence aux sciences empiriques pour les tourner vers la métaphysique, ni en abstrayant en secret celle-ci de celles-là, pour lui faire trouver a priori à

¹ Schopenhauer, PP, §76, p. 498.

² Marcello Ruta met en avant le contexte où Schopenhauer est accusé de plagiat dans les notes 7 et 8 du Chp 1, (p. 3) de sa thèse. Ce qui est considérable est par ailleurs comment Schopenhauer prend sa propre défense dans des *Parerga et Paralipomena* daté de 1851 : « Mes écrits avaient à peine éveillé l'attention de quelques-uns, lorsqu'on souleva la question de l'antériorité au sujet de mon idée fondamentale, et on rappela que Schelling avait dit une fois : "le vouloir est l'être originel et premier", et autres choses semblables que l'on ajouta. – A ce sujet on peut observer que la racine de ma philosophie se trouve déjà dans celle de Kant, particulièrement dans sa doctrine des caractères empiriques et intelligibles (...) Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si les philosophèmes de Fichte et de Schelling, qui dérivent également de Kant, offrent aussi des traces de la même idée fondamentale, bien que chez eux ils apparaissent sans suite, sans continuité ou sans développement, et ne doivent donc être considéré que comme un simple prélude à ma doctrine » (Schopenhauer, PP, p. 120)

³ Voir Xavier Tilliette, *Schelling, Une philosophie en devenir*, Vrin, 1992.

⁴ Voir Marco Segala, p. 399.

⁵ Schopenhauer, VN, p. 59

la manière de Schelling ce qu'elle avait appris a posteriori ; au contraire les deux domaines se rencontrent d'eux-mêmes et sans entente préalable¹

Les considérations de Schopenhauer sur l'essence de la Nature, sur « ce substrat de tous les phénomènes »² qui constitue le cœur de sa métaphysique et que « nous trouvons au fond de notre propre moi », seraient donc - selon lui - confirmés empiriquement, de l'extérieur, par les sciences. Il s'agit ainsi de « théoriser la *confirmation* comme une nouvelle forme de relation entre les résultats des sciences (philosophie de la science) et la métaphysique de la volonté »³. Par conséquent, au lieu de mettre en avant une « physique spéculative » qui est, pour Schelling, censée unir toutes les sciences, Schopenhauer - même si, lui aussi, affirme que la physique précède la métaphysique - respecte la spécialisation des sciences, et il révèle ainsi son intention d'attendre patiemment les résultats des recherches scientifiques et de voir la confirmation de leur relation intime avec la métaphysique - c'est-à-dire avec sa propre métaphysique de la Volonté.

Dans la *Naturphilosophie* schopenhauerienne, le point focal est la question de la force - dont il parle dans une perspective dynamique en s'inspirant aussi de Kant, et apparemment aussi de Leibniz - « qui agit et se meut dans la Nature »⁴ et qui marque « la frontière en tant que telle »⁵ pour les chercheurs en sciences. Ils s'arrêtent là après lui avoir donné les noms comme « force naturelle, force vitale, instinct vital, etc. »⁶. Sur ce point, il est possible de mettre en avant les ressemblances entre Schelling et Schopenhauer, mais si on considère l'œuvre de Schopenhauer tout entière, non seulement le *Monde comme volonté et comme représentation*, mais aussi les *Suppléments*, sa Dissertation sur la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, ses œuvres ultérieures comme *De la Volonté dans la nature* et *Parerga et Paralipomena*, on peut constater une intention de se heurter à cette « frontière en tant que telle » ; ce qui se manifeste dans les parties où il traite de la Nature en introduisant une vision plutôt empirique, comme un désir de la confirmation de ce qu'il décrit dans l'introduction de *De la volonté dans la nature* dans les termes suivants:

Les deux chercheurs -le philosophe et le physicien- se trouvent (...) véritablement dans la situation des mineurs qui, partis de loin dans les entrailles de la terre, creusent leur galerie à la rencontre l'un de l'autre, et, après avoir longtemps travaillé chacun de son côté dans les ténèbres souterraines, avec pour seuls guides la boussole et le niveau, voient arriver cette minute de joie tant désirée où chacun entend le pic de l'autre. Car ils reconnaissent qu'ils

¹ Ibid.

² Ibid., p.60

³ Marco Segala, p. 399.

⁴ *Monde*, Chp XXIII, p. 1009

⁵ VN, p. 62

⁶ Ibid.

viennent d'atteindre le point de contact si longtemps et vainement cherché entre physique et métaphysique, lorsqu'elles, comme le ciel et la terre, ne voulaient jamais se rejoindre (...) ¹

Par conséquent, il est évident que la métaphysique schopenhauerienne ne vise pas un « au-delà », même si celui-ci se profile dans sa conception de la Volonté en tant que chose en soi - et aussi dans sa doctrine des Idées. Mais il faut prendre garde à ce que la Volonté n'est pas un « Absolu » chargé de connotations théologiques ; elle révèle plutôt la tentative de descendre vers la terre, au cœur de la matière, dans l'essence du monde. C'est pour cela que son œuvre principale met en évidence ce cadre où la question essentielle est « *Was ist die Welt ?* ». En effet, la métaphore des deux chercheurs qui se rejoignent dans une mine signifie que les deux niveaux de la réalité, le monde considéré comme phénomène et représenté par les travaux des scientifiques et le monde considéré comme Volonté, c'est-à-dire le monde considéré en son essence, s'unifient. En fait, afin de ne pas se transformer en *Schwarmerei*, la métaphysique dispose des limites ; même s'il s'agit de regarder « derrière le rideau » dans le domaine métaphysique, il faut donc le faire sans poser des déterminations dogmatiques et même si cela paraît paradoxal, il faut trouver les confirmations dans les sciences. Par conséquent bien que les recherches scientifiques continuent à l'infini, ils confirmeraient chaque fois la seule vérité, l'essence désignée sous le nom de Volonté. Or la frontière à laquelle on se heurte peut nous faire penser à ce que Heidegger définit comme ce qui reste exposé en tant que *voilé* dans le mouvement même du *dévoilement* (*Unverborgenheit*) ² sauf que dans la terminologie schopenhauerienne les termes comme « dévoilement », « voilement » se transforment en présentation ou expression (*Darstellung*) et représentation (*Vorstellung*).

¹ Ibid., p.62.

² Sur ce point, il faut penser à la question de l'être dans le cadre de celle de l'oubli de l'être (*Seinsverlassenheit*) sur laquelle la pensée heideggérienne commence à se concentrer à partir de sa Tournant (*die Kehre*) (les années 1930-40).

Retour aux forces en général : Leibniz et Schopenhauer

Dans cette partie sur le caractère irréprésentable de ce qui s'objective à travers les ordres du réel, nous voulons mettre en avant la *Naturphilosophie* schopenhauerienne où l'enjeu est de repenser la Volonté et l'existence de la Nature à partir des questions de la réalité et de l'être en soi à l'encontre du niveau de la représentation. Or nous savons que pour Schopenhauer « dans la nature entière il n'est pas de frontière plus nettement tracée qu'entre l'organique et l'inorganique ; c'est-à-dire entre l'être où la forme constitue l'élément essentiel et permanent, la matière l'élément accidentel et variable et l'être pour lequel c'est l'inverse »¹. Cette distinction entre l'organique et l'inorganique fournit l'occasion à Schopenhauer de mettre en avant une autre distinction, plus fondamentale encore dans sa doctrine : entre la Volonté et la Vie. En soulignant que la Volonté n'est pas « un accident de la connaissance et donc de la vie » comme elle l'était auparavant, il introduit la Vie comme phénomène de la Volonté. Contrairement à la Volonté, la Vie ne pourrait pas parcourir tous les ordres du réel ; par conséquent, même si parfois - et notamment dans la partie éthique - Schopenhauer parle de la Volonté en termes de vouloir vivre, de volonté de vivre (*Wille zum Leben*) cela ne serait pas applicable au niveau inorganique de la Nature. En effet, même s'il réélabore la définition de la Volonté comme vouloir vivre et même si cela conviendrait mieux à une analyse phénoménologique comme le pense Michel Henry en mettant en évidence le fait que « la Volonté veut la Vie »² en fait, « Schopenhauer n'a (...) nulle intention de transférer les propriétés de la vie au monde inorganique »³. Toutefois il accepte, dans la hiérarchie des êtres, la tendance à l'objectivation de la Volonté à un plus haut degré de phénoménalité et dans ce cas vers la vie, tout en précisant que la vie est « un accident de la matière »⁴.

Or il s'agit ici d'une reconsidération de l'ancienne dualité de la matière et de la forme sous les termes de matière et de force. Nous avons déjà vu que Schopenhauer définit la matière comme la visibilité de la Volonté, ou plus précisément comme « la perceptibilité des manifestations » de la Volonté ; mais, pour cette visibilité, il faut que la Volonté se manifeste. « Il n'y a point de matière sans manifestation de la Volonté »⁵. Cet acte de se manifester, en

¹ VN, « Astronomie physique », voir aussi *Monde*, §23 et Suppléments, Chp XVIII.

² Voir « La vie retrouvée: le monde comme volonté » et « La vie et ses propriétés. Le refoulement » in *Généalogie de la psychanalyse* de Michel Henry (PUF, 2011).

³ V. Stanek, p.75.

⁴ VN, « Astronomie physique », p. 138.

⁵ *Ibid.*, p.139.

d'autres termes, cette objectivation de la Volonté, est ce que Schopenhauer définit comme la force : « C'est pourquoi dans tout effort venu de la nature d'un être matériel, et constituant effectivement cette nature, ou se manifestant à travers cette nature, nous devons reconnaître un vouloir¹ ».

La force, l'effort, la tendance, l'appétit sont alors les manières pour la Volonté de se manifester en parcourant la Nature toute entière. On peut donc constater un vouloir dans une pierre, par exemple, à savoir dans une objectivité de la Volonté à un bas degré, mais on n'y trouve pas la vie. Par contre, il faut faire attention à un néologisme de Schopenhauer : en effet, il invente le terme « objectité », alors qu'il parle de l'*objectivation* de la Volonté, ce qui risque de devenir problématique si on le confond avec l'objectivité. En effet, dans le paragraphe §26 du *Monde*, Schopenhauer commence par parler des forces en disant que « les forces générales de la Nature nous apparaissent comme le degré le plus bas de l'objectivation de la Volonté »². Mais un peu plus tard, il dit que « comme telle elle (la force) est sans raison et gît en dehors de la chaîne des causes, et en général en dehors du domaine du principe de raison ; on la connaît philosophiquement comme *objectité* immédiate de la Volonté, qui est la chose en soi de toute la Nature »³. Les forces comme *objectités* sont considérées dans le cadre de leur indépendance par rapport au niveau phénoménal. D'autre part, leur position comme Idées désigne aussi leur rapport avec le monde considéré comme représentation et avec le monde considéré comme Volonté. Comme nous l'avons précédemment souligné, la médiation entre ces deux mondes est rendue possible par les Idées, et notamment par la plus problématique de toutes, l'homme ou l'individu (« l'homme nous apparaît comme une manifestation particulière et caractérisée de la volonté, dans une certaine mesure, comme une Idée particulière »⁴). Sur ce point, il faut peut-être souligner que la question de la force nous laisse entrevoir un rapport avec la doctrine du sublime, surtout à travers les questions de la finalité et de l'intemporalité. Par là, nous pouvons aussi remarquer son rapport intime avec la partie éthique de l'œuvre schopenhauerienne. En effet, Schopenhauer en parle déjà dans le deuxième livre sur sa philosophie de la Nature :

Les forces générales de la nature nous apparaissent comme le degré le plus bas de l'objectivation de la volonté ; elles se manifestent dans toute matière, sans exception, comme la pesanteur, l'impénétrabilité, et d'autre part, elles se partagent la matière (de telle sorte que les unes dominent ici, les autres là, dans une matière spécifiquement différente, comme la

¹ Ibid., pp. 138-139.

² *Monde*, §26, p. 175.

³ Ibid., p. 176.

⁴ Ibid., p. 177. Dans le texte original: „jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisierte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen als eigene Idee“, WWV, s.189.

solidité, la fluidité, l'élasticité, l'électricité, le magnétisme, les propriétés chimiques, et les qualités de toute espèce). Elles sont en soi les manifestations immédiates de la volonté, aussi bien que l'activité humaine ; comme telles, elles n'ont pas de raison (*grundlos*), pas plus que le caractère de l'homme ; leurs seuls phénomènes sont soumis au principe de raison comme les actes de l'homme ; mais elles-mêmes ne peuvent jamais être une activité ou une cause, elles sont les conditions préalables de toute cause et de toute activité par lesquelles se manifeste leur essence particulière¹.

À plusieurs reprises, Schopenhauer parle de l'indépendance des forces primitives de l'espace et du temps en décrivant d'une façon détaillée la manière dont elles guettent le moment favorable afin de se manifester. Cela correspond, en fait, à la façon dont la Volonté opère ; il faudrait, par conséquent, la plupart du temps, faire une analogie avec l'homme, le corps humain et les actes de l'homme. En effet, cela va mettre en avant la question du caractère intelligible et son rapport avec la liberté comme un enjeu majeur ; mais nous allons aussi parler des actes humains en tant que phénomènes déterminés par les lois universelles de la Nature « exactement au même titre que tout autre événement naturel »². Lorsqu'il s'agit des forces naturelles primitives, nous pouvons dire que leur manifestation est rendue possible par les lois naturelles. Selon les mots de Schopenhauer, « la règle à laquelle est soumise toute force naturelle en ce qui concerne sa *manifestation* dans la chaîne des causes et effets, ainsi donc le lien qui l'unit à cette chaîne, c'est la *loi naturelle* »³. La plupart du temps on confond la force avec la cause, et c'est ce que Schopenhauer considère comme « pernicieux » en soulignant qu'avant lui « nul n'avait nettement séparé ces notions »⁴. Tous les événements naturels dont on a des explications physiques appartiennent au monde des phénomènes, tandis que les forces naturelles véritables dépassent le phénomène⁵ en tant que « *qualitas occulta* »⁶.

¹ Ibid., p. 175. Dans le texte original : „Als die niedrigste Stufe der Objektivierung des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch spezifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Electricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Sie sind an sich unmittelbare Erscheinungen des Willens, so gut wie das Thun des Menschen, sind als solche grundlos, wie der Charakter des Menschen, nur ihre einzelnen Erscheinungen sind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menschen, sie selbst hingegen können niemals weder Wirkung noch Ursache heißen, sondern sind die vorhergegangenen und vorausgesetzten Bedingungen aller Ursachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Wesen sich entfaltet und offenbart“, WWV, s. 187-188.

² QR, p. 78. Schopenhauer cite le début de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* de Kant dans le note 1.

³ Ibid., p. 74.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., pp. 74-75

⁶ Ibid., p. 74. « Aussi il est ridicule de demander quelle est la cause de la pesanteur ou de l'électricité ; ce sont là des forces primitives, dont les manifestations se produisent en vertu de certaines causes, si bien que chacune de ces manifestations a une cause qui, comme telle, est elle-même un phénomène, et qui détermine l'apparition de telle force en tel point de l'espace ou du temps, mais la force elle-même n'est pas l'effet d'une cause ou la cause d'un effet, c'est pourquoi il est faux de dire : "la pesanteur est la cause de la chute de la pierre ". C'est bien plutôt le voisinage de la terre qui attire les corps. Supprimez la terre et la pierre ne tombera pas, bien qu'elle soit encore pesante. La force est en dehors de la chaîne des causes et des effets, qui suppose le temps, et qui n'a de

Schopenhauer parle des manifestations des forces primitives comme de « multiples phénomènes des différentes Idées »¹. La phénoménalisation de ces « Idées éternelles » se réalise au moyen des lois naturelles qui déterminent le droit « qu'a la force occulte sur la matière², le point du temps et de l'espace où elle le fait valoir »³ et qui marquent ainsi la limite des manifestations des Idées. De plus, l'infaillibilité de ces mêmes lois⁴ vient de l'unité dans l'essence des Idées qui garantit le fait qu'elles se manifestent toujours de la même façon. Or l'intemporalité des forces est soulignée par Schopenhauer notamment à travers les expressions comme « sommeiller » ou « guetter leur temps » - à proprement parler, guetter « l'arrivée des circonstances grâce auxquelles elle(s) peu(ven)t se manifester et s'emparer d'une matière déterminée, en expulsant, les autres forces qui y régnaient naguère »⁵.

Pendant des milliers d'années, les forces chimiques sommeillent dans une matière, jusqu'à ce que le choc d'un réactif les mette en liberté ; c'est alors seulement qu'elles apparaissent ; mais le temps n'existe que pour cette apparition, et non pour la force elle-même. Pendant des milliers d'années encore, le galvanisme sommeille dans le cuivre et le zinc, et tous deux gisent à côté de l'argent, qui, dès qu'il se rencontre avec eux dans certaines conditions, doit s'enflammer. Dans le règne organique lui-même, nous voyons une semence desséchée conserver pendant trois mille ans la force qui repose en elle, et grâce à certaines circonstances favorables, germer enfin et devenir plante⁶

En considérant tous ce que nous avons vu jusqu'à présent, nous pouvons remarquer la proximité entre les arguments de Schopenhauer et ceux de Leibniz sur cette question de la force, malgré l'accent mis par ce dernier sur le principe de raison. Les thèses de Leibniz sur la substance matérielle pourraient se concilier avec la proposition de Schopenhauer sur l'individu en tant qu'Idée. Avant d'y venir, nous devons souligner que Schopenhauer ne parle

signification que par rapport à lui, mais elle-même en dehors du temps », *Monde*, pp.175-176. Dans le texte original : „*Es ist deshalb unverständlich, nach einer Ursache der Schwere, der Elektrizität zu fragen: dies sind ursprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Ursach und Wirkung vor sich gehen, so daß jede einzelne Erscheinung derselben eine Ursache hat, die selbst wieder eben eine solche einzelne Erscheinung ist und die Bestimmung giebt, daß hier jene Kraft sich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber ist die Kraft selbst Wirkung einer Ursache, noch auch Ursache einer Wirkung.- Daher ist es auch falsch zu sagen »die Schwere ist Ursache, daß der Stein fällt« ; vielmehr ist die Nähe der Erde hier die Ursache, indem diese den Stein zieht. Nehmt die Erde weg, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben ist. Die Kraft selbst liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und Wirkungen, welche die Zeit voraussetzt, indem sie nur in Bezug auf diese Bedeutung hat: jene aber liegt auch außerhalb der Zeit*“, WWV, s. 188.

¹ Ibid., p.179

² Sur ce point voir « C'est seulement parce que toutes les manifestations des idées éternelles sont rattachées à une seule et même matière, qu'il devrait y avoir une règle de leur commencement et de leur fin », *Monde*, 180.

³ Ibid., p.182

⁴ « La nature n'oublie jamais ses lois », *ibid.*, p. 178

⁵ Ibid., p.182.

⁶ Ibid., pp. 182-183. Dans le texte original: „*Jahrtausende schlummern die chemischen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien sie frei macht: dann erscheinen sie: aber die Zeit ist nun für diese Erscheinung, nicht für die Kräfte selbst da. Jahrtausende schlummert der Galvanismus im Kupfer und Zink, und sie liegen ruhig neben dem Silber, welches, sobald alle drei, unter den erfordernten Bedingungen sich berühren, in Flammen aufgehen muß. Selbst im organischen Reiche sehen wir ein trockenes Saamenkorn, dreitausend Jahre lang die schlummernde Kraft bewahren, welche, beim endlichen Eintritt der günstigen Umstände, als Pflanze emporsteigt*“, WWV, s.195.

pas autant de Leibniz que de Kant dans son œuvre tout entière. Ce qui est, par ailleurs notable, c'est sa critique de Leibniz dans sa *Dissertation sur le Quadruple racine du principe de raison suffisante* :

Leibniz qui sentait bien que la condition nécessaire de l'objet est le sujet, mais qui ne pouvait malgré tout s'affranchir de l'idée d'une existence en soi des objets, indépendante de leur rapport avec le sujet, c'est-à-dire indépendante du fait qu'ils sont représentés, a commencé par admettre un monde d'objets en soi, identique au monde des perceptions et marchant parallèlement avec lui, sans y toutefois directement lié, mais rien qu'extérieurement par une *harmonia praestabilita* (harmonie préétablie) ; chose la plus superflue qui soit, évidemment, puisqu'elle ne peut pas être perçue elle-même et que ce monde des représentations identique à l'autre n'en poursuit pas moins bien sa marche sans lui. Quand il a voulu ensuite mieux préciser ce type d'être, il a dû déclarer que les objets en soi sont pour des sujets (monades) ; il a donné, par là même, la preuve la plus évidente que notre conscience ne connaît, dans les limites de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, que le sujet et l'objet, représentant et représenté¹.

Toutefois, nous pouvons essayer de reconsidérer la métaphysique schopenhauerienne en parallèle avec la « nouvelle métaphysique », « sous l'impulsion » de laquelle « Leibniz substitue à la physique mécaniste des corps étendus sa nouvelle physique « dynamique » par laquelle il compte s'affranchir d'une conception purement géométrique de la nature inanimée »². En effet, sur ce point, c'est seulement la terminologie qu'ils adoptent qui fait la différence entre eux, puisque la Volonté schopenhauerienne qui s'objective en se soumettant au *principium individuationis* et produit ainsi le monde des phénomènes, détermine aussi le règne inorganique grâce à ces forces primitives naturelles ; ce qui à son tour atteste que « même non-vivantes ou plutôt non-organiques, les choses ont un vécu, parce qu'elles sont des perceptions et des affections »³ et parce qu'il s'agit des pulsions qui parcourent tous les ordres du réel de part en part. Si nous pouvons dire que la métaphysique leibnizienne de la substance est esquissée par la question des forces, nous pouvons dire aussi que c'est cela qui constitue un point commun avec la métaphysique schopenhauerienne. À cet égard, considérons d'abord le fait que « pour Leibniz, les corps matériels ne font nullement exception à la doctrine de sa métaphysique générale selon laquelle toute substance est "animée" de forces actives et passives »⁴.

(...) il y aura aussi deux puissances, passive et active. L'active pourra être appelée faculté, et peut être que la passive pourroit être appelée capacité ou réceptivité. Il est vrai que la puissance active est prise quelques fois dans un sens plus parfait lorsqu'outre la simple faculté, il y a de la tendance ; et c'est ainsi que je la prends dans mes considérations dynamiques. On pourroit luy affecter particulièrement le mot de Force : et la Force seroit ou Entelechie ou Effort ; car l'Entelechie (...) me paroist plustot convenir aux Forces agissantes primitives et

¹ *QR*, §19, pp.58-59.

² R. Bernet, p. 71.

³ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris Minuit, 1991, cité aussi par R. Bernet, p.70

⁴ R. Bernet, pp. 70-71.

celuy d'Effort aux derivatives. Il y a même encor une espece de puissance passive plus particulière et plus chargée de réalité, c'est celle qui est dans la matière, où il n'y a pas seulement la mobilité, qui est la capacité ou receptivité du mouvement, mais encor la resistance qui comprend l'impenetrabilité et l'inertie¹.

La substance monadique qui est constituée de la force passive et de la force active correspond à une unité individuelle chez Leibniz, et un corps matériel semble un champ de bataille entre ces forces. Rappelons que chez Schopenhauer aussi, chaque force entre en conflit avec les autres pour s'emparer de la matière. Or, lorsqu'on parle des forces qui arrivent à se manifester et qui se soumettent à la loi de la Nature, il ne s'agit pas seulement de l'auto-manifestation dans le monde des phénomènes, car il y a aussi des forces qui sommeillent dans une sorte de « pas-encore »². Par contre, nous avons vu que la matière en tant que visibilité de la manifestation de la Volonté n'est rien sans la force en tant qu'acte de la Volonté, ce qu'est l'Idée. Lorsque les Idées réalisent la médiation entre les deux mondes (comme Volonté et comme représentation), elles désignent la phénoménalisation de la Volonté, mais elles-mêmes demeurent comme des unités intemporelles qui dépassent les phénomènes eux-mêmes. Par conséquent, les phénomènes sont rendus possibles par cet acte de la Volonté que sont les Idées. En d'autres termes, la Nature en tant que *Nature naturante* implique cet acte même. Dans tous les ordres du réel, dans tous les règnes de la Nature, lorsqu'on tient compte de cette dimension active, on peut remarquer comment la hiérarchie dans la Nature se compose à travers les forces guettant leur temps pour se manifester. D'autre part les objectivités de la Nature en tant que phénomènes, en tant que *Nature naturée*, même si elles ont leur part comme un sujet dans cet acte d'auto-manifestation en tant qu'elles sont aussi composées des forces (actives), ont par ailleurs une dimension passive marquée par la réceptivité, le pathos et la souffrance³ qui leur accorde la finitude sur la scène des conflits entre les forces.

Imaginons (...) une machine quelconque, construite suivant les lois de la mécanique. Des poids en fer donnent l'impulsion au mouvement par leur pesanteur ; des roues de cuivre résistent en vertu de leur rigidité, se poussent et se soulèvent mutuellement et font agir des leviers en vertu de leur impénétrabilité, etc. Ici la pesanteur, la rigidité, l'impénétrabilité sont des forces naturelles premières et inexplicées ; la mécanique ne nous renseignera que sur les conditions dans lesquelles elles se produisent, ainsi que la manière dont elles agissent et dont elles dominent telle matière déterminée, à tel moment, en tel lieu. Un fort aimant peut maintenant agir sur le fer des poids et vaincre la pesanteur ; aussitôt le mouvement de la machine s'arrête, et la matière devient sur-le-champ le théâtre d'une autre force naturelle, le magnétisme⁴.

¹ G. W. Leibniz, "De Primae Philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae", in *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1965, vol. V, 155 sq; cité aussi par R. Bernet, pp.77-78.

² Voir les arguments de R. Bernet sur la force comme Entéléchie et Dynamis.

³ La distinction entre l'organique et l'inorganique pose un problème qui change le sens de la subjectivité de l'existence dans chaque degré de l'objectivation.

⁴ *Monde*, pp. 181-182.

Cet exemple de Schopenhauer dans le *Monde* s'étend jusqu'à la végétation à travers le galvanisme, l'affinité chimique, la cristallisation, à la suite des nouvelles circonstances qui fournissent des occasions à ces forces de se manifester. On peut donc dire que la force active primitive, la force passive primitive (et aussi « la force passive « dérivée » en vertu de laquelle un corps résiste à la force active d'un autre corps »¹) se trouvent dans une structure hiérarchique chez Schopenhauer selon laquelle les ordres du réel s'étendent du plus bas degré d'objectivation de la Volonté (règne inorganique) jusqu'au plus haut (règne de la raison). Et dans chaque ordre, le conflit entre les forces entraîne la rechute de la « substance matérielle » vers les degrés inférieurs de l'objectivation, tandis que la Volonté elle-même tend « toujours à la plus haute objectivation possible »². En d'autres termes, même s'il s'agit du triomphe d'une Idée supérieure, cela ne dure pas pour toujours.

Il n'y a pas de victoire sans combat : l'Idée supérieure ou l'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 complète³.

Par conséquent, est-ce que le combat entre les Idées inférieures et supérieures peut être interprété comme un conflit dans un sens leibnizien, provoqué par le fait que « la force passive de la matière première d'une substance » constitue un « obstacle intérieur », « une inhibition », « un empêchement », « un frein » à « la force pulsionnelle »⁴ ? Étant donné que la force passive correspond, de cette façon, à « la force directe de sa matière première ou « masse » »⁵ et que la force active concerne plutôt « la forme substantielle »⁶, nos considérations sur la question de la force chez Schopenhauer peuvent s'orienter vers les questions de la finitude et de la tendance (de la Volonté). On dirait que cette tendance peut être reconsidérée à partir de la force active pulsionnelle décrite par R. Bernet laquelle est « depuis l'origine un mouvement actuel, c'est-à-dire un agir effectif et pas seulement un pouvoir d'agir » et qui « agit toujours sur le corps –même quand son action ne se traduit par

¹ R. Bernet, p.83.

² *Monde*, p. 193.

³³ Ibid., § 27, p. 193. Dans le texte original: „Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußerung ihres Wesens zu gelangen“, WWV, s.206-207.

⁴ Voir R. Bernet, pp. 83-84

⁵ Ibid., p.80.

⁶ Ibid., p. 83.

aucun mouvement observable au niveau des « phénomènes » physiques »¹. Comme on l'a déjà dit, la Volonté tend toujours à sa plus haute objectivation qui, à son tour, rendrait possible son auto-réalisation, voire son auto-connaissance la plus parfaite et la plus immédiate. D'autre part, chaque « substance matérielle » prend part à cet acte, en tant qu'il s'agit d'une Idée supérieure, et c'est ainsi que nous pouvons parler des règnes de la Nature, chacun étant constitué par cet acte même (*Nature naturante*). Tant que la tendance vers le plus haut degré d'objectivation devient actuelle, tant que la force active se réalise, il s'agit d'un triomphe de la Volonté. Par contre, le fait que les Idées inférieures s'emparent de la matière et empêchent ainsi la réalisation de cette tendance ne supprimerait pas cette tendance. C'est pour cela que les Idées sont éternelles, tandis que ce sont les substances matérielles au milieu de ce conflit soit entre les forces passives et actives, soit entre les Idées inférieures et supérieures, qui subissent, en dernière instance, la défaite², tant qu'il s'agit d'un passage à une Idée inférieure. Or ce conflit provenant de l'unité des forces actives et passives (selon les mots de Leibniz) est la base du monde phénoménal. Il ne s'agirait donc jamais d'une force active sans limites à ce niveau. Nous devons peut-être reconsidérer cette unité à partir des questions de la finalité interne et externe qui, pour Schopenhauer, introduisent un monde en harmonie au niveau des Idées, tandis qu'au niveau des phénomènes, elles ne cachent pas le conflit dont on vient de parler, ce qui en fait selon Schopenhauer un « enfer ».

¹ Ibid., p. 78. Voir aussi "(...) tout corps a toujours, depuis l'origine des choses, une force motrice, bien plus un mouvement intrinsèque actuel qui lui sont inhérents", R. Bernet citant Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication entre des substances et autres textes*, 1690-1703, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 173.

² Surtout une défaite pour l'auto-connaissance de la Volonté.

1-2. L'être vivant comme énigme du monde

Une tentative d'éluder l'idéalisme radical : la question de l' « élément en plus »

Afin d'atteindre une vision objective du monde, il nous faudra pourtant traverser cet « enfer ». Or nous savons déjà que celui-ci est déterminé par les degrés d'objectivation de la Volonté. Nous nous sommes focalisés jusqu'ici sur le plus bas degré, à savoir sur les forces naturelles qui se manifestent dans le monde inorganique. En fait, ce qui se passe là nous donne une esquisse de la nature conflictuelle de la Volonté qui s'étend jusqu'au monde humain à travers les actes de la Volonté objectivés. En outre, nous avons aussi souligné que tout cet effort qu'on observe chez les êtres de la Nature vise ce but suprême qu'est la vie. Afin de s'élever vers la vie et - en ce qui concerne le monde inorganique - afin de se manifester, chaque forme devrait s'emparer de la matière qui n'est qu'une matière unique et assurer par là l'unité du monde phénoménal. Après tout, comme nous l'avons vu, l'argument de Schopenhauer sur la matière se pose comme la clé de la connaissance du monde extérieur dont elle prouve l'existence¹. L'argument de la permanence et de sa représentation se trouve ainsi au cœur du problème de la représentation². Schopenhauer précise que, même si elle reste en tant que telle un élément formel, la matière « contient de plus un élément donné seulement a posteriori »³. Et il s'intéresse particulièrement à ce passage au niveau empirique puisque la Volonté qu'il considère comme « l'essence en soi des choses » se révèle là dans la forme, dans la qualité et dans le mode d'action déterminé des corps. Dans ce cas, cette matière unique se trouve « animée d'un mode d'action spécifiquement déterminé »⁴. Alors qu'elle reste impensable en tant que matière pure, sans qualités, nous ne pouvons la reconnaître que comme « le véhicule des qualités et des forces naturelles qui en apparaissent comme accidents »⁵. Comme d'après Schopenhauer, il s'agit d'un accord entre le réalisme objectif et l'idéalisme transcendantal, nous ne devons jamais oublier qu'avec cette objectivation, on

¹ « (...) pour tous les phénomènes passagers, pour toutes les manifestations des forces naturelles et pour tous les êtres vivants, la matière est le substratum fixe et nécessairement créé par les formes de notre intellect, dans lesquelles s'exprime le monde comme représentation » *Monde*, Suppl. XXIV, p. 1024. Dans le texte original : „(...) *Demzufolge ist die Materie das durch die Formen unsers Intellekts, in welchem die Welt als VORSTELLUNG sich darstellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende SUBSTRAT aller vorübergehenden Erscheinungen, also aller Aeufferungen der Naturkräfte und aller lebenden Wesen*“ WWV, s. 357

² Voir C. Bouton, p. 32.

³ *Monde*, Chp. XXIV, p. 1025.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 1037.

parle de la phénoménalisation de la Volonté où elle « se présente objectivement à l'intellect » (« *dem Intellekt sich OBJECTIV darstellt* », p.362) et où « la matière, en sa qualité d'apparence visible de cette Volonté, se revêt de la forme par les fonctions d'intellect »¹. Par contre, même chez Schopenhauer, il est très difficile de voir nettement comment l'existence du monde est assurée. En fait, on se heurte toujours au même problème kantien.

La Critique nous apprend à considérer les phénomènes "comme des choses existant par elles-mêmes hors de nous au même titre qu'elles sont en nous". La perception externe saisit le réel hors de nous dans l'espace, c'est-à-dire en nous. Le phénomène de la matière, en tant que phénomène n'est pas hors de nous, il n'est que comme une pensée en nous, bien que cette pensée le représente par le sens qu'on appelle externe comme se trouvant hors de nous².

Afin de ne pas tomber dans les apories de l'idéalisme berkeleyen, il faudrait y voir quelque chose de plus s'ajoutant à nos formes d'intellect. Cela nous assurerait ainsi de « l'existence irréductible d'une donnée extérieure appartenant au monde »³. Même si c'est nous-mêmes qui donnons forme au contenu du monde extérieur, on ne peut pas dire que nous créons entièrement toutes les choses du monde dans notre représentation. Après tout, la certitude d'être au monde se fonde sur la passivité ou la réceptivité originaire du sujet (intuition dérivée) qui, pour Heidegger, est la marque de notre finitude⁴. Certes, Schopenhauer semble se focaliser sur ce point, lorsqu'il met en avant un ordre de la Nature à travers les degrés d'objectivation de la Volonté dans une perspective soi-disant réaliste-objective limitée aux analogies avec notre propre expérience. Il souligne que les degrés de l'objectivation correspondent aux degrés de la réceptivité des êtres de la Nature de sorte que la démarcation entre les règnes inorganique, végétal et animal soit rendue possible. En d'autres termes, le mode d'être exposé au monde détermine la position de chaque être dans la Nature. Chez Schopenhauer, la dimension *réceptive* des corps nous amène donc à considérer avec attention ceci : si pour un corps, c'est une cause physique qui le met en mouvement, qui le soumet au changement, alors on se situe dans le domaine inorganique. Par contre, si c'est l'excitation qui provoque le changement, alors on se trouve dans le domaine végétal; et lorsque nous rencontrons des motifs en tant qu'ils mettent en évidence le caractère affectif des êtres, il

¹ Ibid., p. 1029.

² C. Bouton, p.19.

³ Ibid., p. 34.

⁴ Voir Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, 1965 p.87 : « Si l'intuition humaine est réceptive en tant que finie et si la possibilité de recevoir un 'don' présuppose une affection, il nous faut en effet des organes capables d'être affectés, c'est-à-dire des 'sens'. L'intuition humaine n'est point 'sensible' parce que son affection se produit au moyen des organes des sens ; le rapport est inverse : c'est parce que notre existence est finie –existante au milieu de l'étant qui est déjà et auquel elle est abandonnée– qu'elle doit nécessairement le recevoir, ce qui signifie qu'elle doit offrir à l'étant la possibilité de s'annoncer. Des organes sont nécessaires pour que cette annonce puisse se transmettre. L'essence de la sensibilité se trouve dans la finitude de l'intuition ».

s'agit du monde de l'animal et de l'homme. Le monde des phénomènes, le monde comme représentation se présente ainsi à travers le principe de raison dont l'expression diffère à chaque niveau. Or cette conception de la causalité se fonde sur la nature affective de la Volonté elle-même. Tous les corps dans la Nature sont considérés comme les phénomènes, les manifestations visibles (*Erscheinungen*) de cette dernière; et au fond de chacun, en tant que partie de cette multiplicité, réside la Volonté une et indivisible. Par contre, la chaîne causale qui traverse le monde tout entier, la nécessité déterminant l'ordre des phénomènes, concernent principalement l'affectivité de la Volonté qui se révèle comme leur essence intime. Mais, sur ce point, comment pouvons-nous expliquer que la même affectivité se retrouve au niveau inorganique? Est-ce qu'on peut parler de celle-ci comme si elle s'appliquait indifféremment à une pierre et à un homme? Comment penser la réceptivité dans le règne inorganique? À vrai dire, Schopenhauer n'hésite pas à élargir cette notion, en ne la limitant pas seulement à la sensibilité humaine, à partir de la division qu'il établit entre les forces naturelles primitives et la force vitale. Cette dernière concerne évidemment le niveau organique dont la manifestation au sens physiologique est désignée par trois formes fondamentales : énergie reproductrice (des plantes), irritabilité (de l'animal) et sensibilité (de l'homme)¹. Pour Schopenhauer, cette « vieille division » des fonctions de la force vitale « demeure une distinction profonde et donne sujet à d'intéressantes considérations »². En outre, l'ordre de la Nature est mis en avant selon ces caractères essentiels des êtres vivants. En revanche, en ce qui concerne le niveau inorganique, dans cette métaphysique de la Volonté, nous devons également pouvoir dire qu'une pierre dispose d'une affectivité tant qu'il s'agit des forces dans la nature inorganique, puisque la force en général (à laquelle Schopenhauer identifie parfois la Volonté) est ce qui rend possible l'interdépendance de tous les êtres de la Nature, ce qui, à son tour, peut être considéré comme ce qui relève du principe de réceptivité en général. Même si avec l'émergence de la raison chez l'homme, on évoque séparément le monde de la représentation et le monde de la Volonté, ce qui désigne ce dernier comme le fondement ultime et comme la nature commune à tous les êtres, c'est sans doute cette question de la réceptivité considérée à partir de la position métaphysique des forces. Mais il ne faut pas oublier qu'en général, celles-ci se laissent traduire par « tendance », « désir » etc. dans le vocabulaire schopenhauerien. Alors qu'elles sont les conditions de la nécessité traversant la réalité, par elles-mêmes elles

¹ VN, « Physiologie et pathologie », p. 88.

² Ibid.

restent inexplicables en nous fournissant les limites que les recherches étiologiques ne peuvent pas dépasser¹.

Par contre, dans la section précédente, nous avons déjà traité de cette question afin de voir le rôle central de la notion de force dans la métaphysique schopenhauerienne. En fin de compte, avec cette notion, il s'agit d'un passage à la discussion des Idées et d'une sorte de pont entre les niveaux inorganique et organique à travers les considérations sur la finalité et l'organisme. Or si l'on parle des lois causales dans le monde comme représentation, dans le monde comme Volonté (cf. les livres II et IV du *Monde*), ce qui nous frappe est plutôt la mise en évidence de la question des forces. Si nous voulons tenter de résoudre l'énigme de l'être vivant, et par là, de l'être humain, nous devons donc tenir compte de celle-ci.

Retournons à notre interrogation au sujet de l'affectivité d'une pierre : est-ce que l'explication par les forces naturelles est suffisante pour rendre clair l'enjeu? En fait, ce qui nous a amené ici, c'était ce que Schopenhauer disait par rapport à l'ordre de la Nature : tous ses règnes sont ordonnés à partir de degrés de réceptivité des êtres². Par contre, la réceptivité, chez Kant, est une forme de sensibilité. S'agirait-il ici d'un élargissement de cette notion? De plus, pour parler de l'affectivité ne nous faudrait-il pas recourir à la vie elle-même dont la pierre, dans ce cas, serait dépourvue? Afin de répondre à ces questions, nous devons tout d'abord faire attention à la séparation que Schopenhauer effectue entre les notions de Volonté et de vie. En ce qui concerne notre exemple, la pierre est dépourvue de vie, mais pas de Volonté qui est l'essence intime de toutes les choses. Dans ce cas, il nous faudrait définir le terme d'affectivité, c'est-à-dire la capacité d'être affecté et d'affecter les autres, comme une caractéristique essentielle de la Volonté que les ordres inorganique et organique partagent en commun. De plus, Schopenhauer souligne que « ce qui apparaît en elle (pierre) comme cohésion, pesanteur, persévérance dans l'état donné, est par lui-même identique à ce que je reconnais en moi comme volonté, et que la pierre reconnaîtrait aussi comme volonté si elle était douée de connaissance »³. Par conséquent, il

considère l'essence intime qui donne son sens et sa valeur à toute nécessité réelle, et qui est supposée par elle; qui s'appelle caractère chez l'homme, propriété dans la pierre; qui est identique dans l'un et l'autre; que la conscience immédiate nomme volonté, et qui a, dans la pierre, le plus faible, dans l'homme, le plus haut degré de visibilité, d'objectivité⁴.

¹ « (...) le concept de force est abstrait du domaine où règnent la cause et l'effet, c'est-à-dire la simple expérience. Dans cette orientation, force signifie l'être cause (*Ursachseyn*) de la cause, limite où l'étiologie devient muette », Alexis Philonenko, *Schopenhauer, Une philosophie de la tragédie*, p. 84.

² Conformément à nos considérations précédentes, nous pouvons tenir compte de la force passive dans une perspective leibnizienne.

³ *Monde*, §24, p. 171

⁴ Ibid. Dans le texte original: „*Ich hingegen berachte das innere Wesen, welches aller realen Nothwendigkeit (d.i. Wirkung aus Ursache), als ihre Voraussetzung, erst Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, beim Menschen*

Que le degré de la visibilité de la Volonté soit faible dans la pierre se trouve en parallèle avec ce que Schopenhauer dit, dans *De la Volonté dans la nature*, par rapport à la réceptivité qui demeure dans la nature inorganique « si faible que l'effet à produire doit absolument sortir de la cause »¹. En revanche, nous savons que, selon Schopenhauer, la matière est la visibilité de la Volonté et nous pouvons remarquer de la sorte que les degrés de sa visibilité correspondent déjà à la matière accompagnée des forces, à la matière formée, ayant ses qualités, ses propriétés, ce qui entraîne l'objectivation adéquate de la Volonté. Que l'objectivation et la visibilité de la Volonté soient moins adéquates et plus faibles dans la nature inorganique ne devrait pas nous empêcher de repérer une affection dans « une différence de réaction de chaque corps répondant à la différence des effets qu'il subit »². Schopenhauer, voulant comprendre les transformations que subissent les corps inorganiques à partir d' « une analogie avec ce qui se passe en nous »³, rend possible l'extension du mot « affection » jusqu'au niveau inorganique.

Par ailleurs, c'est ce même terme qui constitue l'aspect le plus important des théories contemporaines se focalisant sur l'objet (dont la plupart sont américaines, influencées par Spinoza et Gilles Deleuze). Leurs représentants mettent en évidence le caractère non-humain de l'affectivité qui pourrait ainsi servir de modèle à des considérations sur l'affectivité des non-humains animés et inanimés⁴. Dans cette perspective, l'affectivité concernerait la capacité des corps (non seulement humains) d'affecter les autres et d'être affectés par eux. L'affect serait une capacité autonome et pré-réflexive qui rend possible les mouvements relationnels des choses exprimés par un « conglomérat des forces »⁵. Ce qui est expérimenté ainsi, c'est le devenir-avec (*"becoming-with"*). Et celui-ci est transformatif en tant que force (*"out of which microperceptual body begins to emerge"*) et de là surgit le corps de relation (*"body of relation"*)⁶. Quant à Schopenhauer, au premier abord, il n'interprète pas en ce sens cette affectivité à partir d'un rapport relationnel, mais il pense plutôt à la question de la « relation » sur un autre plan, en tant que condition de l'émergence de la vie. À proprement

Charakter, beim Stein Qualität heißt, in beiden aber das Selbe ist, da wo es unmittelbar erkannt wird, WILLE genannt, und welches im Stein den schwächsten, im Menschen den stärksten Grad der Sichtbarkeit, Objectität, hat.- Dieses im Streben aller Dinge mit unserm Wollen Identische hat sogar der heilige Augustinus, mit richtigem Gefühl, erkannt“, WWV, s. 183.

¹ VN, p.142.

² Ibid., p. 126.

³ Ibid.

⁴ Richard Grusin, “Introduction” *The Non-Human Turn*, Ed. Grusin, Minneapolis, The Uni. of Minnesota Press, 2015, xvii.

⁵ Erin Manning, *Relationescapes: Movement, Art, Philosophy*, The MIT Press, 2009, p. 95.

⁶ Ibid.

parler, dans sa métaphysique, la vie dépend de la relation entre les Idées (les formes, les forces) qui tendent toutes au plus haut degré de leur manifestation. D'autre part, concernant l'être humain, Schopenhauer souligne la nécessité de la relation entre et avec des degrés inférieurs. En fin de compte, c'est cette relation qui rend possible l'émergence d'un être raisonnable. Nous ne pouvons donc pas penser l'homme indépendamment des autres niveaux du réel; au contraire, il nous faut tenir compte de son intégration totale dans le monde, dans la nature organique et inorganique.

Bien que dans l'homme, en tant qu'Idée (platonicienne), la volonté trouvât son objectivation la plus nette et la plus parfaite, cependant à elle seule, elle ne suffisait pas à manifester son essence. L'idée de l'homme avait besoin, pour se manifester dans toute sa valeur, de ne pas s'exprimer seule et détachée; mais elle devait être accompagnée de la série descendante des degrés à travers toutes les formes animales, en passant par le règne végétal pour aller jusqu'à la matière inorganique; ils forment un tout et se réunissent pour l'objectivation complète de la volonté; ils sont présumés par l'idée de l'homme, comme les fleurs présupposent les feuilles de l'arbre, les branches, le tronc et la racine; ils forment une pyramide dont l'homme est le sommet¹.

De cette façon, Schopenhauer étend ses exemples jusqu'à la musique où la mélodie est considérée « comme représentant l'enchaînement que la réflexion met dans la vie et les passions de l'homme », tandis que « les accompagnements non enchaînés (comme la basse qui chemine lourdement) » sont mise en avant comme représentant du « reste de la nature animale et inconsciente »². Nous pouvons ainsi remarquer que la nature inorganique (les forces naturelles) reste indispensable pour cette harmonie musicale, et en vertu de l'unité de la Volonté pour laquelle le monde relève de son auto-objectivation. Nous ne pouvons pas dire que la pierre n'a pas de volonté, alors que tout dépend du degré du devenir visible et adéquatement objectivé de la Volonté. D'autre part, en ce qui concerne l'intelligence, à ce niveau de l'objectivation il s'agirait d'une facilité dans la compréhension des phénomènes à travers la loi de la causalité. En d'autres termes, dans le monde comme représentation, la tâche de déchiffrer la nature inorganique semble moins difficile par rapport aux autres ordres du réel : les sciences peuvent expliquer les causes et les effets des phénomènes chimiques, physiques, mécaniques etc., même si elles ne peuvent pas avoir accès au-delà d'une force

¹ *Monde*, §28, p.202. Dans le texte original: „Ogleich im Menschen, als (Platonischer) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivierung findet; so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet seyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen: sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivierung des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist“, WWV, s. 216.

² *Ibid.*, p. 203. Dans les prochaines parties de la thèse, nous allons essayer d'interroger le rapport profond entre « la basse » et « la finitude » en nous demandant, par ailleurs, où le sublime se trouve dans cette harmonie musicale.

identifiée dont le moment de la manifestation est la plupart du temps possible à prévoir. Sur ce point, nous pouvons nous rendre compte d'une proportion inverse : plus l'explication des phénomènes est possible, moins la Volonté atteint une objectivation adéquate. Dans les termes de Schopenhauer :

De même (...) que nous reconnaissons d'une part à tous les degrés, y compris les plus élevés, l'essence de la causalité qui ne se manifeste avec le maximum de netteté qu'aux bas degrés de l'objectivation de la Volonté (c'est-à-dire de la nature), de même nous reconnaissons d'autre part l'essence de la Volonté à tous les degrés, y compris les plus bas, bien que nous ne parvenions à cette connaissance qu'aux degrés les plus hauts¹

Ainsi nous arrivons à un autre point crucial de la pensée schopenhauerienne : dans le même article, en considérant que la vieille distinction entre la Volonté et la causalité est une erreur, Schopenhauer laisse entrevoir l'entrelacement du monde comme représentation et du monde comme Volonté; ce qui atteste évidemment d'une tâche ontologico-épistémologique où la Volonté, comme le principe essentiel du monde et de la vie, veut se connaître: son acte d'objectivation se confond avec celui de son auto-connaissance. Mais on ne peut parler de l'unité de ces deux tendances qu'avec l'émergence de l'intellect qui servirait ainsi à éclairer l'impulsion aveugle de la Volonté. En revanche, dans la nature inorganique, dans la pierre, cette impulsion (l'effort de la pesanteur, par exemple²) demeure aveugle. Nous pouvons repenser la thèse heideggerienne selon laquelle « la pierre est sans monde („*Der Stein ist weltlos*“)»³ dans cette perspective également. Alors « sans monde » reviendrait à dire « être dépourvu de la faculté de représentation », de ce pouvoir qui provient de la vie elle-même.

Or, Schopenhauer ne manque pas de souligner que la compréhensibilité, l'intelligibilité des phénomènes au niveau inorganique ne consistent qu'en formules mathématiques qui sont le produit de l'intellect humain et ne dépendent que des formes a priori de notre connaissance. « Leurs déterminations sont donc fondamentalement subjectives et ne concernent pas ce qui est purement objectif, indépendant de notre connaissance, c'est-à-dire la chose en soi »⁴. C'est pourquoi les phénomènes dont nous avons conscience a priori

¹ VN, « Astronomie physique », « Ici, la frontière n'est pas floue, comme par exemple entre l'animal et la plante, le corps solide et le corps liquide, le gaz et le vapeur », p. 148

² PP, p. 495.

³ M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-Finitude-Solitude*; Paris, Gallimard, 1992. Heidegger met en avant la différence entre la pierre et l'animal en soulignant la nature vivante du vivant et sa possibilité de mourir : „*Die Tierheit des Tiers können wir wiederum nur bestimmen, wenn in Klarheit steht, was die Lebendigkeit des Lebenden ausmacht im Unterschied zum Leblosen, das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben. Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt*“, § 43. Par contre, concernant la pensée de Schopenhauer, nous pouvons, peut-être, dire que même si la pierre exprime la Volonté d'une certaine façon, il ne peut pas exprimer un vouloir-vivre (*Willen zum Leben*). De plus, puisque la vie et la mort ne sont que les phénomènes pour Schopenhauer, une lecture parallèle entre sa philosophie et celle de Heidegger devient problématique.

⁴ Ibid.

sont plus intelligibles pour nous. De plus, tant que la cause et l'effet restent identiques, leur détermination devient plus facile. Par ailleurs, même au niveau inorganique, il y a des degrés à travers lesquels l'écart entre la cause et l'effet se creuse graduellement¹. Selon Schopenhauer, cet écart a rapport à la présence d'un élément empirique « qui trouble la plénitude de la compréhensibilité, de la transparence, et avec lequel apparaît l'inexplicable »². Il désigne cet élément comme un « x inconnu » (tant qu'il s'agit des forces naturelles, des phénomènes de vie). Celui-ci provient du fait que la Volonté se manifeste plus clairement en certains phénomènes. Pour cette raison, plus elle se manifeste, plus l'ombre de cet x inconnu s'étend – jusqu'aux plus hauts degrés de l'objectivation. C'est pourquoi l'homme est, au plus haut degré, une énigme du monde.

Reconnaître l'identité de cet x aux bas degrés où il ne se manifestait que faiblement, puis aux échelons plus élevés où il étendait de plus en plus son ombre, aux degrés les plus hauts, où il obscurcissait tout, et enfin au point où, dans notre propre phénomène, il se manifeste comme Volonté à la conscience de soi, reconnaître cette identité est inévitable³.

Chez l'homme, l'élément empirique l'emporte donc sur la déterminabilité a priori de son être comme phénomène. C'est particulièrement ce point que Schopenhauer fait remarquer dans le chapitre intitulé « Astronomie physique » de son *De la Volonté dans la nature*. En fait, il insiste sur l'importance de ce chapitre pour la compréhension globale de sa pensée. C'est d'ailleurs ici, dans ce chapitre, que nous pouvons attirer l'attention sur deux points fondamentaux : le premier concerne la question du corps qui est soulevée dans les considérations sur les degrés les plus hauts de l'objectivation où cet x inconnu se nomme immédiatement la Volonté :

(...) là (...) où c'est la cause la plus palpable qui produit l'effet, cet élément mystérieux qui demeure, cet x , ou bien l'essence même du processus, le véritable agent, l'en-soi de ce phénomène – lequel en définitive ne nous est donné que comme représentation et à travers les formes et les lois de la représentation –, cet x donc, est essentiellement la même chose que ce qui, dans les actions de notre corps – qui nous est, lui, donné à la fois comme intuition et représentation –, nous est connu intimement et immédiatement comme *Volonté*. Voilà (...) le fondement de la philosophie véritable⁴.

En d'autres termes, dans la pensée schopenhauerienne, il s'agit d'un moment où le sujet pur de la connaissance découvre tout d'un coup qu'il a aussi un corps – à la fois représentable tant qu'il reste soumis au principe de raison et ainsi marqué de la finitude⁵ et

¹ Voir QR pour les exemples.

² VN, p.141 Par exemple, dans « la mathématique appliqué, mécanique, hydraulique etc. ».

³ Ibid., p. 146.

⁴ Ibid., p. 147.

⁵ Rudolf Malter souligne cette question de la finitude dans son *Der eine Gedanke, Hinführung zur Philosophie Schopenhauers*, WBG, 2010: „Da die Manifestationsstufen einerseits je für erkennende Individuen da sind, diese aber ihre Objekte unter dem Satz vom Grund erkennen, sind diese Stufen im Vorhinein dem principium individuationis (d.i. Zeit und Raum) ausgesetzt: sie sind für das empirische Erkennen in der Vielheit von

irreprésentable tant qu'il est considéré à partir de son essence, du principe vital de son organisme et de son caractère immuable en tant qu'individu. Or, ce n'est que la relation entre notre connaissance intérieure et notre connaissance extérieure qui pourrait rendre possible, dans cette perspective, « la compréhension de la nature et de notre propre moi »¹ et qui nous permettrait de repenser l'opposition traditionnelle entre « les notions de réel et d'idéal (la chose en soi et le phénomène) »².

Quant au deuxième point, il s'agit de la question de la liberté qui se laisse entrevoir à travers l'écart entre la cause et l'effet dans le monde des animaux, et notamment des hommes; autrement dit, entre le motif et les actions. Puisqu'à ce niveau l'effet se trouve « amplifié », on pense toujours que les actions humaines n'ont pas de cause, qu'elles se produisent donc comme un miracle, et cela nous donne l'impression qu'il n'y a pas de causalité à l'œuvre. D'où l'accent mis sur la liberté de l'homme. Toutefois, Schopenhauer souligne que :

Seuls l'expérience et le raisonnement nous apprennent que ces mouvements, comme tous les autres, ne sont rendus possible que par une cause, qui en l'occurrence s'appelle motif, et que, dans cette gradation, la cause n'est restée en arrière de l'effet que pour ce qui est de la réalité matérielle, mais qu'elle l'a accompagné quant à la réalité dynamique, à l'énergie. Ainsi, à ce degré, le plus élevé de la nature, l'intelligibilité de la causalité nous a davantage échappé qu'ailleurs³.

En d'autres termes, tant qu'on parle du monde comme représentation qui porte l'empreinte du principe de raison, la causalité est à l'œuvre à tous les degrés de l'objectivation. Ainsi, Schopenhauer réfute les théories du libre-arbitre. D'autre part, nous pouvons bien remarquer que l'« ombre » de cet *x* inconnu ne cesse pas de s'étendre jusqu'aux plus hauts degrés et finalement il saisit l'être humain entièrement. Car chez l'homme, les motifs deviennent des concepts abstraits cachés, alors qu'ils impliquent toujours l'affectibilité de la Volonté qui se phénoménalise miraculeusement dans le corps. Or comme il y a derrière les causes mécaniques, les forces naturelles, de la même manière, derrière chaque motif qui détermine l'action de l'être humain, il y a le caractère intelligible (qui a, en tant qu'acte de la Volonté, le même statut que les Idées). Grâce à ce concept nous avons accès à une autre pensée de la liberté.

En bref, comme nous l'avons déjà noté, le moyen de décrire les ordres du réel chez Schopenhauer est de se servir des analogies entre nous-mêmes et les autres niveaux de l'objectivation. C'est pourquoi, il nomme le monde un *macranthrope*. Or nous avons vu que

Individuen präsent, die entstehen und vergehen- sie tragen so den Charakter der Endlichkeit, dessen Prinzip der Satz vom Grund ist.“

¹ VN, p. 146.

² Ibid.

³ Ibid., pp. 144-145.

dans la nature inorganique, la causalité est plus transparente, tandis que chez l'homme, malgré la détermination par le principe de raison suffisante, les motifs qui provoquent ses actions demeurent la plupart du temps cachés; ce qui ne veut surtout pas dire que la causalité s'arrête là, mais plutôt qu'elle devient plus compliquée pour notre compréhension¹. Après tout, la causalité, étant « la forme reconnaissable a priori de l'entendement lui-même », se présente comme « l'essence de la représentation en tant que telle, qui est un côté du monde »². Dans la nature inorganique, elle se manifeste donc plus nettement qu'ailleurs. Or la tendance de la Volonté à l'auto-connaissance en tant qu'objectivation la plus adéquate exige un miroir à la lumière de la connaissance qui l'affranchirait des ténèbres de son action aveugle. Ce miroir n'est autre que l'homme lui-même (ou, dans un sens plus large, le monde) qui prend immédiatement conscience de la Volonté. Homme-miroir qui fait le geste de saisir le monde de l'intérieur en dépassant le monde comme représentation vers le monde comme Volonté... Ainsi, nous arrivons au point où les explications causales ne suffisent plus et où il nous faudra déchiffrer l'énigme de la Nature sur un autre plan. Évidemment, cela implique que nous soyons confrontés à un plus haut degré de l'objectivation de la Volonté où l'enjeu n'est autre que celui de la Vie. C'est de cette manière, que Schopenhauer, à la fin du deuxième livre du *Monde*, a recours à la pensée de la finalité à travers une réflexion sur les êtres organisés (les plantes, les animaux et les hommes). Cette partie du livre a une importance capitale puisqu'elle sert de passage à la partie éthique de la pensée schopenhauerienne. Ce que nous proposons maintenant, c'est de nous focaliser sur les questions de la finalité et de l'organisme. Notre but en cela est de nous rapprocher de l'énigme de l'être vivant et, par là, de celle de l'homme comme plus haut degré de l'objectivation de la Volonté et, en tant que tel, comme clé du monde comme Volonté.

¹ « (...) la causalité et la Volonté se révèlent de deux manières radicalement différentes : la causalité, tout à fait de l'extérieur, de façon médiate, grâce à l'entendement la Volonté, tout à fait de l'intérieur, de façon immédiate, et (...) ainsi pour chaque cas donné, plus la connaissance de l'une est claire, plus celle de l'autre est obscure », Ibid., p. 148.

² Ibid.

Vers une pensée de la finalité

Comment ils jouent
vers le buts qui les attirent?¹

Les considérations sur la Nature à travers la théorie de l'objectivation de la Volonté se concluent par une vision téléologique. C'est très intéressant de voir cette pensée de la finalité au cœur du mouvement d'auto-connaissance de la Volonté, qui s'identifie avec sa tendance aveugle se manifestant dans sa phénoménalisation. On dirait que Schopenhauer voulait s'écarter d'une conception spinoziste de la Nature liée à une stricte nécessité. Cependant, le jeu d'ombres qu'il projette sur le monde de la représentation, comme s'il voulait réconcilier la pensée de la nécessité avec celle de la liberté, n'aboutit qu'à la victoire de la représentation et de ses lois exprimées par le principe de raison, même au plus haut degré de l'objectivation. Mais avec la question de la vie qui se révèle au niveau organique de la Nature, il admet, à la façon de Kant, qu'on se trouve face à « un tout autre ordre des choses » que le concept « d'un simple mécanisme de la Nature (qui) ne (nous) satisfait pas ici »². Son point de départ est le fait que la vie n'est pas un accident de la connaissance (en d'autres termes, de la représentation), mais un accident de la Volonté elle-même. À proprement parler, « (...) la connaissance est bien un accident de la vie, et celle-ci de la matière » qui « n'est que la perceptibilité des manifestations de la Volonté »³. Nous rencontrons ainsi un aspect controversé de la pensée schopenhauerienne qui consiste en cette séparation de la Volonté et de la Vie⁴. Même si cette dernière n'est qu'un accident de la Volonté, Schopenhauer ne s'interdit pas de la mettre au cœur de sa pensée. C'est pourquoi le mouvement de la Nature qui se trouve identique à l'objectivation de la Volonté tend à partir des bas degrés de l'échelle à la vie. Ainsi, dès un certain niveau, la Volonté devient le vouloir-vivre ou la Volonté de vivre (*Wille zum Leben*). Alors qu'il parle de l'affirmation de la Volonté, il s'agit donc bien de l'affirmation de la vie englobant tous les mouvements, toutes les actions dans la Nature. Ces derniers sont en effet les modes d'expression de la Volonté. Toute philosophie se trouve, dans une telle perspective, aux limites de cette affirmation⁵.

¹ Citation tirée par Schopenhauer de *La Grandeur du monde* de Schiller, *PP*, §75, p.498,

² Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiraal et al, Gallimard, 1985, §66, p. 341

³ VN, p. 138.

⁴ L'un des commentateurs qui souligne l'identité ente la Volonté et la Vie, Michel Henry, considère cet aspect comme un défaut dans la pensée schopenhauerienne.

⁵ La négation de la Volonté apparaît, dans ce cas, comme une hypothèse portant sur « la possibilité de l'impossible ».

En revanche, ce n'est pas par hasard que la métaphysique de la Nature se révèle comme une réflexion sur le monde considéré comme Volonté. En effet, l'opposition de ce dernier au monde considéré comme représentation provient de ces considérations sur le fait que « l'être n'est pas seulement ce cortège des représentations diffractées à travers le prisme de l'espace et du temps et qui flottent devant l'esprit semblables aux images d'un rêve », au « voile d'une illusion posée sur la réalité »¹. Comment déchirer ce voile? Chez Schopenhauer, cela relève de la présupposition d'un principe d'un élément en plus et c'est ce que la Nature nous offre. À cet égard, le concept de vie apparaît comme une clé qui pourrait ouvrir la porte à l'auto-connaissance de la Volonté. Même si ce concept est considéré à partir de son caractère phénoménal², il laisse entrevoir un au-delà de la phénoménalité dont la trame est tissée par le principe de raison. Dans la même perspective, on avait parlé des forces primitives de la Nature. Par contre, dans ce domaine de la vie, nous nous heurtons à un autre facteur qui porte sur l'existence des êtres autonomes -êtres qui sont à la fois les causes et les fins d'eux-mêmes : force vitale. Ce n'est que celle-ci qui est censée nous rendre possible un accès de l'intérieur à la Volonté.

Toutefois, nous ne pouvons pas nier que la pensée de la vie en tant que phénomène pose un vrai problème. En effet, si Schopenhauer ne mentionnait pas directement cette position de la vie dans sa pensée, nous n'aurions pas tort de la penser comme identique à la Volonté. En outre, nous pouvons remarquer que la Nature comporte elle aussi cette ambiguïté. Finalement, elle peut être décrite à la fois comme un phénomène et comme la Volonté elle-même (c'est ainsi que nous parlons de l'objectivation de la Volonté qui ne correspond qu'à l'objectivation de la Nature). D'autre part, nous ne pouvons pas ignorer que Schopenhauer élabore sa pensée de la finalité en s'appuyant sur le caractère phénoménal de la Nature³. En tout cas, la question devrait avoir un rapport avec les deux aspects de la Nature déjà évoqués dans ce travail : Nature comme *natura naturans* et comme *natura naturata*. Nous avons vu que la première concerne la Nature en tant que sujet qui s'objective; tandis que la deuxième concerne cette objectivation du côté passif en impliquant les produits phénoménaux de ce processus. Nous pouvons donc considérer la Nature en tant que phénomène en nous référant à cette *Natura naturata*. La pensée de la finalité devrait se présenter sous cet aspect; mais le

¹ M. Henry, « Schopenhauer et l'inconscient », p. 86.

² Selon Schopenhauer la vie et la mort ne sont que des phénomènes.

³ « A. Philonenko rapporte à ce propos un passage significatif des Leçons de Berlin : 'Kant ne veut voir dans la considération téléologique de la nature qu'une maxime subjective : il ne veut à aucun prix qu'on la considère comme une vue objective de la nature. Mais puisque toute la nature n'est que phénomène, le concept de finalité est aussi objectif que la nature », V. Stanek, *Le Monde Livres I et II*, Ellipses, 2002, p.85, voir aussi *Sämtliche Werke*, hrsg. Paul Deussen, X, Munich, Piper & C°, 1911-1942), s. 158 et A. Philonenko, Schopenhauer, *Une philosophie de la tragédie*, p. 111.

problème est que cette pensée va de pair avec celle des Idées qui nous fait envisager un au-delà du monde des phénomènes. Dans ce cas, nous ne pouvons pas nous empêcher de penser la vie comme identique à la Volonté. Il nous faut évidemment rendre plus clair ce qui est en jeu ici : envisager la possibilité d'une Nature et d'une Vie au-delà du monde comme représentation. Pour ce faire, nous devons nous pencher sur l'analyse de l'être vivant, de l'organisme. D'autre part, dans cette perspective, il faut aussi noter l'effort de tous les êtres de la Nature pour s'élever vers le plus haut degré de l'objectivation, leur effort pour s'élever vers la vie, l'atteindre, et puis la conserver, ce qui transforme cette objectivation en manifestation et en affirmation de la vie.

En ce qui concerne la mise en jeu de la notion de finalité sans doute peut-on y voir un geste semblable à celui de mettre en avant la puissance unificatrice de la raison par une analyse de la raison sotériologique dans le quatrième livre du *Monde*. Or la finalité concerne le plan organique de la Nature, et il importe de réinterpréter la position de cette notion dans une pensée, qui met une Volonté *grundlos* au fondement de tout. Dans la vision schopenhauerienne du monde, au fondement de l'existence de toute créature naturelle, « il y a une volonté propre à en exprimer l'essence et la tendance non seulement dans les actions, mais déjà même dans la forme de l'organisme tel qu'il nous apparaît »¹. Selon Schopenhauer, il est naturel d'associer cette pensée de la finalité avec sa philosophie. D'autre part, avec cette pensée, une autre question est soulevée inévitablement : celle de la limitation et de la finitude de l'homme. En fin de compte, cette pensée de la finalité, c'est-à-dire cette tentative de mettre des fins dans la Nature et d'y « transporter cette limitation de nos facultés »², ne fait que mettre en évidence le rôle ultime de notre intellect dans l'assimilation des phénomènes divers et multiples de la Nature à une vision de l'harmonie. En cela, Schopenhauer semble suivre Kant à propos de la distinction entre l'*entendement* qui a un rôle dans la mise en ordre de la Nature à travers la causalité effective et la *raison* qui saisit la Nature au moyen d'une causalité finale, laquelle à son tour « favorise notre compréhension des phénomènes naturels dans leur ensemble »³. Ainsi

nous introduisons un fondement téléologique là où nous attribuons de la causalité par rapport à un objet, à un concept d'un objet, comme si ce concept se trouvait en la nature (et non en nous), ou plutôt là où nous nous représentons la possibilité de l'objet selon l'analogie avec une

¹ *Monde*, Chp. XXVI, p. 1050.

² *Ibid.*, p.1051.

³ Bertrand Dejudin, *l'Immanence ou le sublime, observation sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger*, L'Harmattan, 2001, s. 179. Par contre, pour Schopenhauer *comprendre*, c'est faire acte de représentation et reste donc essentiellement sur le terrain de la représentation. Or, comme celle-ci ne fournit que des phénomènes, toute compréhension est bornée au phénomène. Où commence la *chose en soi* cesse le phénomène, donc la représentation, et donc la compréhension avec elle », PP, §64, p. 485.

telle causalité (et nous rencontrons bien en nous-mêmes une semblable causalité), et là donc où nous pensons la nature comme technique de par son propre pouvoir¹.

Or en précisant que « la cause efficiente est le moyen qui donne l'existence à une chose », tandis que « la cause finale est la raison de cette existence », Schopenhauer met en évidence l'aspect essentiel de son travail en tant que quête existentielle qui s'accorde avec une pensée de la finalité. En effet, cette dernière concerne la fonction de la raison à travers les concepts de moyen et de fin tout en révélant « l'acte de la Volonté métaphysique et indivisible en soi, manifestée dans le phénomène de l'organisme animal »² (et dans en sens plus large, dans l'être vivant en général) et aussi dans la relation des êtres de la Nature de l'un à l'autre. Ainsi, on peut remarquer un passage du plan physique à la métaphysique; et lorsque Schopenhauer explique « l'étonnement téléologique », l'admiration que l'homme a face à « son œuvre propre »³, il ne fait ici que répéter ce que Kant dit sur le même point: « c'est dans la nécessité de ce qui est final et constitué, comme si c'était intentionnellement disposé pour notre usage, tout en semblant appartenir originairement à l'ensemble des choses indépendamment de l'usage que nous en faisons, que réside le fondement de cette grande admiration de la nature, non moins en dehors de nous que dans notre propre raison »⁴. En revanche, si nous essayons d'interpréter la tentative pour mettre en avant l'objectivation de la Volonté à travers la Nature toute entière, nous pouvons dire qu'il s'agit ici de signaler le fait que la Nature se considère elle-même au moyen d'un intellect individuel⁵ et au point où le *nexus finalis* intervient puisqu'une compréhension par le *nexus causalis* ne suffit pas. Alors, la question s'impose : comment la Volonté sans aucun fondement, sans aucun but, pourrait-elle être l'auteur d'une nature aussi merveilleuse et parfaite par le moyen d'une tendance tout à fait aveugle? Serait-il à cet égard légitime de la placer dans une perspective téléologique?⁶

Il faut d'abord nous interroger sur la concordance entre une pensée qui repose sur la distinction entre la raison et la Volonté et en une pensée de la finalité qui, chez Schopenhauer, se fonde sur l'objectivation de la Volonté. Au fond, celle-ci est décrite, depuis les plus bas degrés (la nature inorganique) jusqu'aux plus hauts (le monde de l'animal et de l'homme) comme une tendance aveugle : en ce qui concerne les premiers, il s'agirait des forces primitives de la Nature où la Volonté se manifeste « comme une poussée aveugle et un effort

¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, §61, p.322.

² *Monde*, p. 1051.

³ *Ibid.*, p. 1052.

⁴ Kant, *op.cit.*, §62, p.325

⁵ Voir PP, p. 493.

⁶ Voir V. Stanek, *Le Monde, Livres I et II*, p.89: « (...) si nous élargissons notre regard aux dimensions de la nature toute entière, ne peut-on pas dire, en nous fondant sur les analyses de §§27-28, que la Volonté elle-même semble ne pas être étranger à toute détermination finale?

mystérieux et sourd, éloigné de toute conscience immédiate »¹, et en ce qui concerne les autres, il s'agirait du vouloir-vivre (ou de la volonté de vivre) qui se révèle aussi comme une force aveugle. Or dans les Suppléments (particulièrement au Chp. XXVIII) Schopenhauer souligne que le deuxième livre du *Monde* « se ferme sur la question du but dernier et de la fin de cette volonté qui s'est révélée comme l'essence en soi de toute chose en ce monde »². Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est la vie et surtout l'auto-connaissance que la Volonté veut atteindre en parcourant tous les degrés de son objectivation³.

L'instinct de vivre

Le but ultime de l'objectivation, c'est-à-dire la vie, comment pourrait-elle rendre cette objectivation adéquate tant qu'elle reste elle-même un phénomène; et la Volonté, comment pourrait-elle s'y reconnaître elle-même? En tout cas, nous pouvons dire que, en tant qu'elle est le plus haut degré de l'objectivation, la vie se présente aussi comme la limite de la phénoménalisation. Elle est le but ultime d'une objectivation qui se manifeste comme une tendance aveugle de la Volonté et qui, pourtant « nous amène à penser que les phénomènes de la Nature peuvent être interprétés en fonction sinon d'un projet rationnel, du moins d'une forme de tendance organisatrice »⁴. Or lorsqu'il s'agit de la vie, les degrés qui font se différencier la plante, l'animal et l'homme, n'éliminent pourtant pas le fait que chez l'homme (qui se trouve au sommet de l'échelle) « au lieu de la raison, c'est (...) la Volonté qui agit, en tant qu'instinct de vivre » et que « c'est la même force qui fait croître la plante »⁵. D'autre part, alors que la vie se trouve comme la fin de la Volonté, ce vouloir-vivre qui attache tous les êtres vivants à la vie se manifeste comme un effort sans fin sur le plan individuel. C'est pourquoi Schopenhauer considère le monde comme une scène de marionnettes :

(...) chaque homme (...) veille sur sa vie et la défend comme un gage précieux à lui confié sous sa stricte responsabilité, et cela au milieu des soucis infinis et des besoins constants,

¹ *Monde*, §27, p. 198

² *Ibid*, Chp. XXVII, p.1073.

³ De plus, Schopenhauer précise que « le vouloir-vivre n'est pas une conséquence de la connaissance de la vie, ni en quelque façon une conclusion *ex praemissis*, ni d'une manière générale, rien de secondaire; tout au contraire, il est le principe premier et absolu, prémisse de toutes les prémisses, et il mérite par là de devenir le point de départ de la philosophie; car ce n'est pas le vouloir-vivre qui apparaît comme une conséquence du monde; c'est ce monde qui est produit comme une conséquence de la volonté de vivre », *ibid.*, Chp XXVIII, p. 1087. Et dans le texte original: „An allen diesen Betrachtungen also wird uns deutlich, daß der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniß des Lebens, nicht irgendwie eine conclusio ex praemissis und überhaupt nichts Sekundäres ist: vielmehr ist er das Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen, und eben deshalb Das, wovon die Philosophie AUSZUGEHEN hat; indem der Wille zum Leben sich nicht in Folge der Welt einfindet, sondern die Welt in Folge des Willens zum Leben“, WWV, s. 420.

⁴ V. Stanek, *Le Monde, Les livres I et II*, p. 90.

⁵ *Monde*, p. 1086.

parmi lesquels justement l'existence se passe. Le but et la raison, le gain final, il ne le voit pas, à la vérité, mais il a cru, sans y regarder et sur sa parole, à la valeur du gage, tout en ignorant en quoi elle consiste. C'est pourquoi j'ai dit que ces marionnettes ne sont pas maniées du dehors, mais portent chacune en elles le rouage qui commande leurs mouvements. Ce rouage, c'est le vouloir-vivre, manifesté sous forme d'un ressort infatigable, d'une impulsion aveugle, dont la raison suffisante ne se trouve pas dans le monde extérieur¹.

Ainsi nous retrouvons la question de l'instinct (le terme d'*Instinkt* est proche de *Trieb*, *Triebwerk* etc.) dans le cadre de celle de la finalité. Ici, il s'agit des efforts des animaux (*Instinkt, Kunstrieb*) au nom d'un but inconnu. En d'autres termes, comme « toute production au sein de la Nature, c'est une action qui semble dirigée vers un but et qui est complètement dénuée d'intention »². Or, il faut aussi noter que, avec l'animal, on arrive au monde comme représentation où l'on cesse de parler de l'infaillible sûreté de la Volonté, de sa « régularité impeccable avec laquelle elle procédait jusqu'ici, dans le monde inorganique comme dans le règne végétal »³. C'est un nouveau monde, dit Schopenhauer, marqué par le caractère illusoire de la représentation. Nous savons que l'animal, à la différence de l'homme, n'a pas de raison, donc il n'a pas de représentations abstraites par des concepts comme motifs qui déterminent ses comportements. Il se trouve plutôt ancré au présent par ses représentations sensibles, par la connaissance intuitive et les motifs qui en dérivent. Mais nous ne pouvons pas en déduire que cette faculté de la représentation ainsi décrite est le seul soutien de son existence. En fait, l'animal est constamment guidé par « l'activité aveugle de la Volonté »⁴, puisque sans celle-ci, dans sa poursuite des buts, il resterait sans support. À cet égard, il s'agit de l'entrelacement du monde comme Volonté et du monde comme représentation que Schopenhauer exprime dans les termes suivants :

On pourrait dire que la volonté des êtres animés est mise en mouvement de deux manières différentes, par l'influence des motifs ou par l'instinct; donc du dehors ou du dedans, par une occasion extérieure ou par une impulsion intérieure; la première explicable, puisqu'elle se présente à l'extérieur, la seconde inexplicable, puisqu'elle est toute intérieure⁵.

¹ Ibid., p. 1085, et dans le texte original: „(...) Jeder bewacht und beschützt sein Leben, gleichwie ein ihm bei schwerer Verantwortlichkeit anvertrautes theures Pfand, unter endloser Sorge und häufiger Noth, darunter eben das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn dafür sieht er freilich nicht; sondern er hat den Werth jenes Pfandes unbesehens, auf Treu und Glauben, angenommen, und weiß nicht worin er besteht. Daher habe ich gesagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen werden, sondern jede das Uhrwerk in sich trägt, vermöge dessen ihre Bewegungen erfolgen. Dieses ist der WILLE ZUM LEBEN, sich bezeichnend, als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der seinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat“, WWV, s. 418.

² Ibid., §28, p. 212.

³ Ibid., §27, p. 199.

⁴ Ibid., p.200

⁵ Ibid., Chp XXVII, pp. 1067-1068, et dans le texte original : „Man könnte sagen: der Wille thierischer Wesen wird auf zwei verschiedene Weisen in Bewegung gesetzt: entweder durch Motivation, oder durch Instinkt; also von Außen, oder von Innen; durch einen äußern Anlaß, oder durch einen innern Trieb: jener ist erklärlich, weil er außen vorliegt, dieser unerklärlich, weil bloß innerlich“, WWV, s.401.

Il s'agit ici de réfléchir sur l'intrication entre la nécessité (par la relation causale entre des phénomènes) et l'acte libre de la Volonté. C'est ce qui nous amène aussi à nous demander s'il y a une frontière nettement tranchée entre cette extériorité et cette intériorité. Après tout, pour qu'un motif puisse mettre en mouvement un être animé, il devrait s'adresser à son être intime qui se révèle comme une impulsion (*Trieb*). En effet, dans la même perspective, nous pouvons tenir compte de la question du caractère qui se révèle à travers cette « impulsion intime », cette « qualité précise de la Volonté »¹ alors que nous pouvons remarquer que sur le plan phénoménal, la manifestation du caractère dépend de la direction des motifs dans un temps et un espace précis, et ces motifs se trouvent comme des conditions préalables d'une impulsion intime et ainsi de l'individualité « pour le cas concret »².

En revanche, l'instinct, à la manière des forces naturelles, ne peut se manifester qu'à l'occasion de circonstances favorables. Peut-être faut-il se demander si l'instinct en tant qu'« impulsion nettement marquée de la Volonté »³ concerne plutôt l'acte de la Volonté s'objectivant immédiatement, contrairement aux motifs qui ne se présentent que comme des représentations du niveau phénoménal. En effet, quand il s'agit des motifs, nous avons affaire au caractère et à l'individualité, tandis que la question de l'instinct relève de celle de l'espèce et de sa conservation. D'autre part, il faut être plus précis sur la question des motifs qui est strictement liée à la question du caractère. Nous savons déjà qu'au niveau phénoménal, les motifs ne sont que les représentations : chez l'animal, les représentations sont « uniquement intuitives » et chez l'homme, à la fois intuitives et abstraites, étant élevées « jusqu'au devenir concept »⁴. Même si à la base, il s'agit de l'affectibilité de la Volonté, nous retrouvons à ce niveau la médiation de la connaissance. Mais en ce qui concerne l'instinct, il s'agit plutôt d'un acte de la Volonté qui demeure dans les ténèbres, loin de la lumière de la connaissance, attendant toujours « le moment précis » d'une « circonstance extérieure nécessaire » pour se manifester. Or il faut noter ce que Schopenhauer dit de ces deux manières pour la Volonté de se manifester par le caractère ou par l'instinct :

(...) la différence à établir entre l'instinct et le simple caractère est la suivante : l'instinct est un caractère qui n'est mis en mouvement que par un motif tout spécialement déterminé et qui produit par suite une action toujours exactement identique. Le caractère, au contraire, tel qu'il existe chez toute espèce animale et chez tout individu humain, est également sans doute une volonté de nature immuable et invariable, mais qui peut cependant être mue par des motifs très différents et s'y accommoder; l'action qui en résulte peut donc être très différente dans sa partie matérielle, mais elle portera toujours l'empreinte d'un même caractère qu'elle exprimera et manifestera, et la nature matérielle de l'action, dans laquelle il apparaît, est

¹ Ibid., p. 1068.

² Ibid.

³ Ibid. „ein entschiedener Trieb des Willens“, WWV, s. 401

⁴ VN, p.133.

indifférente, pour l'essentiel, à la connaissance dudit caractère : on pourrait ainsi définir l'instinct comme un caractère démesurément étroit et rigoureusement déterminé ¹.

Que l'action des motifs présuppose la médiation de la connaissance implique que l'on se trouve au degré le plus haut de l'objectivation de la Volonté. Même si le règne végétal indique un niveau supérieur de l'objectivation (par rapport à la nature inorganique) « où le lien des phénomènes n'est plus (...) une cause, mais une excitation »², la manière dont la Volonté y agit demeure toujours « absolument inconsciente, semblable à une force obscure »³. En revanche, avec le monde animal, on a affaire à une « diversité toujours croissante des phénomènes individuels »⁴. Puisque l'animal ne peut pas atteindre sa nourriture et qu'il doit la chercher, il faut des motifs pour déterminer sa locomotion. Sur ce point, Schopenhauer souligne que la connaissance qui est mise en jeu ici, reste quand même secondaire par rapport à la Volonté. En effet, l'auto-expression de la Volonté se heurte au « désavantage résultant, pour ses phénomènes les plus parfaits, de leur surabondance et de leur variété »⁵ qui, à son tour, entraîne une surabondance des besoins. La connaissance purement intuitive ou raisonnée apparaît donc comme un médium au service de la Volonté, c'est-à-dire du vouloir-vivre; et assurer la manifestation de ce dernier dans le monde comme représentation n'équivaut qu'à conserver la vie des espèces au moyen de la connaissance.

Or nous avons déjà mentionné que, avec la représentation, des illusions, des apparences font obstacle à la manifestation de la Volonté. C'est pourquoi Schopenhauer distingue les motifs vrais des motifs illusoires. L'homme et l'animal sont tous les deux condamnés à l'erreur ⁶ – l'homme beaucoup plus que l'animal. Quant à l'animal, nous avons vu que pour atteindre leurs buts, la connaissance intuitive et l'instinct s'aident l'un l'autre, et de plus, « chez l'animal nous voyons la volonté de vivre (...) plus à découvert que chez

¹ Op.cit., Chp. XXVII, pp. 1068-1069, et dans le texte original : „(...) *Nach diesem Allen ist der Unterschied des Instinkts vom bloßen Charakter so fest zu stellen, daß jener ein Charakter ist, der nur durch ein GANZ SPECIELL BESTIMMTES Motiv in Bewegung gesetzt wird, weshalb die daraus hervorgehende Handlung allemal ganz gleichartig ausfällt; während der Charakter, wie ihn jede Thierspecies und jedes menschliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeschaffenheit ist, welche jedoch durch sehr verschiedene Motive in Bewegung gesetzt werden kann und sich diesen anpaßt, weshalb die daraus hervorgehende Handlung, ihrer materiellen Beschaffenheit nach, sehr verschiedenen ausfallen kann, jedoch allemal den Stempel des selben Charakters tragen, daher diesen ausdrücken und an den Tag legen wird, für dessen Erkenntniß mithin die materielle Beschaffenheit der Handlung, in der er hervortritt im Wesentlichen gleichgültig ist: man könnte demnach den INSTINKT erklären als einen über alle Maaßen EINSELTIGEN und STRENG DETERMINIRTEN CHARAKTER*“, WWV, s.402.

² Ibid., p. 198.

³ Ibid. Schopenhauer ajoute sur le point de l'excitation qu'en ce qui concerne l'objectivation de la Volonté à ce niveau, « nous la trouvons encore dans la partie végétative des phénomènes animaux, dans la production et dans le développement de chaque animal, de même dans l'entretien de son économie intérieure ; là, de même, ce sont de simples excitations qui déterminent sa manifestation ».

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 199.

⁶ Ibid., « L'animal est déjà exposé à l'illusion, à l'apparence ».

l'homme »¹, si bien que l'infailibilité de la manifestation de la Volonté est plus assurée par le support de l'instinct. En revanche, l'homme, cette créature fragile, « compliquée, multiple d'aspect, plastique, éminemment remplie de besoins et exposée à d'innombrables lésions »², dissimule cette volonté de vivre par sa faculté de penser abstraitement et d'agir sous le guide des concepts (de motifs abstraits), c'est-à-dire par sa raison, « cette puissance plus élevée de la connaissance intuitive, un reflet de celle-ci » qui « devait s'ajouter » chez lui « à l'intuition simple »³. Schopenhauer souligne que :

avec l'avènement de la raison, cette sûreté, cette infailibilité (qui, à l'autre extrême, dans la nature inorganique, apparaît avec un caractère de rigoureuse régularité) s'évanouit presque entièrement; l'instinct disparaît tout à fait; la circonspection, qui doit tenir lieu de tout produit (...) l'hésitation et l'incertitude; l'erreur devient possible, et dans bien des cas, empêche l'objectivation adéquate de la volonté par des actes⁴.

Est-ce que nous pouvons vraiment dire que l'instinct en tant que manifestation inconsciente de la Volonté disparaît entièrement chez l'homme? En fait, nous avons vu qu'avec le règne des animaux (y compris l'homme), un nouveau monde surgit : c'est le plan de la représentation, et « la connaissance et la représentation (...) sont les caractères même de l'animalité »⁵. D'autre part, Schopenhauer souligne que la Volonté ne cesse pas d'agir lorsqu'elle n'est pas guidée par la connaissance⁶; et ce n'est qu'avec l'instinct qu'elle se révèle comme une activité tout à fait aveugle, mais sans faille. Même si l'instinct s'accompagne de la connaissance, elle n'est pas guidée par celle-ci et la fin d'une telle activité est absolument inconnue⁷. Nous pouvons donc remarquer que dans le cas de l'instinct, il s'agit du vouloir-vivre qui s'affirme et que, sur le plan phénoménal, la différence entre des

¹ Ibid., p. 206. L'argument ici est lié à un éloge de la naïveté dans une comparaison avec les plantes : la véritable essence qu'est la volonté de vivre est tout à fait manifeste dans les plantes, « mais d'une manière bien moins intense, comme une simple et aveugle impulsion vers l'existence, dépourvue de but et de fin. La plante, en effet, manifeste tout son être à première vue, sa pudeur ne souffre point de ce que chez elle les parties génitales, qui chez tous les animaux occupent la place la plus cachée, se laissent voir librement à son sommet. Cette innocence des plantes vient de ce qu'elles sont privées de la connaissance ; ce n'est point dans le vouloir, c'est dans le vouloir accompagné de connaissance que consiste la faute ». Dans cette perspective, la plante serait plus innocente que l'animal et l'animal serait plus innocent que l'homme.

² Ibid., p. 200.

³ Ibid.

⁴ Ibid., pp. 200-201, et dans le texte original: „(...)so geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (welche am andern Extrem, in der unorganischen Natur, sogar als strenge Gesetzmäßigkeit erscheint) fast ganz verloren: der Instinkt tritt völlig zurück, die Ueberlegung, welche jetzt Alles ersetzen soll, gebiert (wie im ersten Buche ausgeführt) Schwanken und Unsicherheit: der Irrthum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objectivation des Willens durch Thaten hindert“, WWV, s.214.

⁵ Ibid., §23, p. 157.

⁶ Ibid.

⁷ Pour soutenir cette affirmation, Schopenhauer ne manque pas de donner des exemples: « Le jeune oiseau n'a aucune représentation des œufs pour lesquels il construit un nid, ni la jeune araignée de la proie pour laquelle elle tisse une toile, ni le fourmi-lion de la fourmi pour qui il prépare pour le première fois une fosse. La larve du cerf-volant creuse dans le bois le trou où doit s'accomplir sa métamorphose, deux fois plus grand s'il doit en résulter un mâle que si c'est une femelle, afin de ménager une place pour les cornes, dont la larve n'a évidemment aucune représentation » (Ibid., p.157).

comportements des animaux concerne plutôt le caractère de l'espèce. En ce qui concerne l'homme, c'est évidemment le même vouloir-vivre qui affecte son existence à partir de son essence même qui ne correspond qu'à lui. Apparemment, la question n'est plus le caractère de l'espèce, mais plutôt celui de l'individu. Chez ce dernier, l'action aveugle qui peut se manifester plus facilement chez l'animal se heurte à une résistance. En d'autres termes, chez l'homme, l'auto-expression de la Nature, i.e. de la Volonté devient plus compliquée, parce que, avec la raison, l'homme peut feindre d'avoir un autre caractère en dissimulant ce qu'il est vraiment¹, et le fait que dans ses comportements, les motifs demeurent cachés ne fait que poser un écart entre lui et l'animal vu que les motifs de l'animal - ceux qui sont limités au présent - ne sont pas une énigme. Mais il y a aussi une autre différence que Schopenhauer met en avant dans les termes suivants : « C'est que chez ceux-ci (animaux), l'instinct sexuel se satisfait sans aucun choix préalable, tandis que ce choix, chez l'homme - quoique indépendant de la réflexion et tout instinctif - est poussé si loin qu'il dégénère en une passion violente² ».

On ne peut donc pas nier que la manifestation aveugle de la Volonté qu'est l'instinct affecte le corps humain. En effet, le même vouloir s'exprime chez lui autant que chez l'animal. Et « les organes de la génération sont les foyers de la Volonté, les besoins sexuels et tous les autres expriment la revendication incessante en nous du vouloir-vivre, sont les témoins obsédants de sa soif d'exister »³. Or l'instinct sexuel implique le fait que « la volonté de vivre se refait constamment de sa propre substance et sous les diverses formes qu'elle revêt, constitue sa propre nourriture »⁴. Puisque c'est le point crucial à partir duquel « une créature vivante » entretient sa vie « aux dépens d'une autre » et qu'elle « doit abandonner la matière par laquelle se représentait son Idée, pour qu'un autre puisse se manifester »⁵, l'homme reste esclave de la même pulsion aveugle, comme l'animal. L'homme en tant qu'individu n'a donc aucune valeur aux yeux de la Nature sinon comme un moyen pour contribuer à la conservation de l'espèce. La perfection d'un individu quant à son physique, à son intellect etc. ne compte aucunement pour la Nature qui pourrait s'en passer quand elle veut. D'autre part, nous en venons à rencontrer un problème qu'il nous faudra résoudre : cette pulsion aveugle qui se heurte à l'obstacle de la raison chez l'homme lorsqu'elle veut se

¹ Ibid., § 26, p. 176.

² Ibid., p. 177, et dans le texte original : „Ferner ist es als ein Phänomen jenes den Menschen von allen Thieren unterscheidenden eigentlichen Individualcharakters anzusehen, daß bei den Thieren der Geschlechtstrieb seine Befriedung ohne merkliche Auswahl sucht, während diese Auswahl beim Menschen, und zwar auf eine von alle Reflexion unabhängige, instinktmäßige Weise, so hoch getrieben wird, daß sie bis zur gewaltigen Leidenschaft steigt“, WWV, s. 189.

³ M. Henry, « La vie et ses propriétés », *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 2001, p. 204.

⁴ *Monde*, §27, p.195.

⁵ Ibid.

réaliser est liée à un argument sur la conservation des actes de la Volonté, c'est-à-dire des Idées (et dans ce cas des espèces). Au fond, l'évolution du cerveau dont la raison est un épiphénomène ne sert qu'à compenser la fragilité de l'homme de sa complexité provenant de ses besoins croissants. La raison, qu'on peut considérer comme « le plus haut degré de perfection »¹ de l'intellect, est donc nécessaire pour protéger l'homme et pour assurer la continuité de son espèce.

Chez l'homme, l'intellect est infiniment supérieur à celui des autres êtres vivants, et il est appuyé par la raison, qui vient s'y adjoindre (capacité des représentations non-liées à l'intuition, c'est-à-dire des concepts : réflexion, pouvoir de pensée); mais il demeure justement lié d'une part à ses besoins, qui dépassent de loin ceux des animaux et s'accroissent à l'infini, d'autre part à son manque total d'armes naturels et de vêtement naturel, et à sa force musculaire relativement plus faible, qui est loin, à taille égale, d'atteindre celle du singe, ainsi qu'à son inaptitude à la fuite, puisqu'il est dépassé à la course par tous les Mammifères quadrupèdes, enfin à sa reproduction lente, à la longueur de son enfance et de sa vie, qui exige que l'individu subsiste à coup sûr².

Par conséquent, nous pouvons demander si l'accent ici est mis sur l'individu, même s'il s'agit toujours de l'espèce dont la conservation importe le plus. En fin de compte, la raison implique tout ce qui est individuel et il semble, au premier abord, qu'elle ne fait que sauvegarder la vie de l'individu sur le plan phénoménal. En revanche, l'instinct, tant qu'elle ne se manifeste pas, reste dans les ténèbres tout en gardant son lien étroit avec le vouloir-vivre, et dès qu'elle se montre dans des circonstances favorables, elle n'agit immédiatement qu'au nom de l'espèce. C'est ainsi que Schopenhauer désigne ce point comme le seul but de la Nature:

C'est à cette fin qu'elle (nature) travaille par la surabondance démesurée des germes, par la violence impatiente de l'instinct sexuel, par l'empressement de cet instinct de se plier à toutes les situations et à toutes les circonstances, même à la nécessité d'une procréation hybride, enfin par l'instinct de l'amour-maternel, dont la puissance va jusqu'à l'emporter, dans certaines espèces animales, sur l'amour de soi-même, et jusqu'à faire sacrifier à la mère sa vie pour le salut de ses petits³.

Toutefois, Schopenhauer parle aussi de l'impossibilité de déchiffrer la fin de toute cette « agitation sans trêve »⁴. Après avoir mis en évidence la position secondaire de la raison,

¹ VN, « Anatomie comparée », note 1, p. 106, et aussi voir *Monde* §57.

² Ibid., p. 108.

³ Op.cit., Chp. XXVIII, p. 1078, et dans le texte original : „Wenn wir nun aber, von dieser aus unserm Innern geschöpften Interpretation einstweilen abstrahierend, uns der Natur fremd gegenüberstellen, um sie objektiv zu erfassen; so finden wir, daß sie, von der Stufe des organischen Lebens an, nur EINE Absicht hat: die der ERHALTUNG ALLER GATTUNGEN. Auf diese arbeitet sie hin, durch die unermessliche Ueberzahl von Keimen, durch die dringende Heftigkeit des Geschlechtstriebes, durch dessen Bereitwilligkeit sich allen Umständen und Gelegenheiten anzupassen, bis zur Bastarderzeugung, und durch die instinktive Mutterliebe, deren Stärke so groß ist, daß sie, in vielen Thierarten, die Selbstliebe überwiegt, so daß die Mutter ihr Leben opfert, um das des Jungen zu retten“, WWV, s. 411.

⁴ Ibid.

et le fait que tous les êtres vivants, y compris l'homme, expriment le même vouloir-vivre, il fait remarquer aussi qu'« un excédent de la connaissance » chez l'homme ne peut pas être « le but de toute cette activité de la nature »¹ en réfutant ainsi implicitement les thèses portant sur la supériorité de l'homme grâce à sa raison (mais, où faut-il situer l'auto-connaissance comme but ultime de la Volonté? – peut-être, faut-il, pour cela, déterminer la nature de la connaissance que vise la Volonté). Or on ne peut pas non plus expliquer le vouloir-vivre qui se trouve à la base de cette activité par la voie de l'association avec « une connaissance objective de la valeur de vie »². En effet, il s'agit tout simplement d' « une énergie invisible » qui pousse tous les êtres de la Nature, y compris l'être humain. La faculté qui le distingue des animaux, c'est-à-dire la raison ne peut pas être considérée comme sa source, parce que, si c'était le cas, chaque homme « aurait (déjà) quitté la partie » en s'écriant : « le jeu n'en vaut pas la chandelle »³. En revanche, c'est une impulsion aveugle qui nous oblige de garder notre vie – obligation qui concerne, pourtant, tous les êtres animés : « l'obligation pour chacun d'être tour à tour chasseur et gibier », ce qui nous apparaît comme « un combat incessant, *bellum omnium* (...) tumulte, privation, misère et angoisse, cris et hurlements »⁴. Et au fond, il y a toujours le besoin qui ne vise qu' « un instant de bien-être, une jouissance passagère »⁵.

En fait, la description du monde comme une scène de combat s'applique à tous les degrés de l'objectivation de la Volonté, comme nous l'avons déjà souligné : « chaque degré (...) dispute l'autre, la matière, l'espace et le temps ». C'est ainsi que nous avons commencé par la description du niveau inorganique et lorsque nous arrivons ici, au monde animal où « cette lutte éclate de la façon la plus significative »⁶, la volonté de vivre s'y révèle en se refaisant « constamment de sa propre substance » et en constituant « sous les diverses formes qu'elle revêt (...) sa propre nourriture »⁷. De là provient le divorce de la Nature ou de la Volonté avec elle-même. De plus, à l'origine des comportements des animaux, la connaissance intuitive et l'instinct attestent tous les deux de ce divorce. Enfin, nous sommes amenés à tenir compte d'une vision du monde qui constate que : « là où respire un être vivant, il y en a immédiatement un autre pour l'engloutir »⁸.

¹ Ibid.

² Ibid., p. 1079.

³ Ibid., p. 1085.

⁴ Ibid., p. 1081

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 195.

⁷ Ibid.

⁸ VN, « Anatomie comparée », p. 103. Dans le *Monde*, Schopenhauer fait aussi allusion à la Métaphysique d'Aristote : « car si la haine n'était pas dans le monde toutes choses n'en feraient qu'une comme dit Empédocle ».

Or, si nous retournons à notre question concernant le rapport de l'instinct à l'homme, il nous faudra nous focaliser sur la réponse décisive de Schopenhauer: l'instinct est tout à fait supprimé chez l'homme. Par contre, nous avons parlé jusqu'ici de la volonté de vie ou vouloir-vivre et de l'instinct sexuel qui agissent comme une « énergie invisible », comme une « impulsion aveugle » qui pousse l'homme et l'animal. Sur ce point, nous avons souligné la primauté de la Nature et le privilège qu'elle accorde à l'espèce. Mais il y a aussi cette distinction entre l'homme et l'animal provenant de la faculté supérieure de celui-là. En d'autres termes, la raison, cette faculté de penser abstraitement par des concepts, s'ajouterait à la connaissance intuitive dont l'homme disposait déjà comme l'animal, et ainsi il se libère du présent dont l'animal était captif. Mais une analyse de ses comportements devient plus compliquée, puisque les motifs qui les causaient sont cachés dans son cerveau. C'est pourquoi l'instinct sexuel se transforme en passion violente. D'autre part, dans une perspective téléologique, l'intellect développé à ce degré est considéré comme un « moyen d'entretenir l'individu et l'espèce »¹ (en fait, toutes les considérations de Schopenhauer sur la finalité interne dont nous n'avons pas encore parlé sont importantes sur ce point). Nous avons aussi souligné que cette même faculté faisait obstacle à la manifestation de la Volonté tout en s'opposant à la certitude de l'instinct, et se trouvait à l'origine des illusions et des apparences. Par contre, il y a aussi un autre mot pour définir cette faculté : *résistance*. Et sur ce point, il faut rendre plus clair ce que cette notion veut dire dans la pensée schopenhauerienne :

En ce qui concerne, plus particulièrement la connaissance du monde extérieur, l'intelligence humaine se distingue de celle des animaux par sa plus grande objectivité ainsi que par son plus grand affranchissement vis-à-vis d'une volonté-désir dominée par *le principe de plaisir*. Ce double avantage des hommes sur les animaux s'explique finalement par le raffinement de leur cerveau, c'est-à-dire de l'organe corporel qui fait le relais entre la volonté pulsionnelle d'un individu humain et le monde externe. Pour parler comme Bergson, on peut dire que le cerveau humain est cet organe corporel particulier qui fait « écran » entre les affections provenant du monde extérieur et la volonté de l'organisme vivant. Cet écran du cerveau a pour fonction de *mettre la volonté à l'abri des affections extérieures et d'y répondre d'une manière autonome*, c'est-à-dire sans que cette réponse engage directement la volonté de l'organisme. Cela présuppose que le cerveau soit doté d'une *force de résistance vis-à-vis des affections qui assaillent le corps du vivant*².

À travers cette opposition entre le principe de plaisir et le principe de réalité qui traverse le corps humain, il nous faut revenir à l'analogie entre l'homme et l'animal portant sur la question de l'instinct. En effet, cette tâche est importante dans la mesure où elle nous permet de voir comment la Volonté a toujours le dernier mot en rendant impuissante cette

¹ Ibid., p. 105.

² R. Bernet, *Force-pulsion-Désir, Une autre philosophie de la psychanalyse*, p. 160. Les italiques m'appartiennent.

résistance¹. Premièrement, il faut noter un point qui, chez Schopenhauer, se présente comme une pensée fondamentale : « rien de ce qui est animal ne nous est étranger »². Nos représentations diffèrent seulement en ce que nos désirs se rapportent toujours à l'avenir³ contrairement à l'animal qui se trouve prisonnier des impressions présentes. Et à partir de cette différence, notre tâche nous obligera à mettre en avant une analyse éthico-ontologique dans les prochaines parties de ce travail (ce qui pourrait nous rappeler l'interrogation heideggerienne sur la finitude et l'angoisse). Deuxièmement, il faut remarquer le rôle considérable de la question de l'instinct comme une preuve de l'unité de la Volonté à travers toutes ses diverses et multiples manifestations. En fin de compte, c'est cette question qui sert de fondement à la pensée de la finalité et notamment de la finalité externe chez Schopenhauer.

Finalité externe

Ce qui reste hypothétique dans la *Critique de la faculté de juger* de Kant (contrairement à sa philosophie de l'histoire⁴) devient donc le support privilégié de la pensée schopenhauerienne. De plus, pour un penseur qui introduit sa *Naturphilosophie* à partir de l'objectivation de la Volonté - une et indivisible - depuis la nature inorganique jusqu'au monde de l'animal et de l'homme, tout en maintenant la théorie des Idées comme le noyau de sa pensée, il est inévitable de recourir à ce concept de finalité. En effet, Schopenhauer adhère tellement à ce concept qu'il pourrait éventuellement être d'accord avec Bergson quand celui-ci parle de la conception de la finalité par Kant dans les termes suivants :

Cette thèse consiste, au fond, à briser en morceaux l'antique conception de la finalité. On n'accepte pas, on tourne même en ridicule l'idée d'une finalité externe, en vertu de laquelle les êtres vivants seraient coordonnés les uns aux autres : il est absurde, dit-on, de supposer que l'herbe ait été faite pour la vache, l'agneau pour le loup. Mais il y a une finalité interne : chaque être est fait pour lui-même; toutes ses parties se concertent pour le plus grand bien de l'ensemble et s'organisent avec l'intelligence en vue de cette fin. Telle est la conception de la finalité qui a été pendant longtemps classique. Le finalisme se rétrécit au point de ne jamais embrasser plus d'un être vivant à la fois. En se faisant plus petit, il pensait sans doute offrir moins de surface aux coups. –La vérité est qu'il s'y exposait bien davantage. Si radical que notre thèse elle-même puisse paraître, la finalité est externe ou elle n'est rien du tout⁵.

¹ Il y a aussi une possibilité de triomphe de cette résistance de la raison : nous la rencontrons d'abord dans la pensée esthétique, puis dans la pensée éthique de Schopenhauer où la résistance en question acquiert un caractère définitif.

² Ibid., p.155.

³ R. Bernet souligne ce point alors qu'il se réfère à Freud et à ce qu'il définit comme "hallucination", p. 157.

⁴ A. Philonenko, *L'œuvre de Kant, La philosophie critique*, t. II, Paris, Vrin, 2007, p. 80.

⁵ Ibid., pp.80-81, citation de *L'évolution créatrice* de Bergson.

Nous avons mentionné que l'instinct qui fonctionne comme une force invisible dans le monde des animaux nous amène à réfléchir sur la finalité externe dans la Nature. Avec cette conception de la finalité, Schopenhauer veut introduire une pensée de l'unité essentielle des Idées et de l'accord entre elles, dont les phénomènes nous présentent un autre aspect en tant que scène d'une lutte éternelle. Ainsi, il essaie de mettre en lumière une harmonie au-delà des phénomènes qui ne concernerait que les Idées elles-mêmes. Si l'on tient compte dans ce cas de la question de l'instinct, on peut voir son rapport intime avec l'Idée de l'espèce, ce qui est mis en évidence par la conception de la finalité externe qui se manifeste à travers le soutien que tous les êtres de la Nature s'offrent les uns aux autres : interdépendance de tous les organismes qui s'accompagne de leur dépendance à la Nature inorganique.

Il semble que la Nature ait voulu, par les instincts industriels des animaux, mettre un commentaire explicatif dans la main de l'observateur qui étudie les causes finales d'après lesquelles elle procède, et l'admirable convenance qui en résulte dans ses productions organiques. Car ces instincts sont la preuve la plus claire que des êtres peuvent, avec la détermination la plus décidée, travailler à une fin qu'ils ne connaissent pas, et dont ils n'ont même aucune représentation. Tels sont par exemple le nid de l'oiseau, la toile de l'araignée, la fosse du fourmi-lion, la ruche si artistique des abeilles, la merveilleuse demeure des termites, etc., du moins pour ceux des animaux qui exécutent un tel travail pour la première fois, car ils ne peuvent connaître ni la forme, ni l'usage de l'œuvre à accomplir¹.

Schopenhauer, alors qu'il compare cette tendance aveugle qu'est l'instinct, aux actions des somnambules², donne suffisamment d'indices pour la considérer comme la source de notre étonnement devant la convenance entre les différentes espèces des animaux et des plantes (*consensus naturae*). Il n'élimine pas le rôle que la nature inorganique joue en tant que « fondement manifeste de la conservation des espèces »³. En revanche, les choses semblent prendre une tournure intéressante lorsqu'il associe, voire identifie cette tendance aveugle qui se manifeste dans le monde extérieur d'une façon déterminée avec celle qui donne sa structure à l'organisation des êtres. En fait, il s'agit ici d'une sorte de synthèse entre la finalité externe et la finalité interne. En ce qui concerne la première, l'exemple le plus connu est le suivant :

¹ *Monde*, Chp. XXVII, p. 1067. Dans le texte original: „Es ist als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organischen Produktionen, dem Forscher einen erläuternden Kommentar an die Hand geben wollen, in den Kunsttrieben der Thiere. Denn diese zeigen aufs Deutlichste, daß Wesen mit der größten Entschiedenheit und Bestimmtheit auf einen Zweck hinarbeiten können, den sie nicht erkennen, ja, von dem sie keine Vorstellung haben. Ein solcher nämlich ist das Vogelnest, die Spinnenwebe, die Ameisenlöwengrube, der so künstliche Bienenstock, der wundervolle Termitenbau u.s.w., wenigstens für diejenigen thierischen Individuen, welche dergleichen zum ersten Mal ausführen; da weder die Gestalt des zu vollendenden Werks, noch der Nutzen desselben ihnen bekannt seyn kann“, WWV, s. 400-401.

² *Ibid.*, pp. 1069-1070.

³ *Ibid.*, Chp. XXVI, p. 1062. Sur ce point, Schopenhauer s'appuie sur des arguments scientifiques, comme celui de Christian Konrad Sprengel (1750-1816), le botaniste qui parlait du rôle des insectes dans la pollinisation des fleurs, et celui de la *Physiologie* de Karl Friedrich Burdach (1776-1847) où le physiologiste soulignait la « profonde et intime sympathie du monde végétal pour le monde animal ». Il se réfère aussi à l'*Abrégé de botanique* de Carl Ludwig Willdenow (1765-1812), et à l'*Introduction into Entomology* de William Kirby (1759-1850) et de William Spence (1783-1860).

« le sol s'adapte à la nourriture des plantes, les plantes à la nourriture des animaux, les animaux à la nourriture de l'homme et réciproquement »¹. Cette tendance aveugle se révélait notamment dans les comportements instinctifs des animaux; et, à part la prédation et l'adaptation aux circonstances qui concernent directement la finalité externe, la question la plus intéressante est soulevée lorsqu'on réfléchit sur ce qu'est l'organisme et sur la même tendance aveugle qui détermine, cette fois, sa structure et ses actions dans un rapport intime avec d'autres organismes.

Finalité interne

Sur ce point, il faut tout d'abord nous demander ce qu'est l'organisme pour Schopenhauer. La question de l'organisme est en effet importante pour lui dans la mesure où sa pensée met l'accent sur le fait que la Volonté est « le *prius* de l'organisme » et que l'intellect est « le *posterius* de l'organisme »²; et cela revient à dire qu'« il est impossible qu'un *mundus intelligibilis* précède le *mundus sensibilis*, puisque c'est ce dernier qui lui donne sa matière »³. Ainsi, l'opposition de Schopenhauer aux thèses physico-théologiques se laisse aisément remarquer. Par contre, la question de l'organisme entraîne une opposition entre la position de Schopenhauer et celle de Lamarck. Comme Schopenhauer reproche à Descartes et aux atomistes d'avoir réduit la chimie au mécanisme, il s'oppose aussi à toutes les tentatives de réduire la vie et la vitalité de l'organisme aux lois générales du physique (Meckel et Lamarck)⁴. Il dit que même si l'on trouve des traces de toutes sortes d'activités physique et chimique dans l'organisme, il n'est pas possible d'expliquer l'organisme lui-même à partir d'elles. Dans cette perspective, l'organisme ne serait pas le produit d'un simple hasard⁵, « un agrégat des forces chimiques et mécaniques »⁶. Il s'agirait d'une toute autre force qui « maintient et dirige » les forces de la nature inorganique, « de manière à produire un organisme conforme au but »⁷ et qui se révèle comme une Idée supérieure dans sa lutte

¹ Ibid., §28, p. 211.

² VN, « Physiologie et pathologie », p.76

³ Ibid., « Anatomie comparée », p. 96.

⁴ Op.cit., §27, p. 189. Dans une perspective similaire, Kant souligne qu'« un être organisé n'est (...) pas une simple machine, car celle-ci dispose exclusivement d'une *force motrice* ; mais l'être organisé possède en soi une force formatrice qu'il communique aux matériaux qui n'en disposent pas (il les organise), force motrice qui se transmet donc et qui n'est pas explicable par le simple pouvoir du mouvement (le mécanisme) », *Critique de la faculté de juger*, §65, p. 338.

⁵ Ibid, p. 193.

⁶ Ibid., p. 189.

⁷ PP, §94, p 539.

contre les autres forces en question : c'est-à-dire la force vitale. L'organisme représente, en un sens, le triomphe de la force vitale sur les forces physiques et chimiques, ce qui, pourtant, n'annule pas le droit que ces dernières ont sur la même matière. Sur ce point Schopenhauer souligne que :

La force vitale est la seule qui, en tant que force originelle, que métaphysique, que chose en soi, que volonté, est infatigable et n'a pas besoin de repos. Cependant, ses formes phénoménales, irritabilité, sensibilité et reproductibilité, se fatiguent et en ont besoin. L'unique raison de ce fait, c'est que ces formes phénoménales produisent, soutient et gouvernent avant tout l'organisme, en domptant les phénomènes inférieurs de la Volonté qui ont un droit antérieur sur la même matière¹.

De cette manière, l'idéal de la beauté dépendrait de l'expression la plus parfaite que l'organisme atteint en l'emportant sur les degrés les plus bas de l'objectivation de la Volonté en tant qu'exprimés par les forces naturelles inférieures². « Il n'y a pas de victoire sans combat »³; cependant, comme « le bras qu'on a tenu élevé pendant quelques temps »⁴ ne peut pas résister à la pesanteur, de la même manière, l'organisme, non plus, ne pourrait résister aux autres forces inférieures qui « demandent la même matière ». C'est ainsi que, en considérant cette lutte entre les forces, Schopenhauer fait allusion à Jacob Boehme : « tous les corps des hommes et des animaux, et même toutes les plantes, sont demi-morts »⁵. Et c'est ainsi que, à partir de cette défaite de l'Idée supérieure qu'est la force vitale (qui, dès qu'elle part, ne revient jamais), il parle de la maladie et de la mort.

Par conséquent, nous pouvons remarquer que la lutte entre les forces naturelles au niveau inorganique s'étend jusqu'au monde des êtres vivants, jusqu'à leur relation réciproque, et notamment jusqu'à l'organisme lui-même. Ce qui établit l'unité entre tous les niveaux de la Nature et l'unité de l'organisme, c'est cette pensée de l'harmonie que Schopenhauer met en avant à travers sa théorie des Idées platoniciennes⁶. Sur ce point, nous nous trouvons

¹ Ibid., pp. 540-541. Ici, alors que Schopenhauer parle des phénomènes inférieurs, nous devons les considérer en tant qu'expressions, manifestations (*Erscheinungen*) des Idées inférieures. D'autre part, nous pouvons essayer de comprendre la raison dont la force vitale correspond à la Volonté en nous rappelant qu'une Idée supérieure est la plus adéquate objectivation de la Volonté par rapport aux autres inférieurs ; donc, dans cette perspective la force vitale, en tant qu'objectivation la plus adéquate de la Volonté, peut être considérée comme la Volonté elle-même. En fait, les limites entre les Idées et les phénomènes (comme dans la question de l'individu), et même entre les Idées et la Volonté deviennent parfois très floues chez Schopenhauer.

² *Monde*, p. 194.

³ Ibid., p. 193.

⁴ Ibid., p. 194.

⁵ Ibid.

⁶ Pour décrire cette harmonie, Schopenhauer se sert la plupart du temps de l'exemple d'une harmonie musicale: les phénomènes de la nature inorganique (même « la course des planètes, l'inclinaison de l'écliptique, la rotation de la terre », etc.) serait « la basse fondamentale » (*Monde*, §28, p. 211) ; la basse représenterait aussi « les accompagnements non enchaînés » pour l'existence individuelle (« la mélodie, qui marche enchaîné par les tons élevés et agiles » : « l'enchaînement que la réflexion met dans la vie et les passions de l'homme ») comme « le reste de la nature animale et inconsciente (ibid., p.203) ; « l'animal et la plante sont la quinte et la tierce

confrontés à la question de la finalité (interne et externe), alors que la question de l'organisme et de la finalité interne qu'il manifeste à un rapport avec une tendance aveugle propre que nous avons au début associée à l'instinct lui-même. En effet, notre fil conducteur est toujours l'objectivation de la Volonté comme tendance vers les plus hauts degrés où son auto-réalisation, en termes d'objectivation la plus adéquate, serait possible. Comme « une Idée supérieure qui s'est soumise toutes les autres Idées inférieures par une assimilation triomphante »¹, l'organisme exprime comment la Volonté « quitte (...) les degrés inférieurs de son phénomène, après leurs conflits, pour apparaître d'autant plus énergique sur un échelon supérieur »². Schopenhauer l'explique ainsi, en parallèle avec ce que Kant dit à propos de la finalité interne dans la *Critique de la faculté de juger*: « Nous voyons (...) que les différentes parties et fonctions de l'organisme se servent réciproquement de moyens et de fins les unes aux autres, mais que cependant l'organisme lui-même est leur fin commune et dernière »³. D'autre part, il y a deux points essentiels qui peuvent nous aider à approfondir notre interrogation sur la question de la finalité interne accompagnée de la finalité externe : l'autonomie des êtres organisés et l'adaptation. En ce qui concerne la première, il s'agit de penser un être organisé en lui-même sans référence à la finalité externe; sinon il nous faudrait le considérer comme un moyen pour une fin qui reste à l'extérieur de lui. L'autonomie d'un être organisé implique au contraire que c'est la vie qui est sa seule fin et les moyens pour cette fin ne se trouvent qu'en lui-même. Donc « la vitalité organique témoigne d'une spontanéité radicale autant vis-à-vis de la nature que face à être absolu imaginé analogiquement comme l'artiste de l'univers »⁴. Pourtant, cette pensée de l'organisme nous amène inévitablement à tenir compte de la question des espèces, du « problème de savoir pourquoi les espèces - et donc l'espèce humaine - se différencient entre elles », ce qui, chez Kant, « n'est pas résolu pour autant »⁵. En ce qui concerne l'adaptation qui a un rapport intime avec tout cela, elle désignerait en effet la manière dont

la volonté dans son acte primitif d'objectivation, détermine les différentes idées dans lesquelles elle s'objective, c'est-à-dire les différentes figures des créatures de toute sorte entre lesquelles elle répartit son objectivation et qui par le fait doivent avoir nécessairement, dans leur phénomène, des rapports réciproques. Nous devons admettre qu'entre tous ces

mineures de l'homme ; le règne inorganique est son octave inférieure » (ibid.) ; « toutes les productions de la nature (...) comme des variations d'un même thème, qui n'est pas donné » (ibid.)

¹ Ibid., §27, p. 193

² Ibid.

³ Ibid., §28, p.207. De plus, Schopenhauer serait d'accord avec Kant pour affirmer que l'on ne peut pas expliquer la perfection naturelle interne à travers un pouvoir physique naturel et non plus par une analogie avec l'art humain (parce que l'homme lui-même appartient à la Nature).

⁴ Bertrand Dejudin, *l'Immanence ou le sublime, observation sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger*, pp. 191-192.

⁵ Ibid.

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 du temps, puisque l'Idée réside en dehors du temps¹.

Alors que Schopenhauer considère la finalité externe comme une partie essentielle de sa pensée, il traite de l'Idée de l'autonomie en mettant l'accent sur le vouloir-vivre métaphysique dans le cadre de la finalité interne. C'est pourquoi il nomme l'organisme « la Volonté devenue visible »². L'Idée de l'autonomie se trouve notamment liée à celle de la perfection, qui nous étonne, et qui nous renvoie à l'unité du vouloir, de l'action et de la réalisation chez un être organisé³. Mais il s'agit aussi d'un lien étroit entre la finalité interne et la finalité externe : la forme des organismes est déterminée par le même vouloir qui ne donne corps qu'à son genre de vie, ce qui à son tour ne présuppose pas « une relation univoque entre un milieu et un organisme », mais au contraire « une relation réciproque de convenance »⁴. Par conséquent, il y a une « concordance exacte entre la Volonté et l'organisation de chaque animal »⁵ exprimée dans les termes suivants: « Chaque espèce animale a déterminé sa configuration et son organisation grâce à sa Volonté propre et en raison des conditions dans lesquelles elle voulait vivre. Seulement elle ne l'a pas fait en tant qu'être physique dans le temps, mais en tant qu'être métaphysique en dehors du temps⁶ ».

¹ *Monde*, pp. 209-210. Dans le texte original: „(...) der Wille, im ursprünglichen Akt seiner Objektivierung, die verschiedenen Ideen bestimmt, in denen er sich objektiviert, d.h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welche er seine Objektivierung vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des EINEN Willens ein allgemeines gegenseitiges sich Anpassen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher sehen werden, alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt“, WWV, s. 223

² VN, « Anatomie comparée », p. 107.

³ *Ibid.*, p.111

⁴ V. Stanek, *Monde I-II*, p. 87.

⁵ VN, p.108.

⁶ *Ibid.*, pp.101-102. Et Schopenhauer y ajoute: « Considérons les innombrables figures d'animaux : chacun n'est-il pas intégralement la reproduction de son vouloir, l'expression visible des tendances de volonté qui constitue son caractère? La variété des figures n'est que l'image de cette variété des caractères. Les animaux de proie, taillé pour la lutte et la rapine, ont une denture et des griffes redoutables et des muscles d'acier (...) Chez les animaux craintifs, qui ont la volonté de chercher leur salut, non pas dans le combat, mais dans la fuite, toutes les armes sont remplacées par des pattes fines et rapides et une ouïe très sensible (...) Chaque tendance particulière de la Volonté s'exprime dans une modification déterminée de la figure. C'est pourquoi la résidence de la proie a déterminé la figure du poursuivant » (*ibid.*, p.102) ; « (...) aucun animal ne manque pas d'un organe exigé par son genre de vie » (*ibid.*, p. 98) ; « (...) les choses se sont passées exactement comme si une connaissance du genre de vie et ses conditions avait précédé la mise en place de cette structure, et comme si chaque animal avait choisi son équipement avant de prendre corps » (*Ibid.*, pp. 98-99) ; « Aristote, déjà, a exprimé cette idée lorsqu'il parle des Insectes armés d'un aiguillon : C'est parce qu'ils ont l'instinct combatif qu'ils possèdent également des armes » (*ibid.*, p. 99) ; « Chaque être est sa propre œuvre » (*ibid.*, p.114). Il faut aussi noter comment Schopenhauer réfute la thèse de Lamarck sur l'« animal originel » dont les tendances sont déterminées par la connaissance des circonstances ; voir VN, pp.101-108.

Il y a également une accommodation de chaque espèce « aux circonstances préexistantes » et vice versa¹. Ainsi, en soulignant la « prévoyance de la Nature »² et en excluant toutes les considérations sur les relations temporelles, Schopenhauer met en évidence le fait que les « circonstances préexistantes ont eu pour ainsi dire égard aux êtres qui viendraient un jour »³; ce qui correspond à « une accommodation de ce qui existe présentement à ce qui est encore à venir ». C'est pourquoi dans son « Anatomie comparée », il fait remarquer que, dans les comportements instinctifs des animaux et dans « les fonctions physiologiques », « c'est la Volonté sans connaissance qui est à l'œuvre »⁴, et c'est ainsi que depuis son essence propre, chaque organisme semble tendre à travers ses efforts et ses actions vers un but inconnu, alors que, ce faisant, il ne fait qu'assurer une harmonie extra-temporelle.

Par conséquent, la pensée de la finalité en général met l'accent sur l'intemporel, alors qu'elle permet de comprendre l'univers à partir de l'homme. Mais nous pouvons dire qu'elle ne présente qu'une voie médiate dans ce but et, dans la perspective schopenhauerienne, au lieu de regarder la Nature de l'extérieur, il nous faut changer d'orientation et essayer de la saisir en nous-mêmes. En d'autres termes, nous pouvons espérer trouver la clé de l'énigme de l'existence dans ce qui nous est le plus familier. En effet, Schopenhauer, vers la fin de ses considérations sur la Nature dans le IIème livre, articule le passage au niveau éthique de sa pensée avec ce changement d'orientation. Dans la prochaine partie de ce travail, notre tâche sera de s'interroger sur cette question. Avant d'y venir, nous proposons de nous focaliser sur la relation entre l'homme et l'animal afin de voir plus nettement dans quelle mesure celle-ci contribue à une pensée éthique chez Schopenhauer : est-ce que leurs différences ou leurs ressemblances y jouent un rôle? Est-ce que la définition de l'homme comme être voulant met l'accent sur l'animal que nous sommes?

1-3. L'être humain : animal compositum metaphysicum

Dans sa biographie de Schopenhauer, R. Safranski souligne que, depuis Kant, l'Être était pris en compte à partir de ce qui peut être connu (« *Being which can be known* »). Dans l'ontologie, le point de départ était donc le sujet qui « pense » cette ontologie ; et dans cette perspective les questions portant sur la vitalité, l'être vivant n'étaient pas considérées comme

¹ *Monde*, p. 210.

² *Ibid.*, p. 211.

³ *Ibid.*, p. 210.

⁴ *Op.cit.*, p. 105.

essentielles (mais plutôt comme « a lesser being »)¹. Mais, pour Schopenhauer, celles-ci devraient être mises à la base de la pensée – ou pour mieux dire, à la base d’une pensée comme la sienne où la question de la vie, de l’être vivant se trouve liée à une métaphysique de la Volonté et une éthique qui en découle – « avant même la thématique discursive d’un énoncé ou d’un ego cogito, voire d’un cogito sum »². Après tout, ce qui nous permet de comprendre plus clairement la manifestation de la Volonté dans la Nature en tant que vouloir vivre, c’est cette réflexion sur l’animalité. Dans le discours schopenhauerien, ce n’est pas l’animalité qui est à questionner, mais plutôt la raison – faculté qui rend l’homme prétendument supérieur à l’animal. Sur ce point, on peut se demander si sa vision holistique ou pour mieux dire, animiste de la Nature³ s’accompagne d’une critique de la supériorité humaine sur tous les êtres de la Nature. Par contre, nous ne rencontrons pas une problématique centrée sur la question suivante : est-ce que l’animalité est un excès (par rapport à la question de la vitalité) ou un défaut (comme dans l’interprétation classique)? En effet, alors que Schopenhauer problématise la position de la raison humaine, il n’évite pas d’y associer la question de l’excès et du défaut par rapport à celle-ci : la raison signifierait un « excès » pour autant qu’elle reste secondaire par rapport à la vie organique ; ce qui impliquerait aussi un « défaut », vu que, pour cet animal qu’est l’homme « l’adaptation inadéquate au monde vivant »⁴ doit être compensée par cet ajout de l’intelligence, c’est-à-dire d’un cerveau plus développé dont « le représentation quotidienne du monde » serait ce qui est « calculé à promouvoir la survie plutôt

¹ R. Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, trad. en anglais par Ewald Osers, Harvard University Press, 1990, p. 296. Voir aussi le terme de *Realissimum* qui correspond à « l’être dont nous avons l’expérience en nous-mêmes », que « nous transférons à tous ce qui n’est pas nous », (*ibid*). En d’autres termes, *realissimum* est la corporéité vécue de l’intérieur en tant qu’auto-expression de la Volonté (...) qui nous jette simultanément dans le tumulte du cosmos tout entier de la Volonté où il n’y a aucun bonheur, aucune satisfaction, mais seulement l’activité et le désir infinis, sans but » (*ibid*, p.302). J’ai traduit ces citations de l’anglais en français.

² Ce que Derrida dit par rapport au caractère contestable de l’abîme entre l’homme et l’animal (notamment celui introduit par Heidegger) peut être considéré en parallèle avec l’argument de Schopenhauer sur le même point malgré la différence des registres: « l’animalité, la vie du vivant, du moins quand on prétend pouvoir la discerner de l’inorganique, du purement physico-chimique inerte ou cadavérique, on la définit couramment comme sensibilité, irritabilité et auto-motricité, spontanéité apte à se mouvoir, à s’organiser et à s’affecter elle-même, à se marquer elle-même, à se tracer et à s’affecter de traces de soi. Cette auto-motricité comme auto-affection et rapport à soi, avant même la thématique discursive d’un énoncé ou d’un ego cogito, voire d’un cogito ergo sum, voilà le caractère qu’on reconnaît au vivant et à l’animalité en général », *L’animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 75

³ Pour un aperçu succinct, nous pouvons nous référer au passage suivant de l’article intitulé “Schopenhauer’s narrower sens of morality” de David E. Cartwright in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, (éd. par Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1999),p 270: “Every member of the phenomenal world, or the world as representation, is an expression of the metaphysical will which Schopenhauer conceives of as a constantly striving, goal-less force that imprints its nature on each and every one of its manifestations. Schopenhauer subscribes to a hierarchical ontology that ranges from the will’s most universal and general expressions, the forces of nature, to the will’s most particular and specific expressions, the human character. He argues that ‘every grade of the will’s objectification fights for the matter, the space, and the time of another’, so conflict and strife become central features I Schopenhauer’s animistic world view”,

⁴ R. Safranski p. 345.

que la vérité »¹. Cependant nous pouvons remarquer que cette même problématisation sous-jacente à travers le couple d'excès-défaut se trouve transposée au niveau des problèmes comme ceux de la vérité, de la liberté, et par là nous pouvons repenser la confrontation entre l'animal et l'homme dans la perspective schopenhauerienne en tant qu'elle pourra nous servir de pont vers la pensée éthique.

La raison humaine et la question du défaut

Dans les parties précédentes, nous avons vu comment l'homme se trouvait au plus haut degré de l'objectivation de la Volonté tout en se révélant comme le plus fragile de tous les êtres de la Nature. La raison dont Schopenhauer n'hésite pas à parler dans des termes physiologiques, alors qu'il l'associe avec cet organe qu'est le cerveau, se trouve comme un outil remplaçant ainsi le manque d'instincts chez l'homme. Par conséquent, nous attestons d'un clivage dans l'expérience du monde : chez l'animal, il s'agit d'un « rapport étroit » entre sa conscience² et le monde extérieur, tandis que chez l'homme la question porte plutôt sur le fait d'être « étranger à la Nature »³. Ainsi, le rôle de la raison se définit comme « un avantage qui porte mille inconvénients »⁴ dont le principal consiste en sa fonction de rendre la réalité illusoire : « 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 »⁵ ; et c'est ce que l'on ne peut pas voir dans le monde intuitif des animaux en tant que « domaine du possible et du réel »⁶. En effet pour l'animal, le faux, l'absurde, l'insensé n'existent pas, et un animal ne peut pas devenir fou. Sinon nous savons déjà que l'homme et ses actions se soumettent à la loi de la motivation comme l'animal, même si, pour ce dernier, il s'agit aussi d'une pulsion aveugle, c'est-à-dire de l'instinct qui se réalise à travers ses actions, et nous avons vu que la question de l'instinct désigne la manière dont la Volonté fonctionne *sans le guide de la connaissance*⁷, mais malgré cela cette question implique aussi la traduction nécessaire de cette pulsion aveugle pour sa manifestation au moyen des lois rendant possible

¹ Julian Young, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Schopenhauer*, Springer Science+Business Dordrecht, 1987, p. 9.

² Et « la conscience des animaux n'est qu'une succession de présents », *Monde*, p. 735.

³ *Ibid.*, p. 735.

⁴ *Ibid.*, p. 744.

⁵ *Ibid.*, p. 745. Et il ajoute: « comme la raison appartient à tous et le bon jugement à quelques uns (...) »

⁶ *Ibid.*, p. 744.

⁷ *Ibid.*, p. 157. Schopenhauer souligne que même si cette activité qu'est l'instinct s'accompagne de la connaissance elle ne se laisse pas guider par elle.

l'expérience du monde¹. Par contre, de ce monde des animaux dont l'homme et l'animal font partie, nous n'avons affaire qu'à la représentation et à la connaissance qui à leur tour ne conditionnent pas l'activité de la Volonté elle-même², mais rendent plutôt possible la connaissance immédiate de la Volonté à travers la conscience. C'est pourquoi Schopenhauer souligne souvent que la Volonté elle-même n'est pas une inconnue, mais ce qui est le plus connu pour nous et analogiquement pour l'animal. L'un de traits qui distingue ce dernier de l'homme est « l'étroit rapport » de la conscience animale avec le monde extérieur qui se révèle en tant qu'infailibilité de la réalisation de la Volonté à travers l'instinct et le caractère intuitif de la connaissance de l'animal. Jusqu'ici nous nous sommes focalisés sur ce rapport, ce qui désigne la raison humaine comme un défaut, ce qui doit être compris en deux sens : la raison comme un défaut qui éloigne l'homme de la Nature et la raison comme provenant du défaut de l'homme comme l'animal le plus faible par rapport aux autres êtres de la Nature, voire comme l'animal *compositum* dont la complexité de ses besoins ne fait qu'accentuer cette faiblesse.

En ce qui concerne l'éloignement de la Nature, le défaut en question a un rapport intime avec la question du temps, et notamment la question du « présent ». Comme nous le savons, le présent est « la forme propre de la manifestation de la Volonté, et par conséquent la forme de la vie et de la réalité »³. Ainsi le présent apparaît comme une sorte de clé de l'énigme de la vie, d'autant que cette dernière désigne ce que la Volonté exprime à travers ce point de contact entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire le présent⁴. On ne peut parler des objets réels qu'au présent⁵, et en un sens il s'agirait d'une identification de la vie et du présent, car cet effort des êtres de la Nature tend vers une lutte pour ne pas se priver de ce présent, ce qui expliquerait la peur de la mort qui dérobe tout présent. Mais cette dernière ne concerne que le monde des hommes tout en impliquant l'intervention de la dimension de l'abstraction (concepts abstraits, mots etc.) qui change la conception de la temporalité de la vie en lui donnant un sens rétrospectif (le passé) et prospectif (le futur). De cette façon, on témoigne de l'émergence d'un abîme entre le réel et l'irréel auquel l'homme, à la différence de l'animal, semble voué. Schopenhauer n'hésite pas à associer tout cela avec le fonctionnement de la

¹ « l'animal est véritablement mis en mouvement, dans l'ENSEMBLE de ses actions, non par des motifs, mais par un penchant et une pulsion internes qui reçoivent cependant leur détermination plus précise, dans le détail des actions PARTICULIÈRES et à chaque instant, par des motifs, et rejoignent donc la règle », A. Schopenhauer, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, Mémoire sur la liberté de la volonté*, p.102.

² Ibid., pp. 157-158.

³ Ibid., p. 354.

⁴ Ibid., pp. 355-356.

⁵ Ibid., p. 355.

raison comme un défaut humain –défaut qui se trouve à l’origine de la sphère des fantômes¹ (passé et avenir) prévalant sur les actes des hommes et ainsi déterminant l’expérience du monde².

C’est ainsi que Agamemnon, étant captif de cette sphère des fantômes, voulait sacrifier sa fille aux dieux³, car la raison ne cesse pas de produire des illusions, des superstitions, des erreurs, et Schopenhauer souligne que la soi-disant supériorité de l’homme sur l’animal au moyen de sa raison et ses concepts abstraits ne l’empêche pas « d’imaginer (...) le faux, l’impossible, l’absurde et l’insensé »⁴. Par contre, dans le monde intuitif de l’animal où il s’agit du rapport intime de ce dernier au présent et au monde extérieur et où « la faiblesse des concepts non colorés » à l’opposé de « l’intuition active »⁵ peut être remarquée, on n’a affaire qu’au possible et au réel⁶. C’est pourquoi « les animaux ne deviennent pas fous »⁷. Mais pourquoi la question de la folie intervient-elle dans le monde humain dans le cadre de cette interrogation sur la question du présent et à travers une comparaison entre l’animal et l’homme ? C’est d’ailleurs assez impressionnant de trouver la reformulation de la question du rapport au présent à travers les considérations sur l’animal, la folie et le génie chez Schopenhauer. De prime abord, cela peut paraître normal de voir assimiler le fou et l’animal comme ce qui est *déraisonnable*. Ainsi, il devient facile de faire abstraction de l’humanité du fou en indiquant le défaut de ce qui fait de l’homme un « homme »; à savoir le défaut de sa raison, le manque de raison. Mais, dans ce cas, le fou se révélerait-il comme un homme-animal ? Schopenhauer semble adopter la position opposée : la folie, selon lui, serait la marque de ce qui fait de l’homme un « homme » plutôt qu’un animal. Après tout, le fou garde toujours le passé *in abstracto* - même si celui-ci reste problématique vu son caractère fictif - tandis que son rapport au présent nous permet de mettre en avant une analogie avec l’animal dont la connaissance est limitée au présent. Pour le fou, le présent reste intact, mais son passé semble faux, le fil de sa mémoire semble coupé par des trous de laquelle il met ses propres fictions, ce qui à son tour affecte inévitablement sa relation avec le présent, même s’il a une

¹ Ibid.

² Cependant il y a aussi un autre aspect qui donne à ce que nous nommons un défaut un caractère positif (et c’est un point sur lequel nous allons nous focaliser plus tard) : tant qu’elle est détachée de « l’impression du présent », la conduite de l’homme est considérée comme « raisonnable »², ce qui à son tour met l’accent sur la différence entre lui et l’animal. En effet il s’agit là d’une différence fondamentale entre l’homme-raisonnable et l’animal-déraisonnable. Or nous savons que celle-ci provient de la relation des êtres vivants (que ce soit l’homme ou l’animal) avec le présent lui-même.

³ *Monde op.cit.*, § 27, p. 201.

⁴ Ibid., p. 745.

⁵ Ibid., p. 245.

⁶ Ibid., p. 744.

⁷ Ibid., p. 746.

connaissance entière du présent en tant que celui-ci est pris isolément. Ainsi « l'influence de ce faux passé l'empêche, bien qu'il connaisse exactement le présent, d'en tirer aucun parti, alors que l'animal lui-même est capable de l'utiliser »¹. Au caractère infaillible de l'instinct en tant que réalisation de la tendance de la Volonté dans le monde des animaux et au fait que l'homme en soit dépourvu, vient s'ajouter cet écart entre les mondes intuitif et abstrait : dans le premier, il y a l'animal et son calme regard², alors que dans le deuxième, c'est-à-dire dans le monde humain, le « regard » de l'homme risque toujours de devenir « fou ».

Mais d'après Schopenhauer, la folie semble provenir d'un geste d'autoconservation, du geste de la Nature elle-même qui la cherche comme le dernier refuge face à une douleur devenue insupportable pour l'individu dans la relation de la pensée au passé³. De cette douleur, c'est la faculté supérieure de l'homme qui est responsable, c'est-à-dire la raison. Nous pouvons ainsi remarquer comment l'argument sur le défaut qu'est la raison est élaboré au fur et à mesure. L'homme semble plus propre à souffrir que l'animal à travers ses pensées, ses concepts abstraits⁴. Cependant, tout cela n'entraîne pas un écart absolu entre le monde des animaux et celui de l'homme quand on tente d'esquisser une « généalogie » de notre monde « abstrait » :

(...) là où la conscience est raisonnable, donc capable de connaissance non intuitive, c'est-à-dire de concepts et de pensées, les motifs deviennent indépendants par rapport au présent et à l'environnement réel, et par là restent cachés pour le spectateur. Car ils ne sont maintenant que de simples pensées, que l'homme porte auprès de lui dans son crâne, mais dont la genèse se trouve en dehors, parfois même à une grande distance, à savoir tantôt dans l'expérience individuelle des années précédentes, tantôt dans une expérience étrangère, transmise par les mots et l'écriture, pouvant même provenir d'époques très lointaines, mais ayant une ORIGINE TOUJOURS RÉELLE ET OBJECTIVE, bien qu'on trouve dans les motifs, en vertu de la combinaison souvent difficile de circonstances extérieures compliquées beaucoup d'erreurs, et au cours de la tradition, beaucoup d'illusions, et donc aussi beaucoup de sottises⁵.

La primauté du niveau intuitif se trouve souvent soulignée par Schopenhauer qui, par ce geste, ne fait qu'affirmer son opposition à la thèse kantienne où toute l'expérience cognitive se réduit aux jugements conceptuels ; Schopenhauer met l'accent sur le fait que, contrairement à ce que Kant dit sur ce point, les intuitions sans concepts ne sont pas aveugles et que « notre monde de perception tout entier, c'est-à-dire la réalité empirique nous est donné

¹ Ibid., p. 249.

² Ou bien son « insouciance digne d'envie », *ibid.*, p. 378.

³ Ibid.

⁴ Selon Schopenhauer vers le plus haut degré de l'objectivation de la Volonté tant que la lumière de la connaissance se répande « la misère va croissant », donc plus la connaissance s'augmente plus la douleur ne se manifeste. C'est pourquoi l'homme dont le degré de l'intelligence se trouve supérieur à celui de l'animal souffre beaucoup plus que ce dernier (et le génie étant le plus souffrant des hommes), (*ibid.*, p. 392).

⁵ Schopenhauer, *Mémoire sur la liberté de la volonté*, pp. 109-110.

d'une façon entièrement indépendante de toute activité conceptuelle »¹. Au niveau intuitif de la connaissance de l'entendement, l'homme et l'animal possèdent tous les deux des représentations intuitives. Mais ce qu'on considère comme le privilège de l'homme se définit par l'indépendance de ces représentations en tant qu'elles opèrent comme des motifs « présents » : cette indépendance n'est donc rien d'autre que l'indépendance des impressions du présent dans la sphère où l'animal se trouve emprisonné². L'homme étant un « animal *compositum* » avec tous ses besoins, tous ses désirs qui n'ont rien à voir avec les simples besoins de l'animal, a besoin d'une sorte de compensation de la Nature pour sa survie : la raison avec cet univers abstrait qu'elle crée au moyen des concepts, des pensées fournit à l'homme la capacité de choisir ; par conséquent, sa conduite, ses actes ne sont que des produits de la lutte entre les différents motifs qui se présentent sous la forme de pensées abstraites, entre lesquelles il faut délibérer et se décider. Tout cela entraînerait des longues réflexions sur la question du libre arbitre à travers la tradition de la philosophie occidentale. Par contre, l'analogie avec l'animal n'est qu'un objet de la réfutation schopenhauerienne des thèses qui acceptent ce libre arbitre :

(...) l'action de l'animal est immanquable en présence du motif intuitif, à moins qu'un motif contraire aussi intuitif, ou le dressage, ne vienne s'opposer au premier ; et pourtant, sa représentation est déjà séparée de l'acte de Volonté et apparaît pour elle-même dans la conscience. Mais chez l'homme, la représentation s'est élevée jusqu'à devenir concept, et c'est tout un monde invisible de pensées, qu'il porte dans sa tête, qui lui livre des motifs et des contre-motifs pour son action et le rend indépendant de l'instant et du milieu ; ainsi pour l'observation extérieure, cette relation n'est plus perceptible, et même pour l'observation intérieure elle ne l'est que par une réflexion abstraite et mûrie. Car, pour l'observation extérieure, cette motivation par concepts imprime à tous ces mouvements le cachet de l'action intentionnelle, et ils acquièrent ainsi un air d'indépendance qui les distingue évidemment de ceux de l'animal, mais qui, au fond, témoigne seulement du fait que l'homme est porté à l'action (*aktuiert*) par une catégorie de représentations inconnue de l'animal ; et inversement, dans la conscience de soi, si l'acte de Volonté est reconnu de la manière la plus immédiate, le motif ne l'est généralement que de façon très indirecte, et se trouve même fréquemment protégé et voilé intentionnellement contre la connaissance de soi. Ce processus, en rejoignant la conscience de cette liberté authentique qui est celle de la Volonté en soi et en dehors du phénomène, donne donc l'illusion que même l'acte de Volonté isolé ne dépend de rien, qu'il est libre (...) ³

En effet ce que nous avons mis en évidence au sujet du rapport intime de l'animal au présent (et au monde extérieur) et de sa dépendance par rapport aux impressions de l'instant ne fait que désigner le monde des animaux comme strictement déterminé par la nécessité. Par contre, le fait que les motifs soient les représentations cachées dans le crâne de l'homme ou

¹ Julian Young, p. 19.

² *Monde*, p. 378.

³ VN, « Physiologie végétale », pp.133-134. Voir aussi la description de la liberté relative, A. Schopenhauer, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, Mémoire sur le foncement de la morale*, pp. 255-256.

qu'il ait une capacité de choisir ne peut pas être suffisant pour qu'il soit « libre » de la loi causale qui règne à tous les niveaux de la Nature. Dans cette analogie entre l'homme et l'animal, il y a deux points considérables : la différence entre les modes de connaissance et la question de l'individualité et de l'espèce¹. La question de la liberté concerne ces deux points. En ce qui concerne le premier qui porte sur la différence entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite, Schopenhauer souligne que la nécessité qui détermine les actions de l'homme provient de la lutte des motifs abstraits, ce qui à son tour n'enlève pas le rapport intime entre la Volonté et le motif déterminant². La Volonté, qui se réalise en grande partie au moyen de l'instinct dans « la sphère étroite des perceptions instantanées »³ chez l'animal, ne met pas un terme à son acte de manifestation au niveau phénoménal quand elle rencontre la lumière d'une intelligence supérieure à celle de l'animal. Elle continue à se manifester en tant que tendance dans le monde humain. Ainsi, la même tendance qui s'exprime par le « désir » des espèces dans le monde des animaux, se dévoile par la réflexion, les décisions et les actions des hommes qui sont présumées être « libre », la question du caractère et des motifs étant ainsi méconnus⁴. Encore une fois, la raison humaine se révèle comme un « défaut » vu qu'elle est responsable de cette illusion de la liberté – surtout de cette liberté des phénomènes soumis au principe de raison⁵.

En revanche, Schopenhauer ne manque pas d'étendre l'analogie entre l'homme et l'animal jusqu'à cet autre « fantôme » qu'est l'avenir. Ainsi il met l'accent encore une fois sur le rapport étroit de l'animal au présent tout en développant l'argument en posant la question du caractère infaillible de la Nature⁶. Pour être plus clair sur ce point, il nous faudra expliquer la pensée de la mort qui apparaît ici. En effet, lorsqu'on rencontre la question de l'avenir, on la met immédiatement en relation avec celle de la mort : la peur et l'inquiétude devant cette « vérité » de la mort. Quant à l'animal, il se trouve exempt de cette certitude de la mort –

¹ *Monde*, p. 380.

² *Ibid.*, p. 378.

³ *Ibid.*

⁴ Voir *Ibid.*, p.380. C'est pourquoi Schopenhauer dit en se référant à Kant dans *De la Volonté dans la nature* que « si le caractère et le motif étaient exactement connus, on pourrait le calculer aussi sûrement qu'une éclipse de lune », p. 134 (citation tirée de la *Critique de la raison pratique*).

⁵ Nous allons traiter de la question de la liberté plus amplement dans la prochaine partie, mais il faut déjà noter ce que Schopenhauer dit par rapport à cette question : « La liberté n'est (...) pas abolie dans ma présentation, mais elle est simplement déplacée, à savoir de la sphère des actes individuels, où il est démontré qu'elle ne se trouve pas, vers une région plus haute dont l'accès n'est pas si aisé à notre connaissance : autrement dit elle est transcendante », *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, Mémoire sur la liberté de la volonté*, p. 189. Voir aussi *Monde*, p.369-370 où il met au fondement de la même question le problème de la temporalité de la Volonté.

⁶ Voir *Monde*, pp. 358- 359.

certitude que l'homme possède sous la forme abstraite de l'avenir¹. Contrairement au rôle que l'angoisse devant la certitude de la mort joue dans la pensée de Heidegger, il ne s'agit pas chez Schopenhauer d'une condition de la liberté qui renvoie à la relation à la mort en tant que possibilité la plus propre du *Dasein*. Pour lui, la « mort » n'est qu'une pensée qui fait souffrir l'homme. Par contre, l'animal qui ne peut pas « contempler une chose en dehors du présent (comme la mort) possède, d'après nous, une *tranquillité enviable* »². Sur ce point, le caractère infaillible de la Nature est mis en avant en tant qu'elle se manifeste entièrement chez l'animal³. Nous pouvons ainsi remarquer comment le même argument sur l'instinct sur lequel nous nous sommes focalisés précédemment s'étend jusqu'ici. Cette infaillibilité qui se caractérise par la manifestation adéquate de la Volonté se trouve également liée à l'auto-révélation du réel, de l'existence avec toute sa force traversée par les efforts de tous les êtres sous la forme du présent – ce présent qui correspond à « la seule chose réelle »⁴. Or la « tranquillité enviable » de l'animal s'explique ainsi par sa relation à la Nature ou à la Volonté dont les actes de manifestation sont « infaillibles », tandis que l'homme doit éprouver l'angoisse, car il possède la capacité de se projeter vers l'avenir – où sa mort l'attend, ce qui transforme son présent en un instant infini où il souffre à cause de cette angoisse. Schopenhauer en donne une belle description où il résume bien l'analogie entre l'homme et l'animal par rapport à leur relation à l'avenir, à la mort :

En chaque animal elle (la nature) a son centre ; chaque animal a trouvé sans se tromper son chemin pour venir à l'existence, et de même le trouvera pour en sortir ; dans l'intervalle, il vit sans peur du néant, sans souci, soutenu par le sentiment qu'il a de ne faire qu'un avec la nature, et, comme elle, d'être impérissable. 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 (...) ⁵

¹ Ibid., p.358.

² Julian Young, p. 15.

³ « Chaque être est en elle tout entier ; elle est tout entière en chacun », Voir *Monde*, §54, p.358. Dans le texte original: „*Jedes ist ganz in ihr, und sie ist ganz in Jedem.*“, WWV, s. 369.

⁴ Ibid., p. 355.

⁵ Ibid., p. 358. Dans le texte original: „*In jedem Thier hat sie ihren Mittelpunkt: es hat seinen Weg sicher ins Daseyn gefunden, wie es ihn sicher hinausfinden wird: inzwischen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbesorgt, getragen durch das Bewußtseyn, daß es die Natur selbst ist und wie sie unvergänglich. Der Mensch allein trägt in abstrakten Begriffe die Gewißheit seines Todes mit sich herum: diese kann ihn dennoch, was sehr seltsam ist, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß sie der Phantasie vergegenwärtigt, ängstigen*“, WWV, s. 369. Dans ses Suppléments, (Chp XLI) Schopenhauer met en avant la crainte de la mort comme « le revers de la volonté de vivre » et cette crainte, dit-il, « est indépendante de toute connaissance, car l'animal éprouve cette crainte, sans pourtant connaître la mort », (*Monde*, p.1205) ; dans le texte original : „*In der That ist die Todesfurcht von aller Erkenntniß unabhängig : denn das Thier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. (...) Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja sind*“, WWV, s. 538-539.

Cependant contrairement à Heidegger, Schopenhauer évite de s'attarder sur cette question de l'angoisse, de la mettre au centre d'une « ontologie existentielle ». Puisque la mort est déjà un phénomène sans réalité essentielle aux yeux de Schopenhauer et que, dans le rapport de l'homme à sa propre mort, il ne s'agit que des « illusions » de sa raison qui ne font que le tourmenter à travers « la peur particulière que la mort suscite »¹, nous ne rencontrons pas une analyse qui traite du particulier de l'homme. Le problème de l'existence est plus large que cela et devant nous, il y a toute l'énigme de la Nature qui se révèle en tant qu'acte de manifestation, d'auto-réalisation de la Volonté. De là provient cette tentative de *Naturphilosophie* dans le deuxième livre du *Monde*. D'après cette perspective, l'homme lui-même fait déjà partie de la Nature « infaillible » ainsi que les autres êtres de la Nature, et cette angoisse qui le fait à certains moments souffrir n'élimine pas cette assurance d'être la Nature elle-même. Ainsi, nous assistons à ce que nous pouvons déterminer comme le premier pas vers la pensée éthique à travers l'anéantissement de l'individualité implicitement suggéré. L'homme vit en effet sa vie comme si elle était *éternelle*². Si nous risquons une analogie sur ce point entre Schopenhauer et Heidegger, nous pouvons au premier abord dire que « la perte dans le On »³ se traduit en ce qui peut être considéré comme une des expressions du « vouloir vivre ». « Vivre joyeusement comme s'il n'y a pas de mort » a un rapport étroit à ce « sentiment intérieur, (...) le principe de cette énergie qui anime et redresse tout ce qui a vie »⁴. L'accent mis sur « être la Nature » nous renvoie évidemment à une pensée assez large pour y inclure l'homme et l'animal tous les deux au même niveau. En ce qui concerne la quotidienneté banale, on trouve le monde du *On* chez Heidegger ou l'existence de l'homme marquée par l'ennui (et la souffrance) et par des remèdes qu'il cherche pour s'y soustraire en ayant recours au « divertissement » chez Schopenhauer. Même si toutes les deux positions désignent une sorte d'oubli de la mort, elles pourraient mettre en évidence pour l'homme ce sentiment profond à l'égard de la Nature elle-même. En effet, il arrive aussi que Schopenhauer assigne un rôle essentiel à la mort, ce qui nous rappelle l'angoisse heideggérienne et semble contredire tout ce qu'on a dit jusqu'ici : la mort qui n'est qu'un phénomène est aussi un « révélateur » pour l'individu qui n'est qu'un phénomène lui aussi. Même si Schopenhauer ne s'attarde pas sur cette « révélation », il nous faudra remarquer que la « mort » en tant que phénomène ne dérive que d'une anticipation de l'avenir ; en d'autres

¹ Ibid., p. 360.

² Ibid., p. 358.

³ Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. par Martineau, § 75 : « La perte dans le On et dans le mondo-historial s'est dévoilée antérieurement comme fuite devant la mort. Cette fuite devant... manifeste l'être pour la mort comme une détermination fondamentale du souci ».

⁴ Ibid., p.360.

termes la mort appartient à un acte de pensée qui consiste à se projeter vers l'avenir tout en désignant « la fin temporelle de toute réalité de l'ordre des phénomènes »¹, la fin de l'individu lui-même, ce qui se révèle à son tour comme une pensée effrayante. Mais personne ne devient fou à cause de celle-ci. Comme nous l'avons vu, la folie concerne un rapport problématique au passé, tandis que le rapport à l'avenir par cette pensée de la mort ne peut provoquer qu'une angoisse profonde contre laquelle la Nature a déjà pris ses mesures : la maladie et l'antidote se trouvent tous les deux dans la raison humaine².

La raison humaine et la question de l'excès

Jusqu'ici nous avons examiné l'opposition entre l'homme et l'animal chez Schopenhauer, et comme la raison de l'homme modifie sa relation au temps en le faisant ignorer le présent, cette forme de la manifestation de la Volonté, de la vie, l'homme cède aux illusions de sa raison dans son rapport au passé et à l'avenir. Comme le dit Schopenhauer, il ne s'agit par conséquent que d'un monde de fantômes. C'est la marque du monde humain, contrairement au monde de l'animal où l'on n'a toujours affaire qu'à la « réalité ». Nous voyons ainsi l'« accaparement »³ (*Benommenheit*) heideggérien qui définit le monde de l'animal renversé et l'homme se trouve tout d'un coup « accaparé » par ses propres illusions. Au moins c'est ce que semble envisager Schopenhauer, lorsqu'il parle du voile de Maya ; et ce voile s'étend jusqu'à la question de la mort. Mais celle-ci nous renvoie aussi à un autre aspect de la raison humaine qui donne à l'homme la possibilité de regarder

¹ Ibid.

² Cette idée de la compensation est un des thèmes récurrents chez Schopenhauer qui nous permet de mieux voir une vision harmonieuse, non-anarchique du monde, et sur ce plan, Schopenhauer essaie de reconsidérer la distinction humaine par rapport à l'animal : « L'animal, à vrai dire, vit sans connaître la mort : par là l'individu du genre animal jouit immédiatement de toute l'immortalité de l'espèce, n'ayant conscience de soi que comme d'un être sans fin. Chez l'homme a paru, avec la raison, par une connexion nécessaire, la certitude effrayante de la mort. Mais, comme toujours dans la nature, à côté du mal a été placé le remède, ou du moins une compensation ; ainsi cette même réflexion, source de l'idée de la mort, nous élève à des opinions métaphysiques, à des vues consolante, dont le besoin comme la possibilité sont également inconnus à l'animal », *Monde*, Chp. XLI, 1203. Dans le texte original: „Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes: daher genießt das thierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich, mit der Vernunft, nothwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedeme Uebel ein Heilmittel, oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft die selbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu METAPHYSISCHEN Ansichten, die darüber trösten, und deren das Thier weder bedürftig noch fähig ist“, WWV, s. 536-537.

³ Voir M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-Finitude*. Voir aussi : Françoise Dastur, Heidegger et la question anthropologique, Peteers Leuven, 2003 : « C'est (...) à l'aide du terme de *Benommenheit*, qui désigne dans le langage médical l'état d'hébétéude propre à certaines formes de démence, que Heidegger entreprend de caractériser l'être de l'animal en tant qu'il est soumis à la pression pulsionnelle et se trouve ainsi entièrement absorbé dans l'ensemble des pulsions qui se jouent en lui » (p. 57).

en face, avec indifférence, voler vers lui la mort portée sur les ailes du temps ; à ses yeux pure apparence, fantôme vaine, impuissant, bon à effrayer les faibles, mais sans pouvoir sur qui a conscience d'être cette même volonté dont l'univers est la manifestation ou le reflet, et sur qui sait par quel lien indissoluble appartiennent à cette volonté et la vie et le présent, seule forme convenable à sa manifestation ; celui-là ne peut rien craindre de je ne sais quel passé ou quel avenir indéfini, dont il ne serait pas ; il n'y voit qu'une pure fantasmagorie, un voile de Maya, et il a aussi peu à craindre de la mort que le soleil a à craindre de la nuit¹.

Cette mort *in abstracto* a un rôle « révélateur », d'autant qu'elle désigne la conception exceptionnelle de la raison en ce qui concerne la position de l'homme dans la Nature. En effet, au moyen de la réflexion on arrive à des opposés inséparables l'un de l'autre comme la vie et la mort, l'apparition et la disparition etc., ce qui à son tour nous fait chercher une pensée de la « persistance » par rapport à la question de l'individu. Cette pensée peut renvoyer à ce que nous avons précédemment vu : à la force et à la matière qui restent à l'abri du caractère éphémère des phénomènes en manifestant leur « persistance absolue ». Nous avons également vu que la lutte dans la Nature consiste en une tendance à l'auto-conservation. C'est pourquoi il nous faut reconsidérer la crainte de la mort à partir de cette tendance. Schopenhauer approfondit la question de la persistance à travers l'explication de sa position philosophique qui s'oppose à celle de la tradition :

Distinction rigoureuse de la volonté et de la connaissance, et avec cela suprématie de la première, voilà les caractères essentiels de ma philosophie ; voilà aussi où est la clef de cette contradiction qui s'offre à nous sous des formes diverses, de cette contradiction qui se présente à toute conscience, même à la plus grossière, entre l'idée que la mort est notre fin, et le sentiment que nous devons être pourtant éternels et indestructible, selon le mot de Spinoza : *sentimus experimurque nos aeternos esse*. Ç'a été l'erreur de tous les philosophes de placer dans l'intellect le principe métaphysique, indestructible et éternel de l'homme : il réside exclusivement dans la volonté complètement différente de l'intellect et seule primitive. L'intellect est (...) un phénomène secondaire qui a ses conditions premières dans le cerveau, et par suite a même commencement, même fin que lui. La volonté seule est un siège de conditions déterminantes, le noyau central du monde des phénomènes ; elle est indépendante, par suite, des formes de ce monde, au nombre desquelles est le temps, et ainsi indestructible. Aussi avec la mort la conscience se perd-elle, mais non pas ce qui produisait, et maintenait la conscience : la vie s'éteint, mais sans qu'avec elle s'éteigne le principe de vie, qui se manifestait en elle. Ce n'est donc pas un sentiment trompeur que celui qui affirme à chacun qu'il y a en lui un principe absolument impérissable et indestructible.²

¹ Ibid., p. 361. Dans le texte original : „(...) sahe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleich gültig entgegen, ihn betrachtend als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, Schwache zu schrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erscheinung des Willens, der daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, schrecken kann, da er diese als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maya betrachtet, der daher so wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht“, WWV, s. 372-373.

² Ibid., Chp. XLI, pp. 1242-1243. Dans le texte original : „Die strenge Unterscheidung des Willens von der Erkenntniß, nebst dem Primat des erstern, welche den Grundcharakter meiner Philosophie ausmacht, ist daher der alleinige Schlüssel zu dem sich auf mannigfaltige Weise kund gebenden und in jedem, sogar dem ganz rohen Bewußtseyn stets von Neuem aufsteigenden Widerspruch, daß der Tod unser Ende ist, und wir dennoch ewig und unzerstörbar sein müssen, also dem *sentimus, experimurque nos aeternos esse* des Spinoza. Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den Intellekt

Par ailleurs, l'individualisation concerne l'objectivation du degré le plus haut de la Volonté qui se trouve associée avec l'émergence de la conscience et donc de la connaissance. C'est pourquoi, la question de l'individualité est aussi celle de la conscience, du temps, de l'espace, de la pluralité, de la causalité : c'est une question qui porte sur le monde comme représentation. La question de l'individualité présuppose aussi l'existence de l'intelligence supérieure, et nous pouvons percevoir la nuance de l'individualité chez les animaux qui en sont dotés. Mais, en général, l'individu est l'homme qui se considère comme séparé du reste de la Nature ; c'est pourquoi le monde humain semble marqué par l'égoïsme, alors que nous avons déjà affaire à cet égoïsme à tous les ordres de l'objectivation dans la Nature où il s'agit de la lutte éternelle pour saisir et conserver la matière, c'est-à-dire pour l'auto-conservation. Mais, en ce qui concerne l'homme, cet égoïsme arrive à son degré le plus intense et le plus féroce. Ce qui contribue à cette intensification est évidemment la faculté qui le distingue de l'animal : la raison. Alors que la lumière de la raison, par le moyen de la connaissance abstraite, semble lui accorder un « pouvoir » - qui est censé compenser sa faiblesse extrême au sein de la Nature - contre ses congénères afin de survivre, nous nous trouvons dans un univers hobbesien. L'œuvre la plus considérable de la raison est ici l'État.

L'État, ce chef-d'œuvre de l'égoïsme conscient, rationnel et accumulé de tous, a confié la protection des droits de tout un chacun à une puissance qui dépasse infiniment les pouvoirs de tout individu, et qui le contraint à respecter les droits des autres. L'égoïsme sans bornes de la plupart, la méchanceté d'un grand nombre, la cruauté de quelques-uns, ne peuvent alors se manifester : la contrainte les a tous domptés¹.

À plusieurs reprises, Schopenhauer souligne cette fonction contraignante de l'État, alors qu'il essaie d'envisager en même temps ce qui aurait eu lieu en son absence². Il s'agirait d'une « libération des puissances antimorales de l'homme » mise en évidence par « la grandeur de l'égoïsme » : « plus d'un homme serait capable d'en assassiner un autre pour simplement oindre ses bottes de la graisse du mort »³. Dans les parties suivantes, nous aurons l'occasion de nous focaliser sur l'égoïsme en tant que « force première et principale » qui

setzen: es liegt ausschließlich im WILLEN, der von jenem gänzlich verschieden und allein ursprünglich ist. Der Intellekt ist (...) ein sekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Der Wille allein ist das Bedingende, der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewußtseyn verloren, nicht aber Das, was das Bewußtseyn hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Princip des Lebens, welches in ihm sich manifestirte. Daher also sagt Jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei“, WWV, s.575-576.

¹ A. Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, p.318.

² En fait pour Schopenhauer il s'agit de" deux puissances s'opposant à l'égoïsme: une « force extérieure, dont fait également partie toute crainte inspirée par des puissances terrestres ou supraterrrestres ou par quelque mobile moral authentique » (Ibid., pp. 323-324).

³ Ibid., p.324.

dirige les actions humaines, d'autant qu'il nous faudra aussi considérer la dérivation du *bestial* et du *diabolique* chez l'homme. D'autre part, en ce qui concerne notre analogie entre l'homme et l'animal, il faut faire attention à ce que l'égoïsme veut dire en général : « Le mobile principal et fondamental, chez l'homme comme chez l'animal, est l'ÉGOÏSME (*Egoismus*), c'est-à-dire l'instinct (*Drang*) qui pousse à l'existence et au bien-être (*Dasein und Wohlsein*) »¹. Nous pouvons donc dire que l'égoïsme est une expression directe de la volonté de vivre (ainsi que du divorce de la Volonté avec elle-même) à travers tous les êtres de la Nature. Mais ce qui pose la différence de l'homme, c'est l'existence de la raison chez lui et le fait que celle-ci dirige son égoïsme en le rendant « capable, par la réflexion, de poursuivre ses buts conformément à un plan »² : d'où la différence entre *être égoïste* et *avoir un intérêt égoïste*.

Il importe de voir son revers dans la fonction révélatrice de la mort qui frappe l'homme et l'animal de la même façon par cette vérité absolue : « chaque animal doit abandonner la matière par laquelle se représentait son Idée, pour qu'un autre puisse se manifester, car une créature vivante ne peut entretenir sa vie qu'aux dépens d'une autre »³. C'est pourquoi Schopenhauer reprend la question de l'insignifiance de l'individu aux yeux de la Nature au début de la partie éthique de son œuvre principale à partir de la question de la mort. Contrairement à Heidegger qui traite de celle-ci pour distinguer l'homme de l'animal, Schopenhauer s'en sert plutôt pour souligner le fait que l'homme n'est qu'un animal, voué comme celui-ci à des déterminations du temps (qu'il porte en lui-même), la mort étant une d'elles: un animal *compositum* ou un animal *métaphysicum*, mais de toute façon un animal dont l'intellect ou l'intelligence, voire la raison est simplement une partie de son organisme et un produit de la Nature elle-même⁴. Dans cette perspective, la volonté de vivre serait ce que l'animal et l'homme tous les deux expriment en tant qu'être vivant par leur existence : l'affectivité serait ainsi une notion clé pour une compréhension de la vie, qui ne pourrait pas être considérée indépendamment de l'auto-manifestation de la Volonté dans « l'instant présent ». Cette vision entraînerait inévitablement un éloignement de l'éthique kantienne : la raison ne serait plus ce qui rend possible l'éthique ; le point de départ ne serait donc pas ce qui distingue l'homme de l'animal. De plus, le fait que l'animal reste prisonnier de l'instant présent ne serait pas suffisant pour établir la supériorité de l'homme grâce à la possibilité de

¹ Ibid., pp.320-321.

² Ibid.

³ *Monde*, §27, p.195

⁴ Cette perspective nous offre en effet un double aspect de la même réalité comme transcendantal idéaliste et comme objectif réaliste - ce dont on avait précédemment parlé (voir la page 39).

la « liberté » que lui accorde sa raison. En effet, il importe de noter que l'homme et ses actes ne sont pas délivrés de la chaîne de causalité, et il est autant prisonnier de la nécessité que l'animal. La différence entre leurs modes de connaissance (entre la connaissance intuitive de l'animal et la connaissance abstraite de l'homme) ne promet ainsi aucune « liberté ».

En revanche, Schopenhauer souligne que « la liberté n'est pas abolie » dans sa pensée, mais plutôt « déplacée »¹. Le fait que les êtres vivants, et notamment l'homme soient des phénomènes de la Volonté libre ne leur accorde pas cette même liberté dans le monde des phénomènes². Mais comme Schopenhauer ne nie pas tout à fait la liberté, il nous faudra examiner ce qu'il vise par la conception kantienne de l'unité de la nécessité et de la liberté qu'il met au centre de sa pensée.

(...) cette voie nous conduit à chercher l'œuvre de notre liberté non plus, comme le fait le sens commun, dans nos actes individuels, mais dans la totalité de l'existence et de l'essence (existencia et essentia) de l'homme lui-même, celle-ci devant être pensée comme un acte libre ne se présentant, pour la faculté de connaître liée au temps, à l'espace et à la causalité, que sous la forme d'une pluralité et d'une diversité d'actions, lesquelles en revanche, précisément en vertu de cette unité primordiale de ce qui se présente en elles, doivent toutes avoir exactement le même caractère et apparaissent par conséquent comme étant rigoureusement nécessitées par les motifs qui, à chaque fois, les provoquent et les déterminent individuellement³.

Il s'agit d'une démarcation entre la liberté empirique et la liberté transcendantale qui rend possible une réflexion sur le caractère empirique et le caractère intelligible. Puisque tout cela sera le sujet central de la deuxième partie de ce travail, nous n'allons pas nous attarder sur ce point, mais nous devons juste préciser pourquoi cet élément fondamental de l'éthique schopenhauerienne nous concerne alors que nous abordons l'analogie entre l'homme et l'animal. La raison humaine qui est censée libérer l'homme des impressions de l'instant présent auxquelles l'animal doit réagir immédiatement ne le rend pas aussi libre qu'on imagine. Le fait que l'homme ait beaucoup plus de choix, beaucoup plus de motifs pour les déterminations de ses actes à travers ses pensées, des concepts abstraits provenant de la présence fantomatique du passé et de l'avenir dans son cerveau n'empêchent pas la détermination de ses actes par la loi causale et, comme nous pouvons le voir dans la citation précédente, un acte individuel peut résulter d'un « libre » choix parmi les nombreux motifs qui affectent la volonté de l'individu, mais cela ne veut pas dire que le résultat de ce choix, c'est-à-dire cet acte lui-même, soit libre. Par contre, il faut envisager l'existence de l'individu et ses actes en totalité pour comprendre ce que peut être la liberté dans une telle perspective.

¹ *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, Mémoire sur la liberté de la volonté*, p.189.

² *Monde*, p. 367.

³ *Op.cit.* p. 187.

Ce qui est d'ailleurs le plus intéressant, c'est la tentative schopenhauerienne de rendre compréhensible le monde avec tous les êtres de la Nature et leurs mouvements à travers cette unité de la liberté et la nécessité : on pourrait ainsi parler du caractère intelligible et du caractère empirique des espèces des animaux et même des plantes. Mais il y aurait un autre facteur que Schopenhauer ne peut pas ignorer et qui l'empêche d'aller plus loin : pour passer d'une vision holistique de la Nature à des considérations éthiques, on aurait besoin d'un concept de plus, à savoir la sensibilité, et dans une pensée qui sert d'une analogie entre l'homme et l'animal notamment pour signaler la réalité de l'affectivité, prendre ce point commun entre eux comme le point de départ sur le plan éthique sera un geste significatif.

Dans *De la Volonté dans la nature*, Schopenhauer affirme que « l'animal connaît tous les états affectifs de l'homme : joie, tristesse, peur, colère, amour, haine, désir, jalousie, etc. »¹. Cette proposition se trouve liée à une pensée plus fondamentale qui énonce que les êtres vivants « connaissent » l'effort de l'autre, voire la souffrance de l'autre. Il nous faudra nous rappeler ce point, notamment quand nous traiterons de l'affectibilité de la Volonté comme principe originaire déterminant les actes de l'homme à travers le plaisir et la douleur. Ceux-ci « se présentent toujours d'abord selon lui en tant que données premières, antéprédicatives, comme le fait d'une volonté (stimulée ou contrariée) primaire, dérobée à toute vue et à toute décision »² : dans les termes de Schopenhauer, ils ne sont que des « affections immédiates du vouloir sous sa forme phénoménale »³, à travers le corps qui est à la fois ma représentation intuitive (objet immédiat) et ma volonté (objectité de la Volonté) ; ce qui nous montre l'identité du corps avec la Volonté. Mais en prenant comme fondement ces affections du plaisir et de la douleur pour établir ce que sont finalement le bien et le mal, Schopenhauer semble rendre problématique la fondation d'une éthique qui n'est pas utilitariste. Cependant, comme nous allons le voir, le geste schopenhauerien dans ce cadre consistera en la problématisation de tels concepts de la tradition (comme le bien et le mal) et en réfutation de leur « signification éthique ». Si un acte sera en harmonie avec ma volonté alors qu'il contredira la volonté d'un autre, il devra être considéré comme « bien », et Schopenhauer explique ainsi le caractère relatif du bien et du mal : ce qui est bien pour moi peut l'être aux dépens d'un autre, c'est pourquoi mon acte, même s'il est « bien » pour moi ne sera pas morale. Par conséquent, il nous faudra tenir compte de l'élément de sensibilité au-

¹ VN, « Physiologie et pathologie », p.86.

² François Félix, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Lausanne, Editions l'âge d'Homme, 2007, p.148

³ *Monde*, p. 142, voir aussi pp. 141-144

delà d'une telle conception du bien et du mal qui promeut l'égoïsme en tant que tel, tout en gardant sa qualité abstraite de l'acte de généralisation.

Connaître l'homme « conformément à son espèce, comme être terrestre doué de raison, voilà (...) qui mérite tout particulièrement d'être appelé connaissance du monde, bien que l'homme ne constitue qu'une partie de créatures terrestres »¹, disait Kant dans la Préface de son *Anthropologie*. Concernant la sensibilité, il faut aussi noter les remarques suivantes :

Ainsi, rappelle Kant à la fin de l'« Esthétique transcendantale », le propre de notre forme d'appréhender l'objet, en tant que modalité d'appréhension d'un être fini, est justement la sensibilité ; cette modalité est appelée « sensible, parce qu'elle n'est pas originaire » (B 72), elle n'est pas productrice de l'objet. Seul l'*être originaire* pourrait avoir ce type d'intuition. De cette façon, l'intuition finie s'établit comme une *intuition dérivée*, dérivée de l'objet, non originaire du même ; dans cette mesure, elle reste *dépendante* de lui. Cette dépendance d'un objet *déjà donné* fait que l'intuition finie n'est possible que dans la mesure où elle « est affectée par ledit objet ». Une telle intuition convient ainsi « à un être dépendant quant à son existence et à son intuition (laquelle intuition détermine son existence par rapport à des objets donnés). » Il importe ici de souligner le mot *existence (Dasein)* : l'intuition finie vient caractériser un être dépendant, *originairement* dépendant, dans la mesure où il se trouve dans une relation essentielle avec des objets *déjà donnés*, dans une référence originaire à quelque chose d'*autre*. Ce que l'intuition sensible finie vient alors caractériser est la relation et l'affectivité originaires d'un *être-au-monde* qui est toujours *déjà là*.²

Déjà déterminée par la « voie subjective » de la dianoïologie comme étant tout entière tributaire des données intuitives que lui fournit une sensibilité elle-même redevable de son exercice à un soubassement affectif pré-empirique, privée alors de la possibilité d'assurer sa propre fondation, la raison s'avère (...) désormais le fruit d'une processus organique, dépendante d'une connexion nerveuse³.

Nous devons ainsi nous centrer sur les termes comme « intuition dérivée », « dépendance », « être terrestre », « affectivité originaire d'un être-au-monde », « soubassement affectif pré-empirique » pour trouver des indices de la pensée schopenhauerienne. Ce qui apparaît comme un aspect épistémologique impliqué dans le problème de la connaissance a en fait une fonction décisive : désigner une position aporétique et y réfléchir. Il dit par exemple : « il est tout aussi vrai de dire que l'esprit est un produit ou effet de la matière que de prétendre que la matière est une pure représentation de l'esprit » ou « si la tête est dans l'espace, cela n'empêche pas de comprendre que l'espace n'est que dans la

¹ Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. par Michel Fouacult, Paris, Vrin, 2008, Ak, VII, 119, p.83

² Marco Díaz Marsá « L'idée de sensibilité transcendantale dans l'introduction à l'Anthropologie de Kant », Rue Descartes, 2012/3 (n °75) , p.36.

³ F. Félix, pp. 118-119. Concernant la difficulté dans le même livre voir aussi « (...) les perspectives objective et subjective, celle « épigénétique » concernant la constitution réelle des organes sensoriels et celle relative aux conditions de possibilité de connaissance. Une prise en compte simultanée inévitable pourtant dès le moment où, comme c'est l'intention philosophique même de Schopenhauer, que traduit précisément cette souple approche de sa dianoïologie, veulent être assumées aussi bien la perspective critique héritée de Kant que la manière toute empirique selon laquelle son problème lui est donné. Deux orientations destinées en ce cas de renvoyer l'une à l'autre en un va-et-vient sans terme », p. 117

tête »¹. « Le cercle dans lequel se trouve engagé sa dianoïologie »² se reflète aussi dans la question de l'animalité en tant qu'elle met en évidence l'appartenance de l'homme à l'espèce. Mais il y a aussi la question de l'individualité et le facteur de la raison qu'il ne faut pas ignorer. Toutefois, alors que Schopenhauer traite de l'égoïsme, nous remarquons un trait commun entre l'homme et l'animal qui est la volonté de vivre. Cette analogie n'est en effet qu'une confrontation entre l'homme et la Nature en tant qu'elle doit être considérée comme la nature des êtres vivants. Le thème de la vie et de l'être vivant réapparaît tout au long de son œuvre. Surtout dans sa partie éthique, nous pouvons remarquer comment une telle perspective rend possible de réflexions fécondes à ce sujet : dans le passage où animal *compositum* devient l'animal *metaphysicum*, nous trouvons l'occasion de reconsidérer toutes les questions concernant ce qui est moralement important et d'examiner comment un « être vivant » peut devenir un « animal méchant »³ ou un animal qui compatît (ce qui concerne également le point où l'homme devient véritablement un homme quand on y ajoute le facteur de la raison ainsi que la liberté transcendantale comme « excès »). La question de l'animalité est importante parce qu'elle met l'accent sur le passage du point focal de la rationalité à celui de la sensibilité. Désormais ce qui nous concerne ce seront les degrés de la sensibilité, même s'ils s'associent au perfectionnement de l'intelligence et de la connaissance⁴. Par conséquent, alors que nous parlerons des degrés d'être conscient du monde et de soi-même et des degrés de la sensibilité, nous ne ferons qu'étendre l'éthique en l'appliquant au niveau empirique : l'être vivant le plus sensible devient ainsi le plus intelligent, voire le plus souffrant⁵. Dans tout cela, on n'a affaire qu'au règne animal, mais l'homme y a sa place.

¹ Ibid., p.116. La première citation est tirée de son *Handschriftlicher Nachlaß* („Es ist eben so wahr dass der Geist ein blosses Produkt oder Wirkung der Materie ist; als dass die Materie eine blosse Vorstellung des Geistes ist“) et l'autre de *Parerga et Paralipomena* (§30).

² Ibid.

³ C'est ce que Joseph Conrad dit « dans une lettre à Cunninghame Graham du 8-III-99. (...) les même termes avaient été employés par Anatole France : « L'homme est naturellement un très méchant animal... Les sociétés ne sont abominables que parce qu'il met son génie à les former », Joseph Conrad, *Au Cœur des ténèbres*, Introduction par J.-J. Mayoux, Paris, Flammarion, 1989, note 17, p.78

⁴ *Monde*, §56, p.392

⁵ « ce que nous découvrons, dans la nature dépourvue d'intelligence, à force d'attention pénétrante et concentrée, nous saute aux yeux, dans le monde des êtres intelligents, dans le règne animal, où il est aisé de faire voir que la douleur ne s'interrompt pas. Toutefois ne nous attardons pas à ces degrés intermédiaires ; arrivons à cette hauteur où tout s'éclaire à la lumière de l'intelligence la plus parfaite, à l'homme. Car, à mesure que la volonté revêt une forme phénoménale plus accomplie, à mesure aussi la souffrance devient plus évidente. Dans les plantes, pas de sensibilité encore ; pas de douleur par suite ; chez 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. Ainsi, selon que la connaissance s'éclaire, que la conscience s'élève, la misère aussi va croissant ; c'est dans l'homme qu'elle atteint son plus haut degré, et là encore elle s'élève d'autant plus que l'individu a la vue plus claire, qu'il est plus intelligent ; c'est celui en qui réside le génie, qui souffre le plus. C'est en ce sens, en l'entendant du degré même de l'intelligence, non du pur

Nous nous trouvons ainsi au point où l'analyse de la question du génie permet de reconsidérer celle de l'animalité et où on trouve finalement ce que veut dire la raison humaine comme excès. En d'autres termes, la question de la différence entre l'homme et l'animal exige de reconnaître leur parenté intime : la différence est dans ce cas ce geste de reconnaissance dont seul l'homme est capable. C'est là que la raison se révèle comme excès et que la liberté transcendantale entre en scène dans le monde des phénomènes. La figure du génie est sans doute décisive ici : le génie manifeste une énergie extraordinaire du phénomène de la Volonté¹, et il apparaît comme l'un de ceux qui réussissent à sortir de la Caverne de Platon : celui qui seul fait face au soleil. Sa connaissance dérive de l'intuition active plutôt que des concepts sans couleur qui se trouvent partiellement au service de la Volonté². Par contre, avec cette figure du génie, Schopenhauer complète le trio qu'il a formé pour traiter de l'analogie entre eux notamment à travers la question de l'instant-présent : le fou, l'animal et le génie : tous trois se trouvent liés au présent, mais il y a évidemment des différences à cet égard. L'animal est prisonnier du présent (des impressions de l'instant-présent ; le fou a une relation problématique avec le présent, même s'il le connaît exactement, à cause de l'«influence du faux passé» qu'il a créé ; quant au génie, il a aussi un rapport au présent, et comme le fou, il «néglige la connaissance des relations qui reposent sur le principe de raison»³ ; mais sa connaissance intuitive provient principalement de sa recherche de l'essence (les Idées) des choses et celle-là ne le rend pas du tout prisonnier du présent, mais au contraire, lui offre la possibilité de la liberté transcendantale au monde. Ainsi le génie représente la vraie rupture avec l'animal tout en représentant l'homme en tant qu'homme dont la raison arrive à s'affranchir à la dépendance de la Volonté : rupture qui offre une vision où

savoir abstrait, que je comprends et que j'admets le mot du Kohelet : *Qui auget scientiam, auget et dolorem.* (Qui accroît sa science, accroît aussi sa douleur.) (*Ecclésiaste*, I, 18) *ibid.*, pp. 392-393. Dans le texte original : „Was wir (...) so nur mit geschärfter Aufmerksamkeit und mit Anstrengung in der erkenntnißlosen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit, dessen stetes Leiden leicht nachzuweisen ist. Wir wollen aber, ohne auf dieser Zwischenstufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo, von der hellsten Erkenntniß beleuchtet, Alles aufs deutlichste hervortritt, im Leben des Menschen. Denn wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den Infusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt: erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbelthiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maaße also, wie die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtseyn sich steigert, wächst auch die Quaal, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. In diesem Sinne, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntniß überhaupt, nicht auf das bloße abstrakte Wissen, verstehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Kohelet: *Qui auget scientiam, auget et dolorem.*“ WWV, s. 404-405.

¹ *Ibid.*, p.245.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p.249.

on se tourne vers la reconnaissance de la non-rupture, de la « parenté intime » entre l'homme et l'animal tandis que celui-ci n'en est pas capable; et ce n'est qu'à ce moment-là que l'on peut faire un pas en avant vers une pensée éthique. C'est pourquoi Schopenhauer insiste sur cette analogie entre eux : la connaissance des Idées permise par la figure esthétique du génie sera transposée sur le plan éthique à la connaissance intuitive de la souffrance universelle.

Conclusion

Ainsi nous sommes arrivés à la fin de la première partie de ce travail. Mais avant de la terminer, nous pouvons y ajouter d'autres remarques afin de rendre clairs certains points de la pensée schopenhauerienne. Le fait qu'il « accorde un statut moral aux animaux »¹ nous permet de remarquer la différence de sa position par rapport aux autres philosophes, ce qui à son tour met en évidence l'indépendance de son éthique par rapport à celle de Kant. Même s'il pense comme lui que « l'importance morale d'un acte humain ne dépend pas des lois du phénomène, qu'elle concerne plutôt quelque chose qui touche directement la chose en soi », Schopenhauer constate que « l'éthique kantienne s'éloigne des ses propres engagements » en prétendant que « la raison et le comportement rationnel pourraient toucher ce qui est significatif en éthique, c'est-à-dire la Volonté »². L'analogie entre l'homme et l'animal est mise en scène dans cette perspective anti-kantienne. Comme tous les êtres vivants, notamment l'homme et l'animal, partagent la même essence qu'est cette chose en soi traitée par l'éthique, la raison n'ayant qu'un rôle secondaire, il semble impossible d'exclure l'animal de la sphère d'être moralement considérable. Désormais, on n'aurait plus affaire à une prétendue supériorité de l'homme qui, grâce à sa raison, fonde l'État (qui n'est que l'œuvre de son égoïsme), crée « les industries, les arts, les sciences, les religions et les philosophies », dispose d'une capacité linguistique (à travers laquelle il crée un abîme entre lui et l'animal³), d'une « conscience non seulement du présent (...) mais du passé et de l'avenir en tant que

¹ D. E. Cartwright, p. 254.

² Ibid., pp.261-262. Voir aussi *Monde*, Chp XLVII, p.1354.

³ « (...) De façon analogue à ces sophistications des philosophes, 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 », *Mémoire sur le fondement de la morale*, p.379. Mais Schopenhauer désigne aussi la différence des langues anciennes à cet égard qui « ne connaissent pas cette duplicité des expressions », ensuite il parle de l'exemple de l'anglais où le pronom *it* qui représente les animaux « comme des choses inanimées », p.380.

tels »¹, tant qu'on se focalise sur le fondement de l'éthique. Désormais, on considérera l'être vivant (l'homme et l'animal) en tant qu'être voulant, ce qui correspond dans la pensée schopenhauerienne à l'être souffrant : seul celui-ci peut subir un tort et les considérations éthiques commenceraient avec la mise en avant de ce tort et de la capacité de le subir. C'est pourquoi, sur ce plan, l'homme et l'animal sont indissociables l'un de l'autre. Ainsi, nous nous servons de cette partie comme un passage à l'éthique. Évidemment on aurait pu traiter du thème des droits des animaux chez Schopenhauer ou se focaliser sur les différentes modalités de connaissance chez l'homme et l'animal en guise de comparaison, notamment sur la conception de l'entendement et de la raison chez Schopenhauer ; ou bien on aurait pu traiter plus amplement des différences entre Schopenhauer et les autres philosophes ; mais tout cela pourra faire l'objet d'un autre travail². Par contre, nous avons pu reconsidérer la position de l'animal en le comparant à celles du fou et du génie. Nous avons parlé de la perception du présent chez eux. De plus, nous avons lié la question de l'animal à une thématique de la finitude. Ainsi, la philosophie se révélait être un engagement de l'esprit qui vise la mortalité comme un problème fondamental, alors qu'il trouve à la base la finitude qui caractérise tous les êtres de la nature. Comme nous l'avons vu, les animaux ont un calme enviable puisque cette finitude n'est jamais devenue un « problème » pour eux et, rien que pour cela, ils peuvent être considérés comme non-mortels. Être mortel, par contre, correspond à la condition de l'évolution vers « l'homme métaphysique ». La mort apparaît peut-être comme « le pire des maux »³, mais la question essentielle qui marque la distinction de l'homme, c'est de transformer ce don de la Nature, c'est-à-dire la raison, en la libérant du service de la Volonté et ainsi de s'accorder le « calme » humain : toute consolation vient en effet de la distinction kantienne entre le phénomène et la chose en soi. Puisque les phénomènes comme la naissance et la mort sont contenus dans la question du temps (voire l'idéalité du temps au sens kantien) la réflexion doit finalement arriver à la question de l'éternité.

¹ Ibid., p. 255.

² Schopenhauer sert déjà de grande inspiration particulièrement pour la philosophie anglo-saxonne contemporaine où la question de l'animal devient de plus en plus un point focal de la pensée. Pour la question des droits des animaux, voir l'œuvre la plus connue, *La libération animale* ((1975) de Peter Singer où il présente avec sa reconnaissance de l'influence de Schopenhauer, une critique de certains aspects de sa pensée : "Schopenhauer was influential in introducing Eastern ideas to the West, and in several passages he contrasted the "revoltingly crude" attitude to animals prevalent in Western philosophy and religion with those of Buddhists and Hindus. His prose is sharp and scornful, and many of his acute criticisms of Western attitudes are still appropriate today. After one particularly biting passage, however, Schopenhauer briefly considers the question of killing for food. He can hardly deny that human beings can live without killing – he knows too much about the Hindus for that – but he claims that "without animal food the human race could not even exist in the North"" (P. Singer, *Animal Liberation, The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, HarperCollins Publishers, 2002, pp 209-210).

³ *Monde*, p. 1205.

Partie II - Une conception du caractère intelligible privé de la *Willkür* kantienne

Introduction

La tentative schopenhauerienne d'élargir la sphère morale jusqu'au monde des animaux, tentative dont nous avons vu les grandes lignes dans la partie précédente, ne manque pas d'indiquer une nouvelle position dans la pensée éthique. Alors que Schopenhauer ancre sa métaphysique de la Volonté dans la révolution copernicienne kantienne, notamment dans la distinction entre le phénomène et la chose en soi, son éthique consiste à critiquer la *Critique de la raison pratique* (1788) et les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (1785). Comme point le plus important de cette divergence, nous pouvons considérer la question de la sensibilité qui joue un rôle considérable dans les philosophies des deux philosophes.

Bien que Kant fasse l'« apologie de la sensibilité »¹ dans son *Anthropologie au point de vue pragmatique* (1798), tout en soulignant la distinction entre la sensibilité et l'animalité, nous savons que tout ce qui a un rapport à la sensibilité désigne, selon lui, un état « pathologique ». Par contre, chez Schopenhauer, c'est la sensibilité qui lie l'homme et l'animal l'un à l'autre, malgré l'existence de ses différents degrés qu'on peut considérer comme un signe de démarcation et de hiérarchie dans le monde des êtres vivants. Mais ce qui est le plus important dans sa démarche est que le principe fondamental de l'éthique a un rapport intime avec la sensibilité et que cette dernière n'exclut pas du tout l'animalité. Ainsi, la question de l'animalité ne nous mène pas à la thèse de l'« animal-machine » comme chez Descartes², mais plutôt à une thèse se focalisant sur les degrés de la sensibilité d'une part, sur les degrés de l'égoïsme d'autre part. Que Kant qualifie la sensibilité comme « pathologique » fait écho à la dernière perspective. En effet, nous entendons par là l'égoïsme en tant que trait primordial de l'homme et de l'animal, qui est responsable de tous les conflits, toutes les guerres et toutes les souffrances dans le monde ; et ses degrés forment une hiérarchie depuis l'égoïsme de base jusqu'à la manifestation diabolique de la méchanceté chez l'homme. Quand Schopenhauer unit, par ailleurs, la tendance à l'auto-conservation (l'État) à la tendance à l'auto-connaissance de la Volonté (le dépassement ou la négation de l'égoïsme à travers la

¹ A. Philonenko, *L'œuvre de Kant, La philosophie critique*, tome II, p. 70.

² Descartes, *Discours de la méthode*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, pp.78-79.

culture : l'art, la littérature, la musique etc.), nous trouvons les degrés de sensibilité qui se révèlent d'une autre manière : il ne s'agit plus d'une analogie entre l'homme et l'animal, mais plutôt d'une analogie entre l'homme et l'homme. Ainsi, nous pouvons mettre à la base de la civilisation et de la culture l'État, « ce chef-d'œuvre de l'égoïsme conscient, rationnel et accumulé de tous »¹, mais au sein de cette organisation et de ses dispositifs se montrent les divers degrés de sensibilité dont le plus haut correspond à celui du génie². La figure du génie dérive de ce que Kant décrit comme la disposition pratique de l'homme selon laquelle « il s'agit du progrès de la civilisation par la culture, surtout la culture des qualités sociales et du penchant naturel dans l'espèce à échapper par les rapports sociaux à la brutalité de la force solitaire et à devenir un être policé (...) et destiné à la concorde »³. Par contre, le génie n'est pas « un citoyen très utile et capable »⁴, ni un simple homme de talent⁵ qui agit en général en vue de ses intérêts. Il apparaît plutôt comme celui qui dépasse les fondements égoïstes de la civilisation. Alors qu'il en traite comme « sujet pur de la connaissance » tout en soulignant que la connaissance intuitive l'emporte dans ce cas sur la connaissance abstraite, Schopenhauer met aussi en évidence le rapport intime du génie à la souffrance. À cause de son excessive sensibilité, le génie souffre, mais à travers ce qu'il produit comme l'art, la poésie, la littérature, la philosophie etc. il surmonte sa souffrance. Ce qui est important ici est que, avec le génie, nous nous trouvons face à des questions comme celles de la liberté transcendante, de la transformation de la connaissance, et ce sont ces questions qui nous mèneront au plan éthique.

¹ *Mémoire sur le fondement de la morale*, p.318

² Dans les Suppléments, Schopenhauer parle du génie dans les termes suivants : « (...) Aux inconvénients signalés s'ajoute encore l'excessive sensibilité, due à l'exaltation anormale de la vie nerveuse et cérébrale et jointe à cette autre condition du génie, la violence passionnée de la volonté, qui se traduit au physique par l'énergie des battements du cœur. De cet ensemble de causes résultent facilement cette tension excessive de l'âme, cette impétuosité des émotions, cette mobilité extrême d'humeur, avec cette disposition prédominante à la mélancolie, que Goethe nous a mises sous les yeux dans le Tasse. Quelle sagesse, quelle fermeté tranquille, quelle sûreté de coup d'œil, quelle entière assurance et quelle égalité de conduite chez l'homme normal bien doué, en comparaison de cet abattement rêveur ou de cette excitation passionnée de l'homme de génie, dont les souffrances intimes sont le germe d'œuvres immortelles ! » *Monde*, Chp XXXI (i), pp. 1119-1120. Dans le texte original : „(...) Zu den angegebenen Nachtheilen gesellt sich nun noch die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven-und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Willens, die sich physisch als Energie des Herzschlages darstellt. Aus allem Diesen entspringt sehr leicht jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die Goethe uns im Tasso vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Fassung, abgeschlossene Uebersicht, völlige Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens zeigt doch der wohl ausgestattete Normalmensch, im Vergleich mit der bald trümmerschoß unsterbliche Werke ist“, WWV, s. 454.

³ A. Philonenko, op. cit., p.63. Voir aussi *Anthropologie au point de vue pragmatique* de Kant.

⁴ *Monde*, p. 1127.

⁵ *Ibid.*, p.1121

2-1. La question de la liberté

Liberté pratique

L'éthique schopenhauerienne diffère évidemment des autres éthiques développées dans la tradition de la philosophie. Tout d'abord, l'éthique ne dérive pas, selon lui, exclusivement de la « disposition morale »¹ de l'homme, mais concerne également les animaux. Sur ce point, la perspective reste inévitablement anthropocentrique, car c'est l'homme qui peut fermer les yeux sur le droit à l'existence de certains animaux quand il s'agit de ses propres intérêts, mais au moins selon les degrés de la sensibilité qu'il associe à la capacité de souffrance des êtres vivants. C'est pourquoi Schopenhauer prête attention aux découvertes des sciences et s'intéresse au cerveau (le substrat organique de la raison) et notamment au système nerveux². Ainsi, il essaie de mettre en évidence le lien entre ce dernier et la sensibilité afin de rendre plus clair les limites de la souffrance dans le monde des êtres vivants. On peut donc se demander si les termes de « vie », de « vivant » ne font sens qu'aux plus hauts degrés de la sensibilité. Plus chaque être vivant à ces niveaux affirme la vie, plus il souffre, et cette souffrance nous rappelle la définition que Schopenhauer donne du *monde in concreto* : ce monde où l'homme « est livré à toutes les tourmentes de la réalité », où « il est soumis aux circonstances présentes », où « il doit travailler, souffrir, mourir *comme* les animaux »³. Ainsi autant Schopenhauer tient compte de ce niveau concret, autant il y connaît le support de l'éthique : à ce niveau, la capacité de souffrance, y compris le fait d'être exposé à la réalité, s'accompagne de la détermination par des motifs qui ont bien un rapport à des « affections immédiates du vouloir sous sa forme phénoménale »⁴ (le corps). Certes, l'éthique exige qu'on élève la connaissance dérivant de ce monde *in concreto* à celle du monde *in abstracto*. Mais le point de départ doit toujours être d'origine empirique. C'est pourquoi l'éthique de Schopenhauer ne se focalise pas sur un « être raisonnable », mais plutôt sur l'homme en tant qu'animal souffrant. La question de l'instinct comme trait principal de l'animalité peut être reconsidérée à travers la Volonté se révélant comme une force motrice à tous les niveaux du réel, et notamment comme une pulsion derrière les actes humains, à savoir

¹ A. Philonenko, op. cit., p. 62.

² Cf. VN.

³ *Monde*, pp. 124. L'italique m'appartient.

⁴ *Ibid.*, p.142.

sur la question de « la limite abyssale de l'humain »¹. Schopenhauer commence ici à traiter de l'agent moral qui n'est cependant pas exempt de responsabilité par rapport à ses actions. Dès qu'il s'agit de responsabilité, on parle aussi de liberté, et voilà la distinction de l'homme ! Tout d'abord, nous avons affaire à la liberté au sens négatif impliquant l'indépendance de l'homme par rapport aux motifs du présent et à la nécessité déterminant tous les phénomènes du monde. Selon Schopenhauer, cela ne concerne pas la valeur morale des actions, mais plutôt « l'usage pratique de la raison », la raison pratique. Par ailleurs, avant de la prendre tout de suite au sens kantien, il nous faut tenir compte du sens que Schopenhauer lui donne :

Dans la pratique (...) il n'y a que les animaux qui soient déterminés par l'intuition ; il n'en saurait être de même de l'homme qui a des concepts pour régler sa conduite, et qui par là échappe à la puissance de l'intuition présente, à laquelle l'animal est absolument livré. C'est dans la mesure où l'homme tire parti de ce privilège que sa conduite peut être appelée raisonnable, et c'est uniquement dans ce sens qu'il peut être question de raison pratique, non dans le sens kantien, lequel est inadmissible, comme je l'ai fait voir tout au long de mon mémoire sur le Fondement de la morale².

Ce que Schopenhauer a fait dans le premier livre du *Monde* en traitant de la raison « théorique » en tant que faculté de connaissance tout en restant fidèle à Kant se trouve séparé de ses considérations sur la raison dirigeant les actions humaines³, c'est-à-dire la raison « pratique » selon ses propres termes. Ainsi nous trouvons un autre point important qui déclare la différence de sa position de celle de Kant sur le plan éthique. Bien évidemment, la raison pratique dont il parle ici correspond à la liberté pratique que Kant mentionne dans la *Critique de la raison pure* et qui est liée à la définition négative de son concept :

il est (...) à remarquer tout d'abord que je ne me servirai dorénavant du concept de liberté que dans le sens pratique, et que je laisse ici de côté (...) ce concept entendu dans sa signification transcendante, lequel ne peut pas être supposé empiriquement comme un principe d'explication des phénomènes (A820/B830) mais constitue lui-même un problème pour la raison. Un arbitre, en effet, est simplement animal (*arbitrium brutum*) s'il ne peut être déterminé indépendamment des impulsions sensibles, c'est-à-dire pathologiquement. En revanche, celui qui peut être déterminé indépendamment des impulsions sensibles, par

¹ J'ai emprunté cette expression à Derrida: « Comme tout regard sans fond, comme les yeux de l'autre, ce regard dit l'animal me donne à voir la limite abyssale de l'humain : l'inhumain ou l'anhumain, les fins de l'homme, à savoir le passage des frontières depuis lequel l'homme ose s'annoncer à lui-même, s'appelant ainsi du nom qu'il croit se donner », J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 30.

² *Monde*, Suppléments, Chp. XVI, p. 837. Dans le texte original : „Im Praktischen (...) ist das Bestimmtwerden durch das Anschauliche die Weise des Thiers, des Menschen aber unwürdig, als welcher BEGRIFFE hat, sein Handeln zu leiten, und dadurch emancipirt ist von der Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart, welcher das Thier unbedingt hingegeben ist. In dem Maaße, wie der Mensch dieses Vorrecht geltend macht, ist sein Handeln VERNÜNFTIG zu nennen, und nur in DIESEM Sinne kann von PRAKTISCHER VERNUNFT die Rede seyn, nicht im KANTISCHEN, dessen Unstatthaftigkeit ich der Preisschrift über Fundament der Moral ausführlich dargethan habe“, WWV, s. 172. Vers la fin de cette section, Schopenhauer fait remarquer le lien entre cette raison pratique et l'obligation dans le sens stoïcien, à savoir « μαθήμωντα, que Cicéron traduit par le mot officia », « (...) obligations (*Obliegenheiten*), ce qui convient de faire ; en anglais *incumbencies*, en italien, quel che tocca a me di fare, o di lasciare, c'est-à-dire en général ce qu'il appartient à un homme raisonnable de faire » (*Monde*, p. 850) ; ce qui n'a rien avoir avec l'obligation (envers la loi morale) au sens kantien.

³ *Ibid.*, p. 123.

conséquent par des mobiles que seule la raison peut se représenter, s'appelle le libre arbitre (*arbitrium liberum*), et tout ce qui s'y relie, que ce soit comme principe ou comme conséquence, est appelé *pratique*¹.

Même si la définition de la raison pratique par Schopenhauer s'associe à cette liberté pratique dont parle Kant, elle n'a pas d'extension morale comme chez Kant, si bien que Schopenhauer n'omet pas de contester la raison pratique considérée « comme la source de toutes les vertus et comme le principe d'un devoir absolu (c'est-à-dire tombé du ciel) »². En d'autres termes, la raison en tant qu'elle conduit les actions humaines en séparant l'homme de l'animal, cette raison ne promet rien au niveau moral de l'existence.

La raison ici (...) est vraiment pratique ; partout où l'action est dirigée par la raison, où les motifs sont des concepts abstraits, où l'on n'est pas dominé par une représentation intuitive isolée, ni par l'impression du moment, qui entraîne l'animal, dans toutes ces circonstances, la raison se montre pratique. Mais (...) tout cela diffère absolument et - est - indépendant de la valeur morale de l'action, (...) une action raisonnable et une action vertueuse soient deux choses différentes, (...) la raison s'allie aussi bien avec la plus noire méchanceté qu'avec la plus grande bonté et prête à l'une ou à l'autre une énergie considérable par son concours, (...) elle - est - également prête et puisse aussi bien servir à exécuter méthodiquement, et avec suite, un bon et mauvais dessein, des maximes prudentes et des maximes insensées, et (...) tout cela résulte de sa nature pour ainsi dire féminine, qui peut recevoir et conserver, mais non créer par elle-même³.

Dans la même section, Schopenhauer parle du stoïcisme, de l'« idéal » qu'il représente comme « le développement le plus parfait de la raison pratique (...) par où se montre plus clairement la différence qui (...) sépare (l'homme) des animaux »⁴. Afin d'atteindre le Souverain Bien, l'éthique stoïcienne limite la vertu aux actions raisonnables dont le but consiste de se libérer des souffrances de l'existence au moyen de la connaissance⁵. Certes, Schopenhauer s'accorde avec Kant sur son élimination de toutes sortes d'eudémonisme de l'éthique, mais la plus importante raison de son opposition au stoïcisme

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par Alain Renaut, Gallimard, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 656.

² *Monde*, p. 123. Dans le texte original: „als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines absoluten (d.h. vom Himmel gefallen) SOLL darstellt“, WWV, s.132-133.

³ *Ibid.*, p. 125. Dans le texte original (je vais le citer sans omission pour rester fidèle à la structure grammaticale des phrases) : „Hier, kann man wirklich sagen, äußert sich die Vernunft PRAKTISCH : also überall, wo das Thun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abstrakte Begriffe sind, wo nicht anschauliche, einzelne Vorstellungen, noch der Eindruck des Augenblicks, welcher das Thier leitet, das Bestimmende ist, da zeigt sich PRAKTISCHE VERNUNFT. Daß aber dieses gänzlich verschieden und unabhängig ist vom ethischen Werthe des Handelns, daß vernünftig Handeln und tugendhaft Handeln zwei ganz verschiedene Dinge sind, daß Vernunft sich ebenso wohl mit großer Bosheit, als mit großer Güte im Verein findet und der einen wie der andern durch ihren Beitritt erst große Wirksamkeit verleiht, daß sie zur methodischen, konsequenten Ausführung des edeln, wie des schlechten Vorsatzes, der klugen, wie der unverständigen Maxime, gleich bereit und dienstbar ist, welches eben ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht selbst erzeugende Natur so mit sich bringt, -dieses Alles habe ich im Anhang ausführlich auseinandergesetzt“, WWV, s.135.

⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁵ Schopenhauer se focalise sur les termes comme le Souverain Bien, la vertu et le bonheur, l'ataraxie et le suicide chez les stoïciennes plus en détail dans la section XVI du premier livre du *Monde* et aussi dans ses Suppléments. Il y montre les inconvénients, les contradictions de cette éthique.

concerne la nature de la connaissance. Après tout, il s'agit de la raison « pratique » et du geste de « transporter le concept dans la vie »¹ et de l'usage de la raison pour éviter les souffrances. La séparation entre notre volonté et le monde extérieur implique de déterminer la volonté par ce privilège de l'homme, à savoir la raison et à travers ses principes qui n'ont pas de contact avec la vie. Ainsi, il faut « élever l'homme au dessus de ces misères et (...) le rendre invulnérable »², ou comme dit Antisthène, « il faut acquérir ou bien la raison, ou bien une corde pour se pendre »³. Schopenhauer ne peut pas accepter les préceptes stoïciens, parce qu'il voit que la Volonté demeure toujours intacte et que l'influence de la raison « pratique » ne peut pas suspendre sa réalité. Même le suicide est un acte qui l'affirme en tant que telle. En effet, concernant l'éthique stoïcienne, nous pouvons peut-être comprendre ce que Schopenhauer veut dire quand il dit qu'« il est facile de prêcher la morale, il est difficile de la fonder »⁴, et dans sa tentative pour fonder l'éthique, le stoïcisme est une des positions auxquelles il s'oppose, comme il s'oppose à l'éthique kantienne.

Avant de passer au but de cette partie qui consiste à examiner la critique schopenhauerienne de l'éthique de Kant, il faut ajouter un mot sur les inconséquences du stoïcisme que nous pouvons constater selon la perspective schopenhauerienne. Tout d'abord, considérons la connaissance abstraite de la raison pratique. Puisque cette raison reste toujours secondaire par rapport à la Volonté et rend ainsi problématique la question des vrais motifs des actions, elle ne fait que fausser une éthique véritable. De plus, « 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 »⁵. En soulignant l'impossibilité du « vouloir vivre sans souffrir »⁶ et en admettant la relation intime de l'éthique et la souffrance, comme le fait aussi Kant⁷, il préfère se diriger vers la source des souffrances qui

¹ Ibid., p. 131. Dans le texte original: „den Begriff ins Leben übertragen“, s.140.

² Ibid., p. 127. Dans le texte original: „(...) den Menschen darüber hinwegheben, ihn wundbar machen“, s.137.

³ Ibid. Dans le texte originel : „Daher sagte Antisthenes: Δει κτασθαι νοον, η βροχον (aut mentem parandam, aut laqueum. Plut. De stoic. Repugn., c.14)“, s. 137.

⁴ „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“, VN, « Perspectives sur l'éthique », p. 196, aussi en tant qu'épigraphe dans *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique, Mémoire sur le foncement de la morale*, p. 197.

⁵ *Monde*, op. cit., pp. 131-132. Dans le texte original : „Der (...) innere Widerspruch aber, mit welchem die Stoische Ethik, selbst in ihrem Grundgedanken, behaftet ist, zeigt sich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der Stoische Weise, in ihrer Darstellung selbst, nie Leben (...) gewinnen konnte“, WWV, s.141.

⁶ Ibid., p. 131. Dans le texte originel: „leben zu wollen ohne zu leiden“, p. 141.

⁷ Dans la *Critique de la raison pratique* Kant souligne que « si la loi des mœurs, l'image de la sainteté et de la vertu doit exercer partout quelque influence sur notre âme, elle ne le peut qu'autant qu'on la recommande comme un mobile pur, dégagé de toute visée de bien-être, car c'est dans la souffrance qu'elle se montre avec le plus d'éclat » (traduit par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1985, p.205.) Même s'il faut lire tout cela en relation avec la loi morale, on ne peut pas ignorer cet accent mis par Kant sur la souffrance. Nous allons voir que c'est bien elle qui rend possible chez Schopenhauer une connaissance « objective » du monde et par là une position purement éthique.

est la clé pour résoudre l'énigme du sens de l'existence - son sens éthique. Schopenhauer fait ainsi un pas de plus et contrairement à Kant, il ne traite pas du sujet de la moralité comme un être raisonnable, mais plutôt comme un être vivant. C'est pourquoi il ne manque pas de critiquer le sage stoïcien qu'il considère comme « un mannequin inerte, raide, dont on ne peut rien faire, qui ne sait de 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 se l'imaginer »¹, et, ainsi, dans le même paragraphe, il nous donne une indication sur sa perspective éthique en opposant à la figure sans vie du stoïcisme, les figures vivantes de la vraie éthique:

Combien ils diffèrent des stoïciens, ces vainqueurs du monde, ces expiateurs volontaires, que nous présente la sagesse hindoue, qu'elle-même a produits, ou bien ce Christ Saviour, figure idéale, débordante de vie, d'une si large vérité poétique et d'une si haute signification, et que nous voyons cependant, malgré sa vertu parfaite, sa sainteté, sa hauteur morale, exposé aux plus cruelles souffrances².

La manifestation de la volonté individuelle sur le plan éthique

On peut remarquer ainsi l'influence de Rousseau sur la conception schopenhauerienne de l'éthique, car son fondement est toujours la souffrance, en d'autres termes notre « vulnérabilité commune ». Dans la même ligne de pensée, nous allons voir comment la compassion est l'élément qui nous oblige à rester au niveau empirique tout en gardant sa particularité métaphysique (alors qu'elle serait « pathologique » pour Kant). Par contre, Schopenhauer avec sa critique du stoïcisme rejoint celle de Kant et reconnaît à ce dernier le mérite « d'avoir affranchi l'éthique de tous les principes du monde de l'expérience et surtout de toutes les théories du bonheur directes ou indirectes, d'avoir véritablement montré que le règne de la vertu n'est pas de ce monde »³. Cependant à partir là, il s'apprête à fonder principalement son éthique sur une critique de l'éthique kantienne. Nous pouvons nous demander les raisons de cette « infidélité ». Après tout, Schopenhauer avoue avoir fondé toute

¹ *Monde*, p. 132. Dans le texte original : „ihr Ideal, der Stoische Weise (...) ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weiß wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückseligkeit dem Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen läßt“, WWV, s. 141-142.

² *Ibid.* Dans le texte original : „Wie ganz anders ganz anders erscheinen, neben ihn gestellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die Indische Weisheit uns aufstellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Christenthums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht“, WWV, s. 142.

³ *Ibid.*, « Critique de la philosophie kantienne », p.656. Mais il dit qu'avant Kant, il y avait aussi des considérations justes de Platon (*Republique*), du christianisme (*De libertate christiana* de Luther, par exemple) sur cette question de la vertu.

sa philosophie sur la sa division entre le phénomène et la chose en soi, et il avoue avoir mis en avant sa métaphysique de la Volonté à partir d'une autre division kantienne qui ne se trouve que comme une solution à la troisième antinomie¹, à savoir entre le caractère empirique et le caractère intelligible. La Volonté dont tous les ordres du réel ne sont que l'objectivation, est originairement un terme éthique qui nous permet de nous diriger vers le monde extérieur, vers la Nature à partir de la réalité humaine - c'est pourquoi Schopenhauer considérait l'univers comme un *macranthrope*. Pour comprendre le rôle de ce concept dans sa pensée, il faut tout d'abord tenir compte de la structure de celle-ci :

(...) notre philosophie procède de l'apparence phénoménale à *ce qui apparaît*, à ce qui est caché derrière le phénomène et, par suite, à ce qui est *au-delà de la physique*. En conséquence, elle se divise en trois parties: Métaphysique de la Nature. – Métaphysique du Beau. – Métaphysique de la Morale. Néanmoins, ramenée à son origine, cette division présuppose que la métaphysique elle-même montre que la chose en soi, l'essence profonde et ultime du phénomène, réside dans notre *volonté*. En conséquence, après avoir examiné comment elle se présente dans la nature extérieure, on examine sa manifestation entièrement différente et immédiate en nous-mêmes, d'où procède la métaphysique de la morale².

Ainsi, la Volonté que Schopenhauer trouve en nous-mêmes en tant que chose en soi sert « de base au phénomène (...). Car le monde comme représentation ne peut rien fournir par lui-même »³. Or la réalité de la Volonté chez l'homme a évidemment rapport aux deux questions suivantes : celle du corps et de la conscience de soi. En ce qui concerne la première, cette question est intimement liée à celle de l'affectivité et de la souffrance, tout en désignant le parallélisme entre les degrés de l'objectivation de la Volonté et les degrés de la sensibilité, ce qui implique la vulnérabilité commune de l'homme et l'animal. Mais, malgré ce lien intime, la question du corps comprend également celle de l'espèce et de l'individualité. En effet, ce n'est qu'avec l'homme que l'individualité se manifeste, et Schopenhauer ne s'interdit pas d'indiquer les dimensions physiques et métaphysiques du corps et de les lier toutes à la manifestation de la Volonté :

Pour la (...) raison métaphysique, et parce que le corps de l'individu n'est que la visibilité de sa volonté individuelle, c'est-à-dire représente objectivement celle-ci, à laquelle appartient aussi son intellect, ou cerveau, en tant qu'apparence phénoménale de sa volonté de connaître, ce n'est pas seulement la nature de son intellect qu'il s'agit d'interpréter et de comprendre par la nature de son cerveau et la circulation du sang qui excite celui-ci, mais son caractère moral tout entier, avec tous ses traits et toutes ses particularités, doit aussi se déduire de la nature du reste de son être corporel –de la texture, grandeur, qualité, des relations réciproques du cœur, du foie, des poumons, de la rate, des reins, etc.⁴.

¹ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*.

² PP, §21, pp. 425-426.

³ Ibid., §102, p. 551.

⁴ Ibid. À la page 552, Schopenhauer nous renvoie pour les considérations plus détaillées sur ce point au supplément au livre II du *Monde*, chp 20.

La division kantienne du phénomène et de la chose en soi serait, par conséquent, plus compréhensible à partir de l'énigme du corps humain. En effet, la chose en soi que Schopenhauer considère comme ce qui nous est le plus familier implique notre volonté en tant qu'identifiée à notre corps. Certes, il s'agit ici d'une tentative pour mettre en accord le réalisme objectif¹ avec une approche transcendantale au sein de la métaphysique, contrairement à ce qu'on pourrait déduire d'une pensée focalisée sur la chose en soi. D'ailleurs, dans une lettre adressée à J. August Becker, Schopenhauer souligne déjà qu'il restera « toujours et partout dans l'immanence »². C'est pourquoi la limite et la source fondamentale de la philosophie et notamment de l'éthique est toujours la connaissance intuitive, même si celle-ci diffère de celle des animaux, car la question est de voir l'universel dans le particulier plutôt que d'être prisonnier du particulier, comme c'est le cas pour les animaux. Il s'agit donc toujours des Idées platoniciennes qui sont mises en scène dans le troisième livre du *Monde* concernant l'art, à travers la figure du génie. Dans le quatrième livre, leur appréhension entraînera inévitablement une transformation de la connaissance, du sens de l'existence et de l'humanité. Comme nous pouvons le remarquer, ces deux livres ne font qu'ouvrir une autre dimension au sein du monde comme représentation tout en désignant la libération de la faculté de la représentation, i.e. de la connaissance de l'asservissement de la Volonté. En d'autres termes, l'objectivation de la Volonté dans le monde atteint ainsi son plus haut degré : nous avons déjà vu dans la première partie de ce travail, que la phénoménalisation de la Volonté équivaut à son auto-réalisation, qui, à son tour, n'est rien d'autre que son auto-connaissance. Si un individu dont le corps n'est qu'une *objectité* de la Volonté subit cette transformation de la connaissance, l'influence des motifs sur lui se réduirait et il se dirigerait soit vers la pitié, soit vers une totale négation de la Volonté où les motifs cesseraient complètement d'agir. Pour Schopenhauer, la manifestation de la liberté³ dans le monde serait possible seulement dans une telle perspective. Nous allons nous focaliser sur cette question plus en détail dans la dernière partie de ce travail, mais, sur ce point, il importe de noter le cadre des éléments fondamentaux de l'éthique schopenhauerienne. Pour cela, nous avons souligné la position considérable de la connaissance intuitive et des Idées platoniciennes.

¹ Cf. VN.

² Lettre à Johann August Becker, le 21 sept. 1844, in *Arthur Schopenhauer, Correspondance complète*, trad. par Christian Jaedicke, Editions Alive, Paris, 1996, p. 278. Voir aussi la page 102 de ce travail.

³ Dans la même lettre, Schopenhauer parle de cela « comme la seule manifestation factuelle de la liberté de la volonté » en soulignant que « dans ce mystère de la grâce théologique, se trouve le dénouement du nœud du monde », que « c'est ici que se trouve le chemin et la passerelle, la porte qui mène hors du monde », *ibid.*

Les conceptions qui portent sur l'appréhension esthétique du monde par le génie et « le salut par la grâce »¹ impliquent tous les deux la transformation de la connaissance. Le concept de liberté qui provient de ces conceptions renvoie à l'essence des choses, qui n'est autre que la Volonté elle-même. Pour Schopenhauer, ce qui donne à l'existence un sens moral, c'est cette essence qui se trouve entièrement libre. Ainsi, dans chaque phénomène, le fondement de ce qui apparaît est cette Volonté libre qui s'objective. Le fait que cette phénoménalisation se soumette au principe de la raison sous ses quatre formes² n'empêche pas que l'essence soit libre. En d'autres termes, la Volonté se trouve comme « la condition de la validité du principe de la causalité »³, de même que « les forces naturelles qui sont des conditions de la loi de causalité dans la nature et confèrent la causalité à toute cause »⁴. Nous pouvons, par conséquent, remarquer que la voie kantienne que Schopenhauer suit à partir de la division de la chose en soi et le phénomène est fondement de sa pensée qui se constitue par l'union de la nécessité et de la liberté dans le monde. Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, Schopenhauer essaie tout au long du deuxième livre du *Monde* et de *De la Volonté dans la Nature*, de montrer cette union à tous les niveaux de la Nature. « Or, voici que surgit le difficile problème de prouver qu'à l'encontre de toute expérience l'ordre physique des choses dépend d'un ordre moral, de découvrir une relation entre la force qui, agissant selon des lois naturelles éternelles, assure au monde sa persistance, et de la moralité dans le cœur de l'homme »⁵ écrit-il dans *De la Volonté dans la Nature*, et sa vision holistique de la Nature est tellement accentuée par la pensée de l'unité métaphysique de la Volonté qu'on pourrait formuler une autre proposition que celle de Kant (« le ciel étoilé au-dessus de

¹ PP, §116, p. 593.

² Voir QR.

³ Op.cit., p.276.

⁴ Ibid. J'ai changé l'ordre des mots dans la phrase. Ici, Schopenhauer essaie de répondre une question de J. August Becker laquelle se base sur une très forte argumentation selon Schopenhauer. Celle-ci concerne le problème de la négation de la Volonté, en d'autres termes, de la liberté. Schopenhauer met en avant les pensées suivantes qui résument bien le rapport entre les forces naturelles et la Volonté: « Votre argument tire sa force du fait que la loi de la causalité est la forme de notre entendement, et nous ne pouvons donc pas éviter de saisir cette modification comme l'effet d'une cause. C'est pourquoi la liberté est une idée que nous pouvons peut-être désigner et localiser, mais sans pouvoir la penser clairement. Toutefois, il convient ici de se rappeler ce que j'ai expliqué en de nombreux endroits (...), à savoir que la loi de la causalité, dans la nature, n'a pas une validité INCONDITIONNELLE, mais que ce sont les forces naturelles qui sont ses CONDITIONS et qui confèrent la causalité à toute cause et se présentent hiérarchiquement comme force vitale et enfin comme vouloir conscient; la causalité n'est donc que le fil directeur sur lequel les phénomènes de ces forces s'installent dans le temps. Mais nous connaissons toutes ces forces comme étant en soi identiques avec la VOLONTÉ dans notre conscience de soi : par conséquent, tous les effets dans la nature sont en fait l'expression de la volonté, selon les différents degrés de son objectivation. DANS SON PROCESSUS D'AFFIRMATION, la volonté est donc, à tous les niveaux, la CONDITION de la validité du principe de la causalité. Par contre, là où se produit la SUPPRESSION, la NEGATION de cette volonté, cesse également la validité de ce principe, car ce dernier ne trouve plus d'application », pp.275-276. Nous allons, par ailleurs, reprendre cette question de la négation dans la prochaine partie.

⁵ VN, p. 196.

moi et la loi morale en moi »¹) : les forces éternelles dans la Nature, la moralité dans mon cœur – ce cœur qui se traduit par le caractère intelligible chez Schopenhauer. En un sens, l'énigme du « moi » se cache dans ce terme qui se définit comme « acte de la Volonté », à savoir comme une Idée – l'individu étant, dans ce cas, une Idée tandis qu'il est déjà mis en avant comme un phénomène. Certes, la question de l'individu et de l'individualité demeure toujours un problème dans la pensée de Schopenhauer :

(...) l'individualité ne repose pas seulement sur le principe d'individuation et n'apparaît pas seulement à travers et à travers le simple phénomène (*durch und durch bloß Erscheinung ist*), mais elle prend racine dans la chose en soi, dans la volonté de l'individu, car le caractère même de celui-ci est individuel. Jusqu'à quelle profondeur pénètrent ses racines, c'est une question à la quelle je n'essaierai pas de répondre².

En effet, comme nous pouvons le voir au paragraphe 117 de *Parerga et Paralipomena*, le caractère intelligible désigne bien évidemment « la nature a priori du caractère moral »³ de l'individu. D'autre part, un peu plus loin, au paragraphe 118, Schopenhauer remarque que l'individualité n'est que « ce caractère déterminé avec cet intellect défini », tout en soulignant le point suivant : « bien loin que le caractère soit l'œuvre d'un choix rationnel et de la réflexion, l'intellect, en agissant, n'a rien d'autre à faire que de présenter des motifs à la volonté »⁴. La séparation entre l'intellect et la Volonté que Schopenhauer met en exergue tout au long de son œuvre entraîne inévitablement une critique sévère du libre arbitre. Par ailleurs, en ce qui concerne notre Moi et le fond moral de notre être, nous n'avons affaire qu'à la liberté, à savoir à « notre » volonté. Mais nous pouvons remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'une volonté déterminable par les choix rationnels. En fait, comme une force naturelle, qui attend les circonstances favorables pour son apparition, mon caractère intelligible se révèle par mes actions, et il ne se révèle pas en tant que tel, mais comme mon caractère empirique, car il comprend mon *essentia* et mon *existentia* à la fois. Il importe ainsi de considérer cette question du caractère intelligible comme la réfutation d'une vision du monde strictement déterminée par la nécessité et aussi d'une vision théologique selon laquelle « la responsabilité retombe toujours sur l'auteur originel de l'essence comme étant l'endroit où cette responsabilité a son centre de gravité »⁵. Afin de pouvoir affirmer que l'auteur d'un certain acte, c'est bien moi, et ainsi de pouvoir en assumer la responsabilité, on

¹ Cf. *Critique de la raison pratique*.

² PP, p. 593.

³ Ibid., 594.

⁴ Ibid., p. 598. Il y ajoute : « Mais alors, en qualité de simple spectateur et de témoin, cet intellect doit observer comment l'effet des motifs sur le caractère donné détermine le cours de la vie, dont, à proprement parler, tous les événements se déroulent avec la même nécessité que les mouvements d'une horloge ».

⁵ Ibid., p. 600.

n'a pas besoin d'une explication à travers une stricte nécessité, comme c'est le cas pour les phénomènes de la Nature : autrement, il ne s'agirait plus de la responsabilité morale qui se trouve intimement liée à la liberté.

L'aséité de la Volonté

Dans ce cas, on peut se demander si la liberté est un autre terme pour la Volonté dans la terminologie schopenhauerienne. Schopenhauer rend ce point plus clair dans son *De la Volonté dans la Nature*, en y ajoutant un troisième terme : primordialité (*Ursprünglichkeit*), c'est-à-dire l'aséité de la Volonté :

Il faut (...) prendre en considération le fait que liberté et responsabilité, ces deux piliers de toute éthique, peuvent certes, sans le postulat de l'aséité de la Volonté, s'exprimer par des mots, mais ne peuvent pas être pensées. Celui qui veut le contester doit d'abord renverser l'axiome établi déjà par les scolastiques : *operari sequitur esse* (c'est-à-dire : de la nature de chaque être découle son action), ou démontrer la fausseté de sa conclusion : *unde esse inde operari* (tel est l'être, telle est son action). La responsabilité a pour condition la liberté, mais celle-ci a pour condition la primordialité (*Ursprünglichkeit*). Car je *veux* en fonction de ce que je suis : il faut donc que je sois en fonction de ce que je *veux*. Ainsi, l'aséité de la Volonté est la condition première d'une éthique sérieuse, et c'est avec raison que Spinoza dit : « *Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agentum determinatur* » (on appellera libre ce qui existe par la seule nécessité de sa nature, et n'est déterminé que par soi-même à l'action (*Eth.*, I, Def. 7)¹.

L'« aséité » de la Volonté peut faire penser à la *causa sui* de Spinoza, mais le fait que Schopenhauer utilise le premier terme plutôt que l'autre n'est pas un hasard: *aseitas*, ce terme qui provient du latin scolastique est traduit littéralement comme « être par soi ». D'autre part, il faut noter que dans sa dissertation, Schopenhauer critique d'une façon sévère la *causa sui* de Spinoza², et nous pouvons voir que la plus importante raison de cette critique est liée à son choix attentif de la terminologie dans sa propre pensée : le terme de « cause » en tant que forme du principe de raison ne peut appartenir qu'au monde des phénomènes, non à la chose en soi. Quant à cette dernière, elle n'est que la Volonté libre « non soumise au principe de raison »³ qui « ne peut dépendre d'aucune autre chose, pas plus dans son existence et dans son essence que dans sa conduite et dans son activité »⁴ et c'est ce qu'est l'aséité (*Aseität*).

¹ VN, p. 198.

² QR, §8.

³ *Monde*, Chp XXV, p. 1041. Dans le texte original: „(...) dem Satz vom Grunde nicht unterworfen“, WWV, s. 374.

⁴ *Ibid.* Dans le texte original: „(...) in seinem Seyn und Wesen so wenig, wie in seinem Thun und Wirken, von einem Andern abhängen kann“, *ibid.*

En fin de compte, la question principale est toujours la liberté ; mais cette liberté de la chose en soi n'indique pas un niveau transcendant dans la pensée de Schopenhauer. Il souligne que cette liberté est transcendantale en tant qu'elle « coexiste avec la nécessité empirique, aussi bien que l'idéalité transcendantale des phénomènes avec leur réalité empirique »¹. Cette coexistence constitue en effet le cœur de sa pensée tout en désignant l'entrecroisement de deux dimensions du monde : monde comme représentation et monde comme Volonté – avec un fort accent mis sur l'immanence ; ce qui est d'ailleurs mis en évidence maintes fois dans son œuvre, comme dans cette lettre à A. Julius Frauenstädt datée du 21 août 1852 :

Ma philosophie ne parle jamais de Coucouville-les-Nuées (*Wolkenkuckshheim*), mais de CE monde, c'est-à-dire elle est IMMANENTE et non transcendantale. Elle déchiffre le monde placé sous nos yeux comme une hiéroglyphique (dont j'ai trouvé la clef, dans la volonté), en montrant tout son système. Elle enseigne ce qu'est le phénomène et ce qu'est la chose en soi. Mais cette dernière n'est chose en soi que RELATIVEMENT, c'est-à-dire par rapport au phénomène – et celui-ci n'est phénomène que par rapport à la chose en soi. Par ailleurs le phénomène est une manifestation cérébrale. Mais je n'ai jamais dit ce qu'était la chose en soi EN DEHORS de cette relation, parce que je n'en sais rien : mais DANS cette relation, elle est volonté de vie².

La conscience de soi

Sur ce point, il faut rappeler que ce choix de la Volonté pour la chose en soi kantienne, implique de rendre manifeste le caractère fondamentalement éthique du projet schopenhauerien. En fin de compte, ce n'est qu'ainsi qu'il peut insister sur l'originalité de sa position : « C'est là que réside justement ma grande découverte, à savoir que la chose en soi kantienne est ce que nous trouvons dans notre conscience de soi comme étant la VOLONTÉ, que celle-ci diffère entièrement de l'intellect et n'en dépend pas, et qu'elle est donc également présente sans ce dernier, dans tous les êtres »³. Nous voyons ainsi que le point de départ de cette métaphysique de la Volonté est la conscience de soi. Celle-ci apparaît en effet comme la

¹ Ibid., pp. 1041-1042. Dans le texte original: „Diese Freiheit ist daher eine transscendentale, und besteht mit der empirischen Nothwendigkeit so zusammen, wie die transscendentale Idealität der Erscheinungen mit ihrer empirischen Realität“, WWV, s. 375.

² *Correspondance complète*, pp. 377-378. Pour la définition de *Wolkenkuckshheim*, nous pouvons nous référer à la note 333 de sa précédente lettre à A. J. Frauenstädt, datant du 6 Août 1852 : « littéralement la cité des coucous dans les nuages. Il s'agit de la traduction du grec νεφέλοκοκκυγία : Néphélococcygie (Aristophane, *Les Oiseaux*, v. 821). Le mot allemand est une invention de Schopenhauer ; il l'utilise pour la première fois en 1814 (HN I, 150), ensuite dans la première édition du *Monde* (MI, §53) », p. 374. Nous pouvons y ajouter que par ce mot, ce qui est particulièrement visé est bien évidemment l'Absolu des hégéliens.

³ Ibid., p. 373. Il faut aussi noter la phrase suivante : « Mais ce n'est que par rapport au PHÉNOMÈNE que cette volonté est chose en soi : elle est ce qu'est le phénomène, indépendamment de notre perception et de notre représentation : c'est ce que signifie précisément EN SOI : c'est pourquoi elle est ce qui apparaît dans chaque phénomène, elle est le noyau de chaque être ».

limite de la pensée, comme les forces naturelles sont les limites des recherches scientifiques. Comme la conscience se dirige entièrement vers le monde extérieur, la conscience de soi ne nous donne aucun objet comme indice pour sa compréhension. Cependant, Schopenhauer réunit les deux questions suivantes portant sur la conscience de soi : « que contient la conscience de soi ? »¹ ; « comment l'homme devient-il immédiatement conscient de son propre soi ? »². Sa réponse correspond bien au point central de toutes ses considérations : « en tant que soi VOULANT »³, l'objet de la conscience de notre soi étant, dans ce cas, notre *propre vouloir*.

Il ne faut pas seulement entendre par là les volitions décidées et immédiatement transposées dans l'agir, ainsi que les résolutions (*Entschlüsse*) formelles avec les actions qui en découlent ; celui qui est capable d'une façon ou d'une autre de saisir l'essentiel, malgré les différentes modifications de degré et d'espèce, n'hésitera pas à mettre au compte des manifestations du vouloir tout désir, tendance, souhait, envie, aspiration, espérance, amour, joie, jubilation, etc., pas moins que ce qui nie le vouloir ou contrarie une tendance, toute répugnance, fuite, crainte, colère, haine, deuil, douleur, bref tous les affects (*Affekte*) et toutes les passions (*Leidenschaften*), puisque ces affects et ces passions ne sont que les mouvements, plus ou moins faibles ou forts, tantôt violents et turbulents, tantôt apaisés, de notre propre volonté entravée ou relâchée, satisfaite ou insatisfaite, et qu'ils se rapportent tous à la possession ou au manque de ce qui est voulu et à l'endurance ou au dépassement de ce qui répugne, sous divers aspects : ils sont donc les affections décidées de la même volonté qui agit dans les résolutions et les actions⁴.

Toutefois, en ce qui concerne l'affection en tant qu'elle détermine immédiatement la conscience de soi et implique aussi la question de la corporéité (du corps, de la réceptivité) il faut remarquer qu'il s'agit toujours du rapport au monde extérieur. C'est pourquoi Schopenhauer insiste tellement sur le fait que la conscience de soi immédiate est la limite de notre conscience essentiellement dirigée vers le monde extérieur ; et puisque nous ne pouvons pas nous occuper des *ténèbres* d'une conscience de soi enfermée sur elle-même, nous pouvons, au moins, tenir compte du problème essentiel mis en avant par Schopenhauer, qui concerne de manière significative les questions traitées dans ce travail : « la nécessité avec laquelle ces choses qui se trouvent dans le monde extérieur déterminent les actes de la volonté »⁵. Sur ce point, nous pouvons reformuler tout cela autrement : est-ce que notre affectibilité (ou notre vouloir), en tant qu'elle détermine la diversité des motifs pour nos actes (lesquels font ainsi partie de la chaîne de la causalité), dérive d'un choix « intemporel » de

¹ *Mémoire sur la Liberté de la volonté*, p. 71.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid., pp. 71-72. Schopenhauer y ajoute aussi le fait que les sentiments de plaisir (*Lust*) et de déplaisir (*Unlust*) « sous des degrés et des espèces multiples (...) se laissent toujours réduire à des affections désirantes ou répugnantes, c'est-à-dire à la volonté qui devient consciente d'elle-même en tant que satisfaite ou insatisfaite, entravée ou relâchée », *ibid.*

⁵ Ibid., p.73.

notre être, à savoir, de notre caractère intelligible ? Si l'on n'attribue aucune rationalité à ce choix - choix qui reste quand même libre -, et si de cette façon, toutes nos actions dépendent de la détermination a priori de notre être « non rationnel », comment serait possible une pensée éthique qui exige l'universalité de concepts comme le Bien et le Mal ?

La critique du libre arbitre et la reconsidération de la liberté transcendantale

Nous savons que, dans la tradition de la philosophie, la Volonté est toujours considérée comme une faculté humaine subordonnée à la raison. C'est ainsi que le libre arbitre est un trait fondamental des êtres humains qui les distingue des animaux. Quand on parlait de la « raison pratique » schopenhauerienne, à savoir de la liberté pratique comme indépendance des impressions, des motifs de l'instant-présent dont sont privés les animaux, on n'était pas pour autant entré dans une discussion sur le libre arbitre. En effet, c'est un concept très problématique dans la pensée de Schopenhauer, et il le critique à chaque occasion. Il importe de comprendre les raisons de cette critique, parce qu'elle indique la singularité de sa pensée en tant que telle. D'autre part, cette opposition à la tradition entraînera à travers la préférence terminologique une autre opposition, cette fois à Kant : on pourra désormais parler d'une éthique sans se servir des termes comme *Willkür* (arbitre), *freie Willkür* ((libre arbitre). Tout d'abord, il faut noter que le libre arbitre est attribué à l'homme parce que ses actions semblent ne pas être « déterminées par aucune cause »¹, tandis que les motifs qui déterminent les actions des animaux sont bien réels et présents, leur motivation étant « limitée aux représentations intuitives »². Mais le fait que les motifs soient « indépendants par rapport au présent et à l'environnement réel, et par là restent cachés »³ ne veut aucunement dire qu'à la base de ses actions on ne retrouve pas de motivation, pas de cause. En soulignant que toutes les pensées, tous les concepts de l'homme, à savoir toutes ses représentations « non intuitives », ont toujours un rapport proche ou lointain avec l'intuition, c'est-à-dire avec « une origine toujours réelle et objective »⁴ Schopenhauer désigne d'ailleurs un trait proprement humain : la dissimulation. Car l'homme peut cacher « les motifs de ses

¹ Ibid., p.109.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p.110. « bien qu'on trouve dans les motifs, en vertu de la combinaison souvent difficile de circonstances extérieures compliquées beaucoup d'erreurs, et au cours de la tradition, beaucoup d'illusions, et donc aussi beaucoup de sottises », *ibid.*

actions aux autres, voire parfois à lui-même »¹. Or Schopenhauer ne fait par là qu'indiquer la base de l'illusion du libre arbitre : nous avons toujours devant nous ce privilège de l'homme, à savoir la raison, cette faculté des représentations abstraites, en d'autres termes, nous n'avons affaire qu'à « la nature immatérielle des motifs »² afin de déterminer l'origine de la conception du libre arbitre. Quand on se trouve devant plusieurs motifs de telle nature (donc devant plusieurs choix), les obstacles des pensées sont les autres pensées, et on tend « à croire que dans notre conscience de soi se trouve la certitude d'une liberté de notre volonté, dans le sens où, à l'encontre de toutes les lois de l'entendement pur et de la nature, cette volonté se déciderait sans aucune raison suffisante, et dont les résolutions, dans des circonstances données, chez un seul et même homme, pourraient être aussi bien opposées »³. D'où la liberté morale qui est historiquement désignée par le terme de *liberum arbitrium*⁴.

Avec cette critique du libre arbitre, nous nous trouvons en fait au cœur de la pensée éthique de Schopenhauer. Dans son *Essai sur la liberté de la volonté humaine* (1839), il base son interrogation sur cette hypothèse selon laquelle *pour un individu qui est doué d'un tel liberum arbitrium indifferentiae* « dans des circonstances données tout à fait individuelles et complètement déterminées, deux actes diamétralement opposés lui sont également possibles »⁵. Par là, nous retrouvons, d'un côté, « la liberté primordiale, empirique »⁶ qui énonce « je peux faire ce que je veux » et, de l'autre côté, une conception abstraite de la liberté qui met l'accent sur « son caractère négatif »⁷ face au concept positif de nécessité. Sur ce point, Schopenhauer se focalise sur ce qui est nécessaire, à savoir sur une définition de la nécessité – une autre que la définition courante selon laquelle ce qui est nécessaire est ce dont « le contraire est impossible » ou qui « ne peut être autrement »⁸ : « la définition réelle (*Real-Erklärung*) »⁹ proposée par Schopenhauer met en évidence la dépendance du principe de raison suffisante. Celui-ci « régit (...) toutes les représentations possibles, lesquelles se groupent en quatre classes différentes, chacune correspondant à une forme particulière du principe »¹⁰ et ainsi, ce principe « est sous toutes ses formes, l'unique origine et l'unique

¹ Ibid.

² Ibid., p.111.

³ Ibid.

⁴ David. E. Cartwright, *Schopenhauer, A Biography*, Cambridge Uni. Press, 2010, p.477.

⁵ Op.cit., pp. 68-69.

⁶ Ibid., p. 65.

⁷ Ibid., p. 66.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Vincent Stanek, *La métaphysique de Schopenhauer*, p. 24. Dans sa Dissertation (QR) Schopenhauer distingue quatre classes du principe de raison suffisante : principe de la raison suffisante du devenir (*principium rationis sufficientis fiendi*) sous la forme de causalité, principe de raison suffisante de la connaissance (*principium*

support de toute nécessité »¹. Nous pouvons remarquer l'importance de cette tentative pour désigner de façon précise la sphère de la nécessité qui correspondrait au niveau des phénomènes, c'est-à-dire au monde comme représentation. C'est en effet pour cette raison que Schopenhauer ne manque pas de nous rappeler de tenir compte de sa Dissertation qui sert d'introduction à sa pensée. La détermination des concepts dans celle-là n'est autre que la détermination des limites de la phénoménalité : désormais, toute sorte de transgression à cet égard sera strictement abandonnée après avoir été identifiée chez les autres philosophes, voire chez Kant. Par conséquent une thèse qui se fonde sur la définition de la liberté comme « causalité par liberté »² sera considérée comme une de telles transgressions. Ou une autre basée sur la *causa sui* (Spinoza) ou une *nécessité inconditionnelle* – tandis que la nécessité implique la conditionnalité en elle-même... Revenons à la « définition réelle » du concept de nécessité que Schopenhauer met en avant dans les termes suivants :

Ce n'est que dans la mesure où nous pouvons comprendre une chose comme la conséquence donnée que nous reconnaissons qu'elle est nécessaire, et inversement dès que nous reconnaissons qu'une chose est la conséquence d'une raison suffisante, nous admettons qu'elle est nécessaire : car toutes les raisons sont contraignantes. Cette définition réelle est si adéquate et exhaustive que la nécessité et la conséquence d'une raison suffisante donnée sont des concepts réciproques, c'est-à-dire que partout l'un peut être remplacé par l'autre³.

Alors, si on essaie de considérer *l'absence de nécessité*, c'est-à-dire *l'absence d'une raison suffisante*, aura-t-on affaire à la contingence en tant que telle, ou à une pensée de la liberté en tant que *contingence absolue* ? Sur ce point, Schopenhauer explique que la contingence⁴ doit être prise en compte toujours par rapport à la nécessité ; dans ce cas, il s'agit d'un concept relatif : « dans le monde réel, où seul nous pouvons rencontrer ce qui est contingent, tout événement donné (*Begebenheit*) est NÉCESSAIRE par rapport à sa cause : mais il est CONTINGENT par rapport à tout le reste, qu'il peut rencontrer dans le temps et dans l'espace »⁵. Mais tout de même, le contingent en tant qu'absence de nécessité « coïncide avec le concept de LIBERTÉ »⁶, et c'est, pour Schopenhauer, « une chose

rationis sufficientis cognoscendi) sous la forme de raison logique, principe de raison suffisante de l'être (*principium rationis sufficientis essendi*) sous la forme de raison d'être, et principe de raison suffisante de l'action (*principium rationis sufficientis agendi*) sous la forme de motivation. V. Stanek fait remarquer le fait que Schopenhauer « emprunte la formulation générale du principe de raison à l'Ontologie de Christian- Wolff » qui dans son *Ontologia* (§70) affirme : « rien n'est sans une raison qui fait que cela soit plutôt que cela ne soit pas ("*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*") ».

¹ QR, §49, p. 207.

² Comment penser au caractère intelligible alors ?

³ *Mémoire sur la liberté de la volonté*, pp.66-67.

⁴ „Das Zufällige“.

⁵ Ibid., p.67.

⁶ Ibid.

curieuse »¹. Évidemment, le contingent en tant qu'il correspond à la liberté doit être considéré comme absolu, sinon le caractère relatif de la contingence ne garantit pas le fait que ce qui semble contingent dans un rapport ne soit nécessaire dans un autre. L'accent est donc mis sur l'absence totale de rapport avec le principe de raison. On se trouve là devant une perspective qui signale la divergence de la pensée de Schopenhauer de celle de Kant, et qui indique une position éthique différente même quand il s'agit de la division kantienne du caractère intelligible et du caractère empirique. Ainsi, lorsque Schopenhauer poursuit sa critique du libre arbitre, la question qu'il se pose est la suivante : est-ce que la volonté de l'homme peut être libre, c'est-à-dire est-ce qu'il est possible qu'elle ne soit déterminée par aucune cause, par aucune raison suffisante ?

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant met en avant sa conception du caractère intelligible en tant qu'application de la liberté transcendante à la volonté humaine². Ce n'est qu'à partir de la présupposition de la raison qu'on peut aussi supposer que la causalité de cette raison par rapport aux phénomènes « doit s'exercer selon le caractère intelligible de l'homme ou sa manière de penser (*Denkungsart*), de façon intemporelle et immuable »³. Sur ce point, il faut rappeler comment Kant introduit la liberté transcendante, c'est-à-dire cette idée transcendante de la liberté : « elle ne constitue que le concept de la spontanéité de l'action comme le fondement propre de l'imputabilité de cette action »⁴. Or Schopenhauer, tout en maintenant ce lien entre l'imputabilité et la liberté transcendante à travers le terme d'*aséité*, critique cependant ce lien, qui, à son avis, sert de fondement à la pensée du libre arbitre : liberté qui « est le pouvoir de commencer PAR SOI-MÊME une série de changements (*Veränderungen*) »⁵. Ainsi, la volonté serait libre tant qu'elle est considérée « sans cause antécédente »⁶, i.e., « sans nécessité »⁷ ; « ses manifestations individuelles (volitions) procéderaient donc absolument d'elle-même de façon tout à fait primordiale sans être nécessairement entraînées par des conditions antécédentes, donc sans être déterminées par quoi que ce soit conformément à une règle ». Cette conception de la liberté qui sera le fondement de la liberté pratique kantienne est considérée par Schopenhauer comme un geste

¹ Ibid.

² Bernard Carnois, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, trad. en anglais par David Booth, Uni. of Chicago Press, 1987, p. 33.

³ Georges Van Riet, « Liberté et espérance chez Kant », in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 78, n°38, 1980, p. 194.

⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak, III, 310

⁵ *Mémoire sur la liberté de la volonté*, pp. 67-68. Sur ce point, il faut aussi tenir compte de la différence entre les conceptions du temps et de la cause chez Kant et chez Schopenhauer : pourquoi une rupture de la causalité ne serait-elle pas cependant une rupture dans le temps pour ce dernier ?

⁶ Ibid., p. 68.

⁷ Ibid.

illégitime, une sorte de transgression au sein de la pensée kantienne. Certes, Schopenhauer avoue que la troisième antinomie dans la *Critique de la raison pure* est une introduction à sa propre pensée, son point d'attache à la philosophie kantienne, « comme l'arbre à la racine »¹. Toutefois, Schopenhauer ne peut pas s'empêcher de mettre en cause l'argument sur la liberté transcendante, qui, selon lui, ne contribue aucunement à la solution de l'antinomie², alors qu'il souligne que la thèse et l'antithèse chez Kant ne concerne que de la phénoménalité, celle du monde considéré comme représentation. En fait, le problème n'est pas là, mais plutôt là où Kant met au centre « la recherche d'une cause inconditionnée »³ :

(...) toute la démonstration donnée ici de la liberté transcendante de la volonté, en tant que chose en soi, si excellente qu'elle puisse être, n'en est pas moins, à la place où elle se trouve, une μεταβασις εις αλλο γενοϋς (un passage illégitime d'un genre à un autre) (Aristote, *De caelo*, I, 1). Car la liberté transcendante en question n'est nullement la causalité inconditionnée d'une cause, qu'affirme la thèse, puisqu'une cause est par essence même un phénomène, et non pas quelque chose de radicalement différent du phénomène, une chose située au-delà de toute expérience⁴.

En bref, ce qui reste problématique pour Schopenhauer dans cette antinomie, est cette tentative pour conclure « du phénomène à sa raison intelligible, la chose en soi, par l'application inconséquente (...) du principe de causalité à un ordre des choses situé par-delà toute expérience »⁵, et dans sa *Critique de la philosophie kantienne*, Schopenhauer met un avant d'une façon détaillée les points qu'il conteste, parce qu'il importe de rendre plus clair le fondement de sa pensée éthique, ou on peut bien dire, de toute sa pensée portant sur la métaphysique de la Volonté : la division entre le caractère intelligible et le caractère empirique. Dans cette perspective, nous remarquons que la source de toute confusion concernant le concept de liberté et, par conséquent, de tout « passage illégitime » réside dans la conception de la volonté elle-même. En effet, la question de la liberté concerne la liberté de la volonté ; et Schopenhauer précise que ce n'est que par cette idée de la liberté - qui « naît immédiatement de la conscience »⁶ - que

chacun de nous se reconnaît (...) comme volonté, c'est-à-dire comme quelque chose qui, étant en soi, ne relève pas du principe de raison, qui est indépendant de tout et dont tout dépend ; mais chacun de nous n'a pas la force de réflexion et de critique nécessaire pour se distinguer, en tant que phénomène temporel et déterminé de cette volonté, ou plutôt de cet acte de volonté, pour se distinguer, dis-je, de cette volonté de vivre elle-même ; et au lieu de

¹ *Monde*, p. 631.

² *Ibid.*, p. 635.

³ *Ibid.*, p. 636.

⁴ *Ibid.*, pp. 636-637.

⁵ *Ibid.*, p. 635.

⁶ *Ibid.*, p. 634.

considérer toute notre existence comme l'effet d'un acte unique de notre liberté, nous voulons retrouver celle-ci dans nos actions particulières¹.

Qu'est-ce donc qui nous pourrait donner un indice de la liberté, si nous devons strictement faire attention à la terminologie, sans tomber dans une confusion entre le niveau des phénomènes et celui de la chose en soi ? D'abord, il s'agirait de désigner la Volonté comme ce qui est immédiatement connu en nous-mêmes. C'est ce que Schopenhauer fait dans son essai sur *La liberté de la volonté* : il commence par interroger la conscience de soi, et il trouve qu'il est impossible d'en tirer la liberté en raison de sa détermination par l'immédiateté de la Volonté. Ensuite, après avoir mis en évidence la conscience en tant qu'elle est originellement dirigée vers le monde extérieur, il examine « la volonté devant la conscience externe » afin de trouver une solution pour l'énigme de la liberté. Mais, finalement, il aboutit à une réflexion sur le niveau phénoménal dont il fixe déjà strictement les limites par le principe de raison. C'est là qu'il critique sévèrement le libre arbitre, et c'est là encore que nous retrouvons ses considérations sur la distinction entre le caractère intelligible et le caractère empirique. En effet, comme l'homme lui-même, ses actions aussi font partie du monde comme représentation ; en d'autres termes, comme l'homme est un phénomène, même si on le considère comme un sujet agissant dont les actions portent l'empreinte de la spontanéité, celles-ci apparaissent cependant au sein de la chaîne causale comme déterminées par le principe de raison suffisante, par sa quatrième forme qui est la loi de motivation. Puisque cette loi définit le monde animal en général, l'opposition qu'on pose souvent entre l'homme et l'animal en faisant la raison l'affirmation de la supériorité de l'homme, devrait être désormais mise en cause. L'enjeu principal de cette comparaison, c'est évidemment la liberté : liberté au sens négatif qui désigne l'indépendance de la nécessité à laquelle l'animal semble voué à cause de la dépendance de ses actions par rapport aux motifs réels, c'est-à-dire aux impressions de l'instant présent dont dérivent ses représentations intuitives. En ce sens, la liberté n'est autre que l'indépendance de l'« instant-présent », comme nous l'avons déjà mentionné. Quant à Schopenhauer, cette indépendance ne veut pas dire du tout que les actions humaines ne soient pas déterminées causalement : les pensées, les motifs abstraits mettant l'homme en action, en un mot, cette sphère des fantômes que la raison se présente à elle-

¹ Ibid. Dans le texte original: „-der Begriff der Freiheit- entspringt unmittelbar aus dem Bewußtseyn, darin sich jeder selbst, ohne Weiteres, als den WILLEN, d.h. als dasjenige, was als Ding an sich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat und das selbst von nichts, von dem vielmehr alles andere abhängt, erkennt, nicht aber zugleich mit philosophischer Kritik und Besonnenheit sich, als schon in die Zeit eingetretene und bestimmte Erscheinung dieses Willens, man könnte sagen Willensakt, von jenem Willen zum Leben selbst unterscheidet, und daher, statt sein ganzes Daseyn als Akt seiner Freiheit zu erkennen, diese vielmehr in seinen einzelnen Handlungen sucht“, WWV, s. 640.

même ne rend pas justifiable une pensée du libre arbitre. C'est, en vérité, la faculté de délibérer qu'on confond avec celui-ci : l'homme a des choix à faire, c'est-à-dire qu'il a cette « possibilité de mener jusqu'au bout le combat des motifs entre eux »¹ sans être restreint aux « perceptions du moment »², contrairement à l'animal. Mais le problème est de savoir si cette différence accorde vraiment une liberté aux actions de l'homme.

Nous nous trouvons par là sur le point où ce fameux libre arbitre se traduit empiriquement par l'affirmation « je peux faire ce que je veux ». En effet, dans son essai sur la *Liberté de la Volonté*, Schopenhauer ne manque pas d'interroger la thèse selon laquelle dans un cas donné, l'homme peut vouloir deux choses opposées. Elle sera contestée par une autre question que Schopenhauer se pose : est-ce que je peux vouloir mon vouloir ? L'énigme de la liberté se trouve en effet dans cette question. C'est là aussi qu'on rencontre la question du caractère intelligible. Le nœud de celle-ci sera dénoué en insistant sur la « nécessité » de la détermination causale des phénomènes, y compris les actions humaines, et sur le dévoilement de l'« illusion » du libre arbitre. Nous savons que le caractère intelligible se définit comme l'acte intemporel de la Volonté elle-même, et cet acte s'exprime, à son tour, dans l'individu – par son corps et ses actes qui se situent dans le temps et l'espace. Ainsi le corps et les actes se trouvent comme les manifestations de la Volonté à travers la temporalisation ou, pour mieux dire, la phénoménalisation de son acte – qu'est l'Idée. Nous ne pouvons pas nous empêcher de demander – comme Schopenhauer le fait très souvent – *qui* se manifeste dans tels phénomènes – dans l'individu, par exemple. Bien entendu, la réponse est : le caractère intelligible ou bien le *vouloir* de l'individu. Il s'agit donc d'une identification de tous les deux : d'où la question portant sur la liberté « est-ce que je peux vouloir mon vouloir ? ». D'autre part, comment ce vouloir en tant qu'essence de l'individu peut-il se manifester conformément à la nécessité, aux lois de la phénoménalité ou pour le dire mieux, à cette

nécessité morale, en vertu de laquelle tout homme, toute animal, quand le motif se présente, est contraint d'accomplir l'action qui seule convient à son caractère inné et immuable, et qui doit aussi inévitablement se produire que tout autre effet d'une cause, bien que cet effet soit moins facile à prédire que les autres, vu la difficulté de scruter et de bien connaître le caractère empirique individuel et la sphère intellectuelle qui l'accompagne³ (?)

¹ Ibid., p. 377.

² Ibid., p. 378.

³ QR, §49, p.208. Dans ce paragraphe, Schopenhauer parle d'«une quadruple nécessité, correspondant aux quatre formes du principe de la raison. Donc la nécessité morale mise à part, il y a aussi trois autres que Schopenhauer évoque dans les termes suivants : « 1°) la nécessité logique, en vertu du principe de connaissance qui fait que si l'on a admis les prémisses, on ne peut refuser d'accorder la conclusion; 2) la nécessité physique, correspondant à la loi de causalité, et en vertu de laquelle dès que la cause s'est présentée, l'effet ne peut manquer ; 3) la nécessité mathématique, correspondant au principe de la raison d'être, et en vertu de laquelle tout rapport énoncé par un théorème géométrique vrai est tel que celui-ci l'expose et tout calcul est irréfutable » (ibid).

Comme nous l'avons vu en parlant du deuxième livre du *Monde*, que chaque force naturelle se diffère des autres tout en se manifestant de la même manière, le caractère de l'homme se révèle selon la réceptivité propre à lui-même à l'égard des motifs : l'individualité se manifeste là où il s'agit de différentes réactions des individus envers les mêmes motifs. Or au niveau phénoménal, les actes qui se produisent selon cette influence des motifs font directement partie de la chaîne causale, ils sont donc nécessaires, mais ils sont nécessaires aussi, tant qu'ils expriment en eux-mêmes l'essence libre de l'homme qu'est son caractère intelligible.

Ici nous découvrons, et comme en pleine lumière, le lieu où se réconcilient les deux grandes adversaires, où s'unissent la liberté et la nécessité (...). Toute chose est, d'une part, phénomène, objet, et, en cette qualité, elle est nécessaire ; de l'autre, en soi, elle est volonté, et, comme telle, libre de toute éternité. Le phénomène, l'objet est déterminé, fixé immuablement à sa place dans la chaîne des causes et des effets, et cette chaîne n'est pas de celles qui se brisent. Mais l'existence même de cet objet, prise d'ensemble, et sa façon d'être, autrement dit l'Idée qui se révèle en lui, son caractère enfin, est la manifestation directe de la volonté. En vertu de la liberté, qui est le propre de la volonté, l'objet aurait pu ne pas exister ou bien être, dès l'origine et dans son essence même, tout différent ; mais alors aussi la chaîne entière dont il est un anneau, et qui est elle-même la forme visible de cette volonté, devrait être toute différente (...). Maintenant, l'homme est, comme tout autre être de la nature, une manifestation de la volonté ; on peut donc lui appliquer tout ce qui précède. Toute chose, dans le monde, a ses qualités et ses forces, qui à chaque sollicitation d'une espèce déterminée répondent par une réaction déterminée aussi ; ces qualités constituent son caractère ; de même l'homme a son caractère ; de ce caractère les motifs font sortir ses actes, et cela d'une façon nécessaire. Sa conduite révèle par elle-même son caractère empirique ; celui-ci, à son tour, révèle son caractère intelligible, c'est-à-dire la volonté en soi dont il est le phénomène¹.

Par conséquent, l'homme n'est pas par lui-même une exception de la Nature. Seulement, puisque la hiérarchie des ordres de la Nature correspond aux degrés de la manifestation de la Volonté, sa plus parfaite manifestation se produit au moyen de l'homme² ;

¹ *Monde*, §55, p. 365. Dans le texte original : „Hier liegt nun aufs Deutlichste vor uns der Einheitspunkt jenes großen Gegensatzes, die Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit, wovon in neuerer Zeit oft, doch, so viel mir bekannt, nie deutlich und gehörig geredet worden. Jedes Ding ist als Erscheinung, als Objekt, durchweg nothwendig: dasselbe ist AN SICH Wille, und dieser ist völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erscheinung, das Objekt, ist nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Daseyn überhaupt aber dieses Objekts und die Art seines Daseyns, d.h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit anderen Worten, sein Charakter, ist unmittelbar Erscheinung des Willens. Im Gemäßheit der Freiheit dieses Willens, könnte es also überhaupt nicht daseyn, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz Anderes seyn; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die aber selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andere wäre: aber einmal da und vorhanden, ist es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets nothwendig bestimmt und kann demnach weder ein Anderes werden, d.h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d.h. verschwinden. Der Mensch ist, wie jeder andere Theil der Natur, Objektivität des Willens: daher gilt alles Gesagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagiren und seinen Charakter ausmachen; so hat auch er seinen CHARAKTER, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieser Handlungsweise selbst offenbart sich sein empirischer Charakter, in diesem aber wieder sein intelligibler Charakter, der Wille an sich, dessen determinirte Erscheinung er ist“. WWV, s. 376-377.

² En d'autres termes : « l'homme est, de toutes les formes visible prises par la volonté la plus parfaite », *ibid.*, pp. 365-366.

ce processus qui nous conduit depuis la nature inanimée jusqu'à l'homme se traduit par une orientation de la part de la Volonté vers l'auto-connaissance la plus parfaite où elle sera totalement consciente d'elle-même. En effet, il s'agit de la question de la connaissance en tant qu'elle sert de miroir à la Volonté : « une intelligence si supérieure, si éclairée, qu'elle fût digne de créer une véritable reproduction de l'essence même de l'univers, sous forme de représentation »¹, c'est ce qu'on ne peut rencontrer que chez l'homme. De plus, ce n'est que chez l'homme qu'on peut parler de la possibilité de la liberté transcendantale au niveau phénoménal, puisque seul l'homme est capable de l'art et de l'abnégation ou de la sainteté (négation de la Volonté). Par conséquent, sa véritable différence avec l'animal se révèle être cette capacité de liberté. La condition de la disposition à la connaissance parfaite est l'individualité qui n'est possible qu'avec l'homme², tandis que l'animalité se trouve immédiatement associée à l'espèce –son caractère étant celui de l'espèce³. Mais il se peut qu'on rencontre ici une difficulté par rapport à la compréhension de la pensée schopenhauerienne : alors qu'on n'attribue pas de liberté aux actions de l'homme, comment peut-on parler d'une complicité entre la connaissance et la liberté dans une telle perspective ? Est-ce qu'une présupposition de la rationalité n'y intervient pas ?

Nous avons à plusieurs reprises mentionné le rôle secondaire de la raison humaine par rapport à la Volonté, car la supériorité de l'homme sur l'animal se situe dans le caractère abstrait de ses représentations, des motifs qui déterminent sa conduite. Par contre, quand on parle d'une concordance entre la connaissance et la liberté, il ne faut pas la comprendre dans ce cas comme ce qu'elle est en général en tant qu' « intermédiaire des motifs »⁴ agissant « non sur la volonté elle-même, mais sur la façon dont elle se révèle dans les actions »⁵. En fait, cette question concerne principalement la dernière partie de notre travail, mais il faut la traiter ici à partir d'une autre formulation possible : nous avons dit qu'il n'y a que deux cas où la liberté transcendantale intervient dans le monde des phénomènes, en désignant ainsi ses dimensions esthétique et éthique. Mais, dans les deux cas, nous ne pouvons pas dire que Schopenhauer forme un lien entre la liberté et la rationalité. La connaissance dont il parle est

¹ Ibid., p. 366.

² Cette individualité devra cependant être supprimé pour pouvoir parler de la liberté au monde des phénomènes via l'art (troisième livre du *Monde*) et la négation de la Volonté (quatrième livre); c'est pourquoi Schopenhauer parlera d'une contradiction du phénomène avec lui-même dans ce haut degré de l'auto-connaissance de la Volonté, rendue possible par l'individu –devenu non-individu ; en d'autres termes, il s'agit là comme contradiction de la persistance d'un phénomène dans le temps alors que ce qui lui sert de fondement, c'est-à-dire la Volonté se supprime elle-même. Sans doute, les problèmes y impliqués comprennent la question du corps – corps considéré comme l'*objectivité* de la Volonté.

³ Même chez les animaux qui disposent d'un haut degré de l'intelligence, on peut remarquer l'individualité.

⁴ Ibid., p. 377.

⁵ Ibid.

intuitive, mais nous allons voir qu'elle dérive d'une transformation de la raison. En effet, nous avons toujours affaire à l'allégorie de la caverne de Platon: pour en sortir et voir enfin le Soleil, il faut cette transformation ; sinon on reste toujours à l'intérieur, car la raison, faculté des représentations abstraites, n'est qu'un instrument de la Volonté et elle est vouée aux « vérités » soumises au principe de la raison, en d'autres termes au voile de Maya. Si l'on veut rendre plus clair ce que cette fonction d'être un instrument veut dire nous pouvons dire que la raison ou l'intellect ne fait que présenter des motifs à la Volonté. Cette présentation n'implique pas que la raison soit « libre » de choisir. Sur ce point, nous pouvons mettre en exergue la position de Schopenhauer face aux tentatives pour fonder l'éthique sur la raison dont l'exemple le plus frappant est évidemment celui de Kant, et ainsi nous focaliser sur les différences entre leurs conceptions du caractère intelligible.

2.2- Une pensée éthique sans Loi

Willkür versus Wille

Nous avons déjà mentionné que la liberté transcendantale conçue par Kant servait de fondement à la conception de la liberté pratique¹. Sa définition dans la *Critique de la raison pure* était considérée par Schopenhauer comme la base des illusions concernant la notion de « libre arbitre ». Voici ce que disait Kant à ce sujet :

(...) j'entends par liberté, au sens cosmologique du terme, le pouvoir d'inaugurer *par soi-même* un état - une liberté dont la causalité n'est donc pas à son tour soumise, selon la loi de la nature, à une autre cause qui la déterminerait suivant le temps. La liberté est en ce sens une pure Idée transcendantale qui, premièrement, ne contient rien qui soit emprunté à l'expérience, et dont deuxièmement, l'objet ne peut non plus être donné d'une façon déterminée dans aucune expérience, parce que c'est une loi universelle, même pour la possibilité d'une quelconque expérience, que tout ce qui arrive, par conséquent aussi la causalité de la cause qui elle-même est intervenue ou a commencé d'être, doit posséder à son tour une cause ; ce par quoi alors le champ tout entier de l'expérience, aussi loin qu'il peut s'étendre, est transformé en un ensemble simplement naturel. Mais dans la mesure où, sur ce mode, on ne peut obtenir dans la relation causale aucune totalité absolue des conditions, la raison se forge l'Idée d'une spontanéité capable de commencer par elle-même d'agir sans qu'une autre cause ait dû intervenir préalablement pour la déterminer à son tour à l'action suivant la loi de l'enchaînement causal².

¹ Voir *Critique de la raison pure* de Kant, p. 496.

² *Ibid.*, A 533/B 561, p. 495.

À partir de cette définition, la raison qui tend toujours vers l'inconditionnel sera l'hypostase de la liberté pratique - d'une « idée transcendante de liberté »¹. Selon Schopenhauer, il y a deux points considérables sur cette « erreur » de Kant : premièrement, il ignorait « la naissance immédiate du concept de liberté dans toute conscience humaine » ; deuxièmement, il s'agirait, là, à la base, de « l'illusion d'une entière liberté individuelle dans la conduite - des - actes particuliers »². Une autre erreur en ferait aussi partie : la confusion de la Volonté avec son phénomène³. Sur ce point, nous pouvons nous demander si Schopenhauer désigne par là une confusion entre les termes *Willkür* et *Wille* qui sont traduits en français respectivement comme arbitre/acte volontaire/volonté réfléchie⁴ et Volonté. Rappelons ce qu'il dit dans *De la Volonté dans la Nature* à cet égard : « avant tout, il faut savoir distinguer entre Volonté et acte volontaire (*Willkür*), et comprendre que le premier terme peut exister sans le second. C'est là toute ma philosophie »⁵. *Willkür* selon la terminologie schopenhauerienne signifie la Volonté « éclairée par la connaissance »⁶, en d'autres termes, la manifestation de la Volonté par des motifs. Pour en donner une définition objective, il s'agit du fait que « l'influence extérieure qui détermine l'acte est transmise par un cerveau »⁷. Nous pouvons donc remarquer le lien essentiel entre un acte volontaire et la connaissance.

(...) on appelle volontaires les mouvements qui ne sont pas déterminés par les *causes* au sens strict du terme, comme dans les corps inorganisés, ni par de simples *excitations* comme chez les plantes, mais par des *motifs*. Seulement, ces derniers présupposent la connaissance en tant que *médium des motifs* à travers lequel se manifeste la causalité, sans préjudice toutefois de la nécessité qui les caractérise par ailleurs. Sur le plan physiologique, la différence entre excitation et motif peut se caractériser également ainsi : l'excitation appelle immédiatement la réaction, celle-ci venant de la partie même sur laquelle vient agir l'excitation. Le motif, au contraire, est une excitation qui doit faire le détour par le cerveau, lequel donne naissance à une image : c'est cette dernière qui engendre la réaction ; cette réaction s'appelle alors acte de Volonté, acte volontaire (*Willkür*). La différence entre mouvements volontaires et involontaires ne touche donc pas l'élément essentiel, primaire, qui est dans les deux cas la Volonté, mais uniquement le facteur secondaire, celui qui provoque la manifestation de la Volonté, que cette manifestation vienne d'une cause, d'une excitation ou d'un motif, c'est-à-dire d'une cause qui a traversé le champ de la connaissance⁸.

Le terme de *Willkür* nous renvoie ainsi encore une fois à la différence entre l'homme et l'animal en impliquant le *conflit des motifs, la réflexion et la décision sélective*

¹ *Monde*, p. 633.

² *Ibid.*, p.634.

³ *Ibid.*, p.633.

⁴ Voir *Monde*, p. 967.

⁵ VN, « Physiologie et pathologie », p. 78.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, pp. 78-79. Voir aussi la page 80 où Schopenhauer explique le fait que les motifs et les actes que nous pouvons nommer volontaires dépendent du cerveau, alors que « le mouvement de l'économie interne de l'organisme est déterminé par des excitations » et désigne un « processus vitaux totalement inconscients ».

(*Wahlentscheidung*)¹ qui n'appartiennent qu'à la conscience humaine. Par contre, pour qu'un motif soit plus *puissant* par rapport aux autres, il faut tenir compte du *caractère individuel*. Mais, avant de nous focaliser sur celui-ci, nous pouvons nous attarder sur cette distinction entre *Wille* et *Willkür*.

Schopenhauer reprend la distinction entre *Wille* et *Willkür* à une tradition de l'idéalisme allemand issue de Kant. Dans la *Critique de la raison pratique*, (...) *Willkür* signifie la volonté (*Wille*) en tant qu'elle peut être déterminée pathologiquement ou pratiquement. *Willkür* renvoie donc à la volonté, en tant que se pose le problème de sa détermination. C'est pourquoi il serait judicieux de traduire *Willkür* par « arbitre ». En effet, la question qui se pose est de savoir si cet arbitre est libre (Kant parle alors de *freie Willkür*, d'*arbitrium liberum*), c'est-à-dire déterminé par des motifs rationnels, ou si la simple sensibilité le détermine, s'il est simple « *arbitrium brutum*. ». Mais Schopenhauer déplace en même temps, d'une manière subtile, la distinction kantienne. Chez Schopenhauer, le problème essentiel devient celui de la conscience des déterminations ; (...) il s'agit de savoir si cette détermination est de l'ordre du motif, c'est-à-dire si elle se présente sous forme intellectuelle, ou si elle est d'un autre type, à savoir simple excitation ou cause. La thèse fondamentale de Schopenhauer est qu'il peut exister une volonté qui ne soit pas déterminée par un motif, c'est-à-dire que la volonté peut être, et est fondamentalement, non éclairée. Voilà pourquoi l'intellect ne pourra être qu'un « instrument » de la volonté, instrument qu'elle se forge pour accomplir des actions plus précises et plus efficaces, voire pour être capable, *in fine*, de se nier elle-même.²

Par conséquent, chez Schopenhauer, par cette division, on a toujours la chose en soi d'un côté, et le phénomène de l'autre. En ce qui concerne le dernier, à moins d'une transformation radicale, la raison humaine est incapable de se débarrasser du principe de raison qui indique les limites de la représentation. Ainsi, à ce niveau, on n'aurait jamais affaire à la liberté. C'est pourquoi attribuer celle-ci aux actes particuliers pose un problème dans cette perspective. Nous trouvons là sur une conception où la moralité n'exige pas du tout des motivations rationnelles et où la liberté n'est pas conditionnée par la loi de la raison pure pratique. Mais où se trouve alors le sens éthique de l'existence, si en tant qu'être rationnel nous n'avons aucune influence sur notre volonté et si, en fin de compte, nous ne pouvons toujours pas répondre à la question « est-ce que je peux vouloir mon vouloir » ?

Contrairement à Schopenhauer, Kant met en avant une volonté déterminable par la raison, si bien qu'on pourrait donner une réponse affirmative à la question précédente. Pour cela, il attire l'attention sur la distinction entre *Willkür* et *Wille* sur laquelle Schopenhauer ne s'attarde pas du tout. Tout d'abord, comme nous l'avons vu dans la précédente citation, Kant

¹ Ibid., p.79

² Arnaud François, « La volonté chez Bergson et Schopenhauer » in *Methodos* 4/2004, pp.7-8. A. François poursuit en disant que « la volonté s'objective comme êtres vivants, et cette vie atteint à une capacité d'action de plus en plus grande; en aucun cas elle ne renoue avec un principe transcendant, comme serait un intellect immatériel. Remarquons le lien entre toute cette doctrine et le pessimisme de Schopenhauer: affirmer que la volonté est essentiellement distincte de l'intellect, c'est aussi poser la volonté comme principe aveugle, dénué de fin et pouvant éventuellement entrer en contradiction avec lui-même dans ses manifestations. Á une volonté qui ne serait pas aveugle, on pourrait assigner quelque but favorable; mais tel n'est pas le cas ».

fait une distinction entre arbitre animal et arbitre humain. « Arbitre » signifiant littéralement la faculté de choisir, il ne peut être qualifié d'humain et par là de libre que dans la mesure où il s'affranchit de la nature sensible, c'est-à-dire « dans la mesure l'homme obéit réellement à des motivations rationnelles »¹. Il oppose donc l'autonomie de la volonté à son hétéronomie qui suppose que l'arbitre soit affecté par la sensibilité. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant, en opposant l'autonomie de la volonté à l'hétéronomie de l'arbitre, définit la première comme « l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois » et la dernière comme ce qui « s'oppose au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté »². Si on prend la volonté comme la faculté de désirer, l'enjeu se révèle être l'indépendance de l'objet désiré (liberté au sens négatif) dans cette tentative pour affirmer la relation étroite qui existe entre la volonté « libre » et la loi morale à travers la détermination de l'arbitre par les formes législatrices universelles (liberté au sens positif). En d'autres termes, la question est bien de tracer « les limites de la moralité et de l'amour de soi »³. Pour cela, dans l'éthique kantienne, il faut tenir compte de choix des maximes et c'est justement ce choix qui désigne la fonction de l'arbitre. En ce qui concerne la volonté, c'est-à-dire *Wille*, même s'il s'agit des significations étroites du terme dans la terminologie kantienne, nous pouvons remarquer que cette distinction entre *Wille-Willkür* se trouve dans l'unité que constitue la volonté elle-même⁴. Celle-ci doit être considérée comme ce qui se détermine par la loi elle-même, tout en étant caractérisée par son autonomie⁵. L'autonomie de la volonté dérive donc de son identification avec la raison pure pratique⁶. Nous pouvons comprendre cette identification aussi au sens où la volonté se trouve déterminée par la raison pratique. La distinction entre *Willkür* et *Wille* nous offre ainsi une perspective où le premier terme désigne la fonction exécutive et le dernier la fonction législative de la volonté⁷ : le *Wille* comme siège

¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, note pour la page 40, pp. 220-221

² Ibid., §8, p. 57.

³ Ibid., p.61

⁴ Pour une analyse plus détaillée de cette distinction voir *Kant's theory of freedom* de Henry E. Allison, Cambridge University Press, 1990, pp.129-136. L'auteur trace bien sa présence dans l'œuvre kantienne : "Although it is already operative in the *Critique of Practical Reason* and plays a major role in *Religion within the Limits of Reason Alone*, Kant first officially formulates this crucial distinction in the *Introduction to the Metaphysics of Morals*. Moreover, as if to emphasize its importance, he presents it in two separate places (MS 6: 213-14, 226; 10-11, 26-7). In the first, Kant is attempting to move from a general account of the faculty of desire (Begehrungsvermögen) to an analysis of human volition. In the second, he is concerned explicitly with the nature and grounds of obligation. Not surprisingly, this results in certain terminological differences. For example, in the first formulation, *Wille* and *Willkür* are introduced as distinct aspects of faculty of desire, whereas in the second, such a characterisation is completely absent. But since these differences do not reflect any inconsistency in doctrine, there is no need to consider the two formulations separately" (pp.129-130)

⁵ Ibid., p.131.

⁶ Voir *Les fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant.

⁷ Op. cit., p.129.

des lois impose à la *Willkür* des impératifs, des maximes¹. C'est pourquoi nous retrouvons toujours la question de la conformité des maximes avec la loi chez Kant.

Sur la question de la liberté, la distinction entre *Willkür* et *Wille* prend une position assez compliquée, car ce n'est que la *Willkür* qui est mise en avant comme libre (d'où la question de la spontanéité qu'on trouve déjà dans la *Critique de la raison pure*) tandis que dans la *Métaphysique des Mœurs* (1795) il est souligné que le *Wille* n'a de rapport qu'à la loi. C'est pour cette raison nous ne pouvons pas dire que celle-ci est libre ou non-libre². Par contre, on peut se demander si l'autonomie du *Wille* correspond à la conception positive de la liberté, alors que la spontanéité de la *Willkür* correspond à sa conception négative³. Mais, comme le terme de spontanéité nous fait penser à la définition de la liberté transcendantale dans la *Critique de la raison pure*, avec les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, on rencontre une sorte d'extension de la signification de la liberté à travers une pensée de la loi: en effet, « la loi morale a permis de donner à ce concept une détermination positive : à la simple idée d'une causalité inconditionnée s'est ajoutée la notion d'une volonté prenant pour principe la forme d'une législation universelle »⁴. Par contre, ce n'est que la *Willkür* qui « a la capacité à choisir ses maximes en vertu de leur conformité à la loi universelle, qui est précisément ce que l'impératif catégorique exige »⁵, et c'est par cette conformité qu'on peut parler d'une liberté au sens positif qui est aussi caractérisée comme le pouvoir de la raison

¹ Ibid., p. 130. “ Considered as such *Wille* is the source of laws that confront the human *Willkür* as imperatives. Although Kant is silent on the point, it seems clear that this must include both the categorical and hypothetical imperatives or, more generally, moral and prudential principles. Both are higher order rules governing our selection of maxims and both are products of practical reason. Both therefore must be attributed to *Wille*. Correlatively it is *Willkür*, or will in its executive function, that can be said to act, that is to decide, choose and even wish under the governance of *Wille*.”

² Kant, *Die Metaphysik der Sitten (Vollständige Ausgabe): Moralphilosophie: Rechts- und Tugendlehre*, „IV. Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten (philosophia practica universalis)“, E-artnow, 2016. „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille auf nichts anderes, als bloß aus Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden“. En fait, considérant les manuscrits (*Vorarbeiten*) de Kant, on peut prendre l'autonomie de *Wille* dans le sens de la liberté. En effet, Henry E.Allison nous fait remarquer ce point en se référant à Lewis White Beck : “(...) it is not surprising to find Lewis White Beck suggesting that autonomy pertains to *Wille* and spontaneity to *Willkür*, thereby correlating the two aspects of Kant's conception of freedom with the two functions of will. Unfortunately, things are not quite that simple. As already indicated, it is only *Wille* in the broad sense (the whole faculty of volition) that can be spoken of as autonomous, since *Wille* in the narrow sense (the legislative faculty) is not a law to itself, but to *Willkür*. Given this, the most reasonable course seems to be to accept at face value the claim in the published text that *Wille* (in the narrow sense) can be described as neither free, nor unfree. Alternatively, if we wish to attribute a sense of freedom to *Wille*, it can consist only in the negative property of not being subjected to necessitation”, Op.cit., p. 132.

³ Ibid.

⁴ Kant, *Critique de la raison pratique*, « Présentation » par Ferdinand Alquié, p. 9.

⁵ Op.cit.

d'être pratique¹, ce qui entraîne une ambiguïté, car cette caractérisation se réfère en général au *Wille* considérée dans le sens plus étendu comme une faculté de volition². Mais, en tout cas, il s'agit des choix des maximes qui prennent la forme de la conformité à la loi : c'est là qu'il faut considérer la distinction entre *Wille-Willkür*, le premier terme renvoyant à la loi elle-même qui « exprime l'autonomie de la raison pure pratique »³, le deuxième à la capacité de choisir. Dans cette perspective, Kant dit qu'« une volonté à laquelle la pure forme législatrice de la maxime peut seule servir de la loi est une volonté libre »⁴. Finalement, *Willkür* désigne chez l'être rationnel la « capacité de se déterminer à une base rationnelle »⁵, mais ce terme comprend également une « capacité correspondante de s'écarter des préceptes de la raison »⁶, ce qui ne serait qu'un « mauvais emploi de la liberté »⁷. Il nous faudra le considérer à l'aune de l'affirmation suivante de Kant : « tout ce qui est un effet de l'arbitre (*Willkür*) de l'homme (comme sont certainement toutes les actions faites avec intention) a pour fondement une causalité libre »⁸. En considération de tout ce qui précède, nous retrouvons la question du caractère intelligible et aussi du mal radical.

Ce qui nous intéresse en priorité, c'est le choix des maximes dont nous avons traité en nous centrant sur la *Willkür*. Par ailleurs, la spontanéité que *Willkür* confère aux actions humaines ne doit pas nous conduire vers une pensée d'une dispersion irrégulière qui empêcherait d'attribuer de la responsabilité à l'auteur des actes. Nous pouvons dire que la conception du caractère se fonde sur la recherche d'une constance en ce qui concerne l'établissement de la responsabilité et, par là, de la valeur morale des actes. Mais avant d'arriver à la conception du caractère intelligible, il faut tenir compte du terme *Gesinnung* chez Kant, qui semble s'inscrire ici dans « la tradition de la psychologie morale qui va jusqu'à Aristote tout en incluant Leibniz, Hume et les penseurs contemporains »⁹. Cependant il assume une nouvelle position dès qu'il interroge les profondeurs de ce *Gesinnung* qui servait

¹ Ibid., p.135. Il faut y noter aussi la remarque suivante : “Reinhold apparently took this to mean that freedom is just the capacity of reason to determine the will; and if this were true, it would certainly follow that freedom to disobey the law has not been established. In fact, it would also follow, as Reinhold himself suggests, that the *Wille-Willkür* distinction itself is groundless, since free *Willkür*, on this view, reduces to *Wille*”.

² Ibid.

³ *Critique de la raison pratique*, p.57.

⁴ Ibid., p. 51.

⁵ Op. cit., p. 136.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 139.

⁹ *Kant's theory of freedom*, p.137. Voir aussi la page 136: “(...) the conception of *Gesinnung* refers to the enduring character or disposition of an agent, which underlies and is reflected in particular choices. In Kant's terms 'it is the ultimate subjective ground of the adoption of maxims'. Although Kant first explicates this conception in *Religion within the Limits of Reason Alone*, in connection with his account of radical evil, it is already at work in the *Critique of Practical Reason* and is a key ingredient in his later account of virtue in the *Doctrine of Virtue* as well.”

jusque-là de base à nos maximes, à nos choix et qu'il met en avant un choix primordial – choix de notre *Gesinnung* : de notre caractère intelligible, c'est-à-dire « l'acte intemporel de l'auto-constitution »¹. À travers cette question, Kant trouve, en effet, une occasion d'opposer la liberté transcendante à la liberté psychologique tout en soulignant la dimension nouménale du sujet agissant :

quand on parle de cette liberté, qui doit servir de fondement à toutes les lois morales et à l'imputation qui y est conforme, la question n'est pas (...) de savoir si la causalité déterminée suivant une loi de la nature est nécessaire d'après des principes déterminants qui résident *dans* le sujet ou *hors* de lui, et dans le premier cas, si elle l'est par l'instinct ou en vertu de principes déterminants pensés par la raison. Si ces représentations déterminantes ont (...) la cause de leur existence dans le temps, (...) ces déterminations ont beau être intérieures, elles ont beau avoir une causalité psychologique et non mécanique, c'est-à-dire produire l'action par des représentations et non par des mouvements corporels, elles ne sont pas moins des *principes déterminants* de la causalité d'un être en tant que son existence est déterminée dans le temps (...) (P)our lever la contradiction apparente (...) entre le mécanisme de la nature et la liberté dans une seule et même action, il faut se rappeler (...) que la nécessité naturelle, qui ne peut coexister avec la liberté du sujet, ne s'attache qu'aux déterminations d'une chose soumise aux conditions du temps, par conséquent seulement aux déterminations du sujet agissant considéré comme phénomène, et que sous ce rapport, les principes déterminants de chacune de ses actions résident en ce qui appartient au temps écoulé et *n'est plus en son pouvoir* (...). Mais le même sujet qui, d'un autre côté, a conscience de lui-même comme d'une chose en soi, considère aussi son existence en tant qu'elle n'est pas soumise à des conditions du temps, et lui-même, comme pouvant être déterminé seulement par des lois qu'il se donne lui-même par sa raison, et dans cette existence qui est la sienne, il n'y a rien pour lui d'antérieur à la détermination de sa volonté².

Ici, l'existence phénoménale du sujet exprimée par son caractère empirique est introduite « comme une conséquence de sa causalité comme noumène »³. Kant fait remarquer la base de la responsabilité et notamment de la conscience (*Gewissen*) et du repentir quand il s'agit du sentiment de culpabilité provoqué par des actions illégitimes. Car la justification par la structure nécessaire de la phénoménalité, y compris par l'habitude de telles conduites n'élimine pas « le blâme qu'il (l'auteur de l'acte) s'adresse à lui-même »⁴. En effet, tout cela concerne « la vie sensible » de l'homme « qui ne doit pas être jugé d'après la nécessité naturelle, (...) mais d'après l'absolue spontanéité de la liberté »⁵ et qui se définit donc d'après « la conscience intelligible de son existence (de la liberté) » : c'est pourquoi, bien qu'il y ait très longtemps que cet acte s'est réalisé, la douleur morale qui provient du sentiment d'être son auteur même demeure bien intacte. Le cœur de la pensée morale de Kant consiste à distinguer entre nos actions qui ne sont que des phénomènes en rapport « à la nature sensible

¹ Ibid., p.137.

² *Critique de la raison pratique*, pp.135-137. Le fameux exemple de *tourne-broche* qui fait partie de sa critique de Leibniz se trouve dans la partie que nous avons ici omise (p.136).

³ Ibid., p.137.

⁴ Ibid., p.138.

⁵ Ibid.

de notre sujet »¹ et leur rapport « au substratum intelligible qui est en nous »², dont atteste la loi morale. En fin de compte, en ce qui concerne la question du caractère intelligible, nous retrouvons encore celle des choix de la *Willkür* à la base desquels il y a un choix intemporel, immuable : celui-ci serait, dans le cas d'un caractère mauvais, le choix de mauvais principes contre la Loi³.

Le caractère intelligible : « le démon de mon choix »

« Le démon de mon choix » dirait Schopenhauer à propos de tout ce qui précède en tant que description du caractère intelligible, juste au début de la partie éthique du *Monde* : « dès qu'il s'agit de la valeur ou de la non-valeur d'une existence, de salut ou de damnation, ce qui emporte la balance, ce ne sont plus des concepts sans vie, c'est la partie intime, l'essence même de l'homme, le démon, comme dit Platon, le démon qui le conduit, et non pas malgré lui ; le démon de son choix »⁴. Même si cette question est le point central où Schopenhauer repère l'inspiration de la philosophie kantienne, elle marque aussi une divergence en ce qui concerne l'élaboration de cette pensée du caractère intelligible. Pour les deux philosophes, il s'agit d'un choix intemporel, mais Schopenhauer n'hésite pas à en soustraire la base rationnelle : l'essence morale de l'existence est désormais dépourvue de la condition de la loi morale, alors que la liberté elle-même est une propriété de la Volonté qui apparaît comme une entité transcendante. Mais nous avons vu que dans la philosophie schopenhauerienne, la Volonté, même si, en tant que chose en soi, elle n'est jamais connue, est cependant ce qui nous est le plus familier et constitue notre essence même. Par contre, Schopenhauer définit le choix intemporel du caractère intelligible qui est censé constituer l'individualité de l'homme comme l'acte de la Volonté une et indivisible, libre et sans fond (*grundlos*), ce qui rend plus difficile la fondation de ses actes sur le plan éthique : l'individualité privée de liberté au niveau phénoménal est juste une manière pour la Volonté de s'exprimer, et n'aurait jamais accès à la liberté. En fin de compte, le seul acte libre, un et indivisible, de l'individu est ce choix intemporel qui est bien le sien et qui constitue en tant que tel son caractère intelligible d'où découle son caractère empirique. Nous savons que

¹ Ibid., p.139.

² Ibid.

³ Kant élabore cette pensée dans sa *Religion dans les limites de la pure raison* (1793).

⁴ *Monde*, §53, p. 345. Dans le texte original : „Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daseyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, -wie Platon spricht“, WWV, s. 357.

« caractère empirique » se réfère au niveau phénoménal et désigne nos actes se succédant dans le temps et il est la seule manière de nous connaître nous-mêmes, puisque nous n'avons pas d'accès à notre caractère intelligible. C'est pourquoi cette question de Schopenhauer a une grande importance : est-ce que je peux vouloir mon vouloir ? Mon « vouloir » est dans ce cas mon caractère intelligible, ce qui nous laisse entrevoir une autre différence entre Kant et Schopenhauer : ce dernier traite du caractère intelligible comme une « tendance », en se rapprochant ainsi de ses arguments sur la question de l'instinct chez les animaux. A-t-on affaire à un instinct « individualisé » ou à une sorte de poussée inconsciente qui ne manque pas de déterminer l'existence toute entière de l'homme ?

Nous pouvons par là nous rappeler la distinction que Schopenhauer établit entre l'instinct et le caractère¹. Le caractère est décrit comme une « impulsion intime (...), une qualité précise de la volonté »² et quand il se manifeste dans le monde des phénomènes, il s'agit de l'individualisation au moyen des motifs, ce qui implique à son tour l'attribution de l'aséité et par là de la liberté à l'être de l'homme et de la nécessité à ses actions: *Operari sequitur esse*, c'est cette formule scolastique qui se trouve au centre de la pensée éthique de Schopenhauer. En d'autres termes, les actions au niveau phénoménal découlent de l'être, du vouloir de l'homme, de sa partie intime qui correspond à la chose en soi ou plus exactement, à son acte intemporel qu'est le caractère intelligible. Par ailleurs, entre ces deux niveaux, Schopenhauer n'établit pas de rapport au moyen de causalité : en effet, contrairement à Kant, le caractère intelligible n'est pas la « cause » du caractère empirique, mais il s'agit plutôt d'un rapport d'expression : ce dernier exprime le premier³. Après tout, Schopenhauer n'examine pas la relation entre le phénomène et la chose en soi dans le cadre de la relation cause-effet : il souligne plutôt qu'une cause « par son essence même » n'est qu'un phénomène et que la

¹ Voir la citation à la page 59 de ce travail (*Monde*, Chp. XXVII, pp. 1068-1069). Là, Schopenhauer ne manque pas de préciser qu'entre l'instinct et le motif, il n'y a qu'une différence de degré.

² Ibid., p. 1068. „Das Motiv nämlich wirkt ebenfalls nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d.h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den CHARAKTER desselben nennt“, WWV, s. 401.

³ Voir Vincent Stanek, *La métaphysique de Schopenhauer*, p.148. Dans la note (3) de bas de page V. Stanek parle d'une influence de Jacob Boehme sur cet emploi du « rapport d'expression » par Schopenhauer : « Sans même parler des théories romantiques, on peut établir sur ce point l'existence d'une discrète influence boehmienne, par la reprise dans le *Monde* de l'expression "*signatura rerum*", qui donne son titre à un ouvrage de Boehme. Elle apparaît au §12 à propos de la physiognomonie. Mais le passage le plus important figure dans le §44, qui, à propos de la 'manifestation de la volonté', évoque une 'leçon tirée du grand livre de la nature', un 'déchiffrement de la vraie *signatura rerum*'. Schopenhauer cite le texte du *De Signatura rerum* qui développe l'idée d'une manifestation universelle de l'intérieur par l'extérieur, et emploie les concepts de 'révélation' (*Offenbarung*), de 'présentation' (*Darstellung*). On peut aller plus loin en montrant que le concept de caractère trouve à s'employer dans la pensée expressive boehmienne, par exemple au début du chapitre IX : 'tout ce qui est à l'intérieur (...) a aussi son caractère (*Charakter*) à l'extérieur : tout comme l'esprit de toute créature présente et manifeste grâce à son corps la figure intérieure de sa naissance, il en va de même pour l'être éternel : (...) l'extériorité est sa signature' (Jacob Böhme, *Sämtlichen Schriften*, 1730, facsimile : Frommans Verlag, 1957, t. 6, *De Signata Rerum*, chap. 9, p. 96-97) ».

relation mentionnée ci-dessus n'est absolument pas une relation causale. C'est pourquoi dans sa critique de la philosophie kantienne, Schopenhauer met en cause l'affirmation selon laquelle la liberté transcendante se présente en tant que causalité inconditionnée d'une cause¹.

Ce n'est pas en traitant de la cause et de l'effet qu'il faut étudier, comme le fait Kant, le rapport de la volonté à sa manifestation phénoménale (c'est-à-dire du caractère intelligible au caractère empirique) ; car ce rapport est absolument distinct de la relation causale. Dans cette solution de l'antinomie, Kant dit avec raison que le caractère empirique de l'homme, comme celui de toute autre cause dans la nature, est déterminé, que les actes en procèdent nécessairement, selon les influences externes ; aussi en dépit de toute liberté transcendante (c'est-à-dire de l'indépendance de la volonté en soi vis-à-vis des lois qui régissent ses modes phénoménaux), aucun homme n'a-t-il le pouvoir de commencer spontanément une série d'actions, comme l'affirmait la thèse. La liberté n'a donc pas de causalité, car est libre seulement la volonté².

Seul le caractère intelligible est libre. En effet, depuis le deuxième livre du *Monde* où Schopenhauer met en avant sa *Naturphilosophie*, la question du caractère intelligible est la clé de sa métaphysique : en tant que « racine de la manifestation dans le monde »³ qui demeure inexplicable, alors qu'elle permet aux lois de la Nature de se fonder sur elle, elle se laisse penser en parallèle avec la question de la force dans la Nature, cet « être-cause (*das Ursachseyn*) de la cause, limite où l'étiologie devient muette⁴ ». La même question comprend également celle de l'instinct et notamment celle de l'identité du corps et du vouloir comme une particularité importante de la pensée schopenhauerienne. Dans cette perspective, il faut noter que « tout acte de mon corps est le phénomène d'un acte de ma volonté, dans lequel s'exprime, en vertu des motifs donnés, ma volonté même, en général et dans son ensemble, c'est-à-dire mon caractère »⁵. Il y a encore une autre question cruciale : qu'est-ce que la « condition nécessaire et préalable »⁶ de mes actions ? La réponse est évidemment mon corps, en d'autres termes ce point de *permanence* par lequel ma *Volonté devient visible*⁷. Mon corps,

¹ Op.cit., p. 637.

² Ibid., p.637. Dans le texte original: „Wenn von *Ursach und Wirkung* geredet wird, darf das *Verhältnis des Willens zu seiner Erscheinung (oder des intelligibeln Charakters zum empirischen)* nie herbeigezogen werden, wie hier geschieht: denn es ist vom *Kausalverhältniß* durchaus verschieden. Inzwischen wird auch hier, in dieser *Auflösung der Antinomie, der Wahrheit gemäß* gesagt, daß der *empirische Charakter des Menschen, wie der jeder andern Ursache in der Natur, unabänderlich bestimmt ist, und demgemäß aus ihm, nach Maaßgabe der äußeren Einwirkungen, die Handlungen nothwendig hervorgehen; daher denn auch, ohngeachtet aller transscendentalen Freiheit (d.i. Unabhängigkeit des Willens an sich von den Gesetzen des Zusammenhangs seiner Erscheinung), kein Mensch das Vermögen hat, eine Reihe von Handlungen von selbst zu beginnen: welches Letztere hingegen von der Thesis behauptet wurde. Also hat auch die Freiheit keine Kausalität: denn frei ist nur der Wille*“, WWV, s. 643.

³ A. Philonenko, *Schopenhauer, Une philosophie de la tragédie*, p. 161.

⁴ Ibid., p. 84.

⁵ *Monde*, §20, p.149.

⁶ Ibid.

⁷ Dans la première partie, nous avons vu que la matière était « la visibilité de la Volonté », et maintenant, l'orientation éthique rend nécessaire une réflexion sur la question de la corporéité.

tout en impliquant l'expérience interne et l'expérience externe que je fais dans le monde se trouve intimement lié à mon individualité : corps et individualité ont en effet une position équivoque dans la pensée schopenhauerienne ; tous les deux mettant en jeu la question du caractère intelligible. Tout d'abord, nous savons que, dans la première édition de sa *Dissertation*, Schopenhauer parle du corps comme « objet immédiat » de la Volonté ; dans la deuxième édition, il rectifie ce point avec un néologisme qu'il n'hésite pas à associer, entre autres, à la question du corps : « objectité (*Objektivität*) de la Volonté » (plutôt qu'objectivité de la Volonté –il faut faire attention à cette distinction entre objectité¹ et objectivité [*Objektivität*]). En vérité, les deux positions indiquent deux dimensions de la corporéité : la première se concentre sur le statut du corps en tant qu'« objet parmi d'autres objets »², représentation soumise aux lois de la phénoménalité, tandis que la deuxième désigne notre relation intime à notre propre corps qui implique l'expérience interne et subjective que nous en avons et notamment le lien entre le corps et le caractère :

De là vient cette convenance parfaite qui existe entre le corps de l'homme ou de l'animal et la volonté de l'homme ou de l'animal. (...) De même que la forme humaine en général correspond à la volonté humaine en général, la forme individuelle du corps, très caractéristique et très expressive par conséquent, dans son ensemble et dans ses parties, correspond à une modification individuelle de la volonté, à un caractère particulier³.

L'accent est ainsi mis sur la Volonté qui s'objective, se manifeste, se réalise, ce qui à son tour peut bien nous renvoyer à son ACTE, c'est-à-dire à la question des Idées qui semble

¹ Dans son livre intitulé *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, Volonté et réalité* (Paris, PUF, 2008, p. 31), A. François essaie d'expliquer ce terme *objectité* à travers le terme *visibilité* : « une caractérisation rigoureuse du corps propre comme tel, de même qu'une élucidation définitive de la notion d'"objectité", sont données avec le terme "visibilité" : le texte allemand est plus précis, puisqu'il parle de "*Sichtbarwerdung*", littéralement "devenir-visible" de la Volonté. Non seulement le corps propre rend visible, pour l'œil, la Volonté ; mieux, il est lui-même un processus, et la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi est (...) partiellement battue en brèche, puisque Schopenhauer introduit, entre les deux termes, l'infinité de degrés ou de transitions par lesquels passe tout processus ».

² *Monde*, op.cit., §2, p. 27.

³ *Ibid.*, p.151. Nous pouvons ajouter ici la partie omise de la citation ci-dessus : « convenance semblable, quoique à un degré supérieur, à celle qu'il y a entre l'outil et la volonté de l'ouvrier, se manifestant comme finalité, c'est-à-dire comme possibilité d'une explication téléologique du corps. Les parties du corps doivent correspondre parfaitement aux principaux appétits par lesquels se manifeste la volonté ; elles doivent en être l'expression visible ; les dents, l'œsophage et le canal intestinal sont la faim objectivée ; de même, les parties génitales sont l'instinct sexuel objectivé ; les mains qui saisissent, les pieds rapides correspondent à l'exercice déjà moins immédiat de la volonté ». Et dans le texte original : „*Hierauf beruht die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmäßigkeit, d.i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben seyn: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objectivierte Hunger; die Genitalien der objectivierte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemeine menschliche Form dem allgemeinen menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modifizirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist*“, WWV, s. 161-162.

inclure celle du corps dans l'énigme de l'individualité. Ce qui est aussi intéressant qu'énigmatique chez Schopenhauer, c'est évidemment cette façon particulière de traiter de la question du caractère intelligible en l'arrachant au sol kantien de la rationalité afin de la lier au fondement métaphysique de toute la réalité, non seulement celle de l'être humain; dans cette perspective tous les êtres de la Nature ont des « caractères » qui, lorsqu'ils trouvent l'occasion de se manifester dans le monde des phénomènes rend possible la visibilité et l'auto-réalisation de cette essence métaphysique dont les manifestations sont les actions des êtres « corporels ». D'autre part, nous avons vu la hiérarchie des ordres du réel et surtout cette distinction entre l'espèce et l'individu qui est rendue possible par l'émergence de l'homme. Ainsi, l'individualité ne se limite pas à la différence des conduites entre des hommes provenant de la différence des caractères ; elle implique aussi la différence des corps dans les limites de la forme humaine. C'est pourquoi Schopenhauer établit un lien entre la question du caractère et celle du corps. La forme humaine correspond à la volonté humaine et la forme individuelle de l'homme correspond à son vouloir, qui n'est autre que son caractère. Par conséquent, le choix intemporel du caractère intelligible se trouve reflété non seulement dans le caractère empirique, mais aussi dans le corps qui n'est que la condition de ce rapport d'expression. Sur ce point, nous retrouvons en effet la description que Schopenhauer met en avant dans *De la Volonté dans la nature* sans exclure la question de l'individu humain :

de même que chaque acte ponctuel de la Volonté se manifeste aussitôt, immédiatement et inmanquablement sous forme d'une action de la Volonté dans l'intuition extérieure du corps, de même il faut que le Vouloir intégral de chaque animal, *la somme de toutes ses aspirations, trouve son image fidèle dans le corps entier lui-même*, dans la complexion de son organisme, et, entre les buts poursuivis par sa Volonté et les moyens dont elle dispose pour les atteindre grâce à son organisme, il faut qu'il y a une concordance absolue. En bref : *le caractère globale de son vouloir doit se trouver avec la figure et la nature de son corps exactement dans le rapport qui unit chaque acte de la Volonté pris séparément à chaque action du corps dans laquelle il s'extériorise*¹.

Par là, Schopenhauer n'hésite pas de mettre en rapport ce choix intemporel avec la tendance de chaque être ; désormais l'on aura affaire à *des aspirations*, à *des désirs* et à *des penchants* : en fin de compte, on *est ainsi*, parce qu'on *veut être ainsi*². D'un autre côté, nous avons toujours la formule scolastique que Schopenhauer aime bien utiliser à chaque occasion qui se présente : *Operari sequitur esse* : en d'autres termes, on agit ainsi, parce qu'on est ainsi. Ce *moment* du vouloir-être-ainsi qui demeure évidemment hors des conditions temporelles n'est autre que la clé de l'existence individuelle dans sa totalité et il désigne également le seul *moment* de la liberté : Schopenhauer reste fidèle ainsi à la pensée

¹ VN, « Anatomie comparée », p.91. Les italiques m'appartiennent.

² Ibid, p. 92.

transcendantale, mais à sa façon. En effet, il élimine de la question du caractère intelligible deux points que Kant y inclut : la spontanéité de l'être raisonnable dans ses actes (*Critique de la raison pure*) et le lien établi entre la loi morale et la liberté (*Fondements de la métaphysique des mœurs, Critique de la raison pratique*). Dans tous les deux cas, l'accent est mis sur « l'indépendance de la raison de toutes les causes déterminantes dans le monde sensible »¹ et sur le fait que la volonté humaine soit déterminée par cette raison. C'est pourquoi la distinction entre *Wille* et *Willkür* était importante dans cette perspective. Nous avons vu comment la conception kantienne de la liberté transcendantale servait de support à la thèse classique du libre arbitre : cette capacité de commencer une série par soi-même (causalité par liberté) était un des points auxquels Schopenhauer s'opposait fermement. Sur le plan pratique, c'est la raison qui peut déterminer la volonté humaine indépendamment des motifs sensibles (l'*arbitrium liberum* par opposition à l'*arbitrium brutum*), et nous savons que Schopenhauer en parle aussi comme une sorte de liberté dans sa définition de la raison pratique. Mais il ne peut pas accepter un argument comme celui sur la causalité par liberté qui se manifeste sur le plan pratique et qui implique que la *Willkür* humaine en tant que faculté de choisir soit « libre ». C'est ainsi, d'ailleurs, que nous trouvons dans la morale kantienne le choix des maximes, des principes qui se conforment à la loi morale et cette conformité affirme la liberté elle-même. Selon Schopenhauer, Kant ne fait ici que transgresser la cohérence de sa doctrine en laissant le plan nouménal s'intégrer dans le plan phénoménal.

De cette transgression, la distinction entre le caractère intelligible et le caractère empirique ne sort bien évidemment pas indemne. En fait, chez Kant, comme chez Schopenhauer, le caractère empirique n'est autre qu'une expression du caractère intelligible – sans tenir compte de la relation causale que Kant maintient entre eux. Le premier doit être découvert depuis des *apparences* (A549/B577), *c'est-à-dire de la conduite de l'agent rationnel dont la régularité suffisante ne manque pas d'accorder une sorte de règle, de principe* - ou on dirait, une loi - *selon lequel il a tendance à agir dans certaines situations*². « Ainsi tout homme a-t-il un caractère empirique de sa volonté qui n'est autre qu'une certaine causalité de sa raison »³, dit Kant dans la *Critique de la raison pure*. Or, comme les

¹ Henry E. Allison, p.55. Les questions de la liberté transcendantale et de la liberté pratique exigeraient évidemment qu'on examine plus en détail tout l'œuvre kantienne, y compris ses textes pré-critiques ; c'est ce que plusieurs commentateurs font, comme Victor Delbos (*La philosophie pratique de Kant*), Bernard Carnois (*La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*), etc. Mais notre but ici, c'est d'éclairer la voie schopenhauerienne en suivant les grandes lignes de la pensée kantienne, plutôt que l'analyser cette dernière.

² Ibid., p.33.

³ Kant, *Critique de la raison pure*, A 549/B577, p. 505. Henry E. Allison attire sur ce point l'attention sur la distinction tirée dans la Critique de la faculté de juger entre l'explication mécanistique et téléologique tout en signalant le caractère téléologique de la causalité de la raison (op. cit).

phénomènes naturels décrits grâce aux lois de la Nature qui permettent de les prévoir, la détermination psychologique que le facteur de prédictibilité implique, rend problématique le concept de liberté. Toutefois, pour les considérations éthiques, on a besoin de cet élément crucial (liberté) – l’un de deux piliers de l’éthique selon Schopenhauer (l’autre étant la responsabilité), et c’est pourquoi le caractère intelligible se trouve mis en scène. « Se concevoir soi-même comme un agent rationnel est adopter un modèle de la rationalité délibérative selon laquelle le choix comprend un *prendre comme* et un *encadrer (framing)* ou *poser* à la fois. Vu que ces activités ne sont qu’intelligibles en tant qu’expressions de la spontanéité (elles peuvent être pensées, mais ne peuvent pas être expérimentées), il est nécessaire d’attribuer un caractère intelligible au sujet agissant »¹. À juste titre, on peut essayer de trouver un indice de la conception kantienne du caractère intelligible grâce à ses arguments sur la spontanéité de la pensée (notamment la question de l’aperception et ce fameux « je pense » qui accompagne à toutes mes représentations²). En tout cas, il s’agit de l’usage de spontanéité, cette fois, sur le plan pratique, et sur ce point, on peut avec raison considérer le caractère intelligible comme l’élément essentiel du passage à la sphère de la raison pratique. Ainsi, le caractère intelligible en tant qu’il est identifié à la liberté transcendante serait la base sur laquelle se fonde la liberté pratique, si bien que celui-ci impliquerait que « notre choix intemporel se trouve en synchronisation avec chacun de nos actes temporellement distincts »³. En d’autres termes, la liberté pratique indique une *position intermédiaire entre la Nature et la liberté transcendante* en mettant en scène la causalité de la raison humaine – une causalité déterminant la volonté en commençant une série des

¹ Henry E. Allison, p. 38. Les italiques m’appartiennent. Dans le texte original: “(...) *to conceive of oneself (or someone else) as a rational agent is to adopt a model of deliberative rationality in terms of which choice involves both a taking as and a framing or positing. Since these activities, as expressions of spontaneity, are themselves merely intelligible (they can be thought but not experienced), it is necessary to attribute an intelligible character to the acting subject*”. Voir aussi *Critique de la raison pure*, (A 548/B 576, p.504) : « Que ce soit un objet de la sensibilité (l’agréable) ou même de la raison pure (le bien), la raison ne se rend pas au principe qui est empiriquement donné et elle ne suit pas l’ordre des choses telles qu’elles se présentent dans le phénomène ; au contraire se crée-t-elle (on prend ce « se créer » en anglais comme un acte de « framing ») avec une parfaite spontanéité un ordre qui lui est propre en suivant des Idées auxquelles elle fait correspondre les conditions empiriques et d’après lesquelles elle déclare nécessaires même des actions qui, pourtant, *ne se sont pas produites* et peut-être ne se produiront pas, mais en supposant à l’égard de toutes que la raison peut exercer une causalité à leur endroit –vu que, sinon, elle n’attendrait pas des effets dans l’expérience ».

² Il faut aussi noter les considérations de Bernard Carnois sur ce point alors qu’il signale une distinction entre l’aperception qui produit la représentation « je pense » en accompagnant chaque perception empirique et l’aperception à travers laquelle l’homme se connaît en tant que noumène et c’est cette aperception qui met en évidence la liberté en tant que faculté suprasensible de l’homme (Voir aussi *Critique de la faculté de juger*, AK 5 :435). D’autre part, B. Carnois, avant de souligner cette distinction, admet que Kant lui-même ne rend pas clair en quoi « cette aperception non-empirique consiste ». (*The Coherence of Kant’s Doctrine of Freedom*, trad. du français en anglais par David Booth, The University of Chicago Press, 1987, p. 12.)

³ Ibid., p.50. H. E. Allison se réfère ici à Allen W. Wood (*Kant’s Compatibilism*).

événements indépendamment de la nature¹, ce qui veut dire que cette liberté ne désigne pas seulement un concept empirique, mais inclut plutôt « un élément inaccessible à l'expérience »². On peut considérer dans la même perspective la question du caractère intelligible et du caractère empirique. Comme chez Kant, de la liberté pratique on peut témoigner dans l'expérience ; en ce qui concerne le caractère empirique, on peut le prendre comme un *signe*³ (ou un *schéma sensible*⁴) de la liberté transcendante qui se trouve appliquée à la volonté humaine⁵, c'est-à-dire comme une *représentation médiatrice* pour saisir le caractère intelligible⁶, mais celui-ci demeurera cependant toujours un élément inaccessible à l'expérience, un « *Objet=X* »⁷ à la base des apparences, puisqu'il nous est impossible d'observer tous les actes empiriques de l'homme dans leur totalité⁸.

En ce qui concerne les derniers points, Schopenhauer serait évidemment d'accord, au moins avec ce caractère inconnaissable du caractère intelligible. Mais nous savons que Kant traite de cette question de la liberté toujours dans un cadre de la causalité : un terme qui oscille entre les qualifications d'« intelligible » et d'« empirique ». Schopenhauer ne peut pas accepter cet emploi de la causalité à tous les niveaux. C'est pourquoi la question de la spontanéité en tant qu'elle est comprise comme une causalité par liberté serait une tentative de transgression de son système chez Kant. Mais, cet emploi mis à part, nous pouvons aussi remarquer ce qui constitue une grande différence entre les pensées kantienne et schopenhauerienne quand il s'agit du caractère intelligible : le décrire comme un choix intemporel serait un point commun, mais la distinction surgit dès qu'on commence à interroger la base de ce choix. En effet, Schopenhauer arrache cette pensée à sa base rationnelle. Rappelons encore une fois la position du caractère intelligible chez Kant : même si tous les êtres dans la Nature en tant que causes efficientes ont des caractères, c'est seulement à l'homme *auquel on peut attribuer un caractère intelligible*, parce que même s'il est aussi une apparence dans le monde sensible, *il a aussi un pouvoir intelligible qu'est la raison, laquelle est à son tour dotée d'une causalité intelligible, c'est-à-dire rationnelle*⁹, ce qui désignerait une dimension suprasensible de cet être phénoménal qu'est l'homme. Ainsi, la

¹ Voir *Critique de la raison pure* A 534/B562.

² B. Carnois, p.29.

³ Ibid., p. 37.

⁴ Voir *Critique de la raison pure*, AK A553/B581.

⁵ Op.cit., p. 33

⁶Ibid., p.37.

⁷Ibid., p.38.

⁸ La question du caractère intelligible dans cette perspective nous fait évidemment penser à la question du sublime : *impossibilité de saisir la totalité*.

⁹ Op.cit., p. 33.

conception du caractère intelligible rendrait possible la manifestation de la liberté au niveau phénoménal à travers la causalité de la raison :

La raison est (...) la condition permanente de tous les actes relevant de l'arbitre dans lesquels l'être humain apparaît phénoménalement. Chacun d'eux est déterminé dans le caractère empirique de l'homme avant même qu'il ne se produise. Relativement au caractère intelligible, dont le caractère empirique est seulement le schème sensible, il n'y a ni avant ni après; et chaque action, indépendamment du rapport chronologique où elle se trouve avec d'autres phénomènes, est *l'effet immédiat du caractère intelligible de la raison pure*¹.

Évidemment Schopenhauer admet le rôle de la raison dans les choix que l'homme fait au niveau phénoménal, mais cela dérive de la différence des degrés de l'intelligence de l'homme par rapport à celle de l'animal. De plus, selon lui, le caractère empirique n'a qu'une relation d'expression avec le caractère intelligible. Mais nous arrivons à un autre point qui sert de ligne de démarcation très nette entre Schopenhauer et Kant, dès que nous nous orientons vers leurs pensées éthiques. En fin de compte, ce sera là que la destruction d'une expression comme celle de « l'effet (...) du caractère intelligible de la raison pure » aura beaucoup plus de sens –là, où la pensée kantienne nous promet la révélation de la volonté comme la raison pure pratique ou en d'autres termes, comme *la volonté voulant la loi* (morale)², ce qui garantit la réalité objective de la liberté que l'on n'arrive pas à trouver dans sa philosophie spéculative. Division entre la Volonté métaphysique et la raison (cette marque de finitude) et transformation du caractère intelligible en un acte de cette Volonté (en une Idée) : voilà qui résume la position éthique de Schopenhauer d'où sera désormais exclue la condition de rationalité, si bien que la question de l'imputabilité ou de la responsabilité morale deviendra plus problématique avec la mise en cause des actes « volontaires » et « conscients » (c'est-à-dire des actes provenant d'une volonté soumise en tant que telle à la raison). En effet, on revient toujours à la même question : est-ce que je peux vouloir mon vouloir ? Et comme on peut le remarquer, le nœud de la question n'est autre que le caractère intelligible : ce choix intemporel de « moi-même », cette seule liberté qui « m' » appartient et qui « me » rend responsable de mes actes au niveau phénoménal, cet acte « intelligible » (dans le sens de l'indépendance de la phénoménalité) qui cache en lui-même l'énigme de la totalité de mon existence. Alors, si c'est le cas, comment éviter de tomber dans un strict déterminisme, voire dans une sorte de fatalisme³ ?

Avant de répondre à cette question, essayons d'abord de mettre en avant la deuxième raison majeure de s'opposer à Kant pour Schopenhauer : à la suite d'une critique de la

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, p.507. Les italiques m'appartiennent.

² Op.cit., pp.88-89

³ Pour la distinction qu'établit Schopenhauer entre le fatalisme et la prédestination, on peut avoir recours à *Parerga et paralipomena*, §118, p.599.

spontanéité « absolue » de la raison, Schopenhauer s'attaque à cette tentative pour fonder la morale sur une pensée de la loi morale et pour établir ainsi un lien entre celle-ci et la liberté sur le plan pratique. Tout cela renvoie à sa critique de la définition du caractère intelligible que Kant reformule dans sa philosophie pratique :

Plus nettement, la *Critique de la raison pratique* souligne que le caractère intelligible, comme position d'une légalité de mon action, renvoie à des lois que je me donne à moi-même (autonomie). La notion de caractère intelligible (comme loi de causalité nouménale de l'être humain par rapport à ses propres actes) rejoint donc l'idée d'autonomie morale (c'est-à-dire de la loi de la liberté que chaque être humain se donne à lui-même¹).

Ainsi, il faut tenir compte de la distinction entre *Wille* et *Willkür*, surtout dans des considérations sur la loi morale, ce qu'on ne trouve pas chez Schopenhauer. Lorsqu'il s'agit du caractère intelligible, Kant n'hésite pas à transférer la capacité de choisir de l'homme, (*Willkür*) du monde des phénomènes au domaine intelligible, tandis que, chez Schopenhauer, *Willkür* apparaît plutôt comme la manifestation phénoménale de la volonté ou du caractère intelligible. Même s'il s'agit chez lui aussi d'un choix intemporel, Schopenhauer ne se focalise pas sur cette distinction entre *Wille* et *Willkür*, et il se contente plutôt de traiter du caractère intelligible comme d'un acte de la Volonté une et indivisible. Cette description peut nous faire penser à un lien intime entre sa pensée et celles de Fichte et de Schelling. En effet, « en interprétant le caractère intelligible comme un acte éternel, Schopenhauer reprend donc une réflexion déjà élaborée par Schelling sur les bases du travail de Fichte »², mais deux points considérables le distingueront de ces penseurs : « la dimension cosmologique »³ qu'il attribue « aux concepts de volonté et d'acte de la volonté »⁴ et la question de la corporéité que nous avons déjà brièvement mentionnée, c'est-à-dire l'« identité entre l'acte de la volonté et l'action du corps »⁵, la « manifestation de l'acte de volonté par l'action du corps »⁶ et

¹ Vincent Stanek, *La métaphysique de Schopenhauer*, p. 145. Il nous faut aussi noter la suite du texte où V. Stanek se focalise sur l'évolution de cette notion de caractère intelligible : « Enfin, de façon plus radicale, le caractère intelligible apparaît sous la forme d'un choix de soi-même par soi-même. Ce choix de soi-même, la *Religion dans les limites de la raison* le qualifiera d'acte intelligible [*intelligible That*] précédant toute expérience', ou encore, d'un acte de liberté [*Aktus der Freiheit*]. Approfondissant le lien entre liberté et acte, Fichte poursuivra cette analyse, en montrant que l'essence de la subjectivité comme liberté réside justement dans l'acte d'auto-position du Moi. Schelling, dans sa présentation du caractère intelligible dans les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, s'inscrit ainsi explicitement dans la filiation kantienne et fichtéenne, et affirme ainsi que 'l'essence de l'homme est essentiellement son propre acte [*seine eigne That*]', et que 'l'acte par lequel sa vie est déterminée dans le temps n'appartient pas lui-même au temps, mais à l'éternité [...] comme un acte éternel de par sa nature [*eine der Natur nach ewige That*]' » (ibid).

² Ibid., p.146.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p.149.

⁶ Ibid.

l'identité entre « le corps comme totalité morphologique »¹ et « la 'volonté dans son ensemble' »². Que nous revenions à cette question est en effet important pour souligner la différence entre la conception du caractère intelligible de Schopenhauer et de celle de Kant, avant d'entrer dans les détails de son opposition à une tentative pour fonder la morale sur une base strictement rationnelle à travers une terminologie juridique (voire « religieuse »).

le site originel d'élaboration de la notion de caractère intelligible est une réflexion sur la liberté dans l'action. Selon la doctrine du caractère intelligible, je suis libre, c'est-à-dire cause première de mes actions. Mais il est évident que dans la perspective kantienne, les considérations morphologiques n'ont aucun sens : qu'on suppose un individu libre ou non, on ne peut le rendre cause de sa configuration corporelle. Il n'en est que le simple héritier. C'est dire que le sujet individuel est ici destitué de son rôle central dans la théorie du caractère intelligible au profit d'une instance transindividuelle, qui est une volonté, mais une volonté qui n'a plus rien à voir avec ce que Kant entendait par là. *Si le caractère intelligible peut manifester un acte de la volonté sous la forme d'une configuration corporelle, c'est à la condition que cette volonté soit rigoureusement distincte de la volonté individuelle, celle dont nous faisons l'expérience dans la sphère de la conscience de soi.* Ici encore, on peut donc relever la progressive mise au second plan de l'expérience interne dans la constitution de la métaphysique. Si le caractère intelligible est bien un acte de la volonté, il s'agit d'un acte inconscient d'une volonté transindividuelle³.

C'est pourquoi la position de la question de l'individu est aussi précaire qu'énigmatique chez Schopenhauer. Nous retrouvons ce que nous avons dit dans la première partie de ce travail sur la *Naturphilosophie* schopenhauerienne, puisque la Volonté se manifeste et se réalise ici aussi au moyen de son activité en tant que *Nature naturante*, cette fois « dans les individus, à travers eux »⁴. Par contre, nous pouvons remarquer que, chez Kant, la position de l'individualité se trouve renforcée par une pensée qui se focalise sur l'autonomie de la volonté humaine et notamment par une conception du caractère intelligible qui accorde toujours à l'individu la possibilité de choisir ce qui est bon. Voilà pourquoi il met en avant le terme *Willkür*. Mais si Kant nous permet ainsi de parler de la liberté même au niveau phénoménal dans sa philosophie pratique, il faut que nous revenions à la question du lien que Kant (tout comme Schopenhauer) établit entre le caractère intelligible et la totalité de l'existence : comment peut-on éviter de tomber dans un strict déterminisme, voire dans une sorte de fatalisme, alors que le rapport de l'individu à la loi mis en avant par Kant dans sa philosophie pratique semble nous offrir une vision tout à fait opposée ? La thèse d'un choix intemporel en quoi consiste le caractère intelligible et dont dépendent nos choix dans le monde phénoménal peut nous faire considérer l'acte intelligible comme un acte complet ou

¹ Ibid. « La morphologie est elle aussi expressive du caractère intelligible, dans la mesure où elle est ma volonté devenue visible », (ibid.)

² Ibid.

³ Ibid., pp.149-150.

⁴ Ibid., p.150.

fini en soi-même et notre liberté comme entièrement épuisée dans ce même acte¹. Tout cela implique une détermination temporelle, celle d'un choix fait dans le passé, voire « avant le temps », bien que ce choix soit non-temporel, puisqu'il est intelligible. Or il nous faut penser à ce choix dans les termes d'*immanence*² : « nous devons soutenir que le choix de caractère *est* fait hors du temps, plutôt que de dire qu'il *était* fait avant le temps. (...) C'est précisément parce que le choix est non-temporel que je peux choisir à chaque instant l'être que je suis »³. Afin de situer ce choix dans le domaine de la liberté, « il faut le considérer comme un ' atome de l'éternité' ou comme un "atome de non-temporalité" »⁴. Ce caractère non-temporel du choix désigne aussi son caractère « unique », ce qui veut dire que je choisis mon être à chaque instant, si bien qu'il ne s'agit pas d'*une série de choix distincts, mais plutôt d'un seul choix continu*⁵. C'est évidemment sur cette base qu'il faut envisager le rapport entre la totalité de l'existence et du caractère intelligible.

Par ailleurs, l'emploi de *Willkür* par Kant mérite beaucoup d'attention puisque ce choix non-temporel est susceptible d'être confondu avec sa traduction sensible qui n'est autre que le libre arbitre, comme une liberté d'indifférence –la principale cible de Schopenhauer. Le choix intelligible implique chez Kant la capacité que l'homme a pour se décider pour ou contre la loi morale, et ainsi il y a toujours d'un côté le bien et d'un autre, le mal à choisir : c'est en effet le choix de la maxime suprême (*oberste Maxime*) qui « correspond à l'acte par lequel l'homme avec le choix libre se donne à lui-même un caractère intelligible tout en déterminant ainsi la loi de causalité de sa volonté »⁶. Cette maxime déterminerait ainsi comme un fondement « l'usage de la liberté dans l'expérience »⁷. Aussi il s'agit d'un acte de *Willkür* au niveau intelligible et des actes de *Willkür* dans le temps, et la plupart du temps on confond le libre acte qui concerne le premier avec le deuxième, ce qui donne naissance à une conception erronée de la liberté d'indifférence. En fait, pour Kant, comme pour Schopenhauer, personne ne se trouve moralement « indifférent ». Les choix dans le monde de phénomènes dépendent forcément de ce choix libre hors du temps; en d'autres termes cela « concerne un choix éthique, mais un choix qui engage notre existence dans sa totalité - un

¹ B. Carnois, p. 99. Il signale la différence entre le temps historique et le temps physique : « l'être qui s'engage dans le temps historique est en partie dégagé du temps physique : Je suis noumène et phénomène à la fois » (la traduction m'appartient).

² Immanence impliquée ici par le caractère unique et continu de ce choix.

³ B. Carnois, op.cit., p.100.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p.93. Voir aussi *Critique de la raison pratique*, V, 97, pp.136-137.

⁷ Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad., par J. Gibelin, Vrin, Paris, 2016, p. 86.

choix radical - puisque l'acte d'instituer la maxime suprême détermine le choix de toutes les autres maximes secondaires et ainsi toutes nos actions dans le monde sensible »¹.

***Willkür* comme marque de finitude**

Dans *La religion dans les limites de la simple raison* (1793) Kant met en avant un autre terme pour rendre plus clair ce choix de la maxime suprême qui a lieu hors du temps : *Gesinnung*, qu'on traduit en français parfois par « intention », mais il faut le rendre plutôt par « disposition ». Il faut souligner que cette disposition soit la propriété de ce choix lui-même. Ainsi, elle apparaît comme « le fondement subjectif premier de l'admission des maximes »² et il faut bien préciser que, selon Kant, cette disposition de l'arbitre (*Willkür*) ne vient pas de la nature, mais de la liberté³, même si on emploie la plupart du temps l'expression « par nature » pour décrire le caractère d'un homme ; sinon, l'imputabilité deviendrait contestable⁴.

il faut remarquer qu'ici on n'entend par *nature de l'homme* que le fondement subjectif de l'usage de sa liberté d'une manière générale (sous des lois morales objectives) qui précède toute action tombant sous les sens ; peu importe d'ailleurs où il se trouve. Toutefois ce fondement subjectif doit toujours être aussi lui-même un acte de liberté (car sans cela l'usage ou l'abus de l'arbitre de l'homme, par rapport à la loi morale, ne pourrait lui être imputé, ni le bien ou le mauvais en lui être qualifié de moral). Par suite, le fondement du mal ne saurait se trouver dans un penchant naturel, mais seulement dans une règle que l'arbitre se forge lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime. Cependant au sujet de celle-ci, il ne faut pas aller plus loin et demander quel est le fondement subjectif en vertu duquel l'homme l'adopte intérieurement plutôt que la maxime opposée. Car si finalement ce fondement n'était plus une maxime, mais un simple instinct naturel, l'usage de la liberté pourrait alors se ramener entièrement à une détermination par des causes naturelles ; ce qui est en contradiction avec elle. Donc quand nous disons : l'homme est bon par nature, ou bien, il est mauvais par nature, ceci signifie seulement qu'il a en lui un principe premier (insondable pour nous) lui permettant d'admettre de bonnes ou de mauvaises maximes (c'est-à-dire contraires à la loi)⁵.

Il s'agit ici d'un acte libre en tant que principe premier qui est en tant que tel « insondable ». En effet, les remarques de Kant sur ce choix de la maxime suprême et surtout

¹ B. Carnois, p.94.

² Kant, op.cit., p. 90.

³ Ibid., p. 91.

⁴ Il y a aussi un terme qui est susceptible d'être confondu avec *Gesinnung* : *Hang* qu'on traduit en français par « penchant » (propensio ; « propensity » en anglais) (voir *Religion* , p. 94), mais *Hang* concerne l'espèce plutôt (« le penchant au mal dans la nature humaine », tandis que *Gesinnung* indique la propriété du choix de la maxime suprême par laquelle le sujet se donne à soi-même un caractère intelligible.

⁵ Kant, op.cit., pp.85-86. Kant y ajoute « il est vrai, d'une façon générale en tant qu'homme, en sorte que par là il exprime aussi le caractère de son espèce », tout en soulignant que, quand on parle du caractère d'un homme comme inné, on ne pense pas à la nature, mais plutôt à cet homme même comme l'auteur de son mérite ou de sa faute.

sur la *Gesinnung* aboutissent finalement à un principe qu'il qualifie d'« insondable », à un fondement sans fondement (*grundlos*), comme c'est le cas pour la Volonté métaphysique de Schopenhauer. Or, le point de rupture entre les philosophies kantienne et schopenhauerienne se situe là où le caractère intelligible est originellement considéré comme ce qui provient d'un acte libre d'un être raisonnable, ce qui nous renvoie à une causalité intelligible à la base de la causalité phénoménale. Ainsi, en passant au plan pratique, nous trouvons une conception de la causalité par liberté:

La *volonté* est une espèce de causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la *liberté* serait la propriété de cette causalité, dans la mesure où elle peut agir indépendamment de causes étrangères qui la *déterminent*; tout comme la nécessité naturelle est la propriété de la causalité que possèdent tous les êtres dénués de raison d'être déterminés à agir sous l'influence de causes étrangères. Cette explication de la liberté est *négative* et, de ce fait, elle ne donne pas accès à son essence; mais il en découle un concept *positif* de cette même liberté qui d'autant plus riche et plus fécond. Comme le concept de causalité entraîne avec lui celui de *lois*, d'après lesquelles, suite à quelque chose que nous appelons cause, doit nécessairement être posé autre chose, à savoir l'effet, la liberté, bien qu'elle ne soit pas une propriété de la volonté d'après des lois de la nature, n'en est pas pour autant dénuée des lois; elle doit être au contraire une causalité d'après des lois immuables, mais d'une espèce particulière; sans quoi une volonté libre serait un non-sens¹.

C'est ainsi que la liberté est décrite comme un acte de se donner à soi-même la loi, ce qui constitue l'autonomie du sujet moral. De cette façon, l'homme se soumet, d'un côté, aux lois du monde sensible en tant qu'être phénoménal et, de l'autre, il se trouve en tant qu'être nouménal indépendant de la nature, avec des lois qui se fondent sur la raison seule². La liberté concerne donc la relation du sujet agissant avec la loi sur le plan pratique. On peut remarquer ici la ligne de rupture de la pensée schopenhauerienne avec celle de Kant. Sur ce point, il faut préciser cette distinction entre *Willkür* et *Wille* chez Kant dans la relation à la loi morale. Dans la *Critique de la raison pratique*, *Wille*, c'est-à-dire la volonté, apparaît comme la raison pure pratique. Kant affirme ici la réalité de la liberté alors que dans la *Critique de la raison pure* celle-ci n'était qu'une question problématique relevant de la pure spéculation. Ainsi, nous avons affaire à la liberté en tant qu'elle se soumet à la loi, ce qu'on peut distinguer de la liberté qui choisit le caractère intelligible³. Mais il faut bien remarquer que cet « acte » de se soumettre à la loi concerne plutôt la *Wille*, tandis que c'est la *Willkür* qui choisit le caractère⁴. En tant que choix du Moi nouménal celui-ci n'est pas forcément identifié à la raison qui introduit la loi morale. C'est ainsi qu'on peut parler d'une liberté différente de l'autonomie,

¹ Kant, *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, trad.par. Ole Hansen-Løve, Hatier, Paris, 2000, p.96.

² Voir François Raffoul, *The Origins of Responsibility*, Indiana University Press, 2010, p. 72

³ Voir *Critique de la raison pratique*, p. 11.

⁴ B. Carnois souligne le fait qu'il faut distinguer entre la loi que la volonté promulgue comme celle qui a un valeur universel (la loi moral) et la loi (loi morale ou loi pathologique) par laquelle la volonté est déterminée (note 160, p.158).

en tant qu'elle se décide contre ou pour la loi¹. Certes, ces deux possibilités concernent la capacité de choisir de l'homme, c'est-à-dire son arbitre (*Willkür*). Même s'il est un être raisonnable, cette liberté qu'il a de choisir rend également possible l'abus de la liberté (ce qui pose la question du mal). Par conséquent, la présence de *Willkür* implique que « la raison n'est pas le seul principe qui détermine la volonté »² de l'homme et se montre par là comme une marque de finitude ; et nous avons en effet vu la même marque dans la *Critique de la raison pure*, alors qu'il s'agit de l'impuissance de la raison humaine concernant les questions qu'elle se pose par sa nature et auxquelles elle n'arrive pas à répondre. La formulation que Bernard Carnois privilégie rend plus clair cette situation : « la volonté, en tant que *Wille* veut la loi, mais en tant que *Willkür* elle peut aussi ne pas la vouloir »³. C'est ainsi que l'homme en tant qu'être rationnel, avec « cet échec enraciné dans le cœur même de la volonté »⁴ se redéfinit comme être rationnel *fini* pour lequel « la loi assume la forme d'un impératif »⁵, et c'est pourquoi l'on a désormais besoin d'un discours articulé autour de termes comme *devoir*, *impératif*, *obligation*, *respect (pour la loi)*. Le fait d'avoir la capacité de choisir implique la finitude en tant que telle, tout en signalant le côté sensible de l'homme qui crée une discordance avec la loi morale (hétéronomie). Nous pouvons donc dire que, avec ces considérations sur la *Willkür*, Kant se trouve obligé d'admettre implicitement l'homme comme un être vivant et de ne pas exclure la question de la corporéité. *Willkür* désigne bien évidemment une division dans la volonté de l'homme et, pour en être guéri, il faut que cette *Willkür* devienne le *Wille*, ce qui semble cependant impossible pour la volonté humaine en raison de sa distinction de la volonté divine⁶. Même si l'être humain peut être considéré comme libre dans la mesure où, *contrairement à l'animal, il ne se limite pas à une seule conduite dictée entièrement par la sensibilité, il ne s'agit cependant que d'une liberté humaine, d'une liberté finie, car elle n'est pas uniquement déterminée par la loi morale comme l'est la volonté divine*⁷. Ainsi, nous pouvons remarquer d'un côté « le caractère subjectif de son choix (*Willkür*) »⁸ et de l'autre « la loi objective de la raison pratique »⁹ (i.e. la représentation du bien) et cette distinction, tout en impliquant que la volonté humaine n'est

¹ Kant, op.cit., p.12.

² Ibid., p.39.

³ B. Carnois, pp.88-89.

⁴ Ibid., p.89.

⁵ Ibid.

⁶ Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant affirme que « quand la loi morale parle, alors il n'y a plus objectivement de choix libre concernant ce qu'on doit faire » (Gallimard, 1985, V, 210, p. 138. Voir aussi B. Carnois, p.89.

⁷ B. Carnois, p.89. J'ai reformulé les phrases.

⁸ Ibid., p.90.

⁹ Ibid.

pas forcément déterminée par la loi, désigne l'imperfection et la finitude de la liberté humaine, signe d'une *déviaton possible de la raison inconditionnée*¹. Il faut noter que Kant développe ainsi son éthique en assumant finalement une dimension d'espérance à travers la perspective du Souverain Bien. En fin de compte, « la question de savoir comment une loi peut être par elle-même et immédiatement un principe déterminant pour la volonté (ce qui constitue pourtant le caractère essentiel de toute moralité) est une question insoluble pour la raison humaine, et qui revient à celle de savoir comment est possible une volonté libre »².

2.3- Schopenhauer contre la loi morale kantienne

Nous pouvons revenir à Schopenhauer afin de clarifier sa position par rapport à l'éthique de Kant. En fait, la question clé pour tous les deux est celle de la possibilité d'une volonté libre, ce qui peut servir de fil conducteur pour toutes les questions sur le plan éthique ; il s'agit toujours de la même question : est-ce que je peux vouloir mon vouloir ? Nous avons déjà examiné la critique du libre arbitre chez Schopenhauer. Pour lui, ce concept de libre arbitre renvoie à une question plus fondamentale : est-ce que la volonté elle-même se trouve dans le temps ou non ?³ Si elle est dans le temps, alors, elle se révèle comme « un acte intellectuel »⁴, comme c'était le cas chez Descartes, et ainsi on peut envisager la possibilité d'«arriver au monde à l'état de zéro moral »⁵.

Ce serait donc par la vertu de son intelligence que chaque homme deviendrait ce qu'il est ; il arriverait en ce monde à l'état de zéro moral, se mettrait à connaître les choses, et là-dessus se déciderait à tourner de telle ou telle façon, à agir dans un sens ou dans l'autre ; et de même dans la suite, grâce à une information nouvelle, il pourrait adopter une nouvelle conduite, devenir un autre homme. Mis en présence d'une chose, il commencerait par la reconnaître pour *bonne*, en suite de quoi il la voudrait⁶.

¹ Ibid. B. Carnois cite *L'Expérience intérieure de la liberté* de Jean Nabert, et j'ai repris l'expression employée par Nabert.

² E. Kant, *Critique de la raison pratique*, V,72, p.106, et Kant y ajoute que « nous n'aurons donc pas à montrer a priori comment il se fait que la loi morale fournit en elle-même un mobile, mais ce que, comme mobile, elle produit (ou, pour mieux parler, doit produire) dans l'esprit ».

³ Voir *Monde*, p. 371

⁴ Ibid. Par la liberté d'indifférence, il s'agit en effet d'une « liberté empirique de la volonté » qui nous renvoie aussi, selon Schopenhauer à « la théorie qui fait résider l'essence de l'homme dans une *âme*, celle-ci étant avant tout un être capable de *connaissance*, bien plus, de *pensée* abstraite, et ensuite seulement et par suite capable de *volonté* » (ibid.)

⁵ Ibid., p.372.

⁶ Ibid., pp.371-371. Dans le texte original : „Danach nun wäre jeder Mensch Das, was er ist, erst in Folge seiner ERKENNTNISS geworden: er käme als moralische Null auf die Welt, erkannte die Dinge in dieser, und beschlösse darauf, Der oder Der zu seyn, so oder so zu handeln, könnte auch, in Folge neuer Erkenntniß, eine neue Handlungsweise ergreifen, also wieder ein Anderer werden Ferner würde er danach zuvörderst ein Ding für GUT erkennen und in Folge hievon es wollen“, WWV, s. 383.

En vérité, Kant, lui aussi, n'accepte pas cette conception du libre arbitre, comme nous pouvons le remarquer dans sa doctrine du caractère intelligible. Schopenhauer ne fait que prendre la suite de cette démarche tout en la radicalisant à sa manière. A vrai dire, il reste en grande partie fidèle à la pensée kantienne, tandis que c'est Kant lui-même qui n'a pas manqué de transgresser les limites de sa propre pensée. De sa conception du caractère intelligible, il aurait dû tirer une pensée éthique se résumant à la formule scolastique : *Operari sequitur esse*. En effet, sa philosophie pratique, avec l'accent mis sur la rationalité, l'autonomie de la volonté ne peut pas éviter de rendre compliqué ce qu'il a déjà dit du caractère intelligible. Pour Schopenhauer, la raison, sur le plan pratique, n'a qu'une seule fonction : assurer l'indépendance des impressions de l'instant-présent, et on ne peut considérer la raison comme pratique qu'à ce titre. Par là, on peut aussi la distinguer de la raison théorique comme le fait Schopenhauer dans sa *Critique de la philosophie kantienne* :

Dans toutes ces relations avec l'activité humaine, la raison mérite le nom de *pratique* ; elle n'est théorique qu'autant que les objets dont elle s'occupe ne se rapportent pas à l'activité du sujet qui pense, mais ont un intérêt purement théorique, auquel peu d'hommes sont accessibles. Le sens de l'expression « raison pratique » ainsi entendue est assez bien rendu par l'expression latine *prudentia* que Cicéron (*De nat. deor.*, II, 22) dit être le mot *providentia* contracté ; au contraire le mot *ratio*, lorsqu'on l'emploie pour désigner une faculté de l'esprit, signifie généralement la raison proprement théorique¹.

Voilà pourquoi c'est scandaleux de faire de la raison pratique que Schopenhauer considère comme un autre mot pour la prudence, la « source et origine de la valeur morale indéniable des actions humaines, comme source de toute vertu, et de toute grandeur d'âme, de tout degré de sainteté »². Kant se sert de ce caractère d'être indépendant de l'expérience, qui définit la connaissance a priori, sur le plan pratique également, et pour cela, il souligne la « tâche d'éloigner la raison empiriquement conditionnée de la prétention de vouloir constituer seule et exclusivement le principe déterminant de la volonté »³. La prudence n'est qu'un impératif hypothétique, et par conséquent elle est non-morale en tant que telle :

¹ Ibid., p.650. Dans le texte original : „(...) *In allen diesen Beziehungen auf das Handeln des Menschen ist die Vernunft PRAKTISCH zu nennen: theoretisch ist sie nur, sofern die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, sondern lediglich ein theoretisches Interesse haben, dessen sehr wenige Menschen fähig sind. Was in diesem Sinne PRAKTISCHE VERNUNFT heißt, wird so ziemlich durch das Lateinische Wort prudentia, welches, nach Cicero (De nat. Deor., II, 22), das zusammengezogene providentia ist, bezeichnet; da hingegen ratio, wenn von einer Geisteskraft gebraucht, meistens die eigentliche theoretische Vernunft bedeutet*“, WWV, s.656.

² Ibid., p. 646.

³ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, V, 16, p.34. « (...) comme c'est toujours la raison pure dont la connaissance sert ici de fondement à l'usage pratique, la division d'une critique de la raison pratique dans ses grandes lignes devra être conforme à celle de la critique de la raison spéculative » (ibid). Pour Schopenhauer, cette insistance sur la conformité provient de l'amour de Kant pour la symétrie architectonique (voir *Monde*, p.660).

On peut appeler prudence (*Klugheit*) au sens plus restreint du terme l'habileté dans le choix des moyens utiles à son plus grand bien-être (*die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein*). L'impératif qui se rapporte au choix des moyens en vue de son propre bonheur le plus grand possible, c'est-à-dire l'impératif de prudence, est donc toujours encore hypothétique ; l'action n'est pas commandée absolument (*schlechthin*), mais seulement comme moyen (*nur als Mittel*) pour une autre fin¹.

Ce que Kant fait d'une thèse de la raison pratique pure en tant que siège de la loi morale tout en mettant en exergue les principes a priori de la raison constitue essentiellement une tentative pour démontrer « l'illusion de l'amour-propre » vis-à-vis de « l'autorité de la loi »². Schopenhauer signale cependant le lien intime entre cette loi et cette cible de Kant qui n'est autre que l'amour-propre. Il se centre sur le soi-disant « caractère commun » qui unit, selon Kant, la raison pure spéculative et la raison pure pratique :

Grosso modo, voici, d'après divers passages, quelle est l'opinion de Kant : la connaissance de principes a priori est le caractère essentiel de la raison ; or, comme la connaissance de la valeur éthique des actions n'est pas d'origine empirique, elle est aussi un principe a priori, qui a par conséquent son origine dans la *raison* et celle-ci est alors *pratique*. – J'ai assez souvent montré la fausseté de cette explication de la raison. Mais, abstraction faite de cette fausseté, quel procédé superficiel et peu fondé que celui qui s'appuie sur un seul caractère commun, l'indépendance à l'égard de l'expérience, pour réunir les choses les plus hétérogènes, méconnaissant l'abîme profond incommensurable qui les sépare à tous autres égards ! Admettons même – sans le reconnaître toutefois – que la connaissance de la valeur éthique de nos actions naisse d'un impératif qui se trouve en nous, d'un *devoir* inconditionné ; ce devoir ne sera-t-il pas essentiellement distinct de ces formes générales de la connaissance, que Kant montre dans la *Critique de la raison pure* comme nous étant connues a priori, et déterminant par conséquent d'une manière nécessaire toute expérience possible ? La différence entre cette *nécessité* des principes, qui fait que dans le sujet la forme de tout objet est déjà déterminée, et ce *devoir* de la moralité, est tellement énorme et évidente, qu'il n'est que par un tour de force de les assimiler à cause de leur caractère commun de connaissances non empiriques ; cette coïncidence n'est vraiment pas suffisante pour justifier philosophiquement l'identification de l'origine de ces deux pouvoirs³.

¹ E. Kant, *Fondements pour la métaphysique des mœurs*, pp. 49-50. J'ai ajouté les expressions en original.

² Op.cit., V, 82, p. 118 : « Nous sommes soumis à une *discipline* de la raison, et dans toutes nos maximes nous ne devons jamais ni oublier cette soumission, ni en rien retrancher, ni diminuer par une illusion de l'amour-propre l'autorité qui appartient à la loi, ailleurs que dans la loi même et dans le respect que nous lui devons, le principe déterminant de notre volonté ».

³ *Monde*, pp. 654-655. Dans le texte original : „Im Ganzen kann man aus den einzelnen Stellen abnehmen, daß Kants Meinung dahin geht: das Erkennen von Principien a priori sei wesentlicher Charakter der Vernunft: da nun die Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns nicht empirischen Ursprung ist; so ist auch sie ein principium a priori und stammt demnach aus der Vernunft, die dann insofern PRAKTISCH ist. – Ueber die Unrichtigkeit jener Erklärung der Vernunft habe ich schon genugsam geredet. Aber auch hievon abgesehen, wie oberflächlich und ungründlich ist es, hier das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogensten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen, grundwesentlichen, unermesslichen Abstand dabei übersehend. Denn auch angenommen, wiewohl nicht zu gestanden, die Erkenntniß der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns entspringe aus einem in uns liegenden Imperativ, einem unbedingten SOLL; wie grundverschieden wäre doch ein solches von jenen allgemeinen FORMEN DER ERKENNTNIS, welche er in der Kritik der reinen Vernunft als a priori uns bewußt nachweist, vermöge welches Bewußtseyns wir ein unbedingtes MUSS zum voraus aussprechen können, gültig für alle uns mögliche Erfahrung. Der Unterschied aber zwischen diesem MUSS, dieser schon im Subjekt bestimmten notwendigen Form alles Objekts, und jenem SOLL der Moralität, ist so himmelweit und so augenfällig, daß man das Zusammentreffen beider im Merkmal der nichtempirischen Erkenntnißart wohl als ein witziges Gleichniß, nicht aber als eine philosophische Berechtigung zur Identifizierung des Ursprungs beider geltend machen kann“, WWV, s.661. Dans son essai sur le *Fondement*

Alors qu'il a recours à cette « indépendance à l'égard de l'expérience », Kant parle, dans la Préface de la *Critique de la raison pratique*, de la découverte et la détermination des « principes a priori de deux facultés de l'esprit (*Gemüt*), de la faculté de connaître et de la faculté de désirer »¹. Il croit avoir ainsi « établi le fondement solide d'une philosophie systématique, théorique aussi bien que pratique en tant que science »², ce qui, à son tour, ne constitue qu'une transgression de ses principes établis dans la *Critique de la raison pure*, aux yeux de Schopenhauer. Et pourtant le rôle attribué à la sensibilité perd son importance dans la pensée éthique de Kant. Désormais, tout ce qui a un rapport à la sensibilité est défini comme pathologique, entraînant une auto-détermination hétéronome de la volonté. La question portant sur la possibilité de l'existence d'une volonté libre (dont une autre formulation est « de quelle manière la loi morale devient un mobile ? »³) concerne directement la possibilité de la détermination *immédiate* de la volonté par la loi morale (i.e. l'autonomie et la valeur éthique des actions) à l'encontre des inclinations, des impulsions sensibles, qui selon Kant, « constituent l'égoïsme (*solipsismus*) »⁴. Par là, Kant détermine ce que la raison pure pratique affronte tout en essayant d'expliquer ce terme d'égoïsme grâce à une division afin de rendre claire sa cible:

Toutes les inclinations ensemble (qu'on peut bien aussi constituer en un système tenable et dont la satisfaction s'appelle alors le bonheur personnelle) constitue l'égoïsme (*solipsismus*). Celui-ci est ou bien l'amour de soi, qui constitue dans une bienveillance envers soi-même par-dessus toutes choses (*philautia*), ou bien la satisfaction de soi-même (*arrogantia*). Le premier s'appelle particulièrement *amour-propre*, la seconde *présomption*. La raison pure pratique porte simplement préjudice à l'amour-propre, dans la mesure où, en tant qu'il est naturel à l'homme et antérieur à la loi morale, elle ne fait que le limiter à la condition de son accord avec cette loi ; il est alors nommé *amour de soi raisonnable*. Mais elle terrasse complètement la présomption, car toutes les prétentions de l'estime de soi-même, qui précèdent la conformité de la volonté à la loi morale, sont nulles et illégitimes, puisque la certitude d'une intention conforme à la loi est précisément la première condition de toute valeur de la personne (...). Or

de la morale, Schopenhauer poursuit cette même critique : « (...) en transférant dans la philosophie pratique la méthode appliquée avec tant de succès dans la philosophie théorique, et en voulant de même séparer la connaissance pure *a priori* de celle empirique *a posteriori*, Kant a supposé que, de même que nous connaissons *a priori* les lois de l'espace, du temps et de la causalité, de même, ou du moins de façon analogue, la règle morale pour notre faire (*Tun*) doit nous être donnée avant toute expérience et se manifester comme impératif catégorique, comme devoir (*Soll*) absolu. Mais combien est immense la différence entre ces connaissances théoriques *a priori* – qui au fond expriment simplement les formes, c'est-à-dire les fonctions, de notre intellect, par l'intermédiaire desquelles seules nous sommes capables de saisir un monde objectif, lequel DOIT par conséquent nous apparaître à travers ces formes, qui sont donc pour lui absolument législatrices, en sorte qu'à chaque fois, toute expérience DOIT exactement leur correspondre, comme tout ce que je vois à travers un verre bleu DOIT m'apparaître bleu- et entre cette prétendue loi morale *a priori* que l'expérience défie à chaque pas en laissant même planer un doute, selon Kant lui-même, sur la question de savoir si elle lui a déjà réellement obéi ne serait-ce qu'une seule fois. Comme les choses rassemblées sous le concept de l'APRIORITÉ sont donc disparates ! » (A. Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, pp. 234-235).

¹ *Critique de la raison pratique*, V, 12, p.28.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, V, 72, p.106.

⁴ *Ibid.*, p.107.

la tendance à l'estime de soi-même fait partie des inclinations auxquelles la loi morale porte préjudice, puisque l'estime de soi-même ne repose que sur la moralité. La loi morale ruine donc entièrement la présomption¹.

Kant traite ici de l'amour de soi et de l'amour-propre de la même façon : il met en avant le dernier terme comme un moyen d'exprimer le premier, alors que pour Rousseau, qui inspire Kant, il y a une distinction nette entre les deux (Voir *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*²). Or Kant utilise ce discours sur l'amour de soi afin de déterminer « notre nature en tant qu'êtres sensibles »³, « notre moi pathologiquement déterminable »⁴ qui entraîne la « tendance à se faire soi-même, d'après les principes déterminants subjectifs de son 'arbitre', principe déterminant objectif de la volonté en général »⁵, en d'autres termes l'amour propre. Lorsque celui-ci devient « législateur », on passe à la présomption⁶. En effet, Kant décrit comme « amour de soi raisonnable » toutes les inclinations constituant l'égoïsme qui déterminent les actions humaines selon les sentiments du plaisir et de la peine dans le cadre des « attrait sensibles »⁷. Mais nous avons vu qu'une volonté pathologiquement déterminée n'est pas libre, et pour la détermination de la volonté par la « pure forme législatrice de la maxime pour constituer un principe déterminant de la volonté libre »⁸, il faut que la loi morale devienne un mobile : désormais il s'agira de la détermination de l'action par la loi morale qui à son tour constitue son principe formel, son principe matériel, objectif (selon le Bien et le Mal) et aussi son principe subjectif (sentiment moral : respect)⁹.

Kant souligne cependant le caractère inaccessible de la loi, même si elle sert de mobile pour des actions humaines, ce qui n'est autre que la question de la possibilité pour la *Willkür* (l'arbitre humain) de devenir le *Wille* (la raison pure pratique législatrice elle-même). Il s'agit d'un *intérêt moral*, d'un *intérêt pur indépendant des sens*, c'est-à-dire d'un mobile de la

¹ Ibid., V, 73.

² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF Flammarion, Paris, 2008, Voir p.190, note XV : « Il ne faut pas confondre l'Amour-propre et l'Amour de soi-même ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'Amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils font mutuellement ».

³ Op.cit., p.108.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 106.

⁸ Ibid., V, 29, p.51.

⁹ Ibid., pp.109-110.

*volonté représenté par la raison sur lequel se fonde une maxime moralement authentique*¹. Trois concepts (intérêt, mobile, maxime) signalent la limitation de l'être fini, « puisque la constitution de son 'arbitre' ne coïncide pas d'elle-même avec la loi objective d'une raison pratique »². C'est en se centrant essentiellement sur la finitude que Kant tire la terminologie de son éthique : *devoir inconditionné, obligation, contrainte, humiliation, respect, commandement, ordre, appréhension de transgresser la loi*³, *discipline de la raison*⁴, *culpabilité, approbation de soi-même*⁵. En d'autres termes, on peut dire que c'est la finitude qui rend la loi inaccessible en tant que *loi de sainteté*⁶, et la détermine comme une *loi du devoir*⁷, *loi de contrainte morale*⁸ : du respect et de la crainte jusqu'à l'amour de la loi, un être raisonnable a la possibilité (elle-même rendue possible par le fait que « nous sommes (...) des membres législateurs d'un royaume moral possible par la liberté »⁹) de viser la perfection à cet égard, même s'il s'agit toujours d'un *but inaccessible*¹⁰. Ainsi, Kant nous présente l'idée du progrès, du perfectionnement à l'infini qui permet de dépasser l'existence finie de cet être raisonnable, en révélant ainsi une dimension suprasensible de cet être¹¹.

Revenons à Schopenhauer et à sa critique de la philosophie pratique de Kant. Comme nous l'avons déjà vu, il s'agit de la transgression que Kant a commise envers la distinction des sphères théorique et pratique en faisant violence au concept de connaissance a priori comme indépendance de l'expérience. Il y a aussi, selon Schopenhauer un autre aspect contestable qui a un rapport direct avec la question de l'égoïsme. On aura affaire ici à une sorte de « déconstruction » de la pensée de la loi et du devoir. Dans le *Monde*, notamment dans la partie où Schopenhauer critique la philosophie kantienne, il essaie de montrer « comment la morale (kantienne) se détruit elle-même »¹², comment le geste de dégrader l'égoïsme ne fait en vérité que le promouvoir :

Le contenu du devoir absolu, la loi fondamentale de la raison pratique est le fameux : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours être considérée comme le principe d'une législation générale. » - Ce principe charge celui qui cherche un régulateur de sa volonté propre d'en trouver également un pour celle des autres. - On se demande ensuite comment un tel régulateur peut être trouvé. Manifestement, pour découvrir la règle de ma conduite, je ne

¹ Ibid., V, 79, p. 114. J'ai réintroduit les expressions employées par Kant.

² Ibid., p. 115.

³ Ibid., V, 82, p. 117.

⁴ Ibid., p.118.

⁵ Ibid., V, 81, p. 116.

⁶ Ibid., p.117.

⁷ Ibid., p.118.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., V, 84, p. 120.

¹¹ Cf. La liberté, l'âme et Dieu en tant que postulats de la raison pratique.

¹² *Monde*, p. 657.

dois pas seulement avoir égard à moi, mais à l'ensemble des individus. C'est-à-dire que ma fin, au lieu d'être mon bien propre, est le bien de tous sans distinction. Mais il est toujours question de bien. Et en ce cas je trouve que le bien égal de tous ne sera atteint qu'autant que chacun posera son égoïsme comme borne à celui des autres. Sans doute il suit de là que je ne dois nuire à personne, puisque l'adoption universelle de ce principe fait qu'on ne me nuit pas non plus, mais c'est uniquement à cause de cet avantage personnel que moi, qui suis à la recherche d'un principe moral que je ne possède pas encore, je souhaite la transformation du principe dont il s'agit en loi universelle. Mais il demeure certain que de cette façon c'est le désir de réaliser mon bien, c'est-à-dire l'égoïsme, qui est la source de ce principe éthique¹.

Schopenhauer ne manque pas d'éteindre sa critique jusqu'au traitement kantien du Souverain Bien. Même si Kant a le mérite de purifier l'éthique (ou pour le dire mieux, la vertu) des éléments d'eudémonisme, pour Schopenhauer « il n'est pas absolument le premier »² à cet égard, puisqu'avant lui, Platon, le christianisme (Luther par exemple, dans son *De libertate christiana*), et surtout les doctrines de l'hindouisme soutenaient que la vertu est indépendante d'une pensée du bonheur liée inévitablement à « l'espoir d'une récompense »³. Or Kant, ajoute-t-il « n'atteint pas encore cette pureté »⁴ :

Dans la dissertation qui suit sur le « Souverain Bien », nous trouvons la vertu unie au bonheur. Le devoir originellement inconditionné postule pourtant à la fin une condition ; à vrai dire, c'est pour se débarrasser de la contradiction interne qui l'empêche de vivre. Le bonheur dans le Souverain Bien n'est pas précisément donné comme motif de la vertu ; pourtant ce bonheur est là, comme un article secret, dont la présence ravale tout le reste à l'état de contrat illusoire : il n'est pas à proprement parler la récompense de la vertu, mais un pourboire, vers lequel la vertu, une fois le travail fini, tend en cachette la main. Pour s'en convaincre, qu'on consulte la *Critique de la raison pratique* (...). Cette même tendance se retrouve dans toute sa théologie morale ; par celle-ci la morale se détruit elle-même. Car, je le répète, toute vertu pratiquée de quelque manière en vue d'une récompense repose sur l'égoïsme prudent, méthodique et prévoyant⁵.

¹ Ibid. Dans le texte original: „Der Inhalt des absoluten Solls, das Grundgesetz der praktischen Vernunft, ist nun das Gerühmte: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.« - Dieses Princip giebt Dem, welcher ein Regulativ für seinen eigenen Willen verlangt, die Aufgabe gar eines für den Willen Aller zu suchen. – Dann fragt sich, wie ein solches zu finden sei. Offenbar soll ich, um die Regel meines Verhaltens aufzufinden, nicht mich allein berücksichtigen, sondern die Gesamtheit aller Individuen. Alsdann wird, statt meines eigenen Wohlseyns, das Wohlseyn Aller, ohne Unterschied mein Zweck. Derselbe bleibt aber noch immer Wohlseyn. Ich finde sodann, daß Alle sich nur so gleich wohl befinden können, wenn Jeder seinem Egoismus den fremden zur Schranke setzt. Hieraus folgt freilich, daß ich Niemanden beeinträchtigen soll, weil, indem dies Princip als allgemein angenommen wird, auch ich nicht beeinträchtigt werde, welches aber der alleinige Grund ist, weshalb ich, ein Moralprincip noch nicht besitzend, sondern erst suchend, dieses zum ellgemeinen Gesetz wünschen kann. Aber offenbar bleibt, auf diese Weise, Wunsch nach Wohlseyn, d.h. Egoismus, die Quelle dieses ethischen Princips. „, WWV, s.664.

² Monde, p.656.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., pp.656-657. Dans le texte original: „In seinem nachher abgehandelten HÖCHSTEN Gut finden wir die Tugend mit der Glückseligkeit vermählt. Das ursprünglich so unbedingte Soll postuliert sich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerspruch los zu werden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückseligkeit im höchsten Gut soll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend seyn: dennoch steht sie da, wie ein geheimer Artikel, dessen Anwesenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: sie ist nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgestandener Arbeit, verstoßen die Hand offen hält. Man überzeuge sich hievon durch die »Kritik der praktischen Vernunft« (...). Die selbe Tendenz hat auch seine ganze Moralthologie: durch diese vernichtet eben deshalb eigentlich die

Dans ce travail, nous n'avons pas analysé la conception du Souverain Bien chez Kant. Dans cette section, notre but était d'examiner le rôle des concepts-clés comme la loi morale et le devoir absolu. Nous avons souligné que Kant, tout en fondant son éthique sur une base rationnelle, essayait de distinguer les formes distinctes de la présence de la raison chez l'être raisonnable. L'*être hybride* de l'homme est donc la base de cette distinction. Schopenhauer parlera de la liberté et de la responsabilité comme des deux piliers de l'éthique, mais Kant, lui aussi, détermine le cadre de sa philosophie pratique à travers ces termes. Or Kant élargit la sphère de la liberté jusqu'au monde des phénomènes entraînant ainsi une contradiction entre sa philosophie théorique et sa philosophie pratique. C'est ce que Schopenhauer nomme « transgression ». C'est pourquoi il n'hésite pas à dire qu'il est plus kantien que Kant. Pour lui, la raison est simplement un instrument de la Volonté métaphysique, et c'est pour cela qu'il interroge le rôle de la raison pure pratique dans l'éthique kantienne. Il montre que ce dont Kant a essayé de se libérer demeure néanmoins toujours un problème inévitable : l'égoïsme reste intact. C'est pourquoi la raison pure pratique qui donne la loi morale pour que l'arbitre humain (*Willkür*) détermine la volonté humaine conformément à celle-ci est déconstruite. Il ne faut pas ignorer cependant la présence de ce problème dans une question que Kant pose déjà dans la *Critique de la raison pure* :

Pour ce qui concerne toutefois la question de savoir si la raison elle-même, dans ces actes par lesquels elle prescrit des lois, n'est pas à son tour déterminée par des influences extérieures à elle, et si ce qui s'appelle liberté vis-à-vis de causes plus élevées et plus éloignées, cela ne nous importe en rien dans le domaine pratique, dans la mesure où nous nous bornons ici à demander avant tout à la raison de *prescrire* la conduite. C'est là, en fait, une question simplement spéculative que nous pouvons mettre de côté aussi longtemps que notre objectif se situe dans la définition de ce qu'il faut faire ou ne pas faire¹.

Comme Bernard Carnois le signale, il s'agit d'un problème dont *la solution est auto-destructrice*. En effet, Kant suggère que *la liberté pratique ne fait que correspondre à la liberté relative située dans une position intermédiaire entre la nature et la liberté transcendantale*, et il se peut ainsi qu'elle soit une simple chimère, une pseudo-liberté. Même si l'on observe dans l'expérience une sorte d'indépendance par rapport aux impulsions sensibles, il n'existe cependant aucune solution pour savoir que c'est exactement la liberté, et si ce dont on est témoin ne serait pas un effet de la nature². Cette hypothèse écartée par Kant lui-même donne les bases de la critique schopenhauerienne qui vise tout ce qui a un rapport

Moral sich selbst. Denn, ich wiederhole es, alle Tugend, die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodischen, weitsehenden Egoismus“, WWV, s. 663-664.

¹ *Critique de la raison pure*, (A803/B831), p. 657.

² B. Carnois, pp. 30-31. Il cite aussi « *Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique* » de Martial Guéroult, *Revue Internationale de Philosophie* Vol. 8, No. 30 (4) (1954), p.340.

avec la liberté pratique, la causalité par liberté de la raison, et surtout avec la loi morale. La tentative de Kant pour établir un lien entre la liberté pratique et la liberté transcendante à travers la loi morale, tout en distinguant la liberté transcendante de la liberté pratique qui reste en rapport avec les lois pragmatiques, ne peut pas être acceptable pour Schopenhauer. Ce dernier affirme tout au long de son travail une distinction nette entre la liberté transcendante et la liberté de la raison pratique, qui relève de la distinction entre le monde intelligible et le monde phénoménal. C'est pourquoi il n'hésite pas à associer la loi morale et la liberté qu'elle implique dans le monde des phénomènes aux lois pragmatiques de la prudence, voire à l'égoïsme. Il ne fait ainsi que souligner l'appartenance de l'être humain à la Nature, et pour cela, il met en avant la loi de motivation. Ainsi le monde des hommes et des actions humaines ne se trouvent pas du tout exempts des lois qui gouvernent tous les ordres de la Nature selon le degré d'objectivation de la Volonté. Schopenhauer expose cela d'une façon plus détaillée dans son mémoire sur le *Fondement de la morale* où il développe sa critique de Kant et de la loi morale.

La signification (*Bedeutung*) propre et primordiale du mot (de la loi) se limite à la loi civile (*lex, νόμος*), une disposition humaine reposant sur l'arbitre (*Willkür*) humain. Le concept de LOI possède une seconde signification, dérivée, tropique, métaphorique quand on l'applique à la nature, dont les procédés constants, tantôt connus *a priori*, tantôt constatés empiriquement, s'appellent, par métaphore, des lois de la nature. De ces lois de la nature, ce n'est qu'une partie infime qui se laisse saisir a priori et qui constitue ce que Kant, avec perspicacité, a parfaitement isolé et rassemblé sous le nom de MÉTAPHYSIQUE DE LA NATURE. Il existe bien sûr aussi une LOI pour la VOLONTÉ HUMAINE dans la mesure où l'homme fait partie de la nature, à savoir une loi rigoureusement démontrable, inviolable, sans exception, solide comme un roc, RÉELLEMENT nécessaire, et non pas *vel quasi* (comme si), tel l'impératif catégorique : il s'agit de la LOI DE MOTIVATION, une forme de la loi de causalité, c'est-à-dire la causalité médiatisée par la connaissance. C'est là l'unique loi démontrable s'appliquant à la volonté humaine, à laquelle celle-ci est soumise EN TANT QUE TELLE. Cette loi dit que tout acte ne peut se produire que comme conséquence d'un motif suffisant. Elle est une loi de la nature, comme la loi de causalité en général. Par contre on ne saurait admettre sans preuve l'existence de lois MORALES indépendantes de préceptes humains, d'institutions d'État ou de doctrines religieuses¹.

Schopenhauer, dans le même paragraphe attire notre attention sur la « nécessité absolue » de la loi morale comme l'affirme Kant. Alors que cette nécessité est « en général caractérisée par l'inévitabilité du résultat »², les actions humaines ne nous accordent pas une telle « inévitabilité » qui devrait être associée à la conformité avec la loi morale dans la perspective d'une éthique comme celle de Kant : « avant d'admettre pour la volonté, outre la loi de motivation, encore d'autres lois primordiales et indépendantes de tout précepte humain,

¹ A. Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, pp.218-219.

² *Ibid.*, p. 219.

il faut les prouver et les déduire à partir de leur existence »¹, dit Schopenhauer, et le manque apparent d'une telle preuve ne fait que confirmer l'extériorité des « concepts de LOI, de PRESCRIPTION et de DEVOIR (*Soll*) »² par rapport à la philosophie en ce qui concerne leur origine que Schopenhauer situe dans le « décalogue mosaïque »³, c'est-à-dire « dans la morale théologique »⁴. Ensuite, il continue à sévèrement critiquer la détermination de la loi morale par Kant comme une loi tout à fait *formelle* - se rapportant « à la FORME des actes et non pas à leur CONTENU » -, *indépendante de l'expérience* « 'REPOSANT UNIQUEMENT SUR DES CONCEPTS DE LA RAISON PURE comme une PROPOSITION SYNTHÉTIQUE a priori qui n'est fondée sur aucune intuition, ou pure ou empirique' »⁵. Par ailleurs, comme nous l'avons à plusieurs reprises souligné, la mise en cause par Schopenhauer de l'apriorité qui caractérisent la loi morale l'amène à considérer la tentative kantienne comme une transgression, et dans son mémoire sur le *Fondement de la morale*, Schopenhauer explique d'une façon précise quelle contradiction elle entraîne: cette apriorité correspond au monde considéré comme représentation; « c'est précisément cette APRIORITÉ de ces connaissances précitées, indépendantes de l'expérience, qui les limite au seul PHÉNOMÈNE, c'est-à-dire à la représentation du monde dans notre crâne, et leur ôte absolument toute validité quant à l'ESSENCE EN SOI des choses, c'est-à-dire quant à ce qui existe indépendamment de notre pouvoir d'appréhension »⁶. Dans ce cas, selon Schopenhauer, la loi morale ne serait qu'« une forme du phénomène »⁷, ce qui contredit le lien que Kant avait établi entre la chose en soi et le sens moral de notre existence provenant de la conscience de nous-mêmes en tant que noumènes⁸. En d'autres termes, *ce qui est moral en nous* se révèle, selon Kant, - et c'est ce que Schopenhauer souligne en vue de montrer cette contradiction

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid. Dans le même paragraphe, Schopenhauer, alors qu'il fait remarquer le lien d'un tel discours sur l'éthique avec une pensée de « la menace d'une punition » et de « la promesse d'une récompense », ne manque pas de citer de *An Essay Concerning Human Understanding* (Bk.II, c. 28, § 6) de John Locke : "For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good or evil to determine his will; we must wherever we suppose a law, suppose also some reward and punishment annexed to that law"(ibid., pp.221-222).

⁵ Ibid., p. 230. Schopenhauer se réfère aussi, entre autres exemples, à la préface de *Fondements de la métaphysique des mœurs* où Kant dit qu'« il ne faut pas la chercher dans la nature de l'homme (le subjectif) ni dans les circonstances du monde (l'objectif) » (ibid., pp.230-231) Cf. *Critique de la raison pratique* Ak V, 31.

⁶ Ibid., p. 235.

⁷ Ibid.

⁸ *Critique de la raison pratique*, V 97-98.

chez Kant - comme « lié à la vraie ESSENCE EN SOI DES CHOSES »¹, mais la loi morale semble loin d'atteindre cette essence.

« Quelle morale d'esclave !² »

Nous arrivons par là au point essentiel qui révèlera plus nettement le geste de Schopenhauer pour fonder la morale - en s'opposant à Kant. Jusqu'ici nous avons vu les grandes lignes de ses arguments sur la loi morale qui mettaient en cause son apriorité tout en identifiant son origine dans la théologie morale (cette identification est d'ailleurs traitée d'une façon plus détaillée dans son mémoire sur le *Fondement de la morale*) et notamment son rapport à l'égoïsme. Même sans prendre cela en compte, nous pouvons constater immédiatement la source de cette divergence entre les morales de Kant et de Schopenhauer dans leur définition de l'être humain : alors que, pour l'un, il s'agit d'un être rationnel, pour l'autre, c'est un être « sensible », vivant. « Dans l'éthique kantienne, surtout dans la *Critique de la raison pratique*, on voit (...) toujours, en toile de fond, flotter cette idée que l'essence intime et éternelle de l'homme réside dans la RAISON »³, dit Schopenhauer dans le même mémoire. Or nous avons à plusieurs reprises souligné le rôle secondaire de la raison par rapport à la Volonté dans la philosophie schopenhauerienne. Contrairement à Kant, Schopenhauer n'attribue pas le sens moral de l'existence à une rationalité quelconque (ni celle de l'homme, ni celle de Dieu). Même s'il désigne l'essence de toute chose comme la Volonté métaphysique, il évite de la chercher dans un autre monde. Cette Volonté qui est une, indivisible et hors du temps, tout en étant exempte du *principium individuationis* qui définit le monde de la représentation, réside dans ce monde, au fond de toutes choses. C'est pourquoi Schopenhauer ajoute à son travail une partie sur la philosophie de la Nature dont nous avons précédemment traité dans cette thèse. Cette *Naturphilosophie* servait de passage à la partie éthique. Tout au long de son œuvre, ce qui est mis en évidence est l'appartenance de l'homme à la Nature – Nature qu'on confond parfois avec cette Volonté métaphysique qui s'objective, se réalise. Toutefois, Schopenhauer ne manque pas signaler le fait que la Nature n'est qu'un phénomène de la Volonté, comme l'homme lui-même, ce qui est susceptible de créer une confusion. Nous avons essayé de montrer la continuité et la cohérence de la pensée

¹ Op.cit.. Schopenhauer se réfère ici également à la *Critique de la raison pure* en signalant que « c'est partout où la mystérieuse CHOSE EN SOI se manifeste un peu plus nettement qu'elle se donne à connaître comme LE MORAL EN NOUS, COMME VOLONTÉ ».

² Ibid., pp. 236-237.

³ Ibid., p. 234.

schopenhauerienne, même si dans cette partie, nous nous sommes centrés sur la pensée kantienne. Il faut pourtant noter que Kant est présent dans l'œuvre entier de Schopenhauer comme un fantôme. C'est pourquoi nous rencontrons une partie consacrée à la *Critique de la philosophie kantienne* dans le *Monde*, et une autre sur la *Critique du fondement de l'éthique donnée par Kant* dans son mémoire où Schopenhauer essaie de présenter sa propre tentative pour fonder la morale à travers une critique de Kant. Ainsi, la *Naturphilosophie* en analysant les différents ordres du réel, notamment cette lutte pour la matière qui s'étend jusqu'au monde des êtres vivants, donnera finalement un sens moral à cette *lutte* dans le monde humain. Désormais, on ne pourra plus écarter la sensibilité, comme le fait Kant, pour atteindre la valeur morale des actions. Il faudra tout d'abord accepter l'homme comme un être vivant dont l'essence consiste en *vouloir-vivre*. Ce que Kant considère comme pathologique deviendra donc un pilier métaphysique de l'éthique : le respect pour la loi morale sera remplacé par la pitié, par la compassion (quand on dit « humanité », ce n'est que le synonyme de la compassion, dira Schopenhauer) – on ne sera par conséquent pas loin de Rousseau à cet égard, mais bien loin de cette « morale d'esclave », de cette « apothéose de l'insensibilité »¹ qu'est la morale kantienne aux yeux de Schopenhauer :

Il (Kant) dit qu'un acte n'a une valeur authentique que s'il est accompli par DEVOIR (*Pflicht*), et uniquement en vue du DEVOIR, sans aucun penchant pour lui. Le caractère, dit-il, ne commence à avoir une valeur que là où quelqu'un, sans sympathie, sans cordialité, froid et indifférent aux souffrances d'autrui, N'ÉTANT PAS VRAIMENT NÉ POUR ÊTRE PHILANTHROPE, accomplit des bienfaits à cause seulement de ce pénible DEVOIR².

En effet, selon Kant, si la pitié et la sympathie devenaient les principes déterminants de la volonté, dans ce cas, la volonté ne se donnerait pas la loi à elle-même et elle ne serait pas libre. Car ces sentiments pathologiques déterminent la volonté par les « lois pathologiques »³ de la Nature, opposées à la loi de la raison. La conformité à la loi morale exclut en vérité tout *penchant volontaire*, tout *effort non-commandé*⁴, et par conséquent, l'autonomie exige d'être obligé à obéir au commandement et de suivre *la loi par devoir*⁵. Cela provoque « quelque peine »⁶, puisque le sujet est humilié devant la loi, ce qui produit le

¹ Ibid., p. 236

² Ibid.

³ *Critique de la raison pratique*, V, 33, p. 58

⁴ Op.cit.

⁵ *Critique de la raison pratique*, op.cit., V, 84, p. 121. Il faut voir dans le même paragraphe les arguments de Kant sur le mérite vs. le devoir, qui incluent une critique des actions qualifiées de « nobles ». Schopenhauer adoptera sans doute une vue entièrement opposée.

⁶ Ibid., V, 80, p. 116

respect, seul sentiment non-pathologique, mais pratique¹. Schopenhauer repère ici « une DEISIDÉMONIE (crainte de démons) d’esclave »² ; pour lui l’*impératif catégorique* est une sorte de « fétiche »³, et il se demande : « Qu’est-ce qui pourrait en effet émouvoir un cœur endurci, sinon la crainte ? »⁴ Par contre, à l’encontre du principe moral kantien qui se trouve « purement a priori et purement formel »⁵ et sans point d’appui « ni dans le ciel, ni sur la terre »⁶, Schopenhauer insiste sur le fait que le mobile moral est entièrement réel et évidemment empirique :

Le mobile moral, comme tout motif qui meut la volonté, est nécessairement un mobile qui se révèle de lui-même, qui a donc un effet positif, et qui par conséquent est RÉEL : et comme pour l’homme, seul l’empirique (...) a une réalité, le mobile moral doit assurément être EMPIRIQUE et, comme tel, se révéler sans avoir été provoqué, nous advenir sans attendre nos questions à son sujet, en s’imposant naturellement à nous, et ce avec une telle force que le mobile soit capable de surmonter, au moins à titre de possibilité, les motifs égoïstes si prodigieusement puissants qui s’opposent à lui. Car la morale a affaire à la conduite RÉELLE de l’homme (...) Kant considère (...) qu’un des grands mérites de sa loi morale est d’être uniquement fondée sur des concepts *a priori*, purs et abstraits, c’est-à-dire sur la RAISON PURE, ce qui est censé impliquer que la loi doit être valable non seulement pour les hommes, mais aussi pour tout être raisonnable. Nous sommes d’autant plus désolés de devoir constater que des concepts *a priori*, purs et abstraits, sans contenu réel et sans aucun fondement (*Grundlage*) empirique, ne pourront en tout cas jamais mobiliser des HOMMES : je ne saurais dire ce qu’il en est pour les autres êtres raisonnables⁷.

En fin de compte, pour fonder une véritable morale, il faut tenir compte de la nature humaine qui, pour Schopenhauer, ne peut pas se définir par la rationalité⁸. « Vouloir », c’est

¹ Ibid. « La conscience d’une libre soumission de la volonté à la loi, mais accompagnée pourtant d’une coercition inévitable exercée sur toutes nos inclinations, mais seulement par notre propre raison, est (...) le respect pour la loi ».

² Schopenhauer, op.cit., p. 237

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p.242.

⁶ Ibid. Schopenhauer cite ici les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant, et reste, selon Schopenhauer la question de savoir « comment quelque chose pourra naître de rien, c’est-à-dire comment les lois de la conduite matérielle et humaine pourront devenir concrètes à partir de concepts purement aprioriques, sans aucun contenu empirique ou matériel ».

⁷ Ibid., pp. 248-249

⁸ Dans le même essai (pp. 260-264), Schopenhauer constate « l’origine de cette hypothèse de la raison pratique » dans le psychologisme rationnel dont on rencontre les arguments fondamentaux chez Platon et Descartes. Ainsi on parlait d’une division selon laquelle l’âme était essentiellement être connaissant dont la connaissance consistait en celle des « universaux, des concepts innés, *des aeternae veritates*, en d’autres termes, il s’agissait par là du « vouloir pure dirigé par la pure raison » et de l’autre côté, il y avait cet « être voulant » dont la connaissance était intuitive, par conséquent « obscure et confuse » ce qui désignait la « volonté déterminée par une telle connaissance conditionnée par le sensible » (Voir Descartes, *Méditations métaphysiques, cinquièmes réponses*, aussi *Méditation sixième*). C’est ainsi que La Forge (*Tractatus de mente humana*, 1666) parlait aussi de « deux propensions de la volonté » comme « deux appétits divers » (« appétit rationnel vs. appétit sensitif »). Il y a aussi les positions opposées que Schopenhauer résume par celles de Spinoza, Locke et Kant tout en tenant aussi compte de la « mauvaise cause » défendue par Leibniz et Wolff. Dans cet aperçu de l’histoire de la philosophie donné par Schopenhauer, il montre comment Kant se contredit alors qu’il commence à mettre en avant une « doctrine de l’autonomie de la volonté en tant que voix de la raison pure pratique » aussi bien que « légiférante pour tout être raisonnable comme tel » et comment cette doctrine a entraîné chez des penseurs comme Fichte, Schelling et Hegel une sorte de « prophétisme de la raison » (p. 254) : « Comme dans la vie d’un

en effet la clé du problème de l'éthique, et le terme « volonté » appartient essentiellement à cette partie de la pensée schopenhauerienne : c'est à ce niveau que Schopenhauer essaie de comprendre le monde, la Nature. Comme il l'affirme, il faut comprendre la Nature à partir de l'homme qui se nomme « macranthrope » selon sa terminologie. L'homme, dans une telle perspective, se définit comme un « être voulant », plutôt que comme un « être connaissant » et il est la clé de la compréhension de la Nature et du sens de l'existence. Par conséquent, ce qui était auparavant considéré comme « pathologique » (chez Kant) ne peut pas être abandonné si les actions comptent autant que les intentions dans le cadre d'une pensée éthique.

Affirmation de l'égoïsme chez Kant

Ce qui importe, c'est d'établir le principe suprême de l'éthique, mais Schopenhauer, avant d'essayer de fonder sa propre pensée, n'évite pas d'examiner la pensée éthique de Kant : ainsi s'ajoute à la critique de la loi morale et de l'impératif catégorique, la critique du principe suprême de la morale chez Kant, et à partir de là, Schopenhauer problématise de plus en plus notre « pouvoir de vouloir »¹. La question précédemment posée émerge à nouveau : « est-ce que je peux vouloir mon vouloir ? ».

« Agis seulement d'après la maxime dont en même temps tu puisses vouloir qu'en tant que loi universelle elle soit valable pour tous les êtres raisonnables », c'est le principe de Kant qui entraîne Schopenhauer à se demander : « mais que puis-je vraiment vouloir ou non pas vouloir ? »² En effet, ce principe que Kant considère comme « l'unique condition sous laquelle une volonté ne peut jamais être en conflit avec elle-même »³ a néanmoins besoin d'« un autre principe régulateur »⁴. D'après ce principe, il faut nous envisager non seulement comme la partie active, mais aussi comme la partie passive de notre action, et c'est seulement

individu UNE SEULE faute de jeunesse peut gâcher toute la vie, de même cette seule fausse hypothèse kantienne d'une raison pratique jouissant d'un crédit entièrement transcendant pouvant décider 'sans motifs' comme la Cour suprême a eu pour conséquence de faire jaillir, à partir de la rigoureuse et sobre philosophie critique, les doctrines qui étaient fort hétérogènes, à savoir les doctrines d'une raison qui d'abord 'PRESSENT' faiblement le 'SUPRASENSIBLE', puis l'ENTEND distinctement, et enfin l'INTUITIONNE INTELLECTUELLEMENT' en chair et en os, n'importe quel songe-creux ayant ainsi pu faire passer ses rêveries pour les sentences et les révélations 'absolues', c'est-à-dire données *ex tripode*, de cette raison. (pp. 253-254).

¹ Ibid., p. 265.

² Ibid. Cf. Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, in *Métaphysique des mœurs I*, traduit par Alain Renaut, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 97 (nous recourons à cette traduction des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et à celle d'Ole Hansen-Løve dans ce travail) : « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ».

³ Ibid., p.268.

⁴ Ibid., p. 265.

quand nous tenons compte de cette dernière que nous ne pouvons « pas vouloir l'injustice et l'insensibilité »¹. Sur ce point, Schopenhauer souligne que si nous pouvions choisir notre maxime seulement en nous considérant comme la partie active, nous pourrions également vouloir l'injustice et l'insensibilité ; mais nous pouvons remarquer à travers les exemples donnés par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, que notre partie passive est mise en évidence pour ce choix des maximes. C'est pourquoi selon Schopenhauer, dans ces arguments sur l'impératif catégorique (et sur la loi morale qui tient compte non seulement de notre *agir*, mais aussi de notre *pâtir*²), il s'agit du « défaut de sa qualité hypothétique cachée »³, ce qui à son tour nous révèle le rapport intime de « cette fameuse règle de Kant »⁴ avec une affirmation de l'égoïsme. Même l'*obligation (Verpflichtung) morale* présuppose une *réciprocité* qui suggère que cet égoïsme « consent prudemment à un compromis »⁵.

Considérons ensuite la deuxième formule du principe fondamental de Kant : « Agis de manière à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais comme un simple moyen »⁶. Les concepts de fin et de moyen sont trop problématiques aux yeux de Schopenhauer. Tout en signalant que la « fin » est au fond « quelque chose voulu », il ne peut pas s'empêcher d'attaquer cette thèse kantienne centrée sur la « fin en soi » comme une autre expression pour le « devoir absolu », voire comme une « valeur absolue »⁷. Cette dernière donne en effet à Schopenhauer l'occasion de se référer aux Stoïciens pour souligner que l'essence de la valeur consiste en vérité en sa relativité⁸. Ainsi il s'agit ici d'un problème logique, mais aussi d'un problème moral, en considérant que « la morale authentique se trouve offensée par la proposition que les êtres dépourvus de raison (c'est-à-dire les animaux) sont des CHOSES, et qu'ils doivent par conséquent être traités comme des MOYENS qui ne sont pas en même temps des FINS »⁹. Après tout, dans la *Doctrine de la vertu*, Kant parle de la cruauté envers les animaux dans le cadre des devoirs de l'homme envers lui-même et il considère donc les animaux comme « un fantôme pathologique pour s'exercer à la pitié envers les hommes »¹⁰. C'est un point qui ne

¹ Ibid., p. 268. Cf. Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, pp. 100-101.

² Ibid.

³ Ibid., p. 269

⁴ Ibid., p. 268.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 275. Cf. Kant, *Fondation*, p. 108.

⁷ Ibid., pp. 273-274.

⁸ Ibid., p. 281.

⁹ Ibid., p. 274. Cf. Kant, *Fondation*, p. 107.

¹⁰ Ibid., p. 275.

manque pas de renforcer les analyses de Schopenhauer sur les animaux qui leur accordent une place fondamentale sur le plan éthique :

Fi ! cette morale de *parias*, de *chandalas*, de *mleccas*, qui méconnaît 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. Mais cette morale ne connaît et ne respecte que sa propre espèce, dont le signe distinctif qu'est la raison constitue pour elle la condition sous laquelle un être peut faire l'objet de respect moral¹.

Nous retrouvons dans le même essai une sévère critique de la conception de la « dignité humaine » chez Kant (un « schibboleth de tous les moralistes désespérés et écervelés ²»). Nous ne pouvons pas nous attarder ici sur ce point. Notre but est de rendre plus claire la pensée éthique de Schopenhauer par rapport à celle de Kant à travers la critique qu'il expose dans son essai sur le *Fondement de la morale*. Nous avons vu jusqu'ici que, selon Schopenhauer, la morale kantienne est au fond une morale théologique et qu'elle est par ailleurs ce qu'elle prétend ne pas être, c'est-à-dire une morale qui affirme subrepticement l'égoïsme humain. Si l'impératif catégorique se révèle hypothétique, c'est à l'égoïsme que l'on a affaire. Alors qu'on parle de « traiter l'autre comme une fin en soi », on a encore affaire à l'égoïsme :

Car le plus souvent cet ÉGOÏSME dont nous regorgeons tous, cette partie honteuse que nous cachons grâce à l'invention de la COURTOISIE, fait saillie à travers tous les voiles dont il a été affublé, par le fait qu'en chaque personne que nous rencontrons nous ne cherchons d'abord, pour ainsi dire instinctivement, qu'un MOYEN possible pour parvenir à l'une de nos FINS, qui sont toujours nombreuses. Chaque fois que nous faisons connaissance de quelqu'un, nous pensons, de prime abord et le plus souvent, à nous demander si cette personne pourra nous être utile en quoi que ce soit : si elle ne l'est en RIEN, la plupart, dès qu'ils s'en sont persuadés, estiment qu'elle n'est RIEN non plus en elle-même. Chercher en chacun un moyen possible pour parvenir à nos fins, c'est-à-dire chercher un instrument, est déjà presque un trait naturel du regard humain³.

Ce qui est problématique par-dessus tout se trouve dans la troisième forme du principe moral kantien : « La volonté de tout être raisonnable est universellement légiférante pour tous les êtres raisonnables »⁴. Il s'agit par là de la prescription des actions par le devoir ou l'obligation (*Pflicht*) pour qu'on puisse parler d'une volonté « universellement légiférante ». Cette auto-détermination de la volonté en vue de l'autonomie implique que « la volonté se détache de tout intérêt »⁵ ; et la critique de Schopenhauer sur ce point se montre comme une extension de celle qui s'en est prise à la « transgression » commise par Kant: comme le mot « intérêt » correspond au mot « motif » selon Schopenhauer, Kant parle ici d'« une deuxième

¹ Ibid.

² Ibid., p.280.

³ Ibid., pp.276-277.

⁴ Ibid. Cf. Kant, *Fondation*, p. 112.

⁵ Ibid.

espèce d'actes tout à fait inédits : ceux qui se produisent sans aucun intérêt, c'est-à-dire sans motif »¹. En d'autres termes, nous avons affaire à l'« utopie morale de Kant »² qui consiste en l'affirmation d'un « vouloir sans vouloir quelque chose »³. Pour Kant, la question était plutôt de constituer un *intérêt moral*, ce qui à son tour se rapporte à la question fondamentale : « comment la raison, sans qu'il y ait d'autres mobiles, d'où qu'ils viennent, peut-elle être pratique pour elle-même ? »⁴. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant avoue cependant que « toute raison humaine est entièrement incapable »⁵ de répondre à cette question.

Conclusion

Schopenhauer, dans toute son œuvre et avant tout dans cette critique de la morale kantienne, prend pour cible les difficultés auxquelles cette dernière s'expose, et il cherche à y remédier par sa propre pensée. Ainsi, au-delà des concepts comme l'« impératif catégorique » dont « la réalité effective n'est pas donnée dans l'expérience »⁶, comme la « loi morale » qui ne touche pas à l'essence véritable de la nature humaine et de tous les autres (« obligation », « devoir », « contrainte », « respect » etc.), nous nous trouvons sur la terre de l'expérience, dans le monde des phénomènes gouverné par une seule loi dès qu'il s'agit du monde des hommes, à savoir par la loi de motivation. Dans cette perspective, l'accent est mis sur la nature finie de l'homme⁷, sur sa vérité « corporelle », sur ses besoins, ses désirs, et par-dessus tout sur sa souffrance qui englobe entièrement son existence terrestre. Cette souffrance apparaît en effet comme la justification de l'essence de sa nature qui consiste en l'égoïsme. Pour ne pas souffrir, on agit inévitablement selon ses « intérêts », en d'autres termes, chaque action a ses propres motifs et dans la mesure où elle fait partie de la chaîne de la causalité, il n'y a pas d'action produite par la liberté, il n'y a pas de détermination de notre « volonté » par

¹ Ibid., p. 280. Schopenhauer y ajoute que « ce sont ces derniers qui doivent être des actes de justice et de philanthropie ».

² Ibid.

³ Ibid. « Or Kant fête cependant le triomphe de sa volonté autonome en établissant une utopie morale sous le nom d'EMPIRE DES FINS, peuplé de nombreux ÊTRES RAISONNABLES *in abstracto*, qui tous et sans exception veulent sans cesse, sans jamais vouloir quelque chose (c'est-à-dire sans aucun intérêt) ; ils ne veulent qu'une seule chose : que tous ne veuillent que d'après une seule maxime (c'est-à-dire l'autonomie) » (ibid). Et la conception de « dignité humaine » dérive de cette autonomie (ibid).

⁴ Ibid., p. 282. Schopenhauer cite *Les fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant. Voir sa traduction par Hansen-Løve (*Fondement pour la métaphysique des mœurs*), p. 119.

⁵ *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, p. 120.

⁶ Op.cit., p. 283.

⁷ Ce que Kant aussi souligne dans la *Critique de la raison pratique* (p. 46) lorsqu'il l'associe à « avoir des besoins ».

le devoir en vertu d'une loi morale. Schopenhauer ne suggère évidemment pas l'existence d'un monde dépourvu de toute moralité. Comme nous l'avons vu précédemment, pour pouvoir être considéré moralement, il suffit d'être un être qui souffre (il n'y a pas de distinction à cet égard entre les hommes et les animaux) : en d'autres termes, c'est la finitude qui donne une base à la morale. En ce qui concerne les hommes, le don qui les distingue des animaux, ce don qu'est la raison leur permet d'avoir conscience de cette finitude : cette conscience devrait en principe limiter leur égoïsme. Cependant, dans le monde des hommes, la plupart du temps ce n'est pas le cas. Schopenhauer trouve l'explication de cette situation dans sa philosophie, où on voit que tous les efforts de chaque être vivant pour ne pas souffrir et pour survivre ne sont que l'expression du vouloir-vivre qui l'anime, tout en formant un lien intime entre son individu et l'espèce. Nous pouvons nous demander, s'il n'y a pas une division entre les actions selon leur valeur morale : entre les actions produites inconsciemment ou instinctivement pour promouvoir l'espèce (la sexualité, par exemple) et les actions produites (in)consciemment pour promouvoir l'individu lui-même. Si l'on écarte le caractère discutable d'une telle division, on peut quand même mettre en évidence la question de l'individualité, et notamment du caractère individuel qui dans certains cas nous fait rencontrer des exemples de moralité authentique tout en nous interrogeant sur *le mobile moral* et la « réceptivité qui l'accueille »¹. Ce qui est problématique chez Schopenhauer consiste en cette reconnaissance de l'individualité qui est tout et rien à la fois dans sa pensée. Ainsi, Schopenhauer se tourne vers la *voie empirique* qui est « la seule (voie) possible pour trouver le fondement de l'éthique »². En présupposant l'égoïsme caché ou manifeste, mais en tout cas enraciné dans l'essence de l'être vivant et la nature humaine, Schopenhauer nous promet cependant une morale authentique qui permettrait de résoudre le problème éthique consistant à s'« opposer à cet égoïsme et à la méchanceté »³ dans le monde. Nous allons donc passer à la dernière partie de ce travail où nous allons examiner d'abord la confrontation de Schopenhauer avec le mal dans le cadre d'une critique de l'égoïsme de l'homme (la finitude) avant de passer finalement à des considérations sur la conversion éthique (le sublime).

¹ Op. cit., p. 320.

² Ibid., p.319.

³ Ibid., p.270.

Partie III - Repenser la finitude et le sublime sur le plan éthique schopenhauerien

Introduction

L'homme est le plus parfait des animaux domestiques¹.

En mentionnant que Schopenhauer, quand il poursuivait ses études en médecine, a suivi les cours (« sur l'histoire de la nature, la minéralogie et l'anatomie comparée »²) d'un scientifique très connu de l'époque, Johann Friedrich Blumenbach, R. Safranski, dans son livre sur la vie de Schopenhauer, se réfère à cette définition de l'homme assez « irrespectueuse »³ de la part de ce professeur. On dirait que Schopenhauer l'a gardée, et qu'elle lui a permis de façonner sa propre vision philosophique. On peut en effet trouver chez lui des définitions similaires concernant l'homme, dont il parle comme d'un animal avec une muselière, celle-ci étant l'État. Il ne s'interdit pas de décrire l'univers dystopique qui émergerait inévitablement si l'État se trouvait supprimé : un univers hobbesien où « plus d'un homme serait capable d'en assassiner un autre pour simplement oindre ses bottes de la graisse du mort »⁴.

Nous nous trouvons ainsi face au problème du mal, dès que Schopenhauer introduit l'égoïsme comme la « force première et principale »⁵ de la nature humaine. Il s'agit de l'expression de la volonté de vivre (du vouloir vivre) qui ne connaît pas de limites, tout en sombrant dans des illusions du principe d'individuation. Il faut admettre la présence de cette force première et principale dans les autres ordres du réel que Schopenhauer a introduits dans sa *Naturphilosophie* : même au niveau inorganique, il s'agissait d'une lutte pour saisir la matière dans le but de se réaliser en se manifestant. Cependant nous ne rencontrons un discours sur l'innocence perdue qu'à partir l'émergence de l'homme. La lutte qui organise la Nature devient ainsi avec l'homme une lutte qui contribue à l'apparition du mal dans le monde. C'est en effet ce qui distingue l'homme des autres êtres vivants, c'est-à-dire sa raison, qui provoque cette « chute ». C'est elle qui introduit des motifs afin qu'il puisse les connaître,

¹ R. Safranski, *The Wild Years of Philosophy*, p. 104.

² Ibid., p. 103.

³ Ibid., p.104.

⁴ Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, p. 324.

⁵ Ibid.

même si ce n'est pas elle qui choisit l'un d'entre eux : la raison ne fait qu'éclairer la voie que la Volonté ou bien le caractère de l'homme suivra afin de se manifester. C'est pourquoi la différence entre les caractères constitue l'élément essentiel pour la fondation de la morale, tout en nous promettant de découvrir des mobiles authentiquement moraux comme dans le phénomène de la compassion, malgré le mal qui semble dominer. Le chemin qui va vers la pensée du sublime éthique émergera en effet de ce point où l'on a affaire à la question des mobiles moraux, de la valeur morale authentique. Mais on peut se demander quand même pourquoi Schopenhauer accorde à la raison une image si négative : est-ce que « connaître », à proprement parler « connaître abstraitement », fait partie du mal ? La question concerne la capacité humaine à cacher les motifs, ce qui le distingue de l'animal. C'est ainsi que l'égoïsme qui est en général considéré comme l'instinct (*Drang*) qui pousse à l'existence et au bien-être (*Dasein und Wohlsein*) se transforme en un égoïsme « dirigé par la raison, laquelle le rend capable, par la réflexion, de poursuivre ses buts conformément à un PLAN »¹ : on commence ici à parler des « intérêts égoïstes » qu'on ne rencontre pas chez les animaux. Cela étant, alors que la tendance qui veut ainsi se réaliser en l'homme et à travers lui détermine les degrés du mal (ou de l'égoïsme) s'étendant jusqu'au monstrueux, il faudra chercher une rupture qu'on nommera sublime tant qu'elle sera liée à ce qui est moral.

3-1. Le mal et la finitude

Est-ce que l'on peut dire que la question du mal a un rapport immédiat avec la nature humaine qui ne fait que traduire ce qui se trouve chez l'animal comme un instinct primordial, une force fondamentale - la manifestation du vouloir-vivre - en une manière « rationnelle » (qui implique une manière *intéressée*) de l'utiliser, d'éclairer à travers des motifs la voie où elle se manifesterait ? Selon cette perspective, la possibilité du mal dépend de cette « voie » éclairée par la raison : pourquoi cette force se manifeste-t-elle précisément de cette manière ? Or, pour pouvoir parler du mal, on doit également pouvoir parler de l'individualité, du caractère – du moins tant qu'il s'agit de la « réceptivité » d'un individu à des certains motifs. C'est ainsi que Schopenhauer peut affirmer que la valeur morale des actions dérive de l'« intention » (*Absicht*) , tout en faisant une distinction entre la maxime (d'une conduite) et l'intention (cachée derrière une conduite) ; alors que le choix d'une maxime (ce qu'on peut

¹ Ibid., pp. 320-321.

considérer comme *les principes généraux* que nous appliquons *aux cas particuliers*¹) se situe dans le cadre de la rationalité, l'intention – que l'on ne choisit pas – nous entraîne dans les profondeurs insaisissables de notre caractère², de notre « vouloir le plus intime ». Ainsi, Schopenhauer prône une morale de l'intention, *eine Moralität der Gesinnung* (et sur ce point il reste fidèle à Kant qu'on peut considérer également comme un penseur d'une morale de l'intention, malgré la critique schopenhauerienne qui le vise en signalant la distinction entre intention et maxime). Nous avons en effet rencontré ce terme, *Gesinnung* (« intention » ou « disposition » en français) dans la partie précédente et noté qu'il jouait un rôle-clé dans les considérations sur le caractère intelligible : le choix intemporel de notre caractère qui servait de base pour l'admission des maximes chez Kant correspondait en un sens au choix de la *Gesinnung*. Il s'agissait d'une intention ou d'une disposition qui restait inexplicable en elle-même comme un fondement *sans fondement* : le noyau non-rationnel de l'être rationnel. On dirait que Schopenhauer a éliminé de la question du caractère intelligible le facteur de la rationalité précisément pour cela et a préféré la considérer plutôt comme une tendance, une pulsion aveugle. Par contre, dès qu'il s'agit des actions individuelles, nous commençons à parler de l'*Absicht* (qui correspond directement au mot « intention » en français) : l'*Absicht* implique la dimension temporelle de nos actions, parce qu'elle ne concerne qu'une intention derrière un acte quelconque, alors que la *Gesinnung* désigne la dimension intemporelle de ce que nous sommes en général, tout en visant la totalité de notre être en tant que tendance, manière d'être de la chose en soi –c'est-à-dire de la Volonté. Mais nous ne pouvons pas ignorer qu'une intention cachée derrière une certaine action a un rapport intime avec ce que nous sommes en général, et c'est pour cela que, ni Kant, ni Schopenhauer ne se centrent sur cette distinction ; on ne s'attardera donc pas sur ce point.

Dans *La Religion aux limites de la simple raison*, Kant met en évidence « notre situation face à la loi morale »³ comme ce qui « doit (...) être décrit comme un penchant au mal : dire que l'homme est mauvais par nature », c'est tout simplement décrire le mécanisme

¹ *Monde*, § 55, p. 387. Je me sers des italiques pour indiquer les expressions que je cite.

² Malgré ce caractère « insaisissable » de l'intention, elle joue toujours un rôle assez considérable dans les décisions judiciaires, et c'est un fait constaté également par Schopenhauer. Mais il fait aussi une distinction entre la visée de la justice étatique et celle de la morale, comme nous allons le voir plus tard. Par contre, Schopenhauer met en avant cette distinction entre maxime et intention dans le cadre de sa critique de l'éthique kantienne : il dit que selon les considérations kantienne (AK,IV) « la valeur morale d'une action (...) ne réside nullement dans l'INTENTION (*Absicht*) dans laquelle elle a été accompli, mais dans la maxime suivie. Je considère au contraire que c'est l'INTENTION SEULE qui décide si une action a une valeur ou non, si bien que cette action peut être condamnable ou louable selon l'intention. C'est pourquoi, aussi souvent que les hommes discutent d'une action qui a une quelconque portée morale, chacun recherche l'INTENTION et juge uniquement d'après celle-ci ; et d'autre part, c'est par l'INTENTION seule que se justifie quiconque voit son action mal interprétée ou s'excuse si elle a eu des conséquences fâcheuses » (op. cit., p.237).

³ Claire Crignon, *Le Mal*, « Kant, le Mal radical », Flammarion, Paris, 2000, p.60.

de la faute morale, qui consiste pour l'homme à être conscient de la loi morale, tout en admettant dans ses maximes une occasionnelle déviance par rapport à elle »¹. Ainsi, lorsqu'il s'agit de la nature humaine, Kant y constate « une disposition originelle au bien et aussi un penchant au mal »² à la fois. Ici on a affaire au niveau intelligible où, comme nous l'avons mentionné, le choix de notre caractère a lieu en tant qu'adoption des maximes qui se conforment à la loi ou qui s'en écartent. En ce qui concerne le mal radical, il s'agit bien évidemment du deuxième cas, c'est-à-dire d'une transgression de la loi morale qui est un mauvais usage de la liberté qu'implique ce choix libre, intemporel de l'arbitre : il s'agit ici « d'un mal que l'on peut remonter aux racines de notre conduite. Ce mal est radical en ce qu'il corrompt le fondement de nos maximes. Être méchant, ce n'est pas nécessairement faire le mal pour le mal, c'est plutôt renverser l'ordre moral des motifs qui guident notre action : faire passer l'amour-propre avant la loi morale »³. Ici aussi, l'on se trouve face à l'énigme de la *Gesinnung* qui rend ce choix des maximes inexplicable. La question du mal, comme nous pouvons le remarquer sans entrer dans les détails de la pensée kantienne, représente ainsi, l'une des fractures du cadre rationnel chez Kant.

L'existence révélée : l'horreur et la souffrance

« Schopenhauer avait déclaré que la première occupation proprement métaphysique, la préoccupation qui avait donné naissance à la métaphysique elle-même, porte sur le pourquoi du mal », dit Miklos Vetö dans son article sur « Le mal selon Boehme »⁴. Tout en signalant l'opposition de Boehme à Leibniz, il affirme que « l'intellectualisme classique s'est toujours vu forcé de retracer l'essence et l'origine du mal dans une privation, dans le non-être, tandis que pour le volontarisme dialectique de Boehme, le mal dérive d'un principe central et très positif de l'être »⁵. Cette « positivité du mal »⁶ chez Boehme se retrouvera dans la philosophie schopenhauerienne qui repose sur des prémisses similaires: la positivité du mal se mêle à la positivité de la souffrance, et ainsi « le pourquoi du mal » se trouve au cœur du pourquoi de l'existence, car vivre, selon Schopenhauer, n'est que souffrir. La question du mal s'inscrit donc dans la pensée schopenhauerienne comme le noyau de son éthique. On passe de la lutte

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ M. Vetö, « Le Mal selon Boehme » in *Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique*, Vrin, Paris, 1979, p.99.

⁵ Ibid., p.102.

⁶ Ibid., p.109.

pour la matière qui se présente à tous les niveaux de la Nature aux confrontations violentes des égoïsmes dans le monde des hommes. La question qui se pose alors est de savoir si on peut justifier le mal de ce monde à partir du mal comme souffrance et effort des degrés inférieurs de la manifestation de la Volonté. En effet, il y a plusieurs approches de la pensée du mal chez Schopenhauer, mais on ne peut pas dire qu'elle entraîne une justification du mal ; sinon une tentative pour fonder la morale comme celle de Schopenhauer aboutirait à un échec. Ses considérations sur le mal sont divisées en deux perspectives: macrocosmique et microcosmique, la clé étant l'expérience de l'homme considéré comme *macranthrope*¹. Dans la première perspective, le mal est introduit par une description d'un univers Boehmien où la Nature n'est « qu'une guerre sourde et terrible pour la puissance et la domination »². La deuxième perspective renvoie plutôt à un univers hobbesien : *bellum omnium contra omnes*, c'est-à-dire la guerre de tous contre tous³.

Nous avons affaire à un discours sur la Chute au sens biblique que Schopenhauer n'évite pas de s'en servir pour mieux décrire sa perspective. Il n'accepte pas de devoirs, des lois pour assurer le sens éthique de la vie ; par contre il accepte que l'homme soit puni dans cette existence, et cette punition consiste à le condamner à la mort. Dans le *Monde*, il dit que, dès la naissance, l'homme est condamné ; en se référant au poète espagnol Calderon, il associe la naissance à une sorte de crime, à une culpabilité (*Schuld*), et il met en évidence cette thèse à travers la positivité de la souffrance qu'il affirme tout au long de son œuvre: souffrance, cette réalité où « la nature du mal se confond (...) avec notre propre existence »⁴. Si l'on a recours à des biographies du philosophe⁵, on peut constater comment ses pensées philosophiques ont commencé à prendre forme à cet égard dès sa prime jeunesse :

*In meinem 17ten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte... Mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgültigen Wesens seyn könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Daseyn gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden*⁶.

¹ Il nous faut aussi tenir compte du terme *Weltauage* que Schopenhauer emploie notamment dans la partie esthétique du *Monde*.

² Op.cit., p.103. Voir aussi Jacob Boehme, *Six puncta theosophica oder von Sechs theosophischen Punkten hohe und tiefe Gründung : Eine offene Pforte aller Heimlichkeiten des Lebens, darinnen die Ursachen aller Wesen erkannt werden*, 1730

³ Voir, T. Hobbes, *De Cive*, 1642.

⁴ Claire Crignon, *Le Mal*, « Schopenhauer, La vie comme état de malheur radical », p. 149.

⁵ *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie* (R. Safranski), *Schopenhauer, A Biography* (David. E. Cartwright), par exemple. Son voyage dans plusieurs villes de l'Europe, et notamment en France lui avait révélé la misère de la vie sociale.

⁶ Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Fischer, Frankfurt am Main, 2015, p. 81. Voir aussi D. E. Cartwright, *Schopenhauer, A Biography*, p. 78.

Selon cette citation tirée des manuscrits de Schopenhauer, il affirme que, « dès ses 17 ans, sans une éducation érudite, il était tellement ému par la misère de la vie comme Buddha (qui) dans sa jeunesse avait aperçu la maladie, la vieillesse, la douleur et la mort, et il est par là arrivé à une conclusion que ce monde ne pouvait pas être l'œuvre d'un être infiniment bon, mais plutôt du diable qui appelait les créatures à l'existence afin de se réjouir de leur agonie ». Comme R. Safranski le souligne, il s'agit d'une métaphore qui évoluera dans sa philosophie vers une conception métaphysique d'une Volonté aveugle, sans fondement (*Grundlos*) : „*Daß der Weltgrund ein Abgrund ist – das spüren wir schon an uns selbst. Denn dieser am eigenen Leib erlebte Wille ist (...) ein ruheloses, begehrendes Treiben. Er ist blind, ohne Ziel und Sinn, und nicht zu sättigen. Das Universum des Willens ist folglich auch kein harmonischer Kosmos. Vor der Natur des Willens müßte es uns eigentlich grausen*“¹ (« Que le fondement du monde soit sans fondement/ soit un abîme, nous le ressentons déjà en nous-mêmes. Car cette Volonté vécue dans [notre] propre corps est une pulsion agitée, désirante. Elle est aveugle sans but et sans sens. L'univers de la Volonté n'est donc pas un cosmos harmonique. Face à la nature de la Volonté, nous devrions être remplis d'horreur »). Nous pouvons remarquer que ce sentiment de l'horreur est mis en avant plusieurs fois dans l'œuvre de Schopenhauer, et il ne se réduit pas seulement à ce que l'on ressent face à la Nature elle-même envisagée comme un univers chaotique ou face à ce monde empli de toutes sortes d'horreurs provenant des actions de l'homme, ou à cette horreur ressentie face à la vérité de la mort, mais comme R. Safranski l'indique, il y a aussi cette horreur ressentie face à nous-mêmes quand nous tournons notre regard vers l'intérieur de nous-mêmes, vers ce qu'on nomme conscience immédiate de nous-mêmes, notre conscience de soi que Schopenhauer décrit dans son mémoire sur *La liberté de la volonté humaine*, comme un « télescope très noir »² qui « contient seulement le vouloir, non pas les raisons déterminantes pour le vouloir »³ tout en affirmant qu'« aucune proposition a priori n'éclaire la nuit de son for intérieur ; car ses phares ne rayonnent que vers le dehors »⁴. Ce qui fait horreur, c'est que la volonté soit le siège de notre for intérieur, cette volonté sans fondement⁵. Ainsi, nous sommes face à nos propres ténèbres qui nous font

¹ Ibid., p. 86.

² A. Schopenhauer, *Mémoire sur la liberté de la volonté humaine*, p. 86.

³ Ibid., p. 80.

⁴ Ibid., p.86.

⁵ Dans le premier livre du *Monde*, Schopenhauer parle du concept de volonté à travers son rapport intime avec la conscience de soi : « (...) le concept de volonté est le seul, parmi tous les concepts possibles, qui n'ait son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond même, de la conscience immédiate de l'individu, dans laquelle il se reconnaisse lui-même, dans son essence, immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident » (§22, p. 154).

frémir. D'autre part, il faut souligner qu'il ne s'agit pas d'une identification entre la Volonté et le mal, mais plutôt d'une sorte de révélation où nous émergeons « cloués à la roue d'Ixion, condamnés à vouloir d'un vouloir sans fin »¹ dans une « épreuve originelle de soi dans le se souffrir soi-même »². Nous avons vu comment ce principe cosmologique qu'est la Volonté voulait se réaliser en s'objectivant, en se phénoménalisant dans le monde des phénomènes : vouloir se réaliser implique déjà le manque de réalité de ce principe aveugle qui « constitue l'être de la réalité, l'être de tout être »³ ; et cette tendance à l'objectivation vise le plus haut degré qui n'est autre que la vie. Tous les êtres vivants portent dans leur essence l'empreinte de ce manque en tant que souffrance, et la marque de la finitude est ce qui les caractérise comme des êtres vivants avec leurs besoins, leurs désirs. Ce qui implique la positivité de la souffrance et l'horreur que l'homme ressent face à cet abysse (*Abgrund*) qui constitue son essence et qu'il ne peut pas saisir à l'aide de son intelligence.

Devant un tel monde, rempli d'horreurs où il y a des scènes comme ceux que Schopenhauer a rencontrés durant son tour de l'Europe: les scènes des « criminels se balançant avec des cous cassés, (...) des enfants de paysans qui mendient, la destruction et les restes sanglants de la Révolution et de la Terreur, les esclaves de galère pitoyables de Toulon »⁴, devant un tel monde, le spectateur - s'il n'est pas sujet pur de la contemplation esthétique - se rend compte de qu'il fait partie de tout cela tant qu'il se considère comme un sujet avec un corps. Cette reconnaissance implique ce que Schopenhauer dit à propos de « la source propre de la métaphysique (qui) n'est pas seulement l'expérience externe, mais également l'expérience interne »⁵, et il met ainsi l'accent sur la particularité de sa pensée : « le

¹ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, « La vie et ses propriétés », PUF, 2011, p. 217.

² Ibid., p.216.

³ Ibid., p. 210

⁴ David. E. Cartwright, p. 76. La traduction m'appartient. Dans le texte original, le passage complet qui concerne cette rencontre de Schopenhauer avec la souffrance universelle est comme suit: "*Dangling criminals with broken necks, the great and celebrated dead of Westminster Abbey, begging children of farmers, the bloody remains and destruction of the Revolution and Terror, and the pitiable galley slaves of Toulon provide a counterbalance to Schopenhauer's experiences of natural beauty and art. The scales measuring this balance of the terrible and the delightful began to tip to the darker side of life for the young Schopenhauer. The ubiquity of suffering and death will become the troubling phenomenon that will eventually drive his quest to explain a world seeped in evil and to determine the significance of living in such a despairing domain*", (pp.76-77). Dans le *Monde* aussi, Schopenhauer ne manque pas de nous donner une description similaire du monde : « Si l'on mettait sous les yeux à chacun les douleurs, les souffrances horribles, auxquelles nous expose la vie, l'épouvante nous saisirait ; prenez le plus endurci des optimistes, promenez-le à travers les hôpitaux, les lazarets, les cabinets où les chirurgiens font des martyrs ; à travers les prisons, les chambres de tortures, les hangars à esclaves ; sur les champs de bataille, et sur les lieux d'exécution ; ouvrez-lui toutes les noires retraites où se cache la misère, fuyant les regards des curieux indifférents ; pour finir, faites-lui jeter un coup d'œil dans la prison d'Ugolin, dans la Tour de la Faim, il verra bien alors ce qu'est son meilleur des mondes possibles. Et d'ailleurs, d'où est-ce que Dante a tiré les éléments de son Enfer, sinon de ce monde réel lui-même ? » (§ 59, p. 410)

⁵ *Monde*, Supp. Chp. XVII, p. 877. Dans le texte original: „(...) nun ist die Erkenntnißquelle der Metaphysik nicht die ÄUSSERE Erfahrung allein, sondern eben sowohl die INNERE“, WWV, s. 211. Voir aussi *De Volonté*

propre même de la métaphysique, ce qui lui permet de faire le pas décisif vers la solution du grand problème, (...) c'est, dis-je, qu'au point convenable elle sache combiner l'expérience externe avec l'expérience interne, et qu'elle fasse de celle-ci la clé de celle-là »¹. Sur ce point, Schopenhauer réinterprète l'étonnement philosophique qu'il considère désormais comme « une stupéfaction douloureuse », ce qui ne nous empêche pas - et Schopenhauer non plus - d'employer le mot « horreur » à la place de cette expression.

L'étonnement philosophique est (...) au fond une stupéfaction douloureuse ; la philosophie débute, comme l'ouverture de Don Juan, par un accord en mineur. D'où il suit que la philosophie ne doit être ni spinoziste, ni optimiste. – 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 même².

La deuxième partie du *Monde* où Schopenhauer expose sa *Naturphilosophie* peut être considérée comme une tentative pour établir l'identité entre l'essence du monde - des choses - et de l'homme. Il faut identifier l'horreur que l'on ressent devant le spectacle de la souffrance et du mal moral dans le monde avec celle dont on est rempli quand on dirige le regard vers l'intérieur de soi-même où les ténèbres d'un vouloir sans relâche se révèlent comme un vide insondable³. Mais comment peut-on associer la souffrance subie provenant de ce vide en tant que manque éternel - besoins et désirs infinis - avec le mal moral qui exige la présence d'un agent actif infligeant le mal aux autres ? Comment étendre notre essence à l'essence du monde envisagée dans l'unité du mal subi et du mal infligé ? Pour Paul Ricœur, il faut tout d'abord précisément définir ce qu'on considère en général comme le mal et comme la souffrance, avant de poser la question essentielle :

dans la nature, « Astronomie physique », et l'article de Vincent Stanek « Acte de Volonté, pulsion et subjectivité chez Schopenhauer » dans le livre thématique intitulé *La Pulsion* sous la direction de Jean-Christophe Goddard, Vrin, Paris, 2006, pp. 60-61.

¹ Ibid. Dans le texte original: „(...) ja, ihr Eigenthümliches, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht (...), darin, daß sie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht“, WWV, s. 211.

² Ibid., p. 865. Dans le texte original: „Das philosophische Erstaunen ist (...) im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergibt sich, daß sie weder Spinozismus, noch Optimismus seyn darf. – Die so eben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welches zum Philosophiren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick DES UEBELS UND DES BÖSEN in der Welt, welche, selbst wenn sie im gerechten Verhältniß zu einander ständen, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht seyn sollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entstehen kann; so müssen auch jene ihren Keim im Ursprunge, oder im Kern der Welt selbst haben“, WWV, s. 199.

³ Ibid., § 54, p. 354. Voir la note de bas de page: « (...) dès que nous nous avisons de pénétrer en nous-mêmes, et que, dirigeant l'œil de notre esprit vers le dedans, nous voulons nous contempler, nous ne réussissons qu'à aller nous perdre dans un vide sans fond ; nous nous faisons à nous-mêmes l'effet de cette boule de verre creuse, du vide de laquelle sort une voix, mais une voix qui a son principe ailleurs ; et au moment de nous saisir, nous ne touchons, ô horreur ! qu'un fantôme sans substance ».

Dans la rigueur du terme, le mal moral – le péché en langage religieux – désigne ce qui fait de l'action humaine un objet d'imputation, d'accusation et de blâme. (...) –Prise (...) dans la rigueur de son sens, la souffrance se distingue du péché par des traits contraires. À l'imputation qui centre le mal moral sur un agent responsable, la souffrance souligne son caractère essentiellement subi : nous ne la faisons pas arriver ; elle nous affecte. (...) ; à l'opposé de l'accusation qui dénonce une déviance morale, la souffrance se caractérise comme pur contraire du plaisir, comme non-plaisir, c'est-à-dire comme diminution de notre intégrité physique, psychique, spirituelle. Au blâme, enfin et surtout, la souffrance oppose la lamentation ; car si la faute fait l'homme coupable, la souffrance le fait victime : ce que clame la lamentation. – Cela étant, *qu'est-ce qui, en dépit de cette irrécusable polarité, invite la philosophie et la théologie à penser le mal comme racine commune du péché et de la souffrance ?*¹

Pour Schopenhauer, la réponse à cette question a un rapport intime avec sa pensée, sa pensée unique : c'est la Volonté seule qui se manifeste dans ses phénomènes, et seule la Volonté est libre. Mais elle « n'est pas seulement libre : elle est toute-puissante ; ce qui sort d'elle, ce n'est pas seulement ses actes, c'est son monde ; telle elle est, tel est l'aspect que revêtent et ses actes et son monde ; actes et monde ne sont autre chose que le procédé dont elle use pour arriver à se connaître »². C'est ainsi que, dans une telle vision, l'individu et son corps se mêlent au monde, c'est-à-dire à la lutte des égoïsmes – cachés en général sous la voile de la courtoisie : leur essence est unique ; la victime et le bourreau font partie de cette même essence en portant « à la fois le poids de la souffrance et le poids de la responsabilité »³. Dans les lamentations de l'homme qui souffre et voit son existence vouée à toutes sortes de maux, on trouve une accusation implicite : naître est déjà un crime et l'homme dont l'égoïsme constitue la « force première et principale »⁴ est capable de se diriger vers les plus hauts degrés de cette force. Mais pourquoi a-t-on besoin de la moralité dans une telle perspective, alors que le mal provient de l'essence même de l'homme et du monde ?

¹ Paul Ricœur, *Le mal, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Editions Labor et Fides, Genève, 2004, pp. 22-23. Les italiques m'appartiennent.

² Op.cit., p. 347. Dans le texte original: „-In Folge unserer ganzen Ansicht aber- ist der Wille nicht nur frei, sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt; und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt: Seine Selbsterkenntniß sind Beide und sonst nichts“, WWV, s. 358-559.

³ Ibid., §64, p. 450.

⁴ A. Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, p. 324.

Un discours sur le mal moral : les figures du méchant et du malveillant

Dans *la Religion dans les limites de la simple raison*, Kant souligne que la conception d'une fin ultime (Souverain Bien) provient du « besoin d'origine morale » de l'homme¹. La *Critique de la raison pure* insiste sur l'illusion de la raison qui veut connaître les choses qui dépassent les limites de sa capacité de connaître. Ce que Kant désignait comme des « transgressions » se trouvait accepté en tant que postulats pratiques (notamment celui de l'immortalité de l'âme) dans la *Critique de la raison pratique* en vue de ce Souverain Bien. L'éthique kantienne est une pensée qui justifie la transgression de ses propres limites pour fonder la morale, pour répondre au besoin moral de l'homme. Pour Schopenhauer, ce besoin ne peut pas se fonder ainsi, et toute tentative pour le fonder passe par la reconnaissance de l'homme en tant qu'être sensible : comme nous l'avons souligné dans la précédente partie de ce travail, la morale présuppose la capacité de souffrir. Faire souffrir l'autre être vivant – donc déjà souffrant – prend tout son sens dans une métaphysique de la Volonté qui se manifeste dans ses phénomènes comme un manque ; ce qui entraîne la souffrance dans le monde. La moralité suppose ainsi de reconnaître la même essence qui anime tous les êtres et d'arriver par là à une éthique de la compassion et de la pitié². Nous avons déjà vu que, pour Schopenhauer, la Nature a toujours ses remèdes pour les défauts et les maux; sinon l'humanité livrée à la force de l'égoïsme ne survivrait pas. En suivant la ligne de Rousseau, Schopenhauer désigne la compassion comme un antidote de l'égoïsme. Mais avant d'arriver là, il nous faut encore préciser quelques points concernant la question du mal chez Schopenhauer.

Comme nous l'avons vu précédemment, la Volonté se phénoménalise pour se réaliser et pour se connaître, et le plus haut degré de sa manifestation est l'homme lui-même. C'est pourquoi la dimension morale de ses conduites implique un sens métaphysique tout en montrant comment la Volonté devient transparente à elle-même. Or, pour Schopenhauer, le but de l'éthique n'est que « d'interpréter (*deuten*), d'expliquer (*erklären*) et de réduire (*zurückführen*) à leur principe ultime (*letzter Grund*) les conduites humaines si diverses d'un point de vue moral »³. C'est pourquoi la différence entre caractères rend possible une vision éthique du monde. Il préfère partir du réel, de ce qui est empirique, au lieu de montrer

¹ *La Religion dans les limites de la simple raison*, p.70.

² « Tat twam asi », cette expression qu'emprunte Schopenhauer de la pensée hindoue joue un rôle clé dans cette éthique. Voir la page 230 de ce travail. Voir aussi R. Safranski, pp. 91-92.

³ *Mémoire sur le fondement de la morale*, p. 319.

comment les hommes doivent (*Sollen*) agir¹. Les actions des hommes importent, puisque, dans cette vision du monde, *operari sequitur esse* est le principe fondamental. Alors que la Volonté se phénoménalise à travers des individus avec leurs différents caractères, leurs différentes conduites relevant de leurs caractères intelligibles comme actes différents de la Volonté une et unique un discours sur le Bien et le Mal devient problématique². Nous avons affaire à la relativité de ces concepts, car leurs définitions se trouvent limitées à la conformité ou à la non-conformité « par rapport à une Volonté qui a des désirs »³ ou à proprement parler aux « projets d'une Volonté individuellement déterminée »⁴. C'est pourquoi on parle de l'égoïsme en tant que force principale de l'homme qui détermine ses actions selon ses intérêts. Dans le lexique schopenhauerien, « avoir des intérêts » est l'un des facteurs qui distinguent l'homme de l'animal. « Avoir des intérêts » ne peut pas être réduit à « avoir des besoins », ce qui définit l'être vivant en général. Cela concerne cette faculté supérieure de l'homme qu'est la raison et qui n'est qu'un instrument de la Volonté. La plupart des intérêts ont un rapport intime avec la capacité de se projeter vers l'avenir, ce qui rend à son tour possible de mettre ce qui est « bon » à côté de tout ce qui est « agréable » et « utile »⁵. C'est ainsi que ce qu'on considère comme un homme « bon » est en fait un homme utile. Dans son mémoire sur le *Fondement de la morale*, Schopenhauer décrit l'égoïsme de l'homme comme une tendance qui consiste en « la plus grande somme possible de bien-être », à « s'adonner à toute jouissance dont il (l'homme) est capable », et à chercher « à développer en lui, si possible, d'autres capacités de jouissance » tandis que « tout ce qui contrarie (cette) tendance (...) excite son mécontentement, sa colère, sa haine »⁶. A la base de l'égoïsme qui ne connaît pas de limites, nous retrouvons un effort pour être libéré « absolument de toute souffrance »⁷ - souffrance qui se manifeste comme *manque* et *privation*. Par contre, le mal que l'on associait ainsi à la souffrance universelle se transforme graduellement en mal moral, malgré les préventions de Schopenhauer à l'égard de la distinction entre le Bien et le Mal. En effet, alors que l'égoïsme « domine le monde »⁸, et que la faculté de l'homme qui sert notamment à cacher ses motifs, c'est-à-dire sa raison rend impossible de déchiffrer le caractère et les

¹ Ibid. Schopenhauer se demande ici si l'éthique est vraiment une "science qui indiquent comment ils (les hommes) doivent agir.

² Dans le *Monde* Schopenhauer précise que le caractère correspond à un acte particulier d'objectivation de la Volonté.

³ *Monde*, § 65, p. 455.

⁴ Ibid., p. 454.

⁵ Ibid.

⁶ *Mémoire sur le fondement de la morale*, pp. 321-322

⁷ Ibid., p. 321.

⁸ Ibid., p. 322.

intentions de l'homme, toute tentative visant une rigoureuse conceptualisation des choses se trouve vouée à l'échec¹. C'est pourquoi la relativité peut être considérée comme un mot clé dans le lexique schopenhauerien.

Cependant, Schopenhauer ne renonce pas à parler de la vertu et du Bien à sa manière. Sans se référer à la loi morale, aux devoirs, il prétend que le Bien existe quand même tout en précisant que sa méthode consiste de passer à travers l'enfer de ce monde (comme chez Dante) vers le fondement de la morale authentique. C'est ainsi qu'il commence par expliquer l'instinct (*Drang*), la force première de l'être vivant qu'est l'égoïsme, et l'oppose à la vertu de la justice (*Gerechtigkeit*) qui est considérée comme la « négation de la méchanceté »². Ces considérations sur l'égoïsme concernent au fond l'affirmation de la volonté de vivre de la part de chaque être vivant. Comme il y a des degrés de l'objectivation de la Volonté dans la Nature, les manifestations de l'égoïsme s'expriment aussi par degrés. Schopenhauer établit le rapport entre le degré plus haut de l'égoïsme et l'injustice, et il présente la figure du méchant qu'il définit dans les termes suivants : « quand un homme, en toute occasion, dès que nulle puissance le retient, a un penchant à commettre l'injustice, nous disons qu'il est méchant »³. Commettre l'injustice veut dire que cet homme « ne se contente pas d'affirmer la Volonté de vivre, telle qu'elle se manifeste dans son corps ; mais il pousse cette affirmation jusqu'à nier la Volonté en tant qu'elle apparaît dans d'autres individus »⁴ tout en tentant « d'asservir leurs forces à sa propre volonté et de supprimer leur existence dès qu'ils font obstacle aux prétentions de cette volonté »⁵. Les limites de « la simple affirmation » du corps se trouvent

¹ Sur ce point, il faut aussi tenir compte des considérations de Kant dans *la Religion dans les limites de la simple raison*. Quand il parle de la civilisation comme un état où « la nature humaine se révèle mieux (...) (où ses dispositions peuvent se développer d'une manière plus complète) » il souligne aussi les « accusations contre l'humanité » (on dirait, cette humanité civilisée): « on se plaindra de la fausseté secrète, même dans l'amitié la plus intime, de telle sorte que mesurer sa confiance dans les confidences réciproques, même en ce qui regarde les meilleurs amis comptera parmi les maximes universelles de la prudence ; du penchant à haïr celui auquel on a des obligations, ce à quoi le bienfaiteur doit toujours s'attendre ; d'une bienveillance cordiale qui permet cependant la remarque 'qu'il y a dans le malheur de nos meilleurs amis quelque chose qui ne nous déplaît pas tout à fait' ; et de tant d'autres vices cachés sous l'apparence de la vertu, sans parler de ceux qui ne se déguisent aucunement parce que nous considérons déjà comme homme de bien celui qui est un *homme mauvais de la classe générale* ; il suffira des vices de la *culture* et de la civilisation (de tous les plus blessants) pour détourner les yeux de la conduite des hommes plutôt que de contracter pour soi-même un autre vice à savoir la misanthropie » (p. 101), ce qui nous rappelle la masque de la courtoisie et de la prudence que Schopenhauer associait à la civilisation - ce masque avec la muselière laquelle représente la contrainte venant des lois de l'État - cache au-dessous « autant de tigres et de loups » : « la reconnaissance de (cette) perversité morale est (...) rendue difficile parce que ses manifestations sont freinées et recouvertes par l'ordre légal, par la contrainte de l'honneur, voire par la courtoisie » (*Mémoire sur le fondement de la morale*, pp. 317-318).

² *Monde*, § 66, p. 466.

³ *Ibid.*, § 65, p. 456.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

ainsi dépassées par une expression plus violente de l'égoïsme¹. D'autre part, la figure du méchant soulève également la question d'être « prisonnier du *principium individuationis* »², un point que Schopenhauer met en avant plusieurs fois tout au long de son œuvre. En d'autres termes, il y a deux aspects de la méchanceté : l'un concerne la volonté, l'autre l'intelligence. En effet, le fait que la volonté de cet individu s'affirme en dépassant les limites de sa propre sphère jusqu'à nier la volonté d'un autre implique une énergie très forte. En ce qui concerne l'intelligence, elle amène l'individu à se considérer lui-même comme absolument séparé des autres, comme le seul réel, les autres ayant par là une existence fantomatique à ses yeux. Pour rendre plus clair ce point, il faut recourir à la définition de l'égoïsme dans le *Monde* –qui est l'une des meilleures définitions pour comprendre la base de la méchanceté :

L'égoïsme (...) a pour base, pour point d'appui, cette opposition même du microcosme et du macrocosme ; il vient de ce que la volonté, pour se manifester, doit se soumettre à une loi formelle, au principe d'individuation ; par suite, elle se produit en une infinité d'individus, toujours pareille à elle-même, toujours entière, complète, avec ses deux faces (la volonté et la représentation). Ainsi chacun est donné immédiatement à soi-même comme étant la volonté tout entière et l'intelligence représentative tout entière, tandis que les autres êtres ne lui sont donnés d'abord qu'à l'état de représentations, et de représentations à lui ; aussi, pour lui, son être propre et sa conservation doivent-ils passer avant tout au monde. (...) Quant à la conscience atteint à son plus haut degré, c'est-à-dire chez l'homme, la douleur et la joie, par conséquent l'égoïsme, doivent, comme l'intelligence, s'élever à leur suprême intensité, et nulle part n'aura éclaté plus violemment le combat des individus, l'égoïsme en étant la cause³.

Schopenhauer emploie le thème du *bellum omnium contra omnes* (la guerre de tous contre tous) de Hobbes comme une éventualité qui deviendrait réelle au cas où l'État et les lois se trouveraient supprimés. Même sans cette guerre dans l'état de nature, les conflits entre individus subsistent dans la perspective schopenhauerienne. La souffrance n'est pas seulement ce qui définit l'être en tant que manque, privation⁴, mais aussi ce qui provient de la lutte éternelle entre les égoïsmes, et notamment de la capacité d'être exposé au tort. Cette lutte ne confirme pas seulement « la contradiction intime de la volonté »⁵ provenant de son auto-affirmation dont la forme « première et simple »⁶ est « la pure affirmation de notre corps »¹

¹ Ibid., p. 457.

² Ibid.

³ Ibid. § 61, p. 419. Dans le texte original: „(...) dieser Egoismus hat seinen Bestand und Wesen in jenem Gegensatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivierung des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (Wille und Vorstellung) ganz und vollständig. Während also jedes sich selber als der ganze Wille und das ganze Vorstellende unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur als seine Vorstellungen gegeben; daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen anderen zusammen vor. (...) In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewußseyn, dem menschlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das entsetzlichste hervortreten“, WWV, s. 432.

⁴ « La souffrance a sa justification ; la volonté s'affirme à l'occasion de ce phénomène », ibid., p. 417.

⁵ Ibid., p. 419.

⁶ Ibid., § 62, p. 420.

(conservation de l'individu, et propagation de l'espèce), mais aussi la transgression éventuelle des limites de cette affirmation. Nous retrouvons le mal moral dans cette transgression. C'est celle-ci en effet qui rend possible la notion de droit, et comme Schopenhauer traite de la souffrance comme quelque chose de positif, il met en avant le « tort » et l' « injustice » comme des notions *primitives* et *positives*² face au juste et au droit qui sont, dans cette perspective, *secondaires* et *négatifs*³. La figure du méchant nous oblige à diviser nos activités « en deux parties correspondantes : celle des actions injustes, celle des actions justes »⁴.

(...) cet acte d'*affirmer son attachement au corps*, la volonté le répète en une infinité d'individus coexistants ; par suite, et grâce à cet égoïsme qui appartient à tout être, elle peut fort bien, en un individu donné, dépasser les bornes de cette affirmation, jusqu'à nier la même volonté en tant que manifestée par un autre individu. La volonté du premier fait irruption dans le domaine où est affirmée la volonté d'autrui ; elle détruit ou blesse le corps d'autrui, ou bien elle réduit à son propre service de la volonté qui se manifeste dans ce corps même. Lors donc que le premier individu soustrait à la volonté, en tant que manifestée sous forme du corps d'autrui, les forces de ce corps, et ainsi accroît les forces à son service et dépasse cette somme de ressources qui est son corps, et cela en niant la volonté manifestée en un corps étranger. – Cette invasion dans le domaine où est affirmée par autrui la volonté est bien connue, sous le nom d'injustice⁵.

Chez Kant, quand il s'agit du mal, on a affaire à un renversement de l'ordre des motifs (en mettant l'amour de soi comme motif devant la loi morale), et cela présuppose le respect face à la loi comme un sentiment a priori qui s'accompagne, selon les actions accomplies, du contentement ou du remords. Schopenhauer souligne, quant à lui, que le sentiment d'injustice n'est pas une transgression de la loi morale, mais une transgression concernant l'essence des choses : « le chagrin moral » de la victime provient ainsi de la prise de conscience de cette transgression qui se révèle comme une négation de sa volonté de vivre, tandis que le méchant, cet individu qui commet l'injustice, se rend compte de l'identité de leur essence, et par là que ce qu'il a nié « c'est toujours la même volonté en une autre de ses manifestations »⁶. D'où le remords, d'où l'horreur : « là notre épouvante en face du crime commis, notre horreur à

¹ Ibid.

² Ibid., p. 426.

³ Ibid.

⁴ Ibid., pp. 426-427.

⁵ Ibid., p. 421. Dans le texte original: „Indem nun aber der Wille jene SELBSTBEJAHUNG des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darstellt, geht er, vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, sehr leicht in einem Individuo über diese Bejahung hinaus, bis zur VERNEINUNG desselben, im andern Individuo erscheinenden Willens. Der Wille des ersten bricht in die Gränze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder dem fremden Leib selbst zerstört oder verletzt, oder aber auch, indem es die Kräfte jenes fremden Leibes SEINEM Willen zu dienen zwingt, statt dem in jenem fremden Leibe selbst erscheinenden Willen; also wenn es dem als fremder Leib erscheinenden Willen die Kräfte dieses Leibes entzieht und dadurch die SEINEM Willen dienende Kraft über die seines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich seinen eigenen Willen über seinen eigenen Leib hinaus bejaht, mittelst Verneinung des in einem fremden Leibe erscheinenden Willens. – Dieser Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung ist von jeher deutlich erkannt und der Begriff desselben durch das Wort UNRECHT bezeichnet worden“, WWV, s. 434.

⁶ Ibid.

l'instant de le commettre, sont les signes de ce prodigieux attachement à la vie, qui est l'âme même de tout être vivant, justement en sa qualité de forme visible de la volonté de vivre »¹.

Alors que la question de la méchanceté soulève la question de la limite de l'affirmation de la volonté de vivre, la figure du méchant, parce qu'il transgresse cette limite, nous surprend par l'intensité de son attachement à la vie, et c'est par la force de sa volonté de vivre qu'il envahit la sphère de l'affirmation de la volonté de vivre d'un autre. Cette description de la méchanceté est considérée par Michel Henry comme un point très discuté chez Schopenhauer. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, la vie n'est qu'un phénomène dans sa pensée. Même si ce que la volonté veut est désigné comme la vie elle-même, il y a toujours une distinction entre la volonté en tant que chose en soi et la vie en tant que phénomène. Michel Henry constate que les catégories du Bien et du Mal naissent de cette distinction chez Schopenhauer. Ainsi le Mal reste du côté de l'affirmation du vouloir vivre, tandis que le Bien et la vertu véritable relèvent de sa négation (d'où la figure du saint, de l'ascète). On peut comprendre pourquoi une telle perspective est inacceptable pour un philosophe de la vie comme Michel Henry². Par contre, il faut admettre que Schopenhauer ne fait pas du tout un éloge du suicide ou de la mort par sa conception de la négation de la Volonté, ou, pour mieux dire, par son auto-négation. C'est par la vie que la Volonté devient visible et il faut comprendre le monde comme un miroir pour la Volonté, c'est-à-dire comme « la manifestation, l'expression objective de l'universelle volonté de vivre »³. La Volonté veut la vie pour se réaliser, mais elle veut aussi se connaître. La hiérarchie des ordres du réel désigne pour cela les degrés de cette tendance, et ce n'est qu'avec l'intelligence de l'homme et avec ses actions que serait possible une auto-connaissance de la Volonté : que celle-ci soit complète implique une intelligence supérieure et une compréhension profonde des choses, et rend par là possible l'auto-négation de la Volonté. C'est seulement là que l'on pourrait parler de la vraie liberté se manifestant au niveau des phénomènes. On peut donc remarquer que l'enjeu ultime de la pensée de Schopenhauer n'a pas de rapport à l'affirmation de la tendance de la Volonté vers la vie, mais plutôt à sa négation à travers la liberté authentique.

Dans le *Monde*, Schopenhauer parle de deux formes de l'injustice : la ruse et la violence⁴. Ce qui nous frappe ici (surtout dans la dernière phrase de notre citation), c'est cet

¹ Ibid., p. 422.

² Voir Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, p. 205

³ Op.cit., p. 442.

⁴ Ibid., pp.424-425. « Si j'use de violence, c'est en m'aidant de l'enchaînement des causes physiques que j'arrive à mes fins ; et si de ruse, je m'aide de l'enchaînement des motifs, ce qui est la loi même de causalité reflétée dans l'intelligence ; à cet effet, je présente à sa volonté des *motifs illusoire*s, si bien qu'au moment où il croit suivre sa propre volonté, il suit la mienne. Comme le milieu où se meuvent les motifs, c'est l'intelligence, il faut à cet

égoïsme extrême qui paraît contredire la définition de l'égoïsme : ici il ne s'agit plus des intérêts de l'individu. En effet, la pure méchanceté se montre comme une jouissance envers « les souffrances et les douleurs (*Leiden und Schmerzen*) d'autrui »¹. L'emploi de l'expression « sans intérêts » est remarquable puisque l'essence de la nature humaine est décrite comme enracinée dans l'égoïsme, ce qui nous permet de situer les motifs des actions dans l'intérêt égoïste. Normalement, le désintéressement concerne plutôt le fondement de l'éthique schopenhauerienne où la pitié et la compassion apparaissent comme les antidotes aux maux causés par l'égoïsme intéressé de l'homme, tout en nous renvoyant en même temps à la pensée de la négation de la Volonté et de la contemplation esthétique. Mais ici nous avons affaire à un désintéressement désignant une autre dimension des actions humaines, qui implique « un cœur foncièrement mauvais »², en d'autres termes « le côté sombre de la nature humaine »³. Schopenhauer précise que l'égoïsme, même s'il est « la force première et principale », n'est cependant pas « la seule, contre laquelle un *mobile moral* doit lutter »⁴. Et c'est là qu'il met en scène les « princes des ténèbres dans le Pandémonium »⁵. Ainsi contrairement à Kant, Schopenhauer affirme la présence du diabolique chez l'homme : ce que

effet que je falsifie les données de son intelligence ; et voilà le *mensonge*. Le mensonge a toujours pour but d'agir sur la volonté d'autrui, jamais sur son esprit seul et en lui-même ; s'il veut toucher l'esprit, c'est qu'il le prend pour moyen, et s'en sert pour déterminer la volonté. En effet, mon mensonge lui-même part de ma volonté ; il a donc besoin d'un motif ; or ce motif, ce ne peut être que de faire vouloir autrui, non d'agir sur son esprit seulement, cet esprit ne pouvant par lui-même avoir aucune influence sur ma volonté à moi, ni par conséquent la mettre en mouvement, agir sur sa direction ; seules la volonté et la conduite d'autrui peuvent jouer ce rôle ; quant à l'intelligence d'autrui, elle intervient dans mon calcul par suite, et indirectement. En cela, je ne songe pas seulement aux mensonges inspirés d'un intérêt évident, mais aussi à ceux qui sont de pure méchanceté, car il y a une méchanceté qui réjouit des erreurs des autres à cause des maux où elles les jettent ». Dans le texte original : „Die AUSÜBUNG des Unrechts überhaupt betreffend, so geschieht sie entweder durch GEWALT, oder durch LIST; welches in Hinsicht auf das moralisch Wesentliche einerlei ist. Zuvörderst beim Morde ist es moralisch einerlei, ob ich mich des Dolches, oder des Giftes bediene; und auf analoge Weise bei jeder körperlichen Verletzung. Die anderweitigen Fälle des Unrechts sind allemal darauf zurückzuführen, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwingen, statt seinem, meinem Willen zu dienen, statt nach seinem, nach meinem Willen zu handeln. Auf dem Wege der Gewalt erreiche ich dieses durch physische Kausalität; auf dem Wege der List aber mittelst der Motivation, d.h. der durch das Erkennen durchgegangenen Kausalität, folglich dadurch, daß ich seinem Willen SCHEINMOTIVE vorschleibe, vermöge welcher er SEINEM Willen zu folgen glaubend, MEINEM folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntniß ist; kann ich jenes nur durch Verfälschung seiner Erkenntniß thun, und diese ist LÜGE. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf seine Erkenntniß allein, für sich und als solche, sondern auf diese nur als Mittel, nämlich sofern sie seinen Willen bestimmt. Denn mein Lügen selbst, als von meinem Willen ausgehend, bedarf eines Motivs: ein solches aber kann nur der fremde Wille seyn, nicht die fremde Erkenntniß, an und für sich; da sie als solche nie einen Einfluß auf MEINEN Willen haben, daher ihn nie bewegen, nie ein Motiv seiner Zwecke seyn kann: sondern nur das fremde Wollen und Thun kann solches seyn, und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntniß. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entsprungenen Lügen, sondern auch von denen aus reiner Bosheit, die sich an den schmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums weiden will, hervorgegangenen“, WWV, s. 438.

¹ *Mémoire sur le fondement de la morale*, p. 327.

² *Ibid.*, p. 326.

³ *Ibid.*, 328.

⁴ *Ibid.*, p. 324.

⁵ *Ibid.*, p.328. Voir *Paradis perdu* (1667) du poète anglais John Milton.

nous pouvons désigner comme une puissance de l'extrême égoïsme, de la perversité morale sous le nom de *l'animosité* (*Gehässigkeit*) ou bien la *malveillance* (*Übelwollen*)¹ se trouve au-delà de la limite de l'égoïsme qui, avec les vices qui en dérivent (« la cupidité, la débauche, la luxure, l'intérêt égoïste, l'avarice, la convoitise, l'injustice, l'insensibilité, l'orgueil, l'arrogance, etc. »²) dénote ce qui est « bestial » en homme, tandis que l'autre, avec les vices qui en dérivent (« la jalousie, l'envie, la malveillance, la méchanceté, la joie maligne, la curiosité indiscreète, la calomnie, l'insolence, la pétulance, la haine, la colère, la trahison, la perfidie, la soif de vengeance, la cruauté, etc. »³) indique un principe diabolique. Dans son mémoire sur *Le Fondement de la morale*, Schopenhauer ne distingue pas très nettement ces vices ; par exemple l'envie qu'il met parmi les vices diaboliques est « d'un certain point de vue »⁴ considérée aussi comme un sentiment humain, contrairement à la joie maligne (*Schadenfreude*) qui est désignée comme diabolique. En fait, il s'agit toujours des degrés dans la pensée schopenhauerienne : en ce qui concerne la malveillance (s'opposant à « la vertu de philanthropie [*Menschenliebe*] »⁵), Schopenhauer affirme qu'« à ses degrés les plus bas (elle) est très fréquente, même courante »⁶ et qu'elle provient de « la collision inévitable des égoïsmes »⁷, tout en soulignant qu'« elle atteint facilement les degrés supérieurs »⁸. Ces degrés supérieurs impliquent le passage au diabolique, ce qui devrait s'appliquer aussi à des considérations sur l'égoïsme. Parfois les expressions de Schopenhauer se trouvent susceptibles de causer des malentendus, surtout quand il parle séparément de l'égoïsme et des autres forces, de *deux puissances fondamentales* qui sont l'égoïsme et l'animosité⁹, alors qu'il ne manque pas de remarquer qu'il s'agit d'un côté, de l'égoïsme, d'un autre côté, de l'extrême égoïsme¹⁰. Pour rendre plus clair ce point, nous pouvons nous référer à la distinction entre ces deux puissances dans son mémoire sur *Le Fondement de la morale* :

L'égoïsme peut conduire à des crimes et à des méfaits de toute sorte, mais le dommage et la douleur qui en résultent pour autrui ne sont pour lui qu'un moyen et non une fin, et ne se produisent donc qu'accidentellement. Par contre, pour la méchanceté et la cruauté, les souffrances et les douleurs d'autrui sont une fin en soi et leur réalisation une jouissance. C'est pourquoi elles représentent une puissance supérieure de la perversité morale (*moralische Schlechtigkeit*). La maxime de cet égoïsme extrême est : *Neminem juva, imo omnes, si forte conducit* (donc toujours conditionnée), *laede* (N'aide personne, lèse plutôt tout le monde, si

¹ Ibid., p.324.

² Ibid., p. 327.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 326.

⁵ Ibid., p. 324.

⁶ Ibid., p. 325.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., pp. 324-327.

¹⁰ Ibid., p. 327.

cela t'arrange). Et la maxime de la méchanceté : *Omnes, quantum potes, laede* (Lèse tout le monde, autant que tu le peux)¹.

Schopenhauer parle aussi dans le *Monde*, de cet « égoïsme porté à un degré extrême »² en le mettant en parallèle avec sa définition de l'injustice. En effet, la transgression qu'implique la notion d'injustice désigne également, de la part de l'individu infligeant l'injustice, « une volonté de vivre extraordinairement violente »³ dépassant « la simple affirmation de son propre corps »⁴. De l'autre côté, il est prisonnier du principe d'individuation qui ouvre une brèche entre les autres et cet individu. Or Schopenhauer décrit ainsi la méchanceté pure comme un « état d'exaspération »⁵ qui est, selon lui, « nécessairement et par nature une source intarissable de souffrances »⁶, puisque l'essence de la Volonté est déjà désignée comme souffrance. Ce qui se révèle par ailleurs comme diabolique chez la figure du méchant est la manifestation de cette « souffrance intérieure » comme une « joie désintéressée » pour le mal infligé aux autres vu que cette volonté énergique et violente du méchant se trouve vouée à être frustrée dans la réalisation de la plupart de ses désirs par la loi de la causalité. Étant ainsi « incapable de se soulager directement »⁷, le méchant a besoin d'« un soulagement par une voie indirecte »⁸, et pour cela, le mal des autres ne manque pas de lui offrir « un spectacle qui le berce »⁹.

Pour Schopenhauer, l'existence phénoménale se trouve coincée entre le mal et la méchanceté¹⁰ : le premier dérivant de la phénoménalisation de la Volonté métaphysique qui se révèle au niveau individuel comme la souffrance, ce qui à son tour donne l'occasion à une lutte des egos, à cette lutte de chaque être contre les autres afin de surmonter la souffrance et de survivre ; le second provenant du fait que l'égoïsme qui constitue le cœur de tous les êtres monte à des degrés extrêmes. La pure méchanceté et la malveillance sont ainsi considérées comme ce qui est diabolique chez l'être humain. On peut se demander sur ce point si c'est seulement l'être humain qui est capable de se rapporter au diabolique. En effet, on peut remarquer que le discours sur le mal distingue l'égoïsme de tous les êtres vivants (des animaux et des hommes), voire l'égoïsme intéressé de l'être humain, de ce que Schopenhauer identifie comme l'extrême égoïsme dans les actes « désintéressés », ce dont seul l'homme est

¹ Ibid.

² *Monde*, § 65, 456.

³ Ibid., p. 457

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 458.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., p.459.

¹⁰ Ibid, p. 494.

capable. Or le désintéressement implique deux axes polaires de la nature humaine tendant au bien et au mal. Tant qu'on reste prisonnier du principe d'individuation, les actes désintéressés se révèlent être diaboliques : infliger le mal aux autres sans aucun intérêt, voire vouloir le mal pour les autres aux dépens de ses propres intérêts devient ainsi une source de jouissance. En revanche, la capacité de percer le voile du principe d'individuation et de cette manière de saisir la totalité de l'existence fait du désintéressement la source de la compassion, de la vertu.

La question du mal chez Schopenhauer désigne ainsi la différence de sa pensée par rapport à celle de Kant lorsqu'il « propose une clairement étroite compréhension du mal basée sur la catégorie des motifs désintéressés pour causer des souffrances aux autres »¹ afin d'indiquer ce qui est diabolique chez l'être humain. Par contre, dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, alors que Kant cherche l'origine du mal dans la nature humaine, ou pour le dire mieux, le « penchant au mal dans la nature humaine »², il examine les positions de la sensibilité et de la raison. Il faut surtout tenir compte de ce qu'il dit à cet égard :

le principe de ce mal ne peut pas : 1) être placé comme on a coutume de le dire communément, dans la *sensibilité* de l'homme et les inclinations naturelles qui en dérivent. Car, celles-ci n'ont pas même de rapport direct avec le mal (bien plutôt elles donnent à l'intention marquée dans sa force l'occasion de prouver ce qu'elle est, intention de la vertu) ; ainsi nous ne devons pas être responsables de leur existence (nous ne le pouvons pas non plus ; parce que, étant innées, nous n'en sommes pas les auteurs) ; mais bien du penchant au mal, qui, comme il concerne la moralité du sujet, et se rencontre par suite en lui, comme un être qui agit librement, doit pouvoir lui être imputé comme à un être faillible ; malgré la racine profonde de ce penchant dans l'arbitre qui fait que l'on doit dire qu'il se trouve comme en la nature de l'homme. – Le principe du mal ne peut non plus ; 2) être cherché dans une *dépravation* de la raison législatrice morale ; car il lui faudrait alors extirper en elle l'autorité de la loi même et nier l'obligation qui en dérive ; ce qui est impossible. Se concevoir comme un être agissant librement et dégagé cependant de la loi qui lui est conforme (la loi morale) reviendrait à concevoir une cause agissant en dehors de toute loi (car la détermination suivant des lois naturelles ne joue plus du fait de la liberté) ; ce qui se contredit. – Donc, pour donner un fondement du mal moral dans l'homme, la *sensibilité* contient trop peu ; car, en ôtant les motifs qui peuvent naître de la liberté, elle rend l'homme purement *animal* ; mais en revanche une *raison* qui libère de la loi morale, maligne en quelque sorte (une volonté absolument mauvaise) contient trop au contraire, parce que par là l'opposition à la loi serait même élevée au rang de motif (car sans un motif l'arbitre ne peut pas être déterminé) et le sujet deviendrait ainsi un être *diabolique*. Aucun de ces deux cas ne s'applique à l'homme³.

Concernant la comparaison entre l'homme et l'animal, nous avons indiqué que, pour Schopenhauer, l'égoïsme fonctionne comme une force primordiale qui les mobilise ; et même s'il tire l'existence du mal dans le monde d'une lutte entre les égoïsmes, il établit le rapport le

¹ Alistair Welchman, "The Evil in Schelling and Schopenhauer" in *The History of Evil in the 18th and 19th Centuries*, Vol. IV of Chad Meister and Charles Taliaferro (eds.), Routledge, 2018, p. 162.

² Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 103.

³ *Ibid.*, pp.102-103.

plus immédiat avec le mal (*Bosheit*) quand il se met à analyser la méchanceté et la malveillance pure. Ces traits marquent non pas ce qui distingue l'homme de l'animal, en tant qu'être humain, mais ce qui le distingue de l'animal, en tant qu'être diabolique, ce qu'on ne rencontre pas chez Kant car il a renoncé à cette idée depuis le début. Pour Kant, le diabolique désignerait la dépravation de la raison pure, mais la raison elle-même ne peut pas s'opposer à la loi morale. Dans les termes plus simples, malgré ce penchant au mal dans la nature humaine, l'homme a toujours un lien avec la loi morale, alors que sa liberté véritable se trouve identifiée à la raison pure pratique qui se révèle être un autre nom pour la loi morale. Comme nous l'avons déjà mentionné, le mal dérive plutôt de l'abus de la liberté, d'un renversement de « l'ordre moral des motifs lorsqu'il les accueille dans ses maximes »¹,

à dire vrai, il accueille dans celles-ci la loi morale ainsi que la loi de l'amour de soi ; toutefois s'apercevant que l'une ne peut subsister à côté de l'autre, mais doit être subordonnée à l'autre, comme à sa condition supérieure, il fait des mobiles de l'amour de soi et de ses inclinations la condition de l'obéissance à la loi morale, alors que c'est bien plutôt cette dernière qui devrait être accueillie comme condition suprême de la satisfaction des autres dans la maxime générale du libre arbitre, en qualité de motif unique².

Or, dans la *Critique de la raison pratique*, Kant fondait également les sentiments qui naissent à la suite des actes de la méchanceté comme le remords de conscience sur ce rapport avec la loi morale. Contrairement à cette position, Schopenhauer dénonce tout d'abord un rapport quelconque avec une telle loi morale. Ainsi il accepte sur cette base le diabolique dans l'être humain. Par contre, alors que chez Kant l'identification de la liberté véritable avec la loi morale³ transforme « la sensibilité, le pathologique, le corps - qui - ne sont pas eux-mêmes mal ou l'origine du mal en moi »⁴, « dans la structure de mes choix, dans ce que Kant appelle mes 'maximes' de l'action »⁵, il s'agit d'une mise en évidence de la question du choix (« choix d'incorporer les inclinations dans une maxime mauvaise »⁶), de la responsabilité, ce qui à son tour rend problématique la question du « choix libre » tout en établissant, à travers le terme du « mal radical », un parallèle avec la perspective schopenhauerienne portant sur le choix intemporel et le caractère intelligible :

Le mal est radical, parce qu'il caractérise la maxime la plus fondamentale gouvernant notre comportement et qu'il est par là 'lié à l'humanité (...), il y est en quelque sorte enraciné' (*La religion dans les limites de la simple raison*, p. 100). Ainsi la radicalité de cette racine n'a rien à voir avec la question d'un mal véritable, choisi librement ; en fait, il semble militer contre ce

¹ Ibid., p. 104.

² Ibid.

³ Alistair Welchman, p. 151. Voir *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant. Voir aussi Henry Allison pour son explication des thèses de la réciprocité et de l'incorporation chez Kant.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. Voir *La Religion dans les limites de la simple raison* de Kant.

⁶ Ibid.

dernier, car si le mal radical constitue une partie de la nature humaine, il semble que celui-ci ne peut pas être choisi du tout. Kant semble concéder cela lorsqu'il décrit le mal comme radical et simultanément 'inné'. – Mais alors, (...) il fait un geste audacieux (...) : il soutient que nos maximes les plus fondamentales peuvent être considérées comme choisies non pas empiriquement, mais transcendentalement, c'est-à-dire atemporellement. Cette explication elle-même exploite les considérations de la *Critique de la raison pure* sur la liberté transcendante tout en expliquant le fait que le mal est choisi, puisque nos maximes les plus fondamentales sont choisies, et le fait qu'il semble ne pas être choisi, puisque le choix a lieu *hors du temps* et ainsi apparaît phénoménologiquement avoir toujours déjà eu lieu¹.

La question du mal entraîne de pareilles considérations chez Schopenhauer : en effet, on se trouve toujours aux limites de l'interrogation sur les problèmes de la liberté et de l'individualité, tous les deux étant réunis dans une unique solution posée par la thèse du caractère intelligible. Mais son argument ne se centre pas sur le choix des maximes par rapport à la loi morale, mais plutôt sur un discours sur la « transgression » en tant que telle. Rappelons que la problématique qu'il met en avant concernant la méchanceté portait sur l'injustice qui n'est qu'une transgression des limites par le vouloir-vivre d'un individu niant le vouloir vivre d'un autre. Mais cette transgression au niveau phénoménal dérive bien évidemment d'un choix du caractère au niveau transcendantal. Quand il s'agit d'un caractère méchant, cette volonté individuelle se manifeste d'une façon violente. Pour décrire cette violence, Schopenhauer emploie des termes comme force, énergie. Vu que comme le Fond schellingien, la Volonté représente la « racine métaphysique du mal »² chez Schopenhauer, sa manifestation plus énergique a, dans cette perspective, un rapport avec les caractères méchants, malveillants. Or, pour pouvoir parler d'une transgression, il faut que cette manifestation empiète sur les limites d'une autre manifestation - disons moins énergique - de la même Volonté : pour pouvoir parler de cela, l'expression que Schopenhauer emploie souvent est le *principe d'individuation*. Mais il faut remarquer que la « définition étroite »³ du

¹ Ibid., p. 152. Dans le texte original: “*Evil is radical because it characterizes the most basic maxim governing our behaviour, and is therefore 'woven into human nature; it has, as it were, taken root there'. This radicality of this root does not therefore have anything to do with the question of a genuine, freely chosen evil; in fact it seems to militate against the latter, for if radical evil is a part of human nature, then it looks as if it cannot be chosen at all. Kant appears to concede this when he describes evil as 'radical' and simultaneously 'inborn'. – But then (...) Kant makes a daring move (...): he argues that our most basic maxims may be regarded as chosen not empirically but transcendentally, that is to say, atemporally. This explanation itself exploits the Critique of Pure Reason's account of transcendental freedom and account simultaneously for the fact that evil is chosen, since our basic maxims are chosen, and for the fact that it appears not to be chosen, because the choice takes place outside of time and hence appears phenomenologically to have always already happened*”.

² Ibid., p.160. Mais il faut noter leur différence comme le suit : “*Nevertheless Schopenhauer's will and Schelling's dark ground operate differently. For Schelling the ground is the source of personality or life and is as a result a condition of individuation. This individuation is what resists the implacable operation of impersonal rationality, which motivates Schelling to construct a system that makes room for freedom. Evil is an organizational corollary. – For Schopenhauer by contrast, the will is itself fully impersonal and only the ultimate cause of evil; the proximal cause of evil is precisely individuation, which makes it possible for the will to consume itself*” (ibid).

³ Ibid., p.162.

mal entraîne un ajout à ce principe : en effet, le principe d'individuation, qui, tout en dérivant de nos formes de la sensibilité (à savoir l'espace et le temps), nous permet de parler de la multiplicité, se trouve également être le support essentiel de l'égoïsme. Or jusqu'ici nous avons essayé de repenser le mal dans la pensée schopenhauerienne à partir de la question de l'égoïsme. Mais celui-ci n'appartenait pas seulement à l'homme comme force, mais aussi à d'autres êtres vivants, c'est-à-dire aux animaux, et même dans sa *Naturphilosophie*, la traduction de cette force jusqu'aux degrés inférieurs de l'objectivation de la Volonté comme le niveau inorganique était possible, en considérant la lutte pour la matière, pour le temps et l'espace qui décrivait chaque ordre du réel. Ainsi nous pouvons remarquer que le mal provoqué par cette lutte n'est pas déterminable *moralement* dans une telle vision du monde. Bien évidemment, la moralité tenait aussi compte des animaux en impliquant la capacité de souffrance des êtres vivants en général. Dans ce cadre, les considérations sur l'égoïsme doivent nous permettre une pensée morale plus large que ce que la tradition de la philosophie nous offre. En effet, jusque-là, la pensée schopenhauerienne semble s'ouvrir à la totalité de l'existence, ce qui promet un élargissement des modes de pensée éthique. En revanche, il faut noter que le travail de Schopenhauer consiste à rechercher ce qui est proprement humain, et sa définition du mal moral en fait partie.

Sur ce point, il faut se rappeler que, pour Schopenhauer, l'égoïsme « illimité »¹ qui n'est que l'un des « trois mobiles fondamentaux des actions humaines »² et « qui veut le bonheur (*Wohl*) du moi »³ est la base des actions « en partie moralement indifférentes »⁴. En d'autres termes, l'égoïsme implique le statut de l'être humain en tant qu'être vivant: la marque distinctive (si on ne tient pas compte de l'égoïsme *intéressé* des hommes) entre les ordres du réel n'apparaît pas si nette, parce que l'égoïsme en général dérive d'une tendance à persister, d'un effort incessant contre la souffrance, contre la finitude. Par contre, si on veut faire une distinction entre l'homme et les autres êtres, il faut remarquer qu'on a là affaire à la question de savoir ce qu'est l'homme : ce qui met en jeu l'idée de l'humanité, dont Schopenhauer traite déjà dans la partie esthétique (le IIIème livre) de son œuvre principale. C'est d'abord la contemplation esthétique qui nous permet d'établir un rapport « désintéressé » avec l'objet de la contemplation. Il s'agit là de la manifestation de la liberté transcendante au niveau phénoménal, ce dont l'homme en tant qu'*être humain* est capable. Lorsque l'on passe au niveau éthique, on rencontre la même liberté dans le cas de la négation

¹ Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, p. 339.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

du vouloir vivre ; et cela aussi l'homme seul en est capable. Schopenhauer précise que de cet état, découlent des actions « désintéressées ». Même avant d'arriver à ce point, de telles actions restent possibles : pour savoir ce qu'elles sont, il faut, selon Schopenhauer, partir de nos propres expériences, sinon des autres exemples du niveau empirique. Qu'elles soient rares (« à l'origine, nous sommes tous enclins à l'injustice et à la violence »¹) n'abolit cependant pas cette propriété métaphysique dont l'homme est capable : c'est là qu'on trouve le synonyme de l'humanité (*Menschlichkeit*) qu'est la compassion (la pitié)². Ainsi tant que le désintéressement correspond à celle-ci, on a le droit de parler de l'humanité en tant que telle. En revanche, comme nous l'avons déjà mentionné, il y a un autre axe des actions désintéressées qui nous renvoie à la méchanceté pure dont l'expression plus forte est la cruauté, le sadisme, et cela aussi l'homme seul en est capable – cette fois non en tant qu'humain, mais en tant qu'être diabolique (« être inhumain [*Unmensch*]³). La force du vouloir vivre et l'illusion du principe d'individuation semblent être les deux éléments de ce caractère, qui, contrairement à la thèse de Kant, confirment la présence du diabolique, la présence des individus qui n'ont comme but que la souffrance des autres, même aux dépens d'eux-mêmes, sans aucun intérêt du tout. Pour le spectateur d'un acte de méchanceté pure, de cruauté, il s'agirait ainsi d'une incompréhensibilité, d'une horreur face à la force de ce vouloir vivre de l'agent (qui ne se trouve pas exempt de ce sentiment de l'horreur face à son propre acte non plus). L'acte comme tel dépasse les limites de la capacité de raison humaine puisque la loi de motivation qui dirige les actions des hommes n'offre aucun indice par rapport à l'intention cachée derrière cet acte. Nous avons déjà mentionné que l'intention cachée derrière les actes humains constitue pour ainsi dire le cœur de ténèbres des hommes. Mais malgré cela, à l'aide de la loi de motivation, il reste toujours possible d'entrevoir les motifs qui les mobilisent. En revanche, en ce qui concerne l'homme de pure méchanceté, il devient difficile de saisir ses motifs. Le caractère inexplicable de la pure méchanceté, de la cruauté nous fait par conséquent penser à l'Analytique du sublime de Kant. En fait, nous pouvons dire que sur ce point aussi, il s'agirait d'un désaccord entre la raison et l'imagination. Toutefois, il ne s'agirait pas d'une expérience du sublime. C'est plutôt le monstrueux (*Ungeheure*) qui nous accueille et qui nous fait nous demander « comment c'est possible ? ». Tandis que Kant lui-même n'approfondit pas assez cette question du monstrueux, la pensée schopenhauerienne

¹ Ibid., p.344.

² Ibid.

³ Ibid., p. 343.

nous permet de la considérer dans une autre perspective offrant encore un « impensé » à découvrir.

Le monstrueux aux limites d'une pensée morale

Pour pouvoir parler du monstrueux il nous faut préciser notre perspective terminologique. Comme on l'a mentionné ci-dessus, le monstrueux en tant qu'équivalent de l'*Ungeheure* en allemand¹ se trouve brièvement évoqué au § 26 de l'Analytique du sublime dans la *Critique de faculté de juger* de Kant. Là l'argument de Kant consiste en une distinction entre le sublime et le monstrueux tout en nous obligeant à penser ce dernier à partir du premier. En effet,

s'il est vrai que le sublime se définit comme "presque trop grand pour toute présentation", à la limite donc de l'imprésentable mais encore susceptible d'être présenté, ne serait-ce que négativement, et encore susceptible de présenter par lui-même un concept indéterminé, une Idée de la raison, (...) l'*Ungeheure* outrepassé toute limite, nous fait passer du presque-trop au trop, à l'absolument imprésentable, et (...) ainsi il "anéantit (*vernichtet*) la fin qui en constitue le concept", anéantissant du même coup toute figuration, toute intuition qui pourraient le présenter, tout concept ou Idée qu'il pourrait lui-même présenter dans l'intuition, et jusqu'aux termes mêmes, aux mots de la langue qui saurait l'exprimer, le traduire en lui assignant une signification univoque².

Dans son article sur l'*Ungeheure*, Jacob Rogozinski fait remarquer tout d'abord deux marques distinctives du sublime et de l'*Ungeheure* : 1) une marque quantitative : l'accroissement de la « grandeur de l'objet » ou de la « pluralité de ses éléments » dépasse tout effort de l'imagination rendant impossible la schématisation via « les catégories d'unité ou de totalité », jetant ainsi l'objet sublime dans l'abîme de l'*Ungeheure*³ ; 2) une marque qualitative : le « plaisir négatif » que le sublime éveille se transforme en terreur (*Schreck*),

¹ C'est Philonenko qui a préféré traduire l'*Ungeheure* chez Kant par le « monstrueux ». Mais il serait mieux de mettre en avant la position problématique de ce terme *Ungeheure* à travers la rétrospective fournie par Jacob Rogozinski dans son article sur « À la limite de l'*Ungeheure* » (in *Kanten, Esquisses kantienne*s, Éditions Kimé, Paris, 1996, p.149) : « *Ungeheure* : ce mot désignerait d'abord cela, l'absolument intraduisible, ce qui ne se laisse pas transposer, ni par hypotypose schématique, ni par hypotypose symbolique ou analogique ; ce qui se transfère jamais –du concept à l'intuition, de la métaphore au concept, et inversement – voire simplement d'une langue à une autre. De fait, aucune des traductions françaises d'*Ungeheure* ne lui convient vraiment, qu'il s'agisse du "prodigieux"(Gibelin traduisant Kant) ou de l'"insoutenable" (Fédier traduisant Hölderlin). Le "monstrueux" (Philonenko traduisant Kant) est plus proche du sens allemand courant, mais abandonne toute référence à la négativité du *un-* et dérive vers le pathologique, encore qu'une telle traduction eut peut-être reçu l'aval de Kant. On préférera l'"insolite" (Munier traduisant Heidegger) ou l'"énormité" (Foucault et Guillermit traduisant Kant et Brokmeier traduisant Heidegger), si ce n'est que le premier restitue le sens temporel initial de l'*Ungeheure*, mais au détriment de son rapport au temps ».

² J. Rogozinski, pp. 148-149.

³ Ibid., p. 153.

horreur (*Grauen*), en dégoût (*Ekel*) avec l'*Ungeheure*¹. Toutefois, Rogozinski ne manque pas d'y ajouter une troisième marque distinctive selon laquelle l'*Ungeheure* désignerait un passage de la faculté de juger esthétique à la faculté de juger téléologique (*Ungeheure*). Mais, selon lui, pour pouvoir parler de la sublimité du sublime, de sa vérité, il nous faut tenir compte de sa relation avec l'*Ungeheure*, ce qui rend problématique les distinctions mentionnées ci-dessus². Après tout, « comme l'*Ungeheure*, le sentiment du sublime trouve sa source dans la dé-formation des figures sensibles, leur illimitation »³. Le sublime a cependant rapport à une révélation délimitante que nous allons tâcher de mettre en avant dans la dernière section de cette partie, contrairement à l'*Ungeheure* qui anéantit toute révélation, fait sombrer le monde dans le chaos de l'illimitation, de la dé-figuration, de la destruction. Mais on peut se demander quel rapport a tout cela avec la question du monstrueux dans le cadre du mal moral ? Est-ce que l'*Ungeheure* se trouve problématisé dans la pensée schopenhauerienne ?

Si on jette un œil à des exemples du terme *Ungeheure* dans l'œuvre principale de Schopenhauer, on peut remarquer que sauf les références à la Nature, à la lutte entre des individus, à une reconnaissance indépendante des formes de la connaissance („*Das ungeheure Entsetzen über so etwas gründet sich darauf, daß sie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erscheinungen, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt gesondert halten*“, par exemple) etc., il n'y a pas d'emploi particulier de ce terme. Quand il s'agit du mal moral, en tenant également compte de *Le fondement de la morale*, on note que Schopenhauer introduit des degrés plus hauts de ce mal qui se trouve décrit avec des termes comme la méchanceté (*Bosheit*), la cruauté (*Grausamkeit*), la perversité morale (*moralische Schlechtigkeit*), un « mauvais cœur » (*ein schlechtes Herz*), un caractère monstrueux (*monströser Character*). Par contre, l'identification de cet égoïsme extrême avec le principe diabolique chez l'homme nous amène facilement à la possibilité de classer tout cela sous le terme « monstrueux » (comme le *monströser Character*) et, par là même, à nous demander si cette traduction alternative donnée par Philonenko pour l'*Ungeheure* nous permet de poursuivre l'examen de la question du mal moral dans une perspective plus large. En effet, si l'*Ungeheure* n'est pas thématiqué par Schopenhauer, il est cependant évoqué par Kant dans son *Analytique du sublime* sans pour autant être problématisé ; et sa présence est excentrée dans l'œuvre de Kant (présence à la marge). Dans ce cas, ce n'est qu'à partir de Kant que nous pouvons déterminer un rapport possible de l'*Ungeheure* avec la pensée schopenhauerienne,

¹ Ibid., p. 156.

² Ibid., p.161.

³ Ibid., 163.

même si Kant laisse cette question impensée à élaborer: c'est cet impensé qui peut nous permettre de reconsidérer la position de Schopenhauer dans le cadre éthique.

Alors que nous avons mentionné ci-dessus les trois manières de distinguer l'*Ungeheure* du sublime, nous n'avons pas parlé du rapport à l'éthique : le terme *Ungeheure* a en effet une portée significative pour marquer le lien au mal moral. Ce que nous allons tâcher d'examiner en détail dans la prochaine section sur le sublime reste ici brièvement évoqué dans cette comparaison avec l'*Ungeheure* ; mais il est important de souligner que la pensée du sublime en général met en évidence une limite rassurante (même si cette expression semble contredire la notion de sublime) au seuil abyssal de l'*Ungeheure* : « Dans le sublime, en effet, il y va de la Loi »¹ affirme J. Rogozinski dans le même article, alors qu'il souligne l'équivalence entre « la vérité du sublime esthétique » et « la sublimité de la Loi »².

C'est (...) sa *Gesetzmässigkeit*, sa conformité à la forme d'une loi qui, en retenant l'imagination au bord de l'abîme, parvient à convertir en attirance la pure répulsion de l'effroi et fait naître l'alternance d'affects, la synthèse pure de souffrance et de plaisir qui donne leur tonalité affective au sentiment esthétique du sublime, au respect éthique pour la Loi. C'est ainsi seulement qu'en son extrême tension l'imagination devient capable d'une *Bewirkung*, d'une mise-en-œuvre qui saurait présenter esthétiquement notre « inadéquation à atteindre une Idée qui pour nous est la Loi » : éveiller à travers une œuvre notre respect pour la Loi. La vérité du sublime esthétique serait la sublimité de la Loi elle-même, qu'elle ne présente pas symboliquement au moyen d'allégories morales mais schématiquement, dans la teneur affective du sentiment qu'elle éveille, par le simple fait qu'il y a de l'œuvre et non pas rien, qu'elle peut encore advenir au plus près de l'abîme, à la limite de l'*Ungeheure*, et nous rappeler au sentiment de notre destination. Si le beau est symbole du Bien, le sublime serait le quasi-schème de la Loi. Sa démarcation d'avec l'*Ungeheure* s'inscrirait elle aussi dans cette dimension archi-éthique³

Dans ce cas, l'*Ungeheure*, cette « Chose monstrueuse »⁴ serait « le quasi-schème du mal radical »⁵. Le plaisir négatif que nous donne l'expérience du sublime se trouve ainsi transposé sur un plan différent : ce qui nous inquiète, nous terrifie, voire nous dégoûte (« qui donne une dimension sensible à l'aversion morale »⁶) serait le mal comme transgression de la Loi morale. En d'autres termes, l'horreur suscitée par cette expérience provient du mal d'autant plus qu'il se confronte à la Loi morale qui l'interdit. On peut également dire que ce n'est qu'ainsi, dans cette confrontation que la Loi morale a la force de nous garder en deçà de la limite marquant l'abîme de l'*Ungeheure*. Tant qu'il n'y a pas de transgression de cette limite, il s'agira de la conformité à la Loi, et par conséquent du respect (où la répulsion arrive

¹ Ibid., p. 164.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Kant, *Doctrine de la vertu*, Introduction, XIII, in *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du Droit, Doctrine de la vertu*, traduit par Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 1994, p. 253. Voir aussi J. Rogozinski (ibid.).

à se transformer en attirance), même si cette conformité implique en elle-même – au moins pour nous, êtres rationnels finis – « l'inadéquation d'atteindre l'Idée qui pour nous est la Loi »¹. En effet, la « présentation sublime de notre "adéquation" (*Angemessenheit*) à la "loi" dans et par notre inadéquation se nomme respect (*Achtung*)»². Sur ce point, on peut se demander de quelle dimension affective on pourrait parler à défaut d'une telle limite dans cette perspective kantienne : l'horreur, la terreur, le dégoût; mais d'un autre côté, on ne peut pas nier que cette répulsion provient, en fait, de la Loi qui « repousse » ce qui est mal. Dans ce cas, est-ce que l'*Ungeheure* serait toujours une source de l'horreur pour nous s'il n'y avait pas de force de la Loi morale qui nous y expose pour nous faire finalement atteindre le respect envers elle et envers notre destination « sublime » ? Est-ce que le mal serait le mal sans son opposition à la Loi ?

Pour répondre à cette question il faut noter chez Kant que « l'inquiétude éthique »³ se fonde sur la pensée de la Loi et on ne peut parler du mal qu'à partir de notre être exposé à la Loi. On a déjà parlé dans les parties précédentes de notions fondamentales comme le caractère intelligible, la *Gesinnung*, la *Willkür*. Le mal radical chez Kant ne correspond pas à « une forme du mal particulière, principalement perverse »⁴, mais plutôt à « la racine ou la base de la possibilité de tout mal moral ». Si le mal moral « consiste en l'adoption des maximes contraires à la Loi », alors le mal radical n'est que « le fondement subjectif (lui-même une maxime) de la possibilité de l'adoption des maximes immorales »⁵. En ce qui concerne l'*Ungeheure* que J. Rogozinski considère comme le « quasi-schème du mal radical », il peut nous révéler son rapport avec l'arbitre (*Willkür*) qui, par son choix, s'oppose à la Loi, et avec le penchant (*Hang*) au mal dans la nature humaine. En fait, la question d'un tel choix contre la Loi et de ce penchant au mal renvoie à la question de l'impuissance (comme ce qui sera toujours inadéquat à l'Idée, c'est-à-dire à la Loi morale, à savoir cette « impuissance humaine à ériger en lois universelles ses maximes, impuissance que nous constatons dans l'expérience »⁶) et surtout de la finitude de l'homme. Alors que Kant parle du penchant au mal dans l'homme, cette question de la finitude doit en effet constituer le cadre de la problématisation. La finitude correspond en ce sens à ce que nous sommes en tant qu'êtres sensibles : nous avons une tendance réelle à « subordonner les considérations morales à nos

¹ Op.cit.

² Ibid., p.155.

³ Fabio Ciarraelli, « De mal radical à la banalité du mal, Remarques sur Kant et Arendt » in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 93, n° 3, 1995, p. 400.

⁴ Henry E. Allison (op.cit.), p. 147.

⁵ Ibid.

⁶ A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant* Vol II, Vrin, 1972, p. 224 (cité dans l'article de F. Ciarraelli, op. cit. p. 398).

besoins en tant qu'êtres sensibles ; c'est-à-dire une tendance à nous laisser tenter ou "induire" par inclination à violer la loi morale tout en reconnaissant son autorité »¹. Par contre, le penchant au mal ne doit pas être dérivé de notre nature finie et sensible, mais plutôt de « notre attitude envers cette nature »². On arrive ainsi à un point que Kant souligne en disant que les inclinations ou bien les penchants naturels ne se trouvent pas à l'origine du mal moral³. La question essentielle demeure, en effet, dans l'énigme de cette *Gesinnung* où il réside le lien entre l'« attitude », en d'autres termes, « la manière de penser » et le mal :

(...) le mal est cet "ennemi en quelque sorte invisible" (...) : invisible dans la mesure où il ne saurait être déterminé comme un objet connaissable, précisément parce que sa possibilité toujours imminente trouve son fondement dans la liberté inscrutable (*unerforschlich*) de la *Gesinnung*, et il peut être évité uniquement par une modification profonde et continuée de cette *Gesinnung* (notion qu'on traduit par "intention", mais qu'il faut entendre comme une attitude subjective stable, comme une *Denkungsart* ou manière de penser qui constitue le fondement subjectif de l'agir humain et de l'acceptation des maximes)⁴.

Que la source du mal réside dans notre choix de la maxime suprême fondé sur l'énigme de la *Gesinnung*, semble rendre « individuel » cette question du mal, loin d'un penchant au mal de l'homme en général qui suggère une universalité à cet égard. De plus, il s'agit là d'un niveau intelligible où Kant formule surtout la question du caractère. « (...) On dit qu'un homme est mauvais, non parce qu'il accomplit des actions mauvaises (contraires à la loi), mais parce que celles-ci sont de telle nature qu'on peut remarquer d'après l'expérience, des actes qui sont contraires à la loi et (au moins d'après soi) qu'ils le sont consciemment »⁵ dit Kant dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, tout en soulignant l'impossibilité de déterminer « avec sûreté », « d'après l'expérience » le mal dans « l'auteur des actes » : « il faudrait donc conclure de plusieurs ou même d'une seule mauvaise action consciente, a priori à une mauvaise maxime comme fondement ; et de cette maxime à un principe général , inhérent au sujet, de toutes les maximes moralement mauvaises, lequel serait une maxime à son tour, afin de qualifier un homme de mauvais »⁶. Même si nous nous sommes déjà concentrés sur ce point dans les précédentes parties, il importe ici de préciser le lien entre la notion de mal radical et l'*Ungeheure* – ce terme qu'on tâche d'analyser sous le nom de « monstrueux » chez Schopenhauer. Nous pouvons ajouter à cette question de la maxime suprême dans la qualification « moralement mauvais » que la référence constante de

¹ Ibid., p. 157.

² Ibid.

³ Kant, *Religion dans les limites de la simple raison*, p. 85.

⁴ F. Ciaramelli, p.397.

⁵ Op. cit., pp. 84-85.

⁶ Ibid., p. 85.

cette maxime à une *Gesinnung* (qui ne serait autre qu'une autre maxime) rend beaucoup plus difficile la détermination de ce qui est mal :

Que le fondement premier subjectif de l'admission des maximes morales soit insondable, on peut au préalable s'en apercevoir du fait que cette admission est libre et que le principe (pour lequel par exemple j'ai adopté une mauvaise et non pas plutôt une bonne maxime) ne doit être recherché en aucune manière dans un mobile venant de la nature, mais toujours encore dans une maxime ; et comme celle-ci aussi bien doit avoir son fondement et qu'en dehors de la maxime, on ne doit et ne peut indiquer aucun *principe déterminant* du libre arbitre, on est toujours renvoyé plus loin en arrière à l'infini dans la série des principes déterminants subjectifs, sans pouvoir arriver au premier¹.

Ainsi chez Kant la détermination du mal dans une recherche infinie coïncide avec le progrès infini vers une parfaite adéquation (irréalisable) avec la Loi morale. Par contre, l'universalisation² du mal à travers un « penchant au mal dans la nature humaine » devrait être considérée comme un penchant « librement choisi » par l'homme lui-même : une autre manière de lire la Chute biblique. Ce qui semble évident est que l'on a toujours affaire à la question de la finitude. La terminologie kantienne ne manque pas de nous confronter à cette question à plusieurs reprises. La Loi « prend la forme d'un impératif »³ et les exigences morales sont « considérées comme des devoirs »⁴ et tout cela signale la « clé de cette déduction » comme « l'impossibilité d'attribuer un penchant au bien aux agents finis et sensuellement affectés comme nous-mêmes »⁵. En effet, un penchant au bien conçu comme « une dévotion volontaire (*bereitwillige Ergebenheit*) ou (...) une inclination spontanée (*freiwilliger Zuneigung*) libre de toute obligation »⁶ vers le Bien demeure un « idéal de la

¹ Ibid., note 1, p. 86.

² Henry E. Alison met en question cette acceptation d'un penchant universel au mal dans les termes suivants : "Even assuming the intelligibility of the idea of a freely chosen moral propensity as a postulate of a morally practical reason, it still remains unclear why we must postulate a propensity to evil (rather than to good) and why this propensity must be regarded as universal. Both the thesis that there is a propensity to good in human nature and the intuitively more plausible view that some people have a propensity to good and others to evil would seem to be compatible with Kant's conception of *Gesinnung* and his rigorism. The latter, in particular, merely requires us to assume that each individual is either good or evil in a fundamental way. Nevertheless, Kant insists not only that there is a propensity to evil but that it is "rooted in humanity itself" and, therefore, universal. What grounds, we may ask, does Kant offer for this apparently audacious claim? – Kant's official answer to this obvious question is quite disappointing and, indeed, seems to conflict with the preceding account of the propensity as a postulate. Instead of offering a "formal proof" of the universality of the propensity to evil, he simply asserts that the necessity for such a proof is obviated by "the multitude of crying examples which experience of the actions of men put before our eyes". In short, he seems to treat it as an unproblematic empirical generalization. But clearly, even if for the sake of the argument one accepts Kant's appeal to some rather selective anthropological evidence, the most that this evidence can show is that evil is widespread, not that there is a universal propensity to it. Moreover, since Kant insists that this propensity concerns only the subjective ground of one's maxims and is perfectly compatible with a virtuous empirical character, it is difficult to see what could conceivably falsify his claim. Consequently, it is also difficult to take seriously the suggestion that it is intended as an empirical generalization", pp. 154-155.

³ Ibid., p. 155

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

perfection morale (...) impossible à obtenir »¹ pour nous. Cette impossibilité tient à l'obstacle que constitue notre amour-propre : nos besoins, notre désir de bonheur l'emportent sur les considérations morales. Par conséquent, pour Kant, les degrés du penchant au mal apparaissent comme différentes articulations de l'affirmation de notre finitude : « *premièrement*, d'une manière générale la faiblesse du cœur humain lorsqu'il s'agit de se conformer aux maximes adoptées ou la *fragilité* de la nature humaine ; *deuxièmement*, le penchant à mêler des motifs immoraux aux motifs moraux (même si cela arrivait dans une bonne intention et au nom de maxime du bien) ; c'est-à-dire *l'impureté* ; *troisièmement*, le penchant à adopter de méchantes maximes, c'est-à-dire la *méchanceté* de la nature humaine ou du *cœur humain* »². Les trois degrés impliquent tous une limitation de l'homme par rapport à la conformité parfaite (impossible) à la Loi morale. Ainsi, au vu de tout ce qui précède, ce qui nous terrifie, nous repousse, nous dégoûte moralement dans l'*Ungeheure* en tant que « quasi-schème du mal radical » devrait s'inscrire dans cette limitation même. Mais comment une pensée de l'*Ungeheure* peut-elle renvoyer à une limitation alors que le sublime en tant que « quasi-schème de la Loi morale » est considéré comme une « limitation illimitée » de cette illimitation à laquelle l'*Ungeheure* nous confronte ?

Pour répondre à cette question, nous pouvons tout d'abord souligner que l'*Ungeheure*, concerne notre limitation, notre finitude, mais n'en dérive pas pour autant. C'est plutôt notre intention, notre attitude, notre manière de penser (*Gesinnung*) envers nos inclinations qui se trouvent, à la source de l'*Ungeheure* : en d'autres termes, le choix intemporel de notre *Willkür* qui correspond à notre caractère intelligible et qui dépend de notre *Gesinnung* peut être considéré dans cette perspective comme une source d'horreur pour autant qu'il dévoile la liberté de notre choix et la responsabilité qui nous rend constamment imputable pour nos actions au niveau temporel. L'expérience de l'*Ungeheure* sur le plan éthique nous confronte à notre liberté intelligible comme un abîme que nous sommes : une liberté qui est susceptible d'aller jusqu'à se nier elle-même dans une opposition à la Loi morale ; une liberté devenant fautive à travers un mauvais usage. Le mal enraciné dans la nature humaine se laisse ainsi facilement entraîner dans une pensée sur l'expérience de l'*Ungeheure*.

Jusqu'où est-on capable d'abuser la liberté ? C'est une question qui interroge ce dont nous les hommes sommes capables de faire. Or, Kant, tout en étant conscient du mal que cela implique, fonde la pensée éthique sur la proposition « tu dois, donc tu peux », tandis que la plainte qu'il évoque au début de *La religion dans les limites de la simple raison*, qui affirme

¹ Ibid., p. 156.

² Kant, *Religion*, pp. 95-96.

que « le monde est mauvais »¹ semble interroger le renversement réel de cette proposition : un « tu peux » sans un « tu dois » correspond, en effet, à ce qu'est le monde en tant que tel. Cependant, pour Kant, il faut faire abstraction de tout le contenu de l'expérience pour pouvoir parler d'une valeur morale quelconque². Par conséquent, le discours sur le mal ne consiste qu'en un constat d'un renversement de l'ordre des motifs en faveur des inclinations, tout en demeurant loin de ce que l'expérience nous offre au niveau empirique pour remarquer ce dont on est capable de faire et « jusqu'où on va dans le mal ».

En revenant à Schopenhauer, nous pouvons comprendre pourquoi il critique sévèrement Kant et met l'accent sur les expériences au niveau empirique pour pouvoir « fonder » (plutôt que « prêcher ») une morale. Déterminer le point de départ à partir de l'obligation, de la contrainte, des devoirs nous empêche d'élaborer une interrogation sur le mal, et Schopenhauer, tout en restant fidèle à la distinction entre le caractère intelligible et le caractère empirique souligne l'importance de rester au niveau empirique pour faire ressortir la vraie valeur morale. Le caractère empirique étant un reflet de ce qu'est le caractère intelligible, il s'agit de fonder une morale qui se trouve liée à la proposition « *operari sequitur esse* » : les actions dérivent de ce qu'on est, et on est ce qu'on fait. Dans une telle perspective, les exemples importent pour distinguer la valeur morale des actions. Mais, d'un autre côté, la question du caractère intelligible ne manque pas de renvoyer à l'énigme de la liberté et rend ainsi légitime les interrogations sur la limite du mal dans la nature humaine. En effet, que Kant souligne à plusieurs reprises l'incompatibilité possible entre le caractère intelligible et le caractère empirique (un caractère empirique « bon » avec une maxime suprême mauvaise, ou vice versa) est un point que Schopenhauer n'omet pas d'ajouter à ses considérations. Mais chez lui, le choix libre qui correspond au caractère intelligible renvoie à la liberté de la Volonté métaphysique. Ne pas pouvoir saisir ce qu'on est, ce que l'on est capable de faire renvoie donc toujours à cette Volonté inconnaissable. Ainsi, Schopenhauer traite de la question du mal à partir de la volonté, plutôt que de la raison : une volonté qui ne peut pas être identifiée à la raison pratique, ni problématisée dans un rapport avec la Loi morale. Quand il n'y a pas de loi qui puisse nous garder en-deçà de la limite de l'*Ungeheure*, déterminer le mal en tant que mal devient ainsi problématique. Mais, d'un autre côté, alors que Schopenhauer affirme qu'une rationalité de haut niveau peut aller de pair avec une méchanceté pure, cela ne manque pas de renvoyer à ce problème que Kant ne peut pas résoudre d'une façon

¹ Ibid., p.83.

² Voir Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, p. 69.

satisfaisante quand il parle de la distinction entre la légalité et la conformité (à la Loi morale) des actions, en raison de la position énigmatique de la Loi morale elle-même.

Comme nous l'avons affirmé ci-dessus, déterminer le mal en tant que mal est peut-être plus problématique quand il n'y a pas de Loi morale à laquelle il doit s'opposer (au moins dans la perspective kantienne). Mais on ne peut pas nier que dans ce cas, la question de l'*Ungeheure*, du monstrueux, devient plus significative. Kant souligne que, même dans le mal radical, il y a une reconnaissance de la Loi morale et que par conséquent, il ne s'agit jamais du diabolique dans la nature humaine : « Kant distingue, comme on sait, de la méchanceté (*Bösartigkeit*) qui n'est, si l'on ose dire, que la corruption ou la perversion (*Verderbtheit, Verkehrtkeit*) du cœur, la malignité (*Bosheit*) consistant à faire du mal comme tel le motif de la maxime, maxime qui comporterait dès lors une intention véritablement diabolique »¹. Pour Schopenhauer, faire le mal pour le mal existe bel et bien, comme on l'a vu, en parlant du mal « sans intérêt », même parfois au détriment de l'auteur du mal. Pour lui, il n'y a donc pas de distinction entre *Bosheit* et *Bösartigkeit*, et de plus, la plupart du temps on a affaire à la *Bosheit* des hommes.

Toutefois, on peut dire que le penchant au mal dans la nature humaine que Kant met en avant trouve son écho dans la métaphysique de la Volonté chez Schopenhauer où la Volonté dans l'essence de tous les êtres du monde se manifeste comme une force susceptible d'être destructrice. Or, Schopenhauer n'élimine pas la question de l'imputabilité alors qu'il affirme que seule la Volonté est libre. En effet, le seul acte libre de l'homme est intelligible dans son choix de caractère ; et vu que le caractère intelligible correspond à l'acte de la Volonté, l'homme est considéré libre dans cet acte qui n'est autre que son propre choix intemporel à servir de base pour ses actions au niveau empirique. Mais ce transfert de la doctrine kantienne du caractère à une métaphysique de la Volonté neutralise les limites que la rationalité pose. Ainsi l'être rationnel fini que l'homme est pour Kant ne définit plus l'homme. Celui-ci est plutôt un être voulant et le vouloir-vivre qui correspond à son être se trouve à la base de son choix de caractère. Il ne s'agit donc plus du choix de la maxime suprême envers la Loi morale. Désormais ce qui est en question est la force de la Volonté et l'illusion du principe d'individuation pour pouvoir distinguer ce qui est mal. La question difficile à traiter est ici la détermination de notre essence à partir d'une Volonté aveugle qui va de pair avec l'énigme du caractère intelligible (« le démon de mon choix ») et - sur le plan

¹ Jean-François Courtine, « Schelling. Le système de la liberté, de la liberté absolue à la métaphysique du mal » in *Schelling en 1809, La liberté pour le bien et pour le mal*, coordinatrice Alexandra Roux, Vrin, Paris, 2010, p. 102.

empirique - avec la détermination impossible de l'intention derrière les actions. Ainsi, le monstrueux se révèle en chacun de nous en l'absence d'une loi morale (et sans une disposition au bien présupposée), ce qui nous confronte à l'abîme de notre propre vouloir (une transposition de la Volonté unique au niveau phénoménal).

Sur ce point, nous pouvons essayer de repenser l'expérience du sublime et de l'*Ungeheure* dans la perspective éthique schopenhauerienne: tandis que le premier impliquerait l'effet de ce qui nous vient de l'extérieur et surtout de la Nature nous posant face à l'immensité ou à la force qui dépassent les limites de notre capacité de compréhension, le monstrueux pris dans le cadre de la question du mal moral nous viendrait de l'intérieur, de ce dont la nature humaine est capable, même si cette capacité dépasse également les limites de notre compréhension. Nous osons parler de cela, parce que Schopenhauer permet de considérer le monstrueux chez l'homme, les ténèbres de son cœur, tout en nous faisant remarquer une parallèle entre le monstrueux et la méchanceté pure, le diabolique – les termes qui sont chez lui des synonymes. Comme son discours part de l'affirmation du vouloir vivre, de l'attachement très fort à la vie, et que la vie elle-même est un phénomène de la Volonté, la question du mal moral se trouve liée à celle de la finitude. Par conséquent, la question de la finitude semble être, contrairement à Kant, la source même du mal chez Schopenhauer, parce qu'il ne s'agit pas simplement d'un vouloir, mais plutôt d'un vouloir-vivre. Mais on peut se demander s'il ne se contredit pas sur ce point : en effet, ce qui vient de l'intérieur de la nature humaine et nous terrifie devant l'énigme de ce dont l'homme est capable, concerne notre essence, à savoir la Volonté. Il faut donc reformuler notre proposition concernant la source du mal dans la nature humaine puisque, dans ce cas, la question de la finitude constitue seulement un aspect du problème. La source du mal chez Schopenhauer doit être la Volonté elle-même qui nous fait ignorer les limites du vouloir-vivre chez les autres et qui, dans sa phénoménalisation à travers un corps, nous fait également ignorer l'identité de son essence chez les autres en nous faisant ainsi céder à l'illusion du principe d'individuation qui ouvre un écart insurmontable entre le moi et le non-moi. Quand on rapproche les deux aspects du problème, on peut remarquer que la question du mal chez Schopenhauer n'est autre que celle de la « non-reconnaissance » (de l'essence identique de la Volonté chez tous les êtres) contrairement à Kant pour qui le mal se manifeste en tant qu'opposition à la Loi morale dans la reconnaissance même de la Loi : non-reconnaissance en tant qu'aveuglement qui demeure significative comme question, surtout quand on essaye de faire une analogie entre la position Schopenhauerienne et celle de Kant sur le même thème, mais à la base de la Loi morale, à travers les considérations sur la légalité et la conformité.

À tout ce qu'un homme laisse devenir visible on peut demander : que veut-il cacher ? De quoi veut-il détourner le regard ? Quel préjugé veut-il évoquer ? Et encore : jusqu'où va la subtilité de cette dissimulation ? Et jusqu'à quel point commet-il une méprise ?¹

La dissimulation dont Nietzsche parle dans la citation ci-dessus est proche, dans une autre perspective, de la doctrine kantienne sur le caractère intelligible et le caractère empirique. En effet, l'énigme du caractère intelligible, la maxime suprême insondable, rend difficile la découverte de la position véritable envers la Loi morale, aussi bien que la confirmation de la vertu véritable d'un caractère empirique apparemment bon. Ce qui semble ainsi une incompatibilité entre caractère intelligible et caractère empirique (dans le cas d'un caractère empirique bon et d'un caractère intelligible mauvais, par exemple) se trouve problématisé par Kant et Schopenhauer quand ils traitent de la légalité et la moralité des actions humaines. Ainsi dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant ne manque pas d'interroger la valeur morale de nos actions :

En fait, il est absolument impossible de cerner par expérience avec une complète certitude un seul cas où la maxime d'une action par ailleurs conforme au devoir ait reposé purement et simplement sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. Car il peut certes se trouver parfois que nous ne rencontrons, à l'occasion du plus tranchant examen de nous-mêmes, absolument rien qui, à l'exception du motif moral du devoir, ait pu être assez puissant pour nous inciter à telle ou telle bonne action et à un si grand sacrifice ; mais on ne peut nullement en conclure avec certitude qu'aucun mobile secret relevant de l'amour-propre n'ait pas été en fait, au-delà de la simple illusion de cette idée, la cause véritablement déterminante de la volonté, dans la mesure où nous nous flattons volontiers en nous prêtant faussement, de façon usurpée, un principe moteur plus noble : en fait, nous ne pouvons jamais, même à la faveur de l'examen le plus poussé, parvenir totalement jusqu'aux mobiles secrets, cela parce que, quand il est question de valeur morale, ce qui importe, ce ne sont pas les actions que l'on voit, mais les principes intérieurs, que l'on ne voit pas, de ces actions².

Ces propos nous permettent de reconsidérer l'*Operari sequitur esse* de Schopenhauer : est-ce qu'on peut dire qu'un homme est véritablement bon au regard de ses bonnes actions ? Nous ferions du tort à Schopenhauer si nous acceptions une parfaite équivalence dans sa pensée entre l'essence et les actions parce qu'il souligne lui-même que « ce n'est toujours que l'*acte* (*Tat*) qui est donné dans l'expérience, alors que les *motivations* (*Antriebe*) restent obscures : il est donc toujours possible qu'un motif égoïste ait exercé son influence sur une action (*Handlung*) juste ou bonne »³. Tous nos actes « procèdent nécessairement »⁴ de notre essence, mais ils se trouvent cependant *dépassés* par « le contenu véritable »⁵ de « la conscience de notre indépendance (*Selbstmächtigkeit*) et de notre primordialité

¹ F. Nietzsche, « Aurore : Réflexions sur les préjugés moraux » in Œuvres complètes, vol 7, trad. par Henri Albert, Mercure de France, 1901, § 523.

² Kant, *Fondation*, p.78

³ Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, § 15, p.330.

⁴ Ibid., p.188.

⁵ Ibid.

(*Ursprünglichkeit*) »¹ - tout cela peut évidemment nous faire penser à la liberté intelligible impliquée dans le choix intemporel de notre maxime suprême, voire de notre caractère. Le monstrueux, l'*Ungeheure*, ce qui nous terrifie, nous repousse, peut bien être considéré, selon cette perspective, comme notre liberté et notre responsabilité qui nous rendent conscients de l'imputabilité de nos actions. Mais d'un autre côté, il faut répondre à la question suivante avant de revenir sur celle de l'aveuglement : comment la relation entre un mauvais cœur et des bonnes actions, entre un mauvais caractère intelligible et un bon caractère empirique peut-elle être justifiée dans cette perspective schopenhauerienne selon laquelle ce qu'un homme fait découle « naturellement » de ce qu'il est ?

Pour pouvoir répondre à cette question, nous devons tenir compte de quatre points importants concernant la réélaboration schopenhauerienne de la question du caractère intelligible et du caractère empirique : 1) même si le caractère empirique est tout ce qu'on a de « concret » pour la détermination de la valeur morale des actions (le caractère intelligible restant toujours une énigme pour nous) ce n'est que « par l'expérience seule que l'on apprend à le connaître, non seulement chez les autres, mais aussi chez nous-mêmes »² ; et c'est pourquoi « on est désillusionné à propos de soi-même lorsqu'on découvre qu'on ne possède pas telle ou telle qualité, par exemple, la justice, le désintéressement, le courage, au même degré qu'on le supposait avec complaisance »³ ; si bien que « personne ne peut (...) savoir comment quelqu'un d'autre, ni comment lui-même, agira dans telle situation déterminée avant qu'il ne s'y trouve »⁴. 2) Il y a le facteur de raison humaine qui joue un rôle considérable dans la dissimulation des *motifs réels* des actions et de la manifestation de la tendance de la volonté ; et cette dissimulation est mise en œuvre non seulement envers les autres, mais aussi envers soi-même. Ainsi la manifestation du caractère empirique se trouve problématique :

Le caractère empirique n'est qu'une disposition naturelle ; par suite, en soi, il est irraisonnable ; de plus ses manifestations plus d'une fois sont arrêtées par la raison ; et le fait d'autant plus fréquent, que l'individu est plus sage et plus intelligent. En effet, la réflexion et l'intelligence lui représentent toujours ce qui convient à l'*homme en général*, au caractère de l'espèce, ce qu'il lui est possible de vouloir et d'exécuter. Aussi lui rendent-elles plus malaisée la tâche de déterminer entre toutes ces choses ce que lui, en particulier, étant donnée sa personnalité, veut et peut⁵.

¹ Ibid. À la même page, Schopenhauer poursuit ses propos comme suit : « Dans ce sens, on peut comparer cette conscience de notre indépendance et de notre primordialité, ainsi que celle de la responsabilité qui accompagne nos actes, avec une aiguille qui indique en vérité un objet plus éloigné que celui situé près dans la même direction qu'elle semble montrer ».

² Schopenhauer, *Mémoire sur la liberté de la volonté*, p.121.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Schopenhauer, *Monde*, § 55, p. 384. Dans le texte original: „Der empirische Charakter ist, als bloßer Naturtrieb, an sich unvernünftig: ja, seine Aeußerungen werden noch dazu durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, je mehr Besonnenheit und Denkkraft der Mensch hat. Denn diese halten ihm immer vor, was dem

3) L'agir (*operari*) appartient au monde des phénomènes déterminé par le principe de raison ; ainsi chaque conduite comme effet suit « nécessairement » sa cause « occasionnelle » tout en s'inscrivant dans une chaîne de causalité. Mais à ce niveau-là, on n'a affaire qu'à des actes individuels qui peuvent bien dissimuler ce qu'on est ; on ne peut donc pas déduire un bon caractère des bonnes actions, parce que même une seule mauvaise action éventuelle peut servir de « gage » pour la manifestation du vrai caractère (d'où le remords comme connaissance malheureuse de ce qu'on est). Par contre, comme le caractère empirique se manifeste après coup, ce qu'on est véritablement concerne l'essence et la totalité de l'existence comme l'acte de la volonté – ce que le caractère intelligible est finalement. 4) On ne peut pas nier l'égoïsme intéressé derrière les actions humaines même quand il s'agit des bonnes actions. Pour Schopenhauer, même les actions conformes aux lois, voire à la Loi morale kantienne qu'il réfute, ne peuvent pas éliminer la présence de l'égoïsme en elles. Nous avons précédemment vu comment Schopenhauer considérait la Loi morale –dérivée, d'après lui, des lois étatiques – comme un produit de l'affirmation de l'égoïsme. Par contre, il ne nie pas la présence des bonnes actions désintéressées. De plus, il affirme que l'homme en est capable à travers des sentiments comme la pitié et la philanthropie, qui sont comme des antidotes au mal. Mais cela ne l'empêche pas de les considérer comme un mystère qu'une pensée éthique devrait tâcher de dissiper. En tout cas, par l'égoïsme (même par l'égoïsme extrême d'un homme méchant, malveillant dont le caractère désintéressé des actions mauvaises ne cesse pas de nous troubler), il s'agit d'être condamné à une vision illusoire du monde et de l'existence, tandis que la valeur morale qui se révèle dans la pitié par exemple, fait partie d'une compréhension de la totalité de l'existence, de l'unité de la Volonté métaphysique. Ainsi, le mal moral provient, chez Schopenhauer, d'une sorte d'aveuglement par rapport à soi-même, et par rapport au monde ; ce qui nous permet, dans ce cas, de penser le rapport du mal avec la finitude.

Dans cette perspective, on peut remarquer que les bonnes actions ne désignent pas forcément un bon caractère : les actions qui sont « légalement » bonnes, en d'autres termes, conformes aux lois ne nous disent rien par rapport à la valeur morale. « Dans la morale, il s'agit non des actes et des résultats, mais du vouloir »¹ affirme Schopenhauer. Ainsi, on se

Menschen überhaupt, als Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leisten, demselben möglich ist. Hiedurch wird ihm die Einsicht in Dasjenige, was allein von dem Allen er, vermöge seiner Individualität, will und vermag, erschwert“, WWV, s 396. Voir dans la *Religion* de Kant, « la disposition à l'humanité ».

¹ Ibid., Chp. XLVII, p. 1356. Dans le texte original: „Nicht vom Thun und sondern vom WOLLEN handelt es sich in der Ethik“, WWV, s. 686.

trouve toujours face à la question de l'intention, et surtout de la *Gesinnung* dont nous avons parlé dernièrement comme d'une attitude, une manière de penser.

En effet, Kant et Schopenhauer affirment tous les deux la même chose quand ils parlent de la distinction entre la légalité et la moralité des actions humaines (même si pour Kant, la moralité n'est que la conformité à la Loi morale). La question du mal devient ainsi plus accentuée : pour Schopenhauer, la légalité renvoie toujours à l'ordre temporel du monde humain et c'est pour cela que le caractère accidentel de la loi de motivation (rappelons qu'il s'agit toujours des causes occasionnelles, même si la chaîne causale implique une nécessité) – ou pour mieux dire « la contingence des actes individuels »¹ – rend difficile la manifestation du vouloir individuel en la cachant derrière des « bonnes » actions en un temps et un lieu donnés. Sur ce point, on n'est pas loin de ce que Kant affirme quand il parle dans la *Religion de la faiblesse, de l'impureté et de la perversité de la nature humaine, et surtout de la tentation de transgresser les devoirs*². Mais ce qui nous concerne davantage ici sont ses considérations sur l'aveuglement qui, pour lui, fonctionne plutôt comme une imposture, une hypocrisie.

Déjà dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Kant distingue les actions accomplies *par devoir* des actions accomplies *conformément au devoir*. Il s'agit par là d'éclairer le concept de bonne volonté et la valeur morale, et de préciser la nécessité d'éliminer toutes sortes d'inclinations et d'intérêts même quand on a affaire à des actions « conformes » au devoir. Pour mieux saisir cette distinction, on peut noter un des exemples que Kant met en avant dans les *Fondements* :

Être bienfaisant quand on le peut est un devoir, et il y a en outre bien des âmes qui sont si disposées à la sympathie que même sans autre motif relevant de la vanité ou de l'intérêt, elles trouvent une satisfaction intérieure à répandre la joie autour d'elles et qu'elles peuvent se réjouir du contentement d'autrui, dans la mesure où il est leur œuvre. Mais je soutiens que, dans un tel cas, une action de ce genre, si conforme au devoir, si digne d'affection soit-elle, n'a pourtant aucune véritable valeur morale, mais qu'elle va de pair avec d'autres inclinations, par exemple avec le penchant pour les honneurs, lequel, si par bonheur il porte sur ce qui est en fait en accord avec l'intérêt commun et en conformité avec le devoir, par conséquent sur ce qui est honorable, mérite des louanges et des encouragements, mais non point de l'estime ; car à la maxime fait défaut la teneur morale, telle qu'elle consiste en ce que de telles actions soient accomplies, non par inclination, mais *par devoir*³.

Ainsi nous pouvons remarquer que, contrairement à Schopenhauer, Kant affirme la valeur morale des actions qui sont accomplies, pour ainsi dire, contre le gré d'un homme ; en d'autres termes, il faut se sentir *contraint* d'accomplir cette action par devoir, plutôt que d'avoir déjà une inclination pour celle-ci. En tout cas, chez Kant, les inclinations vont en

¹ A. Welchman, p.153.

² Kant, *Fondation*, p. 67.

³ *Ibid.*, p.66.

général de pair avec l'amour-propre, avec les intérêts égoïstes provenant de la nature sensible de l'être rationnel et fini qu'est l'homme. Par conséquent, la moralité caractérise des actions réalisées d'une façon « insensible », voire en allant contre les inclinations de la nature humaine (même si elles sont bonnes) pour rester soumis à la Loi morale. Ce point constitue la base de la critique schopenhauerienne de Kant. Cependant cette distinction que Kant souligne est considérable pour remarquer la distinction essentielle entre la légalité et la conformité à la Loi morale, ce qui peut nous offrir une autre perspective pour reconsidérer la même distinction (entre la légalité et la moralité) chez Schopenhauer, aussi bien que pour élaborer notre interrogation sur le monstrueux, à savoir sur l'*Ungeheure*.

Le rapport des actions accomplies *conformément au devoir*, mais *pas par devoir*, avec l'imposture, l'hypocrisie dont parle Kant devient clair quand il se centre sur la question du respect. Il s'agit de savoir si la Loi morale peut être par elle-même « le motif suffisant »¹ au lieu des autres motifs qui sont « bons (...) conditionnellement »². Dans ce cas, même s'il s'agit d'une conformité à la loi, il ne s'agit pas d'une conformité « à la loi du devoir par devoir »³. Ainsi le respect pour la loi se révèle être une illusion, un mensonge, et finalement une hypocrisie ; ce qui pourrait remettre en question la distinction essentielle entre la légalité et la moralité.

Tout respect témoigné envers la loi morale, sans qu'on lui accorde dans sa maxime, en tant que motif suffisant par soi, prépondérance sur tous les autres principes de détermination de l'arbitre, n'est qu'hypocrisie, et le penchant qui y porte est une perfidie venant de l'intérieur, c'est-à-dire un penchant à se leurrer soi-même dans l'interprétation de la loi morale au détriment de celle-ci, c'est pourquoi aussi la Bible (en sa partie chrétienne) appelle le fauteur du mal (qui se trouve en nous-mêmes) le menteur dès le commencement (Rom. II, 13, Jean VIII, 44), caractérisant ainsi l'homme par rapport à ce qui paraît être en lui le fondement capital du mal⁴.

Ces considérations peuvent nous offrir une perspective plus large sur la question du mal moral. Surtout si nous tentons de passer par le mal aux profondeurs de la nature humaine, sans une obligation envers une loi morale dans la pensée de Schopenhauer – par un mal pour ainsi dire déchainé : le mal comme incarnation de l'*Ungeheure*, du monstrueux... Mais tout d'abord, il faut noter que chez Schopenhauer, l'opposition entre la légalité et la moralité du point de vue de la loi morale se transforme en l'opposition entre la légalité en termes d'État et la moralité. Pour Schopenhauer, l'État est l'instrument suprême de l'égoïsme de l'homme ;

¹ Kant, *Religion*, p. 111.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid., note en bas des pages 111-112.

toutefois il est aussi un instrument de la raison pour empêcher la lutte entre des égoïsmes des individus :

(...) individus ont un don commun, la raison. Grâce à elle, ils ne sont plus, comme les bêtes, réduits à ne connaître que le fait isolé ; ils s'élèvent de la notion abstraite du tout et de la liaison des parties du tout. Grâce à elle, 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. Ce moyen, c'est un sacrifice commun, compensé par des avantages communs supérieurs au sacrifice. En effet, si, à l'occasion, il est agréable à l'égoïsme de l'individu de commettre une injustice, d'autre part sa joie a un corrélatif inévitable : l'injustice commise par l'un ne peut pas ne pas être soufferte par l'autre, et la souffrance, pour ce dernier, est très forte. Que la raison poursuive ; qu'elle s'élève jusqu'à la considération du tout ; qu'elle dépasse le point de vue où se tient l'individu, et d'où l'on n'aperçoit qu'un côté des choses ; qu'elle échappe un instant à la dépendance où elle se trouve à l'égard de cet individu en qui elle est incorporée ; alors elle verra que la jouissance produite dans l'un des individus par l'acte injuste est balancée, emportée par une souffrance plus grande en proportion, qui se produit chez l'autre. Elle s'apercevra encore que, tout étant laissé au hasard, chacun doit redouter d'avoir moins souvent goûter le plaisir de faire l'injustice qu'à endurer l'amertume d'en pâtir. De tout cela, la Raison conclut que si l'on veut d'abord affaiblir la somme des souffrances à répartir entre les individus, et aussi la répartir le 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. – Peu à peu l'égoïsme, guidé par la raison, procédant avec méthode et dépassant son point de vue insuffisant, l'égoïsme découvre un moyen, et le perfectionne par retouches successives ; c'est enfin le contrat social, la loi¹.

En se centrant ainsi sur le thème de l'injustice, Schopenhauer nous parle de l'origine et de la fonction de l'État. Mais dans le cadre de notre interrogation, ce qui nous concerne ici est que la raison d'être de l'État n'a rien de moral. La prévention des injustices éventuelles comme fonction de l'État ne sert au fond qu'à l'égoïsme. Comme Schopenhauer le souligne, pour l'État, la moralité de l'action qui se trouve dans l'intention de l'auteur n'est pas

¹ Schopenhauer, *Monde*, § 62, pp. 431-432. Dans le texte original : „Die allen diesen Individuen gemeinsame Vernunft, welche sie nicht, wie die Thiere, bloß den einzelnen Fall, sondern auch das Ganze im Zusammenhang abstrakt erkennen läßt, hat sie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einsehen gelehrt und sie auf das Mittel bedacht gemacht, dasselbe zu verringern, oder wo möglich aufzuheben, durch ein gemeinschaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinschaftlich daraus hervorgehenden Vortheil überwogen wird. So angenehm nämlich auch dem Egoismus des Einzelnen, bei vorkommenden Fällen, das Unrechtthun ist, so hat es jedoch ein nothwendiges Korrelat im Unrechtleiden eines andern Individuums, dem dieses ein großer Schmerz ist. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einseitigen Standpunkt des Individuums, dem sie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an dasselbe sich für den Augenblick los machte, sah sie den Genuß des Unrechtthuns in einem Individuo jedesmal durch einen verhältnißmäßig großem Schmerz im Unrechtleiden des andern überwogen, und fand ferner, daß, weil hier Alles dem Zufall überlassen blieb, Jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel seltener der Genuß des gelegentlichen Unrechtthuns, als der Schmerz des Unrechtleidens zu Theil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß, sowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichst gleichförmig zu vertheilen, das beste und einzige Mittel sei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entsagten. – Dieses also von dem, durch den Gebrauch der Vernunft, methodisch verfahrenen und seinen einseitigen Standpunkt verlassenden Egoismus leicht ersonnene und allmählig vervollkommnete Mittel ist der STAATSVETRAG oder das GESETZ“, WWV, s. 444-445.

importante, Même s'il s'y intéresse, « c'est uniquement pour expliquer la signification du fait »¹. Ce qui est d'ailleurs le plus considérable est que :

L'État ne nous interdit pas de nourrir contre un homme des projets incessants d'assassinat, d'empoisonnement, pourvu que la peur du glaive et de la roue nous retienne non moins incessamment et tout à fait sûrement de passer à l'exécution. L'État n'a pas la folle prétention de détruire le penchant des gens à l'injustice, ni les pensées malfaisantes ; il se borne à placer, à côté de chaque tentation possible, propre à nous entraîner vers l'injustice, un point plus fort encore, propre à nous en détourner ; et ce second motif, c'est un châtement inévitable².

Il faut noter que Schopenhauer, quand il critique la Loi morale kantienne, souligne son lien caché (par Kant) avec l'ordre phénoménal du monde. Une telle pensée qui n'établit pas un rapport entre la liberté et la Loi morale, ni un acte d'incorporation de la Loi morale dans la maxime suprême et qui laisse seul l'homme en tant que manifestation phénoménale d'une Volonté aveugle, face à son propre mal, tout en rendant impossible de concevoir une disposition au bien, nous offre une vision où la question de la légalité devient contestable dans un autre sens que chez Kant, et où la question de la moralité, à son tour, devient un mystère métaphysique insondable. Dans un monde où ce qui est légal est considéré comme moral même à travers les discours philosophiques (comme celui de Kant où le rapport de la Loi morale avec l'ordre phénoménal se trouve cependant dissimulé), le mal moral peut facilement se révéler comme « banal »³. Ainsi, l'hypocrite, l'imposteur de Kant peut se transformer en un auteur d'actions « normales », et l'État peut devenir susceptible de renverser « le rapport entre l'exception et la normalité (...), tout *peut se passer* comme si la prolifération et l'expansion planétaire du mal risquaient de nous rendre désormais insensible à son avènement »⁴.

Si nous parlons d'une possibilité à cet égard, c'est juste pour ne pas entrer dans les discussions détaillées sur la question du mal au plan politique. Toutefois, nous pouvons dire que, dans la perspective schopenhauerienne, c'est déjà le cas. Pour lui, le monde en tant que tel n'est autre que l'incorporation du mal : c'est là que le mal moral et la souffrance des hommes s'entrecroisent à travers la phénoménalisation de la Volonté unique. Par contre, l'État comme solution rationnelle au problème de la limitation, voire de l'interdiction des transgressions qui se manifestent en tant que déni du vouloir-vivre des autres, reste néanmoins

¹ Ibid.

² Ibid., Dans le texte original: „(...) wird der Staat Niemanden verbieten, Mord und Gift gegen einen Andern beständig in Gedanken zu tragen, sobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beständig hemmen werden. Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die böse Gesinnung zu vertilgen; sondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu stellen“, WWV, s.446-447.

³ Voir “Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters”, in H. Arendt, *The Jew as Pariah*, éd. par R. Feldman, New York, Grove Press Inc., 1978,

⁴ F. Ciaramelli, p. 394. L'italique m'appartient : j'ai changé « tout se passe » en « tout peut se passer ».

une œuvre ultime de l'égoïsme humain. Dans la perspective de Hobbes, dont Schopenhauer est héritier, tant que les droits des hommes sont ainsi assurés et limités à travers l'État, il n'y a aucun point qui reste problématique. Finalement, Schopenhauer remet en cause cet ordre du monde phénoménal garanti par l'État en problématisant la légalité face à la moralité véritable. Il souligne aussi la présence du droit naturel à la base de l'État, tout en faisant remarquer qu'une suppression éventuelle de celui-ci produirait inévitablement une situation où le monstrueux dans la nature de l'homme se manifesterait sans limites. Mais, on ne peut pas nier que la distinction entre la légalité et la moralité sur laquelle il se base ouvre une autre dimension de la question : si l'injustice est éliminée au moyen de l'État, ne laisse-t-on pas ouvertes d'autres voies pour canaliser l'énergie du vouloir des hommes qui connaît aucune limite ? Tant que l'intention, qui est un élément fondamental de la moralité, reste cachée, les actes originairement basés sur elle (comme la philanthropie, la charité etc.) ne deviennent-ils pas des instruments de dissimulation du mal moral sous le couvert de la légalité ? Pensons à un concept qui reste toujours actuel : les droits de l'homme¹. Dans ce cas, l'hypocrite, l'imposteur de la moralité, n'est-il pas cet homme moderne, notre contemporain ?

Le thème de l'hypocrisie est également assez récurrent dans l'œuvre de Rousseau : La deuxième partie de son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, sa *Lettre à D'Alembert*, son texte sur les *Principes du droit de la guerre*, concrétisent ce thème à travers des exemples. Il nous montre comment les hommes peuvent se tromper sur leurs qualités prétendument morales, deviennent insensibles envers les crimes commis autour d'eux, envers les violences et les guerres injustes, lorsqu'ils s'éloignent de sentiments naturels comme la pitié, la sympathie. Mais pour Rousseau, le point le plus important est que l'hypocrisie concerne principalement la relation à soi-même, plutôt qu'à autrui ; et la sincérité désigne en cela un rapport transparent à soi tout en impliquant un travail infini d'introspection² ; c'est en effet ce que Kant et Schopenhauer reprennent au nom du précepte socratique « connais-toi toi-même ». Alors que chez Schopenhauer, cette introspection perce à jour le principe d'individuation et le principe de raison, ce qui entraîne une vision plus large englobant toute l'existence, chez Kant, il s'agit d'un « incessant retour réflexif sur soi (...) – pour - l'établissement de l'attitude morale »³ (d'où la définition du *Gewissen* : « faculté de juger moralement se jugeant

¹ Pour une critique sur cette question des droits, qui reste toujours valide, voir *Sur la question juive* (1844) de Karl Marx, Paris, La Fabrique, 2006.

² Voir l'article de John M. Warner, intitulé "The lie in the soul: Authenticity, hypocrisy, and self-deception in Rousseau" in *Leadership and the Unmasking of Authenticity, The Philosophy of Self-Knowledge and Deception*, éd. par Brent Edwin Cusher et Mark A. Menaldo, Edward Elgar Publishing, 2018.

³ Op.cit., note en bas de la page 400.

elle-même [*die sich selbst richtende moralische Urteilskraft*]) »¹. Même si chez les deux penseurs, on a affaire à une auto-réflexion comme un seul moyen de « transformer le cœur » en se libérant de la racine du mal, le progrès incessant vers le bien chez Kant devient une transformation subite, comme une grâce chez Schopenhauer. Ainsi on peut dire que la thèse de Kant reste optimiste en mettant l'accent sur l'individu (malgré le penchant au mal dans la nature humaine) contrairement à celle de Schopenhauer, qui voit la solution du problème du mal dans la dissolution de l'individualité toute entière. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.

Pour orienter nos considérations vers le rapport entre l'affaiblissement, voire la destruction de la moralité à travers la légalité et le monstrueux, il faut nous référer à Hannah Arendt quand elle dit que « toute action morale était illégale et (...) toute action légale constituait un crime »².

le problème se pose de savoir par rapport à quel critère on aurait pu dénoncer le crime, le juger comme crime, le considérer comme *mal*. Dans ce contexte, ce qui se trouve détruit et effondré, ce n'est pas seulement la Loi, mais en même temps les mœurs, ces *mores*, cet *ethos* – source de la morale et de l'éthique – dont le prétendu caractère raisonnable s'avère dérisoire. — Auschwitz a inauguré dans le monde contemporain une situation où la prolifération routinière des violences et des massacres, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la civilisation occidentale, semble le prix inévitable à payer pour le « progrès » et le « développement ». Par conséquent, la plainte immémoriale d'où partait Kant dans son analyse du mal radical, est devenue en quelque sorte incapable de se soutenir : où trouver un critère capable de s'opposer à la force des choses, d'en dénoncer la brutalité, de porter un jugement sur la réalité, de la qualifier de monstrueuse et d'insoutenable, du moment que, elle n'apparaît cependant pas « moins » rationnelle et somme toute efficace ?³

Pour Hannah Arendt, comme précise F. Ciarelli, le monstrueux concerne directement l'incorporation problématique de la légalité dans la moralité. Dans une telle situation, il devient difficile de repérer le mal, parce que celui-ci représente ce qui est « normal ». La thèse de la « banalité du mal » s'oppose ainsi à la thèse kantienne du mal radical : il faut chercher le mal désormais à la surface, plutôt que dans les profondeurs de la nature humaine :

Désormais, ce que je pense vraiment c'est que le mal n'est jamais 'radical', il est seulement extrême, et il ne possède pas de profondeur ni non plus de dimension démoniaque. Il peut envahir et dévaster le monde entier, puisqu'il se développe à sa surface comme un champignon. Comme je l'ai dit, il 'défie' la pensée, car celle-ci essaie d'atteindre la profondeur, d'aller aux racines, et lorsqu'elle cherche le mal, elle est frustrée, car elle ne trouve rien. Telle est sa « banalité »⁴.

¹ Ibid., citation tirée de la *Religion* de Kant.

² H. Arendt, *Penser l'événement*, Éditions Belin, 1989, p. 99.

³ F. Ciarelli, op.cit., p.395.

⁴ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters*, p.251

Ce caractère « a-sensé »¹ du mal correspond au monstrueux dans cette perspective : « a-sensé » dans la mesure où il s'agit du manque de cette auto-réflexion dont on a parlé ; ou en d'autres termes, du manque d'une recherche de la signification de l'existence qui ne peut pas être réduite ni à une « cohérence logique », ni à une rationalité parfaite à laquelle se conforment les actions. Ainsi, « le problème du mal concerne directement la recherche d'une signification de l'expérience humaine qu'aucune visée scientifique ne saurait atteindre, et qui ne saurait se déduire de la cohérence logique du monde »². Alors que Kant parle d'une pensée qui juge ses jugements au sens moral du terme tout en signalant une possibilité du progrès, à travers un effort infini, vers le bien, la thèse d'Hannah Arendt sur la banalité du mal se focalise sur le manque de cette sorte de pensée - qui peut être résumée par l'inquiétude éthique - d'où surgit finalement l'a-sensé comme un synonyme du monstrueux. Par contre,

Arendt fait remarquer que l'absence de pensée n'est pas la stupidité, cette « infirmité sans remède » consistant pour Kant dans l'incapacité de juger, c'est-à-dire de subsumer un particulier sous une règle universelle donnée. L'absence de pensée s'accorde parfaitement avec l'adhésion irréfléchie aux règles admises, aux opinions répandues : elle concerne le manque de cette aptitude à rentrer en soi, à dialoguer avec soi, à répondre avant tout à soi de cette adhésion à la règle sous laquelle subsume le particulier³.

On peut dire que Hannah Arendt partage la même problématique que Kant et Schopenhauer en mettant en avant la distinction entre la légalité et la moralité. Elle se confronte au cas où le mal n'apparaît pas comme une exception, mais comme une « normalité ». Il faut remarquer que le monstrueux peut concerner non seulement les actions individuelles s'opposant à la moralité, mais aussi le fait que le mal moral devient l'acte d'une collectivité : sa réalité positive qui se pose à travers des individus agissant d'une façon « a-sensée », entièrement incompréhensible ; une réalité qui dépasse l'individu lui-même, devenant ainsi l'ordre du monde. Si l'on prend le totalitarisme comme exemple, comme H. Arendt, on se trouve face à la question de l'État qui a, selon Schopenhauer, pour fonction de réprimer les mobiles immoraux, et qui devient ainsi un instrument pour les déchaîner. Sur ce point, on ne se trouve pas loin des considérations » de Schelling dans ses *Recherches*

¹ Op. cit., p. 405.

² Ibid.

³ Ibid., p. 402. Voir H. Arendt, *Considérations morales* (titre original : *Thinking and Moral Considerations : A Lecture*), trad. de l'anglais par Marc Ducassou et Didier Maes, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996, p. 34 : « L'inaptitude à penser n'est pas la stupidité ; elle peut s'observer chez des personnes très intelligentes, et la méchanceté peut difficilement en être la cause, compte tenu du fait que l'absence de pensée comme la stupidité sont des phénomènes bien plus courants que la méchanceté. Le problème réside en ce qu'il n'est nullement nécessaire d'avoir un cœur mauvais, phénomène assez rare, pour causer de grands maux. Ainsi, en termes kantien, l'on aurait besoin de la philosophie, l'exercice de la raison en tant que faculté de la pensée, pour prévenir le mal »

philosophiques sur la liberté humaine (1809) où il traite de la question du mal comme l'inversion de la relation des principes de la volonté propre et de la volonté universelle¹.

la volonté propre peut s'efforcer d'être comme volonté particulière ce qu'elle n'est que dans l'identité avec la volonté universelle. (...) - C'est précisément l'élévation de la volonté propre qui constitue le mal (...). La volonté qui sort de son caractère surnaturel afin de se rendre, comme volonté universelle, à la fois particulière et créée, cherche à inverser la relation entre les principes, à élever le fond au dessus de la cause².

Le thème de l'hypocrite, l'imposteur de la morale se poursuit ainsi à travers ces arguments de Schelling sur l'unité fautive que la volonté particulière met en avant dans sa prétention d'être volonté universelle. On peut comparer cela avec l'illusion du méchant, du malveillant qui, selon Schopenhauer, ignore qu'il partage la même essence avec autrui :

¹ F. W. J. Schelling, *La Liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, trad. par Bernard Gilson, Vrin, Paris, 1988.

² Ibid., pp. 169-170. Voir Alistair Welchman, "Evil in Schelling and Schopenhauer", p. 156. "When someone chooses rightly, they choose in accordance with the universal; when someone chooses wrongly however it is not just that they choose individuality and particularity over the universal. Rather, self-will has to "seek to be, as a particular will, that which it is only in its identity with the universal will". That is, it is not just that the particular and universal exchange places, but that the particular must try to present itself as universal, to make a "false" universal or unity. Schelling tries to explain this using an analogy with disease that he takes from Franz von Baader.- Disease is clearly distinct from mere relative lack of health in that a disease actively interferes with your health. In the same way, evil, the inversion of the proper relation of the principles of universality and particularity, is not mere absence of goodness (voluntary integration with the universal) but an active disruption of universality. It is this "positive perversion or reversal" that makes Schelling's conception of evil a "positive antithesis" rather than a merely "negative concept" of a Leibnizian "malum metaphysicum". (...) - Schelling's understanding of evil can also be compared to the notion of hegemony. In Gramscian Marxist theory, if a group acts hegemonically, then it is a particular selfish interest group that seeks to satisfy its own peculiar interests; but it does so not in the normal egoistic manner, but by appearing to speak for or to represent everyone, by successfully getting others to accept its norms as universal norms. (...) One might make a similar case for Schelling's account of evil: evil occurs not when the forces of particularism, especially individual interests and inclinations, overwhelm the moral subject, but rather when those particular interests set themselves up as a (false) universal, as the norms of moral goodness as such", Traduction: « Quand quelqu'un choisit bien, il choisit conformément à l'universel; quand quelqu'un choisit mal, ce n'est pas simplement qu'il choisit l'individualité et la particularité au lieu de l'universel. La volonté propre doit plutôt "chercher à être, en tant que volonté particulière, ce qu'elle est uniquement dans son identité avec la volonté universelle". En d'autres termes, la question n'est pas simplement que le particulier et l'universel échangent les positions, mais que le particulier doit essayer de se présenter comme universel, de créer un «faux» universel ou une unité. Schelling tente d'expliquer cela en utilisant une analogie avec la maladie qu'il tire de Franz von Baader. La maladie est clairement distincte du simple manque relatif de santé en ce sens qu'une maladie interfère activement avec votre santé. De la même manière, le mal, l'inversion de la relation propre des principes d'universalité et de particularité, n'est pas une simple absence de bonté (intégration volontaire avec l'universel) mais une rupture active de l'universalité. C'est cette «perversion positive ou (ce) renversement» qui fait de la conception du mal de Schelling une «antithèse positive» plutôt qu'un «concept négatif» d'un «malum métaphysique» leibnizien. (...) - La compréhension du mal par Schelling peut également être comparée à la notion d'hégémonie. Dans la théorie marxiste de Gramsci, si un groupe agit de manière hégémonique, il s'agit d'un groupe d'intérêts particulièrement égoïste qui cherche à satisfaire ses propres intérêts particuliers; mais il ne le fait pas de manière égoïste normale, mais en semblant parler pour ou pour représenter tout le monde, en faisant en sorte que les autres acceptent ses normes comme des normes universelles. (...) On pourrait dire la même chose pour le récit du mal de Schelling: le mal ne survient pas lorsque les forces du particularisme, en particulier les intérêts et les penchants individuels, submergent le sujet moral, mais plutôt lorsque ces intérêts particuliers s'érigent en (faux) universel, comme les normes de la bonté morale en tant que telle ». Voir aussi *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Sämtliche Werk*, éd. K.F.A. Schelling, I Abtheilung Vols. 1–10, II Abtheilung Vols. 1-4. Stuttgart: Cotta, 1856-1861 et Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, trad. par Judith Norman, The University of Michigan Press, 1997.

malgré la passivité impliquée par cela, il s'agit bien du choix « effectif » d'être dans l'illusion. L'intention qui détermine seule la valeur morale des actions se trouve ainsi liée à l'acte intemporel du choix du caractère intelligible : intention au-delà d'une évaluation de l'action - qui en dérive - selon la légalité. La légalité que nous devons considérer dans cette perspective comme ce qui relève de l'ordre du monde, peut bien désigner la conformité aux fictions du monde phénoménal. Si le monde est le miroir de la Volonté, comme l'affirme Schopenhauer, si les actions humaines, au plus haut niveau d'objectivation de cette Volonté, sont les moyens de son auto-réalisation, la légalité est ce qui assure ce que la Volonté veut dans cet acte : la vie. Le vouloir vivre des individus doit en effet s'exprimer dans les limites imposée par cette œuvre de la raison humaine, cet instrument de la Volonté, c'est-à-dire l'État. La pensée la plus simple de la légalité se forme de cette manière : il ne faut pas blesser quelqu'un, si l'on ne veut pas être ensuite puni. Comme on peut le remarquer, il n'y a rien de moral dans cette pensée, sinon l'inversion de l'ordre des motifs qui se manifeste, chez Kant, comme la subordination dans la maxime suprême du motif moral concernant la Loi morale au motif privilégiant les inclinations, à savoir l'amour-propre. Par contre, on peut dire que dans la constitution de l'État, il y a plus que la protection des intérêts particuliers : si on se réfère à Schelling sur ce point, on peut dire qu'il s'agit là également d'une fausse unité qui consiste en ce que « les intérêts particuliers s'établissent comme un (faux) universel, comme des normes du bien moral en tant que tel »¹.

S'il présuppose l'inversion de l'ordre moral, pour Schopenhauer, l'État est cependant un moindre mal. En effet, il se fonde sur le principe de l'égoïsme, et ses lois n'ont rien à voir avec la valeur morale des actions : s'il y a un crime, on doit partir de la victime exposée à l'injustice dans ce fait : L'État ne peut pas envisager, par exemple, un crime sans « le corrélatif forcé de la victime »². D'un autre côté, Schopenhauer parle, dans son essai sur *Le*

¹ A. Welchman, p. 156.

² Schopenhauer, *Monde*, § 62, p. 433. Sur ce point voir l'article de Jean-Michel Besnier, intitulé « L'irresponsabilité politique » (in *Présences de Schopenhauer*, sous la direction de Roger-Pol Droit, Grasset, 1989) : « (...) les hommes étant ce qu'ils sont, la société étant ce qu'elle est, l'État constitue une protection utile contre les conséquences funestes de l'égoïsme, mais absolument pas un instrument qui permettrait d'en supprimer durablement les maux. (...) Dès lors que l'égoïsme d'où procède l'État est défini métaphysiquement (et non moralement), il interdit toute possibilité de réforme. (...) Dans ce contexte, il va de soi que l'État, qui est destiné à garantir l'intégrité de la volonté, c'est-à-dire à maintenir les égoïsmes dans leurs limites, sera tenu d'agir le moins possible. Il devra réagir contre l'injustice, qui porte atteinte à la volonté d'autrui telle qu'elle réside dans son corps ou dans sa propriété, mais se garder de toute prétention moralisatrice : il est voué à n'" imposer aux gens rien qui ne soit négatif". Le droit, qu'il n'a certes pas inventé (puisqu'il est contemporain de l'affirmation brute de la volonté), mais qu'il doit garantir, se limite à nier ce qui menace de nier ma volonté. (...) Voilà comment Schopenhauer entend couper, contre Kant, l'État de la morale, tout en admettant que la théorie de l'État ait à emprunter à la morale ses notions du juste et de l'injuste, c'est-à-dire ses déterminations des limites de la volonté individuelle. Quoi qu'il en soit, l'État de Schopenhauer reste un État gendarme » (pp. 56-57). Pour retrouver le lien entre cette question et celle du mal radical voir *Le don de la loi, Kant et l'énigme*

fondement de la morale, d'une suppression éventuelle de l'État comme une situation où le monstrueux en l'homme se révélerait ouvertement. En revanche, il ne tient pas compte des situations (comme dans l'exemple du totalitarisme) où l'État lui-même sert d'instrument pour cette révélation du monstrueux. Les considérations sur le mal chez lui ne s'étendent pas jusqu'à une pensée politique et c'est pour cela que certaines critiques contemporaines visent le caractère réactionnaire de sa pensée¹. En effet, Schopenhauer ne critique jamais directement l'État, les gouvernements et le système, parce qu'il considère « la misère – comme – indissociable de l'existence humaine »² (« la malédiction dont furent frappés Adam et tous ses descendants »³). Si on parle du développement, du progrès tout en acceptant les violences, les crimes commis avec la complicité d'une rationalité incontestable, cela confirme sa thèse concernant la relation potentielle entre la raison humaine et le mal moral. Par conséquent, cette perspective s'oppose à celle de Kant selon laquelle à travers l'histoire des États, on assiste à « une marche mécanique de la Nature suivant des fins, qui ne sont pas leurs fins (des peuples), mais des fins de la Nature »⁴. Le geste de Kant semble être de justifier le mal dans l'histoire au nom du progrès, tandis que Schopenhauer souligne à chaque occasion que le « progrès » ne signifie rien, l'histoire étant une répétition éternelle du mal du monde. Ainsi le mal est déjà « banal » au regard de nos considérations sur la légalité, mais il est aussi « radical » dans la mesure où on se centre sur la question de l'individualité, de l'essence de l'homme. Dans ce cas, on peut remarquer qu'il y a deux aspects du même problème : le mal concerne d'abord la phénoménalisation de la Volonté à travers les actions humaines qui affirment le vouloir vivre comme expression de cet acte de phénoménalisation ; mais le mal concerne aussi la Volonté elle-même, et surtout son acte intemporel correspondant au choix

de l'éthique (PUF, 1999) de Jacob Rogozinski où il parle des positions de Rousseau et Kant sur le problème du mal et de la mise en crise par ce dernier de « l'autonomie du Sujet » : « C'est en effet la thèse centrale de l'Essai (sur le mal radical de Kant) que "l'homme est mauvais par nature", d'un mal qui n'est pas simple carence de bien, mais "mal positif" s'opposant "réellement" à la Loi et qu'enfin ce mal est radical, tellement enraciné dans le caractère de notre espèce qu'il ne saurait en être éradiqué "par nos seules forces humaines", de sorte que l'auto-détermination de la volonté autonome ne suffit plus à constituer notre liberté et notre moralité, celle de l'individu comme celle de la communauté, qu'une *autre institution* est requise – autre que l'auto-institution autonome de la communauté par le Contrat- pour nous délivrer de "l'état de nature éthique" » (p.37).

¹ Georges Lukács, *La destruction de la raison, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard*, trad. de l'allemand par Didier Renault, Éditions Delga, Paris, 2010, p.146.

² Ibid.

³ Ibid. À la même page Lukács cite Schopenhauer (*Sämtliche Werke*, Reclam, Leipzig, vol. V, p. 266 sq.) : « Les maux monstrueux du monde, (...) ils les attribuent aux gouvernements : si ces derniers faisaient leur devoir, ce serait le paradis sur terre, tous pourraient sans effort manger, boire, se reproduire et crever et à leur guise : car c'est là une autre manière de décrire ce qu'ils qualifient de " but en soi" et le dessein du "progrès infini de l'humanité" qu'ils ne se lassent pas d'annoncer dans leurs périodes pompeuses. ».

⁴ E. Kant, *Religion*, note en bas de la page 101. Voir aussi Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784).

intemporel du caractère humain, donc les profondeurs de l'homme qui servent de base pour ses actions au niveau empirique.

Ainsi l'ordre du monde est, chez Schopenhauer, constitué par le principe de l'égoïsme, et l'État se fonde sur le même principe. Le banal dans le sens que H. Arendt lui donne désigne l'*a-sensé* sur ce plan également, mais en tant qu'il concerne la misère de l'existence humaine : « a-sensé » parce que l'on n'est pas dans « le meilleur des mondes possibles » comme disait Leibniz ; « a-sensé », parce qu'il n'y a aucun moyen de justifier la bonté de Dieu face à l'ampleur du mal dans le monde. On peut dire que, chez Schopenhauer, l'*Ungeheure*, le monstrueux concerne au premier égard ce caractère incompréhensible de l'existence entremêlée avec le mal. Mais il y a un autre aspect du monstrueux qui désigne également la différence considérable entre les thèses de Kant et celles de Schopenhauer concernant la nature du mal. Même si l'identification du mal avec les intérêts de l'égoïsme se trouve aussi chez Schopenhauer comme ce qui marque la phénoménalisation de la Volonté à travers les actions des êtres vivants affirmant toujours le vouloir vivre, il y a aussi des cas où on se confronte au mal à travers des actions « désintéressées ». Schopenhauer nous permet de penser ce mal « diabolique », cet acte de « faire du mal pour le mal » qui n'existe pas pour Kant, dans les actes d'un despote totalitaire massacrant les peuples, aussi bien que dans « les actions triviales comme des taquineries et des plaisanteries pratiques »¹. Comme on peut le remarquer, la pensée schopenhauerienne, au lieu d'analyser le mal dans une perspective historique, nous offre un regard sur le quotidien des hommes dont nous faisons partie même quand il s'agit des actions diaboliques toutefois « minimisées » en restant dans la théorie², ou parfois mises en pratiques à travers la transposition implicite de l'envie, de la malveillance dans les mots, dans les regards, ou dans les « petits » actes de cruauté quotidienne (cruauté envers des animaux, par exemple).

Par conséquent, la question du monstrueux ou de l'*Ungeheure* que nous avons essayée de reconsidérer dans la pensée éthique de Schopenhauer est importante dans la mesure où elle nous indique une rupture dans l'identification kantienne de la valeur morale avec le caractère désintéressé des actions humaines. Schopenhauer traite de la même question dans le cadre de ses considérations sur l'égoïsme. Tout en restant au niveau empirique, il identifie ces actions « désintéressées » qui « représentent une puissance supérieure de la perversité morale

¹ A. Welchman, p. 162.

² « De même que la joie maligne n'est qu'une cruauté théorique, de même la cruauté n'est qu'une joie maligne pratique, et celle-ci deviendra celle-là dès que l'occasion s'en présentera », Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, § 14, p. 327.

(*moralische Schlechtigkeit*) »¹ dans la catégorie de l'égoïsme extrême dont la maxime est mise en avant comme suit : « *Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (...), laede* (N'aide personne, lèse plutôt tout le monde, si cela t'arrange) »². Celle-ci devient d'ailleurs « inconditionnelle » avec la maxime de la méchanceté : « *Omnes, quantum potes, laede* (Lèse tout le monde, autant que tu le peux) »³. C'est là que le monstrueux se manifeste comme ce qui nous terrifie, nous repousse, voire nous dégoûte « moralement », en nous révélant un visage horrible de l'homme. On peut dire qu'au quotidien, l'homme civilisé, soumis aux lois, a la permission de se comporter d'une façon égoïste - mais pas ouvertement⁴ -, tant qu'il reste dans les limites de la légalité ; et la plupart du temps, de tels comportements sont considérés « normaux » et « compréhensibles ». En revanche, on rencontre des indices de ce qui est diabolique dans ce qui nous trouble par son caractère incompréhensible à travers les actes, les gestes soupçonnés de dissimuler une chose répréhensible pour cet homme de bonnes mœurs : nous disons, pour cela, que le diable se cache dans les détails. Sur ce point, il faut nous rappeler ce que Schopenhauer dit de la mise en pratique de la joie maligne à travers la cruauté : cette transformation est inévitable « dès que l'occasion se présente »⁵. Cette remarque est importante dans la mesure où elle implique la contingence des séries causales au niveau phénoménal, aussi bien que le statut intact du caractère intelligible. Pour rendre plus clair ce point, on peut penser à un homme qui arrive au pouvoir dans son pays et devient un despote impitoyable ; même s'il y a une différence d'ampleur entre ses actions et celles d'un homme qui nourrit des mauvaises pensées envers autrui sans passer à l'acte, leur caractère diabolique ne manifeste pas de différence de degré au niveau intelligible. Si on essaie, dans ce cas, de considérer le caractère intelligible comme une potentialité, les actions qui en dérivent comme son passage à l'actualité effective mettent en évidence les motifs qui rendent possible

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Selon Schopenhauer, la religion, elle aussi, fait partie de tel égoïsme non-ouvert: « En passant (...) en revue les puissances antimorales, il devient clair combien est difficile le problème de repérer un mobile capable d'inciter l'homme à une conduite qui s'opposera à toutes les inclinations si profondément enracinées dans sa nature, ou si cette conduite est donnée dans l'expérience, d'en rendre compte de manière suffisante et spontanée. Le problème est si difficile que pour le résoudre au profit de l'humanité, il a toujours fallu se faire aider par la machinerie d'un autre monde. On s'est ainsi référé à des dieux dont la volonté et les commandements ressemblaient à la conduite exigée, et qui appuyaient ces commandements de punitions ou de récompenses appliquées ici-bas ou dans l'au-delà auquel la mort nous donnerait accès. Supposons que la croyance en une doctrine de cette espèce prenne généralement racine, ce qui est fort possible si on l'inculque dès le plus jeune âge, et qu'elle produise aussi l'effet désiré, ce qui est déjà beaucoup moins probable et n'est que très peu attesté par l'expérience ; la légalité des actes serait alors établie, elle dépasserait même les limites de la justice et de la police : mais chacun sent bien qu'il ne s'agirait nullement de ce que nous entendons à proprement parler par "moralité de l'intention" (*Moralität der Gesinnung*). Car il est évident que tous les actes provoqués par des motifs *de cette espèce* s'enracineraient toujours dans le pur égoïsme », *ibid.*, pp.328-329.

⁵ Ibid.

sa manifestation au niveau phénoménal. L'apparition de tels motifs n'est pourtant pas nécessaire ; tout dépend de l'ordre de la chaîne causale. Mais dès qu'un motif - en tant que cause occasionnelle - se présente, qu'il se montre capable de réaliser la tendance de la volonté, rien ne peut empêcher cette réalisation. C'est pour cela que dès qu'une occasion se présente, la joie maligne « théorique » passe à la pratique sous la forme de la cruauté. Sur ce point, il faut noter l'importance du rapport que Schopenhauer établit entre sa philosophie de la nature et sa pensée éthique : la relation entre le caractère intelligible et le caractère empirique se montre comme un autre degré de la relation entre les forces naturelles et les événements naturels. En effet, l'ubiquité des forces naturelles correspond en ce sens, à l'omniprésence du choix intemporel de l'homme, voire de son intention qui reste toujours intacte, aussi bien qu'insondable.

Alors que Schopenhauer désigne l'énigme de l'individualité dans la question « jusqu'où les racines de l'individualité vont-elles ? », cela implique l'impossibilité de penser le problème du mal moral indépendamment de cette question. Sans un deuxième principe comme la Loi morale kantienne (ou comme le Dieu schellingien) on arrive à une aporie de la liberté – dans ce cas, la liberté d'une Volonté aveugle - ce qui rend très difficile le mal moral, surtout lorsqu'il n'est pas possible de repérer une transgression empirique, dans l'exemple d'un caractère empirique « bon ». On ne peut pas déchiffrer les pensées mauvaises, ni lire l'intention cachée derrière les actions humaines. Par conséquent, la question du monstrueux dont nous avons essayé d'examiner la présence dans la pensée schopenhauerienne se trouve liée à la question d'une liberté illimitée qui, à chaque moment, à chaque endroit, nous menace avec sa réalisation éventuelle. Quoi de plus terrifiant que cette liberté - dans le choix intemporel - d'un être fini qu'est l'homme ? En fin de compte, pour essayer d'éclaircir cette énigme, il faut que nous analysions la question du sublime chez Schopenhauer dans sa relation au monstrueux.

3-2. Le Sublime et la conversion éthique

Schelling versus Schopenhauer et le sublime au-delà du mal moral

Cette élévation du centre le plus profond de tous à la lumière ne se produit en aucune de toutes les créatures visibles pour nous, sauf chez l'homme. En l'homme se trouve toute la puissance du principe ténébreux et simultanément toute la force de la lumière. En lui l'abîme le plus profond et le ciel le plus sublime, ou les deux centres¹

Les considérations de Schelling sur le mal dans ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* (1809) importent sans doute pour élucider la position schopenhauerienne dans la formulation de la Volonté métaphysique comme l'essence de l'homme et de tous les êtres du monde. Une comparaison entre les thèses de Schelling et Schopenhauer semble être un point qui n'est pas assez abordé. En revanche, nous avons préféré examiner le rôle de la pensée de Kant dans une perspective schopenhauerienne. Ainsi, nous avons gardé la relation de Schopenhauer avec ce philosophe qu'il considère comme le seul à prendre au sérieux (Platon mis à part). C'est pour cela que nous retrouvons la plupart du temps chez Schopenhauer une sorte de dialogue avec Kant qu'il admire autant qu'il le critique – un dialogue que nous avons essayé de reproduire à travers nos interrogations. Par contre, quand il s'agit de Schelling, notre but n'est pas d'analyser la relation entre ces deux pensées que nous avons – délibérément – négligée et qui peut être le sujet d'un autre travail, mais plutôt de nous en servir pour comprendre le passage de la question du mal à celle du sublime chez Schopenhauer.

La motivation éthique de Schelling dans sa vision théologique inspirée surtout par la pensée boémienne l'amène à identifier l'Être et la Volonté, tandis que Schopenhauer met en avant la même identification pour comprendre l'essence du monde elle-même² : c'est dans cette tentative qu'il unit sa philosophie de la Nature et sa pensée éthique – ce qui nous permet de considérer ses arguments un geste visant à dépasser l'anthropocentrisme dans la philosophie. Cependant, sa notion de « macranthrope » qu'il emploie pour définir le monde tout entier nous demande « d'apprendre à connaître le monde par l'homme »³ comme le seul

¹ Je me permets ici d'utiliser les propos de Schelling cités par Jean-François Courtine dans son article intitulé « Schelling. Le système de la liberté, De la liberté absolue à la métaphysique du mal » in *Schelling en 1809, La liberté pour le bien et pour le mal* (p.106). On trouve aussi une autre traduction offerte par Bernard Gilson (Schelling, *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, Vrin, 1988, p.168).

² Voir l'article d'Alistair Welchman, p. 159.

³ Schopenhauer, *Monde*, Chp. L, p.1417. « (...) car ce qui est donné immédiatement, c'est-à-dire la conscience propre, sert à expliquer ce qui est donné médiatement, c'est-à-dire les objets de la perception externe, et l'inverse n'est pas possible ». Dans le texte original: „(...) die Welt aus dem Menschen verstehen zu lehren (...) : denn

moyen de philosopher d'une façon authentique. C'est donc à partir de nos propres aspirations, de notre propre souffrance, de nos propres besoins, nos propres désirs aussi bien que des impulsions qui affectent notre être, et demeurent au-delà des limites de la compréhensibilité, qu'il faudra révéler ce que le monde est. Schopenhauer étend ainsi cette force qui traverse notre être par des manifestations du « manque » jusqu'à tous les ordres du réel, tous les niveaux de la Nature : cette force qui n'est pas « force » dans l'acceptation habituelle du terme (avec sa connotation « phénoménale »), mais plutôt une Volonté métaphysique. Quant à la conception schellingienne qui se centre également sur la notion de volonté, elle nous indique les points communs entre la pensée de Schelling et celle de Schopenhauer, mais peut aussi nous aider à mettre en évidence les traits distinctifs de cette dernière. En effet, l'énigme que Schelling s'efforce de dévoiler se trouve liée aux questions du mal et de la liberté, lesquelles constituent aussi l'axe essentiel de la pensée schopenhauerienne. Le parallélisme qui peut éventuellement apparaître à travers cette orientation commune disparaît inévitablement dès qu'on remarque la différence fondamentale entre la question du mal et celle de la liberté chez Schopenhauer - provenant surtout de la distinction (kantienne) entre la chose en soi (volonté) et les phénomènes. Finalement c'est cette distinction fondamentale qui nous amènera, au-delà du mal, vers une détermination de ce qui est la vraie liberté, en d'autres termes, vers la promesse du sublime.

Mais avant cela, il faut tenir compte des considérations de Schelling sur les questions du mal et de la liberté. Dans les *Recherches*, il réfléchit, en effet, à la question de la liberté comme choix véritable de l'homme pour le bien et le mal dans le cadre d'un contexte pré-créationnel tout en insistant sur la division entre la volonté de l'amour (Dieu, l'Existence) et la volonté du Fond (*Grund*), ou bien entre la volonté universelle (l'Absolu, le Bien) et la volonté propre (*Eigenwille*) (ipséité). Il situe l'origine du mal dans le Fond : le Fond de l'existence de Dieu, qui est en Dieu, mais qui n'est pas Dieu lui-même¹. Le Fond est le terme essentiel pour transposer le renversement (*Verkehrung*) des principes mis en avant par la conception kantienne du mal en un renversement dans « l' "être de Dieu", dans la révélation même de l'être »² :

Dans les *Recherches*, le Fond se présente d'abord comme « aspiration » ou « nostalgie » (*Sehnsucht*), effort aveugle visant à retenir l'éclat de lumière surgi dans le Fond, à le re-celer à nouveau en sa latence initiale. L'histoire de la création divine, l'éclaircie du monde, est le jeu du décèlement et du recel où le Fond en s'illuminant se disperse, se diffracte à l'infini dans

aus dem unmittelbar Gegebenen, also dem Selbstbewußtseyn, hat man das mittelbar Gegebene, also das der äußern Anschauung, zu erklären; nicht umgekehrt“, WWV, s. 747.

¹ Schelling, *Recherches in La liberté humaine*, p. 164.

² Jacob Rogozinski, *Le don de la loi*, p. 306

l'éclat singulier de chaque phénomène, en ce champ de ruines d'une Création inachevée. Cette révélation ne suit pas une progression linéaire où toujours plus de lumière entraînerait toujours moins d'obscurité : plus le Fond obscur s'arrache à lui-même dans l'éclaircie, plus il se replie sur lui-même, si bien que la plus haute unité du Fond et de l'Existence dans la finitude, la liberté de l'homme, ouvre en même temps l'abîme de la plus profonde scission et la possibilité d'une distorsion perverse de leur rapport, par où le mal surgit dans le monde¹.

Ainsi le Fond, dans la mesure où il implique l'auto-position du particulier en tant qu'universel, en d'autres termes, une fausse unité (le « Dieu inversé »)², apparaît comme principe du mal. Le Fond se trouve également comme base de l'individualité, de la personnalité, qui se révèle dans « la capacité des hommes, dans leur particularité, de s'éloigner de la ré-immersion dans l'universel »³ et qui leur permet de « résister contre l'opération implacable de la rationalité impersonnelle »⁴ - ce qui fonde leur liberté. Alors qu'on définit le Fond schellingien comme un « effort aveugle », un principe d'obscurité, de chaos, on ne peut pas s'empêcher de le rapprocher de la Volonté schopenhauerienne. Mais le problème est que Schopenhauer ne met pas en avant un deuxième principe comme Dieu (même si chez Schelling il s'agit de l'unité des principes : la « différence immanente du fond et de l'existence renvoie tout autant à une essence [*Wesen*] indifférente à leur opposition, une essence dans laquelle fond et existence ne se contredisent pas »⁵) ou pour mieux dire, une thèse qui affirme la révélation de l'existence de Dieu au moyen de « la révélation du mal en l'homme »⁶ ne constitue pas un argument pour Schopenhauer. Par ailleurs, chez Schelling, il faut noter que « c'est l'accaparement du Fond, la volonté d'être soi hors de Dieu qui fait chuter l'homme dans le Fond » et que cette chute constitue à son tour « "l'heure natale" par laquelle l'homme entre en devenir historique »⁷, ce qui désigne le Fond comme « condition originaire de toute manifestation »⁸, comme « principe de temporalisation »⁹ tout en restant

¹ Ibid., p. 308.

² « (...) l'autonomie du sujet est mauvaise, elle est le soulèvement de la volonté égoïste du Fond, le renversement du rapport où l'Homme s'efforce d'"élever son ipséité au rang de principe dominant et de volonté universelle", "afin de devenir lui-même Fond créateur et d'asseoir sa domination sur toutes choses grâce à la puissance du centre qu'il a en lui" : alors "le Dieu inversé (*der umgekehrte Gott*) (...) s'élance à la place où devrait être Dieu". La rébellion métaphysique du Sujet contre Dieu suppose ainsi une inversion perverse du rapport entre le centre et la périphérie (...). », Ibid., p.309.

³ A. Welchman, p. 156.

⁴ Ibid., p.160.

⁵ Antonia Birnbaum, « Alles dreht sich, Une lecture deleuzienne des Âges du Monde » in, *L'héritage de Schelling/Das Erbe Schellings : Interprétations aux XIXème et XXème siècles/Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, publié par Gérard Bensussan, Lore Hühn, Philipp Schwab, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2015, p. 312.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ J. Rogozinski, p. 308.

⁹ Ibid.

comme un « résidu à jamais indissoluble »¹. On retrouve le même thème de la chute dans la phénoménalisation de la Volonté schopenhauerienne qui se temporalise dans ce mouvement même, mais tandis que selon Schelling, « l'affirmation de - la - (...) liberté » et l'indépendance (de l'homme) à l'égard de Dieu »² constitue le point à partir duquel « l'homme (...) peut s'appréhender destinataire de l'amour divin »³, le principe d'individuation à travers lequel la phénoménalisation de la Volonté s'effectue désigne chez Schopenhauer « la cause proximale du mal »⁴ dans le monde, dont « la cause ultime est la Volonté elle-même entièrement impersonnelle »⁵. La critique de l'égoïsme par Schopenhauer se base en effet sur cette perspective : égoïsme qui fait partie sur le plan phénoménal du mouvement d' « auto-consommation »⁶ de la Volonté elle-même.

En considérant ces traits de la pensée schopenhauerienne, on peut se demander comment élaborer un argument sur la liberté lorsque l'individu reste ainsi condamné au mal, puisque le principe d'individuation l'enchaîne éternellement non seulement à travers l'égoïsme qu'il implique, mais aussi à travers son caractère, à la chaîne causale de ce monde des apparences ? Comment parler d'une possibilité de la révélation si l'on reste prisonnier de ce cercle infernal de la manifestation d'une Volonté aveugle qui se trouve déjà comme principe ultime du mal ? En partant de l'identification de la liberté avec la vérité chez Schopenhauer, comment peut-on affirmer l'accès à la vérité par l'homme qui n'est jamais « libre » dans le monde des phénomènes ? En bref, comment une pensée du sublime, qui implique en elle-même la coappartenance de la liberté et de la vérité, est-elle possible dans une telle vision du monde ?

Toutes ces questions ne font, en effet, que mettre en évidence la position aporétique de la pensée schopenhauerienne. Mais les apories peuvent entraîner la recherche des solutions, faire remarquer la présence d'un impensé qui rendra possible la reconnaissance des intersections entre des thèmes latents. C'est pour cela que nous assumons dans ce chapitre la tâche d'examiner la question du sublime chez Schopenhauer : cette question se trouve liée avec l'aporie de l'individualité. Il faut noter que cette question dépasse chez lui le cadre esthétique kantien, et devient essentiellement un enjeu éthique. Elle concerne la révélation, la conversion, et les moments de la désillusion liée à un « secret pressentiment ». Le sublime se

¹ Schelling, p. 165. Une traduction alternative de Marc Richir (*Recherches sur la liberté humaine*, Paris, Payot, 1977, p. 107) : « « reste qui n'éclot jamais ».

² A. Birnbaum, op. cit.

³ Ibid.

⁴ A. Welchman, p. 160.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p.161.

confronte ainsi au mal, à la finitude dont il « révèle » le caractère illusoire dans le rapport avec la totalité de l'existence. Alors qu'il suggère, par cette idée de la totalité, la transformation de la connaissance – qui reste en général soumise au principe de raison- chez quelqu'un qui arrive finalement à percer le voile de Maya, le sublime constitue également un moment de révélation pour quelqu'un dont la connaissance ne s'est pas transformée, mais qui se trouve pourtant exposé, à un moment donné, à la vérité de l'essence du monde. Schopenhauer nous permet, par là, de saisir le sublime comme un élément de la conscience de tous les hommes. Même si la décision d'atteindre sa vérité concerne directement le choix intemporel du caractère intelligible, le sublime semble, au niveau phénoménal, faire partie des expériences de tous les hommes - cependant à différents degrés. Dans cette perspective, le mal moral (que nous avons dernièrement considéré à travers la question de l'*Ungeheure*, du monstrueux) peut être démasqué par ce même acte de révélation. Sur ce passage de la question du mal moral à celle du sublime, rappelons brièvement comment la question du sublime peut concerner un homme méchant.

Schopenhauer souligne que la jouissance du méchant est en vérité éphémère ; elle ne sert que de « répit »¹ et sa « source véritable »² est la « souffrance intérieure qui fait partie inséparable de l'essence même des gens de cette sorte »³. En fait, cette souffrance est insupportable, et c'est pour cela que le méchant cherche des voies indirectes pour surmonter celle-ci : infliger le mal aux autres constitue une issue de ce genre. Schopenhauer parle d'un « secret pressentiment » qu'a le méchant et qu'on peut associer au remords. On a déjà parlé de la force de son vouloir vivre prisonnier du principe d'individuation qui met un écart absolu entre son moi et les autres. C'est sur ce point qu'encore une fois, le thème de l'horreur s'introduit dans la pensée schopenhauerienne : tout d'abord, reconnaître la force de son vouloir vivre et son attachement à un haut degré à la vie - cette vie qui « modèle en nous le caractère empirique sur l'original du caractère intelligible »⁴ - fait frémir le méchant devant sa propre image. Par là, l'idée de responsabilité et en même temps l'adhérence à la vie, et surtout au moi sont mises en évidence. Mais même si l'individu n'est rien dans cette perspective, la vie en tant que phénomène, miroir de la Volonté « est chose certaine et assurée à jamais »⁵. Rappelons que l'on vivait en général comme si la vie était éternelle ; et imaginons que dans le cas du méchant, la vie accompagnée de l'idée de l'éternité ne fait qu'éliminer toute distinction

¹ *Monde*, p. 457.

² *Ibid.*, p. 458.

³ *Ibid.*, pp. 457-458.

⁴ *Ibid.*, p. 462.

⁵ *Ibid.*, p. 459.

entre le passé et l'avenir, entre le possible et le réel, entre le lointain et le proche : il n'y a plus de souffrance possible, c'est ce dont le méchant se rend compte, il est la souffrance elle-même, étant « en proie à la vie »¹. D'autre part, le deuxième élément qui concerne le caractère méchant, à savoir le principe d'individuation, ne sert qu'à créer un écart entre les choses². Et pourtant, l'horreur que le méchant ressent provient aussi de ce sentiment qu'il n'y a en vérité aucun écart entre lui et l'autre³. Par conséquent, le mal qu'il inflige à l'autre et qu'il ne fait que *connaître*, devient quelque chose qu'il *éprouve* en lui-même⁴.

Se découvrir en tant que souffrance incarnée, pour ainsi dire, dans un instant d'éternité dans ce pressentiment secret du méchant constitue ainsi l'un des aspects de la pensée schopenhauerienne où chaque tentative pour dépasser la phénoménalité coïncide avec un geste pour reformuler *l'Analytique du sublime* kantienne. Comme dans les considérations de Kant sur cette question, on a affaire à une sorte de dualité : d'un côté négatif à un autre côté positif, du déplaisir au plaisir, de l'horreur au respect, de la finitude à l'éternité, etc. il s'agit toujours d'un dépassement, d'une transformation. Par contre, l'exemple du méchant implique, contrairement aux autres moments de l'expérience du sublime, que les deux dimensions de la révélation restent loin de ce qui est positif dans le sublime : alors que le méchant découvre sa corporéité, voire son vouloir-vivre dans sa finitude englobée par une souffrance « éternelle », il entrevoit aussi sa phénoménalité « dépassée » dans une quasi-confrontation avec la « totalité » qu'implique son choix intemporel, c'est-à-dire son caractère intelligible : c'est ce que Schopenhauer essaie de décrire au moyen de l'image de miroir dans lequel un homme mauvais ne voudrait pas voir son propre reflet (« Ne me laisse pas voir ce que je suis »). Or, il faut rappeler que la reprise schopenhauerienne de l'expérience du sublime se centre sur deux découvertes de l'individu qui se positionne différemment à chaque fois : la découverte que, en tant qu'être vivant fini, il a un corps tellement fragile et tellement infime face à la Nature immense et toute-puissante ; la découverte que, en tant que sujet pur, il dépasse la Nature tout en reconnaissant qu'il fait partie de cette même totalité à laquelle correspond la Nature elle-même. Pour le méchant, de telles découvertes provenant de la révélation du sublime restent insupportables, parce qu'il voit que la force de sa volonté individuelle est anéantie face à la force et à l'indifférence de la Nature, et ensuite, pour une intelligence comme la sienne qui se trouve prisonnière du principe d'individuation, faire partie de la totalité implique qu'il n'y a essentiellement aucune différence, aucun écart entre

¹ Ibid., p. 462.

² Ibid., p. 460.

³ Ibid., p. 461.

⁴ Ibid.

son Moi et autrui, ce qui lui révèle que le mal qu'il a infligé à autrui est aussi un mal envers lui-même, un mal qui s'inscrit dans le mouvement d'auto-consommation de la Volonté métaphysique, de cette Volonté se déchirant, se dévorant elle-même. C'est pourquoi l'instant du sublime constitue pour un tel individu un instant insupportable, un instant d'horreur : on peut y voir un point de contact entre le sublime et l'*Ungeheure*.

Les analyses de Schopenhauer sur le mal moral s'adressent non seulement à la partie active du problème, c'est-à-dire à l'auteur des actes mauvais, mais également à la partie passive, c'est-à-dire à la victime ainsi qu'à des spectateurs, des témoins du mal pour pouvoir confirmer la plainte universelle dont Kant parle dans la *Religion* au cœur de sa pensée : « le monde est mauvais ». En effet, Schopenhauer ne fait que chercher une réponse pour ce problème fondamental du mal dans le monde. Pour lui, la question « pourquoi le mal existe ? » ne peut pas trouver une réponse dans des philosophies qui nient la réalité effective du mal (comme dans la théodicée de Leibniz ou chez Spinoza). Comme Schelling, Schopenhauer affirme la réalité du mal, mais contrairement à Schelling, il établit le fondement du mal dans l'essence du monde lui-même, à savoir dans cette Volonté métaphysique qui ne permet aucune distinction entre un bon principe et un mauvais principe. C'est la Volonté elle-même qui en se phénoménalisant entre en lutte contre elle-même à travers le principe d'individuation : le niveau organique aussi bien que le niveau inorganique de la Nature expriment cette lutte éternelle de la Volonté avec elle-même ; c'est ainsi que le monde, selon Schopenhauer, peut être considéré comme l'œuvre d'un être diabolique, plutôt que celle d'un Dieu bienveillant. Par conséquent, sans avoir besoin de justifier ce dernier face à la réalité du mal, Schopenhauer cherche un antidote du mal au sein de la Nature, c'est-à-dire un pouvoir « exceptionnel » de l'intelligence humaine, capable de surmonter l'incarnation du mal dans l'ordre « normal » du monde. Nous voulons chercher cet antidote du mal dans les aspects de la pensée schopenhauerienne où un rapprochement avec la pensée du sublime semble évident. En effet, il s'agit d'une évolution de la manifestation de la Volonté au niveau phénoménal qui semble favoriser son mouvement d'auto-connaissance, plutôt que celui de son auto-consommation. Ainsi l'être humain apparaît comme un seul moyen pour cette auto-connaissance : seul l'homme avec le pouvoir totalisant de sa raison - qui n'est en général qu'un instrument de la Volonté - peut saisir le sens de l'existence, par conséquent le sens de l'existence du mal dans le monde, ce qui ferait partie de ce mouvement de l'auto-connaissance. Ainsi le geste de saisir la totalité en se libérant du principe d'individuation s'inscrira dans ce que nous déterminons comme pensée du sublime. Sur ce point, en revenant à la question « pourquoi le mal existe ? » qui s'énonce sous la forme d'une plainte universelle,

une réponse authentique proviendrait de cette vision de la totalité. Finalement, Schopenhauer tient compte de cette plainte surtout dans le cadre de ses considérations sur la justice. Quand on se plaint de l'existence du mal et de cet ordre du monde qui semble favoriser les méchants, les malveillants, les persécuteurs, les injustes, on a toujours affaire à la question de la justice, et la distinction que Schopenhauer établit entre les notions de justice éternelle et de justice temporelle¹ est important pour nous dans la mesure où la tentative pour répondre à ce problème devient l'enjeu du sublime par rapport à l'éternité et à la temporalité :

« S'élever jusqu'à la vision des Idées » en se libérant des formes de la phénoménalité est, selon Schopenhauer, ce qui est nécessaire pour comprendre la signification de la justice éternelle. Ainsi, la justice éternelle part de l'affirmation de l'identité d'essence de tous les êtres, tandis que la justice temporelle reste une expression étatique de la punition, basée sur le principe d'individuation, toujours encadrée dans la « pensée de l'avenir », par conséquent impliquant déjà « l'idée de temps »². La justice éternelle qui nous permet de la situer dans l'un des moments du sublime de la pensée schopenhauerienne, évoque, en revanche, une transcendance, un dépassement vers une saisie de la totalité, de l'éternité :

C'est elle qui gouverne non plus l'État, mais l'univers ; elle ne dépend pas des institutions humaines, elle n'est pas incertaine, vacillante et flottante ; elle est infaillible, invariable et sûre. (...) la justice éternelle ne peut point être une justice qui punit ; elle ne peut pas accorder des délais, fixer des termes ; elle ne peut pas, se résignant à compenser, moyennant un temps nécessaire, l'acte mauvais par la conséquence fâcheuse, se soumettre au temps pour exister. Ici le châtement doit être si bien lié à la transgression, que les deux fassent un tout unique. (...) Cette justice éternelle, elle existe bien réellement, elle est dans l'essence de l'univers³.

Une connaissance qui ne dépend plus des formes de la phénoménalité, « une intuition capable d'aller au-delà du principe d'individuation »⁴ désigne en effet ce qui pourrait être la conception du sublime dans la perspective schopenhauerienne. Nous en retrouvons les traces également dans les pressentiments secrets⁵ (comme nous l'avons vu précédemment dans le cas du méchant), et dans les moments où le principe de raison semble être suspendu :

¹ *Monde*, §63, pp. 445-446.

² *Ibid.*, p. 441.

³ *Ibid.*, pp. 441-442. Dans le texte original : „Ganz anders aber ist es mit der ewigen Gerechtigkeit, (...) welche nicht den Staat, sondern die Welt beherrscht, nicht von menschlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuschung unterworfen, nicht unsicher, schwankend und irrend, sondern unfehlbar, fest und sicher ist. – (...) kann die EWIGE GERECHTIGKEIT keine vergeltende seyn, kann also nicht, wie diese, Aufschub und Frist gestatten und, nur mittelst der Zeit die schlimme That mit der schlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen um zu bestehen. Die Strafe muß hier mit dem Vergehen so verbunden seyn, daß beide Eines sind. (...) Daß nun eine solche ewige Gerechtigkeit wirklich im Wesen der Welt liege, wird aus unserm ganzen bisher entwickelten Gedanken Dem, der diesen gefaßt hat, bald vollkommen einleuchtend werden“, WWV, s.454-455.

⁴ *Ibid.*, § 66, p. 471.

⁵ Schopenhauer donne un autre exemple d'un tel pressentiment dans ses Suppléments : « (...) à des moments particulièrement favorables, vient-on à saisir d'un coup d'œil purement objectif les actions et les menées des

Quand par quelque accident, nous commençons à douter du principe d'individuation, parce que le principe de raison, sous une quelconque de ses formes, semble souffrir une exception ; par exemple, si quelque changement paraît se produire sans cause, si l'on croit voir un mort qui revient, le passé et le futur devenir présent, ce qui est loin se trouver près. Ce qui nous cause en ces occasions une si prodigieuse terreur, c'est que nous doutons tout à coup de ces formes qui sont les conditions de la connaissance du phénomène, et qui seules établissent une distinction entre notre individu et le reste du monde¹.

De l'auto-consommation de la Volonté qui provient de la différenciation de ce qui est un et identique par le principe d'individuation, on passe à l'auto-connaissance de la même Volonté dans le domaine de l'éthique. Il s'agit de fonder celle-ci par une recherche de la valeur morale authentique qui exprimerait la réalité du néant des formes de la phénoménalité au sein même de cette phénoménalité. En effet, Schopenhauer ne fait que marquer la limite entre l'« abîme le plus profond » de l'*Ungeheure* et le « ciel le plus sublime » chez l'homme dans sa tentative pour déchiffrer « l'indéniable tendance éthico-métaphysique de la vie »², et sur ce point, nous allons essayer d'entrevoir, à travers sa conception de la compassion en tant que fondement de l'éthique, le rôle que le sublime joue dans cette perspective, même s'il reste sans aucun rapport avec une Loi morale, ce qui signale ainsi son éloignement définitif de la voie kantienne.

La compassion (*Mitleid*): un aspect sublime de la nature humaine

Si le fond de l'immédiation est l'affectivité et si le fond de l'affectivité est le souffrir, Schopenhauer découvre que le solipsisme du premier *cogito* est en son fond débordé par l'évidence, plus souterraine encore, d'un être-en-commun. Au fond de la conscience de soi en effet, il y a une conscience de la souffrance passive, et au fond de cette souffrance passive, la conscience qu'une même souffrance continue à me relier à tout ce qui est vivant. Telle est la seconde grande découverte de Schopenhauer : la conscience immédiate de souffrir n'est jamais d'abord une conscience esseulée, mais toujours d'abord la conscience d'une souffrance commune. Le souffrir est en son fond com-patissant ou sym-pathique, parce que toute

hommes dans la réalité, alors s'impose à nous la conviction intuitive, que non seulement au sens des idées (platoniciennes) notre conduite ne cesse jamais d'être et de demeurer la même, mais encore que la génération présente, dans sa véritable essence, est complètement et substantiellement identique à toutes celles qui l'ont précédée dans l'existence », *Monde*, Chp. XLI, p. 1254. Dans le texte original : „(...) in der That, wenn man, in begünstigten Augenblicken, das Thun und Treiben der Menschen, in der Realität, rein objektiv ins Auge faßt; so drängt sich Einem die intuitive Ueberzeugung auf, daß es nicht nur, den (Platonischen) Ideen nach, stets das selbe ist und bleibt, sondern auch, daß die gegenwärtige Generation, ihrem eigentlichen Kern nach, geradezu, und substantiell identisch ist mit jeder vor ihr dagewesenen“, WWV, s.586.

¹ Ibid., § 63, pp. 444-445. Dans le texte original: „ (...) wenn sie (Menschen), durch irgend einen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint: z. B. wenn es scheint, daß irgend eine Veränderung ohne Ursache vor sich gienge, oder ein Gestorbener wieder da wäre, oder sonst irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nah wäre. Das ungeheure Entsetzen über so etwas gründet sich darauf, daß sie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erscheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt gesondert halten“, WWV, s. 457.

² *Mémoire sur le fondement de la morale*, p. 410.

souffrance est en son fond pré-individuelle. Cette vérité, décrite exemplairement –d’après Schopenhauer- par Saint Jean en termes d’*agapè*, ne doit pas s’entendre comme un commandement moral, mais comme la description phénoménologique la plus rigoureuse de ce qui fait le fond de la conscience souffrante : éprouver l’appartenance de tous les vivants à l’unité de la même « Vie », archi-unité que Schopenhauer étend, par-delà le christianisme, à tous les existants¹.

La compassion schopenhauerienne présuppose une reconnaissance du fond de la vie en tant que souffrance. Ainsi alors que la souffrance qui constitue l’être de chaque vivant et la souffrance causée par le mal moral dans le monde nous donnaient une affirmation de l’égoïsme et des luttes des égoïsmes, une telle reconnaissance de la souffrance commune implique une connaissance de ce qu’on est en tant qu’être voulant, et souffrant, ce qui à son tour constitue une vision de la totalité. En tant qu’antidote au côté sombre de l’homme, à son égoïsme illimité, la compassion vient réfuter les prétentions d’un Moi solipsiste : elle entraîne une sortie de soi afin d’accueillir d’une façon illimitée « tous les êtres vivants »². C’est ainsi que l’intersubjectivité et la communauté se trouvent fondées sur ce sentiment, ou sur ce phénomène qui est considéré par Schopenhauer comme entièrement mystérieux³. Nous pouvons par là dire que cette tentative schopenhauerienne pour fonder l’éthique sur la compassion en tant que seul mobile moral authentique désigne une première dimension de la question du sublime sur ce plan : dimension de la prééminence de la sensibilité⁴, de la chair, c’est-à-dire de la capacité de ressentir la souffrance, non seulement dans notre propre corps, mais, dans ce cas, aussi dans le corps d’autrui. La reconnaissance de cette vérité « charnelle » n’implique par ailleurs pas une affirmation du vouloir vivre d’un individu, mais constitue plutôt la base du geste de sortir de soi-même, de « vaincre la source de tout mal, c’est-à-dire l’égoïsme, qui nous enferme dans les limites de notre moi individuel »⁵, pour saisir l’unité de l’essence de tous les êtres vivants : ce qui peut également être considéré dans une perspective phénoménologique comme une affirmation de la relation charnelle avec autrui en tant que condition d’incorporation⁶.

La compassion se trouve, selon Schopenhauer, à l’origine de deux vertus cardinales : justice et philanthropie. Comme on peut le remarquer, dans cette fondation de l’éthique, il se

¹ Barbara Stiegler, « Refaire le cogito: Schopenhauer et le commencement cartésien » in *La Raison dévoilée – Études schopenhaueriennes*, C. Bonnet/J. Salem (éd.), Vrin, 2005, p. 73.

² Op.cit., p. 374.

³ Ibid., p. 366.

⁴ Voir M. Ruta, p. 254.

⁵ V. Stanek, *La métaphysique de Schopenhauer*, p. 136.

⁶ Voir Didier Franck, *Chair et corps, Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Éditions de Minuit, 1981. Pour voir la relation à l’autre à travers l’incarnation et l’incorporation dans une autre perspective, on peut aussi avoir recours à *Le moi et la chair, Introduction à l’ego-analyse* de Jacob Rogozinski, Les Editions du Cerf, Paris, 2011.

confronte ouvertement avec Kant en mettant en avant un sentiment comme la compassion au cœur de sa pensée éthique¹ et en réfutant la distinction kantienne entre les devoirs parfaits et les devoirs imparfaits. En effet, Schopenhauer ne fait que rapporter à l'expérience elle-même la valeur morale, au lieu de la situer au niveau a priori et formel d'un devoir abstrait, indémontrable au niveau empirique. Là où la dimension sensible de l'individu en tant qu'être vivant se trouve affirmée à travers son rapport à des autres êtres, la source de l'éthique est mise en avant comme une reconnaissance de l'identité d'essence de tels êtres. Ce qui est *pathologique* pour Kant devient ainsi un critère moral : on n'a désormais affaire qu'à « une participation (*Teilnahme*) tout à fait immédiate, pour ainsi dire instinctive, aux souffrances d'autrui »² comme la description de la valeur morale, en d'autres termes, comme « l'unique source des actions (...) pures de tout motif égoïste »³. Dans une telle perspective, il n'y a plus des « devoirs », mais des « vertus » : il n'y a plus de distinction entre les devoirs de droit et les devoirs de vertu ; il n'y a que les « vertus de justice et de philanthropie » comme les « vertus cardinales » qui « s'enracinent dans la compassion naturelle »⁴ et qui expriment les deux degrés de celle-ci.

En considérant de plus près le phénomène de la compassion (...) qui constitue le phénomène éthique primordial, on s'aperçoit du premier coup d'œil qu'il y a deux degrés clairement distincts où la souffrance d'autrui peut devenir immédiatement mon motif, c'est-à-dire me déterminer à agir ou à ne pas agir. D'abord, c'est en effet uniquement le degré où le motif, exerçant une action qui s'oppose à des motifs égoïstes ou méchants, m'empêche de causer de la souffrance à autrui (...). Ensuite, c'est au degré supérieur, où la compassion, agissant positivement, m'incite à aider activement autrui. Tandis que chez Kant, la distinction entre les prétendus devoirs de droit et ceux de vertu, plus exactement entre la justice et la philanthropie, était obtenue de façon fort artificielle, elle s'établit ici tout à fait naturellement et témoigne par là de l'exactitude du principe : il s'agit de la frontière naturelle, précise et évidente, entre le négatif et le positif, entre le fait de ne pas léser et de secourir autrui. Le premier défaut du classement précédent en devoirs de droit et en devoirs de vertus, ces derniers étant aussi appelés devoirs d'amour ou devoirs imparfaits, consiste à ranger le *genus* avec le *species* : car la justice est aussi une vertu. Ensuite, ce classement s'appuie sur un concept de *devoir* (*Pflicht*) beaucoup trop étendu (...). Je remplace donc les deux devoirs cités plus haut par les vertus de justice et de philanthropie, que je nomme vertus cardinales.⁵

¹ Pour Kant, un tel geste contredirait la valeur morale des actions, parce que celui-ci soutiendrait « agir par inclination », plutôt que « par devoir ». Rappelons ce passage de sa *Fondation* comme un exemple : « (...) faut-il comprendre (...) les passages des Ecritures dans lesquels il est ordonné d'aimer son prochain, y compris lorsqu'il s'agit de son ennemi. Car l'amour, en tant qu'inclination, ne peut se commander, alors que faire le bien par devoir, tandis qu'absolument aucune inclination n'y pousse et qu'une aversion naturelle et irrépressible vient même s'y opposer, cela correspond à un amour *pratique* et non pas *pathologique* qui est inscrit dans la volonté et non pas sur la pente de notre être sensible, dans des principes de l'action et non pas dans une sympathie qui nous fait fondre : or, cet amour peut être commandé », *Fondation de la métaphysique des mœurs*, p. 68.

² Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, p. 363.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 343.

⁵ Ibid., pp. 342-343.

Ainsi Schopenhauer essaie de fonder l'éthique sur une base tout à fait distincte de celle de Kant : au lieu des impératifs, des devoirs, de la loi morale, on retrouve un élément aussi primordial que démontrable dans des expériences. Il faudra désormais considérer la valeur morale et le mal à partir de la présupposition de cet élément primordial de la nature humaine qui exprime l'humanité en elle-même. La question du mal radical chez Kant qui suggérait une transgression, un renversement de l'ordre des motifs est remplacée, sur ce plan, par la question de l'*Unmenschlichkeit* (inhumanité) en vue de la compassion, laquelle « semble faire défaut » chez un individu. La compassion est, dans cette perspective, la seule chose qui fait preuve de l'humanité de l'homme. L'égoïsme, la cruauté, la méchanceté, impliquent par contre une réceptivité problématique par rapport à la compassion : une réceptivité non-réceptive de la compassion. En outre,

cette réceptivité (*Empfänglichkeit*) si variable aux motifs de l'égoïsme, de la méchanceté et de la pitié, et qui détermine toute la valeur morale de l'homme, ne s'explique pas par quelque chose d'autre, ne s'acquiert pas par des leçons, et ne dépend donc pas de ce qui naît et de ce qui se transforme dans le temps, et encore moins du hasard : elle est au contraire quelque chose d'inné, d'immuable, qu'on ne peut expliquer davantage. C'est ainsi que le cours de la vie lui-même, avec tous ses faits et gestes aux formes multiples, n'est rien d'autre que le cadran extérieur d'un rouage intérieur et primitif, ou le miroir dans lequel seul peut se révéler à l'intellect de chaque individu la manière d'être de sa propre volonté qui constitue son noyau¹.

Sur ce point, on peut dire qu'être réceptif ou non aux motifs de la compassion marque la limite entre ce qui est « humain » et ce qui est « monstrueux », tout en nous renvoyant à la question du caractère intelligible. En effet, c'est toujours en rapport avec cette question du caractère intelligible que Schopenhauer envisagerait la distinction entre la légalité et la moralité : la possibilité de corriger l'agir n'implique pas du tout la possibilité de corriger la volonté de l'homme, ce qui serait transformer « le mode de réceptivité »² et Schopenhauer considère cela comme un acte de conversion du cœur³.

Conformément à cette différence innée et primordiale, si extraordinairement grande, chacun ne sera tout d'abord excité que par les motifs auxquels il est le plus réceptif, de même que tel corps ne réagit que sur les acides, tel autre que sur les alcalis : et pas plus dans le premier cas que dans le deuxième, on ne saurait y changer quoi que ce soit. Comme tels, les motifs altruistes qui, pour un caractère bon, constituent de si puissantes impulsions (*Antriebe*), ne peuvent exercer aucune influence sur celui qui est seulement réceptif aux motifs égoïstes. Si, malgré ce fait, on veut l'amener à accomplir des actes altruistes, cela ne peut se réaliser qu'en lui faisant croire que l'apaisement de la douleur d'autrui lui procurera indirectement, de quelque façon que ce soit, *un avantage personnel* (la plupart des doctrines éthiques ne sont au fond que diverses tentatives pour aller dans ce sens). (...) Une amélioration réelle exigerait qu'on transforme le mode de réceptivité aux motifs, (...) Mais cela est certainement encore moins possible que de transformer le plomb en or. Car cela demanderait qu'on convertisse

¹ Ibid., pp. 404-405.

² Ibid., p. 399.

³ Ibid., p. 400.

pour ainsi dire le cœur de quelqu'un à l'intérieur de son corps même, en bouleversant du tout au tout son tréfonds le plus intime¹.

Les arguments de Schopenhauer sur la question de la compassion peuvent apparaître ambigus notamment sur deux points : en en faisant un élément essentiel, aussi bien que mystérieux de la nature humaine, il met en avant la compassion comme ce qui rend l'homme humain. Ainsi il laisse entendre que même un homme extrêmement égoïste pourrait être « réceptif » à ce « mobile moral par excellence »². Dans ce cas, on peut dire que le secret pressentiment que le méchant avait de l'identité essentielle de tous les êtres se montre ici dans la compassion comme épreuve où le méchant ou l'égoïste doit prouver à un moment donné qu'il appartient malgré tout à l'humanité, qu'il est aussi capable d'actes purement moraux, désintéressés. Il devient ainsi plus facile de parler de la compassion comme un antidote de la Nature pour le mal ou « comme une simple disposition naturelle (*Naturanstalt*) »³ au moyen de laquelle, selon Schopenhauer,

Chacun comprendra que pour apaiser le plus possible les souffrances innombrables et protéiformes auxquelles notre vie est exposée, et dont nul ne reste complètement exempt, et pour faire en même temps contrepois 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, et d'où émane cette voix forte et clairement perceptible qui, selon l'occasion, crie à celui-ci : protège !, à celui-là : aide !⁴

Dans cette perspective, la compassion se pose dans une opposition réelle au sens de Kant à l'autre principe qu'est le mal⁵. Par ce qu'on a cité ci-dessus, on peut bien penser que ce « germe » de la compassion se trouve dans le cœur de tous les hommes et qu'elle sert ainsi de barrière pour l'homme afin de ne pas tomber dans l'abîme de l'*Ungeheure*. Toutefois, avec la référence à la question du caractère intelligible où il est mis en évidence que la réceptivité à la compassion ne concerne pas tout le monde, on remarque l'impossibilité d'éliminer la menace de l'*Ungeheure* : finalement le mal existe réellement et son antidote se trouve chez certains qui y sont réceptifs, et pour qui, un homme mauvais est simplement un « malheureux » : un malheureux qui n'est cependant pas capable d'entendre le mot « Pitié ! » de la bouche de sa victime.

Quand le voile de Maya, le principe d'individuation se soulève, devant les yeux d'un homme, au point que cet homme ne fait plus de distinction égoïste entre sa personne et celle d'autrui, quand il prend aux douleurs d'autrui autant de part que si elles étaient les siennes, et qu'ainsi il parvient à être non seulement très secourable, mais tout prêt à sacrifier sa personne s'il peut par là en sauver plusieurs autres ; alors, bien évidemment cet homme, qui dans chaque être se

¹ Ibid., pp.399-400.

² Ibid., p. 371.

³ Ibid., p. 387.

⁴ Ibid.

⁵ J. Rogozinski, *Le don de la loi*, p.310. J'ai mis à la place de « la Loi » la compassion.

reconnaît lui-même, ce qui fait le plus intime et le plus vrai de 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 entier¹.

Ce passage cité du *Monde* joue un rôle clé dans l'affirmation de la relation entre la compassion et la négation de la Volonté. Par contre, sur ce point, nous pouvons le lire comme une mise en évidence des traits essentiels de ce sentiment qui est censé être un affect confirmant la base intersubjective du monde dans cette perspective. La vérité métaphysique - ou la vérité de la métaphysique - se trouve par là dans cette reconnaissance de la coappartenance du moi et du non-moi qui consiste en le lever du voile du Maya qu'est le principe d'individuation : ainsi au-delà des différentes conceptions de la compassion (qu'on traite parfois sous le nom de pitié) entre lesquelles on peut compter celle de Rousseau², de David Hume³, d'Adam Smith⁴, et parmi les néokantiens celle de Hermann Cohen⁵, celle de

¹ *Monde*, §68, p. 476. Dans le texte original: „Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der anderen Individuen so viel Antheil nimmt, wie an seinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchsten Grade hilfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachtet und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß“, s. 488.

² Dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau parle de la pitié dans les termes d'une « répugnance innée à voir souffrir son semblable ».

³ Par exemple, dans le *Traité de la nature humaine (A Treatise of Human Nature)* (Partie II, Sect. VII), Hume parle de la compassion dans les termes suivants: « Nous avons une idée vive de tout ce qui nous est relié. Toutes les créatures humaines nous sont reliées par ressemblance. Leurs personnes, leurs intérêts, leurs passions, leurs souffrances et leurs plaisirs doivent donc nous frapper d'une manière vive et produire une émotion semblable à l'émotion originelle puisqu'une idée vive se convertit aisément en une impression. Si cela est vrai en général, c'est encore plus vrai de l'affliction et du chagrin qui ont toujours une influence plus forte et plus durable qu'aucun plaisir ou jouissance », trad. par Philippe Folliot..

⁴ « Aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux. De cette sorte est la pitié ou la compassion, c'est-à-dire l'émotion que nous sentons pour la misère des autres, que nous la voyions ou que nous soyons amenés à la concevoir avec beaucoup de vivacité. Que souvent notre chagrin provienne du chagrin des autres est un fait trop manifeste pour exiger des exemples afin de le prouver. En effet, ce sentiment, comme toutes les autres passions originelles de la nature humaine, n'est pas seulement éprouvé par les hommes vertueux et doués d'humanité, quoique peut-être ces derniers puissent le sentir avec la plus exquise sensibilité. Le brigand le plus brutal, le plus endurci de ceux qui violent les lois de la société, n'en est pas totalement dépourvu. », Adam Smith, *De la sympathie* in *Revue française de psychanalyse*, 2004/3, Vol. 68, p. 763 (texte tiré de sa *Théorie des sentiments moraux*).

⁵ Voir H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl. Darmstadt: Joseph Melzer, 1966, s. 164: „Und dies ist es, worauf es ankommt: das Mitleid muss der Passivität der Reaktion entkleidet, es muss als volle ganze Aktivität zur Anerkennung gebarcht werden. Der sittliche, der reine Wille ist bedingt durch den Faktor des Affektes. Der Affekt muss daher Reinheit haben, von der Dualität und Zweideutigkeit des Leiblichen befreit werden. Reine Aktivität ist niemals Reaktion, wenn diese nur einen Endprozess darstellt. Reaktion aber, als Wechselwirkung, steuert auf ein Ziel hin. Dieses Ziel ist die Gemeinschaft, in der der Mitmensch entsteht. Eine solche Gegenwirkung, die Wechselwirkung ist, leistet das Mitleid. Und das Mitleid erweist sich so als ein Faktor des reinen Willens, als ein Hegel des sittlichen Bewusstseins, als eine Grundkraft des sittlichen Universums, welches die Mitmensch aufschließt. Und diesen Schlüssel des Mitmenschen bildet das Mitleid“. Traduction: « Et c'est ce qui est important: la compassion doit être débarrassée de la passivité de la réaction, elle doit être reconnue comme une activité à part entière. La volonté morale pure est conditionnée par le facteur de l'affect. L'affect doit donc avoir la pureté, être libéré de la dualité et de l'ambiguïté du corps. L'activité pure n'est jamais une réaction s'il s'agit simplement d'un processus final. La réaction, cependant, en tant

l'École de Francfort (surtout l'interprétation d'Horkheimer¹ qui est, dans sa pensée, déjà inspiré par Schopenhauer) et aussi celles de Ricœur², les considérations schopenhaueriennes sur la compassion constituent, plutôt qu'une appendice, un ajout secondaire ou une partie supplémentaire de sa pensée éthique, l'un des moments essentiels de sa métaphysique de la Volonté. Ce qu'il essaie de décrire à travers tous les ordres du réel, de la Nature, forme le double mouvement de la phénoménalisation de la Volonté : auto-consommation et auto-connaissance. Le mal du monde dérive de cet entrelacement de deux mouvements : à mesure que la Volonté aveugle s'éclaire au moyen du plus haut degré de la connaissance, les conflits entre les êtres (dans ce cas, entre des hommes) augmentent. À ce niveau-là, la Volonté se déchire elle-même plus impitoyablement (la raison humaine étant un instrument de la Volonté). Mais Schopenhauer souligne par ailleurs que c'est à ce niveau-là que, le mouvement de l'auto-connaissance peut également s'opposer à la tendance d'auto-consommation. Le plus haut degré de l'auto-connaissance implique en effet que la vision de l'individu se trouve libérée du joug du principe d'individuation, ce qui, pour l'individu, signifie essentiellement la neutralisation de la séparation entre son moi et le moi des autres. C'est ici que nous pouvons situer la visée ultime de la métaphysique schopenhauerienne : la saisie du sublime ou bien la saisie sublime dans une perspective éthique. Nous allons

qu'interaction, s'oriente vers un but. Ce but est la communauté dans laquelle le semblable apparaît. Une telle opposition, qui est une interaction, réalise la compassion. Et la compassion se révèle ainsi être un facteur de volonté pure, comme un Hegel de la conscience morale, une force fondamentale de l'univers moral, qui ouvre l'accès au semblable. Et cette clé du semblable est la compassion ».

¹ „Das innerste Wesen alles Lebendigen ist eines und dasselbe; das, was verschieden ist, betrifft immer nur das Äußerliche, und darum widerspricht du dir, wenn du von unheilbaren Grundunterschieden redest. Und es ist auch falsch, wenn du sagst Änderung sei Verstellung [...]. Ich will dir beichten, was ich für eine kindliche Meinung darüber habe: der Mensch besitzt die Erkenntnis, er sollte sie besitzen und kann sie erlangen, und deshalb kann er sich über sich selbst klar werden und dazu gelangen, in allem jenem innersten Wesen nachzugeben, und das braucht nicht auf einmal zu geschehen, sondern langsam; manchmal wird überhaupt nur der Anfang dazu gemacht. Und dies nenne ich, sein Wesen verändern.“, Gesammelte Schriften: Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter, Bd. 1. Hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 98. Traduction: « L'essence la plus profonde de tous les êtres vivants est la même; ce qui est différent ne concerne toujours que l'extérieur et vous vous contredisez donc lorsque vous parlez de différences fondamentales irrémédiables. Et il est également faux de dire que le changement est un déguisement [...]. Je veux vous avouer que j'ai une opinion enfantine à ce sujet: l'homme sait qu'il doit la (essence) posséder et l'atteindre, et par conséquent, il peut devenir clair sur lui-même et réussir à tout céder à cette essence, et cela ne doit pas arriver tout à coup, mais lentement; parfois, ce n'est qu'un commencement. Et c'est ce que j'appelle, changer sa nature ». J'ai recours à cette citation dans l'article de Davide Ruggieri, intitulé "Schopenhauer's Legacy and Critical Theory, Reflections on Max Horkheimer's unpublished archive material", in Schopenhauer-Jahrbuch, 96. Band, 2015, p. 95.

² Voir, par exemple, Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 224-225: « Tentons (...) de prendre une vue d'ensemble de l'éventail entier des attitudes déployées entre les deux extrêmes de l'assignation à responsabilité, où l'initiative procède de l'autre, et de la sympathie pour l'autre souffrant, où l'initiative procède du soi aimant, l'amitié apparaissant comme un milieu où le soi et l'autre partagent à égalité le même souhait de vivre-ensemble. Alors que dans l'amitié l'égalité est présupposée, dans le cas de l'injonction venue de l'autre elle n'est rétablie que par la reconnaissance par le soi de la supériorité de l'autorité de l'autre ; et, dans le cas de la sympathie qui va de soi à l'autre, l'égalité n'est rétablie que par l'aveu partagé de la fragilité, et finalement de la mortalité ».

expliquer plus en détail les raisons de cette mise en rapport de la pensée du sublime avec celle de Schopenhauer, en nous orientant vers la source de la première qui se trouve chez Kant. Nous pouvons à présent affirmer que l'affect de compassion constitue, comme nous l'avons ci-dessus mentionné, l'un des moments de la métaphysique schopenhauerienne dans la mesure où cet affect nous renvoie à ce geste de saisir la totalité de l'existence qui trouve, dans le cas de la compassion, son expression la plus simple dans la sortie du soi vers autrui, vers la communauté, et finalement vers la réalité intersubjective de l'existence.

Comme le sens de la moralité, pour Schopenhauer, vient de la reconnaissance de l'existence d'autrui, la compassion est le seul mobile moral en tant que tel. Elle est ainsi la source des autres vertus, comme la justice et la philanthropie. Nous connaissons déjà la définition schopenhauerienne de l'homme en tant qu'« être voulant » qui implique, tout au long de son œuvre, la priorité du corps humain. Le côté prétendument pessimiste de sa pensée qu'on associe en général à sa détermination de l'existence comme souffrance universelle nous montre ce qu'on est essentiellement comme un être vivant et voulant. La question de la compassion est présupposée par cette position qui se centre sur la corporéité. En effet, « la compassion commence dans le fait d'être (...) *exposé* à autrui. D'être exposé corps-à-corps, car c'est à ma vue, à mon oreille, à mes sens que se présente la détresse d'autrui. Affaire du corps, avant d'être une affaire de sentiment. L'affect commence dans le corps »¹. La compassion est une révélation du fait que « notre existence est exposée - par cette aptitude à être affecté de douleur ou de plaisir - à autrui »² : révélation du néant de notre Moi isolé, des prétentions d'un égoïsme intéressé.

(...) cela suppose que je me sois en quelque sorte identifié avec l'autre et que la barrière entre le moi et le non-moi soit donc supprimé pour un instant. Alors seulement les problèmes de l'autre, ses besoins, sa détresse, sa souffrance, deviennent immédiatement miens : alors je ne le considère plus tel que l'intuition empirique me le présente, comme une chose qui m'est étrangère, indifférente, qui est absolument distincte de moi, mais je souffre avec lui et *dans lui*, bien que sa peau ne recouvre pas mes nerfs³.

Dans ce passage où Schopenhauer décrit comment la souffrance d'autrui devient « un motif pour moi »⁴, « comment une souffrance, qui n'est pas la *mienne*, qui ne me touche pas *moi* peut (...) devenir, à l'instar de la *mienne* propre, un motif pour moi et m'inciter à agir »⁵, il ne manque pas de souligner le fait que « cette souffrance *est* hors de moi, qu'elle ne m'*est* donnée que par une intuition ou une connaissance extérieure », mais que « je l'*éprouve*

¹ Agata Zielinski, « La compassion, De l'affection à l'action » in *Études*, 2009/1, Tome 410, p. 56.

² Ibid., p. 57.

³ *Mémoire sur le fondement de la morale*, p. 366.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 365.

cependant avec l'autre, je la ressens comme *mienne*, alors qu'elle est non pas *dans moi* mais *dans l'autre* »¹. Il s'agit ainsi d'une souffrance causée *mystérieusement* par la souffrance d'autrui. Nous pouvons par là dire que ce phénomène mystérieux de compassion implique deux aspects de l'*impuissance* de l'homme qui ne concerne que son être fini. Le premier aspect peut être mis en avant dans les termes suivants :

L'effet dont je ne suis pas la cause, la compassion surgit sur le fond de cette passivité : capacité à être affecté par l'autre. Pas de compassion sans cette vulnérabilité, sans ce sentiment brusque - insupportable, peut-être - d'impuissance. Mais cette impuissance n'est pas une défaite ou un échec - même si elle doit s'accompagner de l'aveu, fait à soi-même, que la toute-puissance ici n'a pas sa place (alors même que la tentation en est constante). Impuissance qui demande à être relayée par l'action : il s'agit bien de répondre à l'appel, d'inventer un mot, un geste qui voudraient soulager².

En parallèle avec l'expérience du sublime, la compassion peut être considérée comme un événement où la fragilité, l'impuissance - jusque-là ignorées - de l'homme éclatent au grand jour dans ce fait même d'être exposé à autrui, à la souffrance d'autrui. C'est de ce « sentiment brusque d'impuissance » que dérive l'action qui constitue en elle-même le geste de dépasser cet état de l'être fini : aider autrui, essayer de soulager sa douleur, en d'autres termes « répondre à son appel », mettent en évidence la sortie de soi-même dans un acte entièrement désintéressé. Le mystère de cet acte correspond au caractère « incompréhensible » d'une telle « participation (*Teilnahme*) tout à fait immédiate, pour ainsi dire instinctive »³. Ainsi, on peut dire que la révélation de notre impuissance conditionne la sortie de notre Moi dans ce phénomène de compassion ; mais il s'agit d'une révélation accompagnée par un « aveu » de ce qui est révélé : aveu de la finitude dans le sens de notre « mortalité ». Ce qui ne pourrait contenir pour Schopenhauer qu'un aveu du caractère « phénoménal » de nous-mêmes : tout ce qui naît, tout ce qui meurt, tout ce qui fait partie de notre existence éphémère ne sont autres que des phénomènes. La question de la finitude se situe donc au niveau des phénomènes chez Schopenhauer, ce qui interdit de la traiter en tant que finitude ontologique comme chez Heidegger. Quant à la difficulté que cette position constitue, nous pouvons essayer de la reconsidérer dans le cadre d'une pensée qui entrelace le monde comme représentation dans le monde comme Volonté, et vice versa. C'est seulement ainsi que nous pouvons espérer maintenir la vérité « charnelle » des relations intersubjectives

¹ Ibid.

² Zielinski, op.cit. Dans le même article, à l'occasion de cette référence à cette question de l'appel, il faut noter la remarque suivante : « Dans la ligne de Levinas, nous verrons que la compassion ne consiste pas tant à *sentir* ce que l'autre souffre, qu'à *répondre* à l'appel d'autrui souffrant. La compassion, ce n'est pas la larme à l'œil, c'est la responsabilité. Une responsabilité qui ne se laisse pas guider par l'émotion, mais *par autrui*. Cet affect qui se déploie en relation et en action devient engagement et promesse à l'égard d'autrui », pp.55-56.

³ *Mémoire sur le fondement de la morale*, p. 363.

qui se trouve, selon cette perspective, dans l'affirmation de la coexistence des êtres vivants, dans la communauté ; ce qui présuppose déjà l'affirmation de la corporéité, l'acceptation de notre individu en tant qu'être vivant, voulant, souffrant. Cette question de la compassion constitue une expérience « intersubjective » par excellence, une expérience qui confirme notre « être-exposé-à-autrui », alors qu'elle révèle en même temps notre/ma « vulnérabilité » dans la reconnaissance de la vulnérabilité commune de l'humanité, ou pour mieux le dire, de tous les être vivants. Dans les termes phénoménologiques :

Dans la sympathie vraie, le soi, dont la puissance d'agir est au départ plus grande que celle de son autre, se retrouve affecté par tout ce que l'autre souffrant lui offre en retour. Car il procède de l'autre souffrant un donner qui n'est précisément plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister, mais dans sa faiblesse même. C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent¹.

Qui ne se sait vulnérable, comment compatirait-il ? La compassion suppose cette capacité à se laisser affecter qu'est la vulnérabilité. Et celui dont l'existence m'affecte est précisément celui dont la vulnérabilité est tout exposée. La reconnaissance de la vulnérabilité nous garde d'une compassion qui deviendrait l'exercice d'un « pouvoir-sur » : d'un sujet agissant sur un sujet passif et pâtissant, d'un agent sur un patient. La vulnérabilité n'est pas ici une défaillance du sujet, mais une capacité paradoxale : celle de rencontrer autrui sans se tenir dans une position de surplomb, d'établir une certaine égalité dans l'asymétrie de la relation².

La signification éthique de l'existence se fonde ainsi sur cette rencontre avec autrui qui présuppose la reconnaissance de notre être « souffrant ». Cependant, les analyses de Schopenhauer nous amènent à faire une distinction entre cette reconnaissance de la souffrance universelle et la souffrance personnelle (de nous-mêmes et d'autrui). Alors qu'il cite Calderón « qu'entre voir souffrir et souffrir, il n'y a pas de différence »³, il ne manque cependant pas de préciser que la compassion comme cette capacité de ressentir la souffrance comme elle est dans l'autre ne rend pas identique nos « vécus » de souffrance. C'est pourquoi il souligne que « nous sommes (...) clairement conscient à chaque instant que c'est lui qui souffre, et non pas nous : et c'est directement *dans sa* personne que nous sentons la souffrance, avec tristesse. Nous souffrons *avec* lui, donc *dans* lui : nous ressentons sa douleur comme *sienne*, et nous ne nous imaginons aucunement qu'elle est nôtre »⁴. Le fait que « nous souffrons avec lui » implique une autre souffrance que celle de l'autre. Même si « le degré initial de la

¹ P. Ricoeur, p. 223.

² Zielinski, op.cit., p. 61.

³ *Fondements*, « que entre el ver/ Padecer y el padecer/ Ninguna distancia habia/ No siempre el peor es cierto », p. 365.

⁴ Ibid., p. 341. Cela peut nous faire penser à cette remarque de Jacques Derrida sur Rousseau dans *De la Grammatologie* (Minuit, 1969, p. 270) : « L'identification par intériorisation ne serait pas morale. Elle ne reconnaîtrait pas la souffrance comme souffrance de l'autre. Le respect de l'autre suppose donc une certaine non-identification ».

reconnaissance dans la compassion est ce qui me porte à voir en l'autre souffrant mon semblable (...) – (cette) similitude doit néanmoins préserver une différence radicale ». En effet,

Je ne puis prendre part directement à la souffrance de l'autre. Ma souffrance n'est pas identique à la sienne. Son vécu de souffrance n'est pas le mien. Je n'éprouverai pas sa souffrance – car je ne suis pas lui. Elle est inatteignable. La compassion exclut – et doit exclure l'identification. Elle consiste sans doute à *s'approcher* d'autrui et de sa souffrance, mais elle est aussi l'épreuve d'une distance, d'une séparation entre moi et l'autre. La tentation est cependant constante de croire connaître la souffrance d'autrui !¹

Il s'agit alors d'une participation mystérieuse de l'homme à la souffrance d'autrui, tout en préservant la différence entre lui-même et autrui. Au niveau métaphysique, on avait affaire à une reconnaissance de l'identité d'essence des êtres. Mais cette reconnaissance n'entraîne pas une compréhension entière de l'altérité de l'autre et de sa souffrance. Dans le phénomène de compassion, on « connaît » – à travers une connaissance intuitive que Schopenhauer considère comme « simple appréhension (*Auffassung*) d'un cas concret où la compassion s'éveille immédiatement sans autre médiation intellectuelle »² – la souffrance en général, mais pas en tant que souffrance d'autrui ; on est conscient, comme dit Schopenhauer, que c'est un autre qui souffre. En d'autres termes, on est conscient de la souffrance, sans la « comprendre » en tant que souffrance de l'autre : « je ne peux jamais être à sa place, ni m'identifier à lui. Nul ne peut saisir le "tout" d'un autre. Nul ne peut faire le tour d'une souffrance ni de ses ambivalences. La "compréhension" sera toujours en échec, toujours en retard d'une interprétation »³. Ce point peut évidemment nous faire penser à un autre échec, à savoir l'échec de l'imagination dans l'expérience du sublime. Les deux cas renvoient finalement à notre impuissance, à la finitude. Impuissance à comprendre l'autre, impuissance à comprendre sa souffrance... « La différence spatiale qui me sépare de l'autre me sépare aussi de son bonheur et de son malheur »⁴ ; c'est ce que Schopenhauer met en avant pour décrire la base de l'égoïsme au niveau empirique. Par contre, nous avons signalé une autre dimension ouverte au même niveau à travers l'expérience de la compassion qui apparaissait comme un contre-courant dans la phénoménalisation de la Volonté : contre-courant qui fait partie de la nature de l'être vivant qu'est l'homme ; contre-courant qui vise, plutôt qu'une séparation, une ré-unification, en d'autres termes, le soulagement des blessures de la séparation causée par la phénoménalisation. Ainsi, on peut dire que dans cette expérience il

¹ Zielinski, op.cit., p. 58.

² Schopenhauer, op.cit., p. 388.

³ Zielinski, op.cit., p.59.

⁴ Schopenhauer, op.cit., p. 415.

s'agit d'une visée pour ainsi dire instinctive qui demeure toujours en deçà de la lumière de la connaissance. En effet, ce qu'on saisit là par la connaissance intuitive ne permet pas d'épuiser la totalité de la chose.

La sortie de mon Moi vers l'autre est ce qui constitue le geste fondamental de la compassion : geste de percer le voile de Maya qui correspond au principe d'individuation qui provoque ma séparation avec les autres êtres. La compassion implique en effet une illimitation de cet acte de se transcender vers tous les autres êtres vivants¹, notamment dans la reconnaissance du fait qu'« on souffre » et de « ma » ressemblance – non seulement avec les autres hommes, mais aussi avec les animaux. Cette reconnaissance ne relève pas de la connaissance rationnelle, abstraite, conceptuelle, mais plutôt du « pressentiment » que Schopenhauer associe avec des instants de révélation (comme ce secret pressentiment chez le méchant). La compassion se trouve sur ce plan comme une tendance qui m'entraîne de moi-même vers l'autre, qui met en évidence, ainsi, le lien « secret » entre moi et lui. Même s'il reste discutable de déterminer toutes les actions humaines qui ressemblent à ce phénomène mystérieux de la compassion comme entièrement désintéressées, Schopenhauer souligne cependant le caractère manifeste de la compassion au niveau empirique. Pour lui, la preuve est déjà là, à ce niveau, contrairement à la Loi morale, les devoirs, les impératifs de Kant², qui restent « abstraits » aussi bien qu'indémonstrables. En fin de compte, ce qui prouve le désintéressement total dans un tel cas, c'est l'abandon indéniable du Moi dont les exemples peuvent varier : de celui d'un homme pauvre qui s'efforce de rendre le porte-monnaie rempli d'argent qu'il a trouvé par hasard à son propriétaire (un acte de justice), à un autre qui se sacrifie pour sauver un enfant, ou plusieurs personnes, ou même un peuple (altruisme). Schopenhauer qualifie ce fait de la compassion de mystérieux, parce que, tout en faisant partie de la nature humaine, elle arrive à résister à la force primordiale qu'est l'égoïsme. Dans cette perspective, tout semble être en accord avec ce dont nous avons parlé dans la première partie de ce travail concernant la *Naturphilosophie* schopenhauerienne : comme si on était toujours dans cette scène de conflit entre les Idées supérieures et les Idées inférieures. L'égoïsme, qui, dans le cadre du mouvement de l'auto-connaissance de la Volonté, peut lui servir de miroir en montrant comment elle est ce qu'elle est en se consommant, en se déchirant ainsi, peut être supprimé, à un plus haut degré du même mouvement en suggérant le caractère « insupportable » pour la Volonté elle-même de ce que cette auto-connaissance vient de lui

¹ Ibid., p.374.

² Ibid., p. 387.

révéler à elle: la compassion constitue ainsi un premier moment de ce qui deviendra une auto-négation, mais elle n'apparaît encore ici que comme un geste de sortie de Moi vers autrui.

À travers ses analyses sur la question de la compassion en tant que seul mobile moral authentique, Schopenhauer nous signale le sens éthique du monde, aussi bien que la visée de toute sa pensée où les questions essentielles comme celle de l'individualité et de la liberté aboutissent à un point aporétique. Par contre, ce que nous avons abordé comme la possibilité de l'abandon du Moi dans la compassion se rapporte à la question de la réceptivité, et par conséquent, à celle du caractère intelligible. Schopenhauer soulignait que la souffrance de l'autre n'est jamais ma souffrance, mais cela ne m'empêche pas de souffrir *avec lui*, voire *en lui*. Même si une limitation concernant nos capacités, nos pouvoirs, est suggérée par cette remarque, c'est pour résister à l'illusion de se fondre dans l'autre. Toutefois, on ne peut pas ignorer la base de ce phénomène mis en avant par Schopenhauer comme le devenir-moi du non-moi: « Dans ce phénomène nous voyons que la cloison séparant les êtres selon la lumière naturelle (ainsi que d'anciens théologiens appellent la raison) se trouve supprimée, et que le non-moi est pour ainsi dire devenu le moi »¹. Mais au niveau du monde des phénomènes, on reste quand même condamné à la vision de cette *lumière naturelle*, et ce qui arrive aussi mystérieusement comme dans ce phénomène de la compassion indique ce qui reste toujours incompréhensible pour nous. Au sein de la tendance primordiale (l'égoïsme), la présence de cette contre-tendance compatissante est déjà un « mystère » pour Schopenhauer ; d'un autre côté, l'acte constitué par elle au niveau du monde comme représentation se heurte à ce qui reste entièrement insaisissable pour l'intelligence humaine : l'altérité de l'autre et de « son vécu de souffrance ». L'expérience de la compassion peut être considérée, à cet égard, comme équivoque : le caractère incompréhensible, inépuisable de l'autre confirme la différence absolue entre nous, tandis que la révélation que cette expérience est censée apporter concerne l'identité d'essence de tous les êtres. Ce deuxième point semble contredire le premier : si on est essentiellement identique, il n'y a pas de place pour une « différence absolue » entre le moi et le non-moi. Par contre, dans une autre perspective, nous pouvons noter que les deux points correspondent à un « inconnu » dans la pensée schopenhauerienne : ce qui se manifeste comme insaisissable pour moi dans l'altérité de l'autre au niveau des phénomènes, diffère-t-il, au fond, de cet inconnu que mon individualité implique ? En effet, Schopenhauer ne fait que formuler une hypothèse qui pourra servir d'explication de base pour le phénomène de la compassion.

¹ Ibid., p. 338.

D'après l'expérience, la *différence* entre ma personne et celle d'autrui semble être absolue (...) Mais (...), il convient de faire remarquer que la connaissance que nous avons de nous-mêmes n'est aucunement exhaustive et n'atteint pas le principe ultime. Par la médiation de l'intuition mise en œuvre par le cerveau à partir des données sensorielles, nous connaissons notre propre corps (*Leib*) à titre d'objet dans l'espace ; par le sens interne, nous connaissons la série continue de nos désirs et de nos volitions provoqués par des motifs extérieurs, et enfin les divers mouvements (*Bewegungen*) plus ou moins forts de notre propre volonté, auxquels se laissent reconduire tous les sentiments (*Gefühle*) intérieurs. C'est tout : car la connaissance ne peut être connue à son tour. Par contre, ce qui nous est inaccessible, c'est le substrat proprement dit de toute cette manifestation phénoménale (*Erscheinung*), notre *essence* intime *en soi*, ce qui veut et ce qui connaît comme tel : nous ne voyons que vers l'extérieur, l'intérieur est sombre. (...) comme dirait Kant : le je (*Ich*) ne se connaît que comme phénomène et non selon ce qu'il peut être en soi. Eu égard à cette autre partie qui tombe sous notre connaissance, (...) chacun diffère totalement de l'autre ; mais il ne s'ensuit pas pour autant qu'il en va de même pour la partie majeure et essentielle, laquelle demeure voilée et inconnue à chacun. Pour cette partie, il reste donc encore la possibilité qu'elle soit identique en tous¹.

Ainsi une telle hypothèse se révèle constituer le fondement de la pensée schopenhauerienne et il s'entrelace, à tous les égards, avec un souci éthique. Pour atteindre la connaissance de la vérité ultime, il faudra donc sortir de notre Moi à travers un désintéressement pur, et accueillir l'autre dans son altérité, ce qui, à son tour, nous fera découvrir notre propre altérité. Par contre, la main que nous tendons pour aider l'autre dans un acte entièrement non-égoïste impliquerait non seulement la sortie hors de notre Moi, accompagnée par une reconnaissance de l'altérité, mais également un « dévoilement voilé » d'un mystère que ce même acte entraîne : mystère qui nécessite, pour Schopenhauer, une présupposition de l'identité essentielle entre moi et l'autre, voire entre tous les êtres (vivants). Ce geste, allant de la reconnaissance de l'altérité à celle de l'identité correspond finalement à un geste de révélation comme visée ultime de la métaphysique schopenhauerienne, un geste qui se trouve illustré concrètement par ce phénomène de la compassion considérée comme « le grand mystère de l'éthique »². Il faut noter d'ailleurs que, sur le plan empirique, la compassion en tant que synonyme de ce qui est « humain » nous fait nous rapporter à l'idée de l'humanité, et c'est ce qui peut nous fournir une explication de ce devenir-moi du non-moi dans ces actes compatissants.

Si nous poussons notre examen jusqu'au fond des choses, nous voyons que chaque bienfait pur, chaque aide entièrement et véritablement désintéressée qui, comme telle, n'a pour motif que la détresse de l'autre, est à proprement parler un acte mystérieux, une mystique pratique, dans la mesure où il provient finalement de la même connaissance qui constitue toute mystique authentique et ne peut vraiment être expliqué d'aucune autre manière. Car faire simplement l'aumône sans avoir d'autre intention que de soulager la misère d'autrui, n'est

¹ Ibid., pp. 415-416.

² Ibid., p.424.

possible que dans la mesure où il reconnaît que ce qui lui apparaît dans cette triste figure, c'est lui-même, c'est-à-dire qu'il reconnaît sa nature en soi dans l'apparition d'autrui¹.

Dans cette section, nous avons ainsi essayé d'examiner la question de la compassion qui, dans la pensée schopenhauerienne, est la seule à nous permettre de parler de la valeur morale authentique de certaines actions humaines. Nous avons également essayé de donner les indices qui mettent en évidence le rapport de cette question avec celle du sublime. Si nous plaçons au départ le point de contact de l'éthique schopenhauerienne avec cette dernière question dans ces considérations sur la compassion, alors il faut nous demander, afin de justifier notre position et nos arguments qui vont venir ultérieurement, comment cette question du sublime apparaît chez Schopenhauer en tant que telle. Est-ce que ses arguments à cet égard nous permettent vraiment d'associer sa pensée avec une pensée du sublime ?

Le sublime : le pont entre l'esthétique et l'éthique

l'homme est à la fois impulsion volontaire, obscure et violente, et sujet connaissant pur, doué d'éternité, de liberté et de sérénité²

Schopenhauer parle directement du sublime dans la partie esthétique de son œuvre principale. En suivant de près ce que Kant dit à ce propos, il commence par faire remarquer que le sentiment du sublime, comme celui du beau, consiste en « la contemplation pure, abstraite de toute volonté, et dans la connaissance des Idées, qui en découle nécessairement, en dehors de toute relation déterminée par le principe de raison »³. Mais sur ce point-là, il ne manque pas de souligner que la marque du sublime se trouve dans l'effort de l'individu à s'« arracher consciemment et violemment aux relations de l'objet que nous savons défavorables à la volonté »⁴. Ainsi, dès le début, Schopenhauer attire l'attention sur les autres dimensions de la même question, contrairement à Kant : tandis que le discours kantien se focalisait, quand il s'agit de la question du sublime, sur la violence qu'applique la raison sur l'imagination, Schopenhauer met en évidence la question de la corporéité que soulève sa problématique.

Tant que la nature se borne à s'offrir (...), tant que la richesse de signification, tant que la netteté des formes, exprimant les Idées qui s'y individualisent, ne font que nous élever de la connaissance asservie à la volonté, de la connaissance des simples relations jusqu'à la contemplation esthétique, et que nous nous érigeons ainsi en sujet connaissant exempt de

¹ Ibid., pp. 423-424.

² *Monde*, § 39, p. 261. Dans le texte original : „(...)der Mensch zugleich ungestümer und finsterer Drang des Wollens (...) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (...) ist“, WWV, s. 274.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p.260.

volonté, ce n'est que le beau qui agit sur nous, ce n'est que le sentiment de la beauté qui est provoqué en nous. Mais supposons que ces objets, dont les formes significatives nous invitent à la contemplation (...) se trouve dans un rapport d'hostilité avec la volonté telle qu'elle se traduit dans son objectivité, c'est-à-dire avec le corps humain ; (...) si malgré tout, le spectateur ne porte point son attention sur ce rapport d'hostilité que sa volonté doit subir ; si, au contraire, bien qu'il perçoive et admette ce rapport, il en fait consciemment abstraction ; s'il se dégage violemment de la volonté et de ses relations pour s'absorber tout entier dans la connaissance ; si, en sa qualité de sujet connaissant pur, il contemple d'une manière sereine des objets redoutables pour la volonté ; s'il se borne à concevoir ces Idées étrangères à toute relation ; si par suite, il s'arrête avec plaisir dans cette contemplation ; si enfin il s'élève, par le fait, au-dessus de lui-même, au-dessus de sa personnalité, au-dessus de sa volonté, au-dessus de toute volonté : - dans ce cas, c'est le sentiment du sublime qui le remplit¹.

La différence qu'on constate entre Schopenhauer et Kant sur les points qu'ils soulignent apparaît cependant dans le cadre d'un parallélisme : là où Kant parle de l'imagination, de la sensibilité, Schopenhauer parle du corps, de la volonté, à savoir du vouloir vivre. Ainsi, Schopenhauer essaie d'accorder sa philosophie de la Volonté avec la théorie du sublime. Dans l'*Analytique du sublime* de la troisième *Critique*, Kant décrit comment l'esprit humain se trouve élevé dans cette expérience du sublime en découvrant en lui-même une « toute autre faculté de résistance », une force supérieure aux forces de la Nature. Mais, comme chez Schopenhauer, il y a au fond ce rappel de notre impuissance, de notre petitesse face à l'aspect effrayant de la Nature :

Le surplomb audacieux de rochers menaçants, des nuées orageuses s'amoncelant dans le ciel et s'avancant parcourues d'éclairs et de fracas, des volcans dans toute leur violence destructrice, des ouragans semant la désolation, l'océan sans limites soulevé en tempête, la chute vertigineuse d'un fleuve puissant, etc., réduisent notre faculté de résistance à une petitesse insignifiante comparée à leur force. Mais leur spectacle n'en devient que plus attirant dès qu'il est plus effrayant, à la seule condition que nous soyons en sécurité ; c'est volontiers que nous appelons sublimes ces phénomènes, car ils élèvent les forces de l'âme au-delà de leur niveau habituel et nous font découvrir en nous une faculté de résistance d'une tout autre sorte qui nous donne le courage de nous mesurer à l'apparente toute-puissance de la nature².

¹ Ibid., pp. 259-260. Dans le texte original : „(...) Solange nun dieses Entgegenkommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualisirten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, die uns aus der dem Willen dienstbaren Erkenntniß bloßer Relationen in die ästhetische Kontemplation versetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt: so lange ist es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit was erregt ist. Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektivität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt, ein feindliches Verhältniß; (...) der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältniß zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet; sondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtseyn davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt und allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willensloses Subjekt des Erkennens ruhig kontemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: - dann erfüllt ihn das Gefühl des ERHABENEN“, W W V , s.272. Il faut aussi noter ce que Schopenhauer dit dans le même paragraphe -une remarque que nous avons omise : « supposons que ces objets soient opposés à la volonté, qu'ils la menacent avec une force victorieuse de toute résistance ou qu'ils la réduisent à néant par le contraste de leur grandeur démesurée ».

² Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 28, p. 203.

Par conséquent, l'expérience du sublime nous offre une possibilité de dépasser notre sentiment d'impuissance à la suite de la révélation de notre finitude (rappeler qu'on a un corps, c'est rappeler qu'on est un être fini) dans la même expérience, ce qui, presque dans les mêmes termes, correspond à un dépassement de l'individualité chez Schopenhauer.

C'est par exemple (...) le spectacle de la mer que nous voyons au loin remuée par la tempête : des vagues hautes comme des maisons surgissent et s'effondrent ; elles frappent à coups furieux contre les falaises, elles lancent de l'écume bien loin dans l'air ; la tempête gronde ; la mer mugit ; les éclairs percent les nuages noirs ; le bruit du tonnerre domine celui de la tempête et celui de la mer. C'est devant un pareil spectacle qu'un témoin intrépide constate le plus nettement la double nature de sa conscience : tandis qu'il se perçoit comme individu, comme phénomène éphémère de la volonté, susceptible de périr à la moindre violence des éléments, dépourvu de ressources contre la nature furieuse, sujet à toutes les dépendances, à tous les caprices du hasard, semblable à un néant fugitif devant les forces insurmontables, il a en même temps conscience de lui-même à titre de sujet connaissant, éternel et serein ; il sent qu'il est la condition de l'objet, par suite le support de ce monde tout entier, que le combat redoutable de la nature ne constitue que sa propre représentation et que lui-même demeure, absorbé dans la conception des Idées, libre et indépendant de tout vouloir et de toute misère. Telle est à son comble l'impression du sublime. Elle se produit ici à l'aspect d'un anéantissement qui menace l'individu, à la vue d'une force incomparablement supérieure qui le dépasse¹.

Soit l'immensité (sublime mathématique), soit la puissance de la nature (sublime dynamique) réduit l'individu au néant. Schopenhauer se focalise plutôt sur le sublime dynamique, établissant ainsi la continuité de sa pensée depuis sa *Naturphilosophie* jusqu'à son éthique : le sublime distinguerait désormais des forces naturelles, la force suprasensible chez l'homme. C'est en effet le même thème que Kant élabore lorsqu'il traite du sublime dynamique. Le sublime dans cette perspective révèle une autre sorte de résistance, « dans notre faculté de raison un autre critère non sensible qui subsume dans une unité cette infinité même et par rapport auquel tout dans la nature est petit »², une « conservation de soi d'un autre ordre que celle qui s'offre aux attaques de la nature extérieure et à ses menaces »³, ainsi notre « supériorité sur la nature »⁴ laquelle, jusque-là nous écrasait avec sa puissance

¹ Op.cit., pp. 263-264. Dans le texte original : „(Aber noch mächtiger wird der Eindruck) (...) wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere stehen: häuserhohe Wellen steigen und sinken, gewaltsam gegen schroffe Uferklippen geschlagen, spritzen sie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus schwarzen Wolken zucken und Donnerschläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerschütterten Zuschauer dieses Auftritts die Duplicität seines Bewußtseyns die höchste Deutlichkeit: er empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hilflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches, als Bedingung des Objekts, der Träger eben dieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht“, WWV, s. 276-277.

² Kant, op.cit., pp. 203-204.

³ Ibid., p. 204.

⁴ Ibid.

effrayante. Comme on peut le remarquer, Kant et Schopenhauer parlent tous les deux d'une sortie hors du soi, d'une sorte d'extase qui a lieu dans cette expérience¹. La nature « mobilise en nous notre force (qui n'est pas l'ordre de la nature), laquelle nous permet alors de considérer comme petits les objets de notre préoccupation (biens, santé et vie) »², d'abandonner par là nos « préoccupations », notre « personnalité », voire « nous-mêmes ». Sur ce point, nous pouvons dire que le sublime constitue bien une expérience de la vérité.

Dans la théorie de Kant, le statut ambivalent (plaisir/déplaisir) du sublime se rapporte à la relation à la Loi morale et au sentiment du respect pour elle. De plus, dans la *Critique de la faculté de juger*, il ajoute que pour pouvoir avoir ce sentiment du sublime, ou dans les termes de Kant, « pour être en mesure de porter un jugement sur cette propriété particulière des objets de la nature », il faut « une culture beaucoup plus développée » (pour « la faculté de juger esthétique » et aussi pour « la faculté de connaître »)³. Mais il ne manque pas de souligner que ce jugement sur le sublime ne dérive cependant pas de la culture : il est « au contraire fondé dans la nature humaine et repose (...) sur la disposition à ressentir les idées (pratiques), donc sur la disposition au sentiment moral »⁴. Ainsi à travers cette théorie du sublime, Kant s'efforce de jeter un pont sur l'« abîme » entre la raison théorique et la raison pratique⁵. En effet, les deux occasions différentes où le sentiment du sublime se produit, à savoir le sublime mathématique et le sublime dynamique⁶ sont considérables dans la mesure où les aspects essentiels de cette expérience se manifestent comme des liens indéfectibles avec la moralité.

Le sublime, à travers ses deux modalités, exprime en général la confrontation de la sensibilité avec l'infini. Le sublime mathématique révèle l'impuissance de l'imagination (surtout de son opération de compréhension) « à présenter l'infini »⁷ vu qu'« elle est essentiellement finie, qu'elle est la finitude même, en sa violence impuissante »⁸ - violence de son schématisme préformant le monde. En revanche, le sublime dynamique révèle l'impuissance, la fragilité de l'individu face aux forces de la nature. Mais dans les deux cas, il

¹ Voir l'article de Julian Young, intitulé « Death and Transfiguration : Kant, Schopenhauer and Heidegger on the Sublime » (in *Inquiry*, Vol. 48, no: 2, April 2005, p. 136) : «The joyful element is the ecstatic transcendence of everydayness, of embodied and mortal individuality». On trouve le même thème chez Heidegger quand il traite de la question de la quotidienneté et de celle de l'authenticité.

² Op.cit.

³ Ibid. Voir l'exemple d'un paysan savoyard.

⁴ Ibid., pp.208-209.

⁵ L'article intitulé « Le don du monde » (in *Du Sublime*, Belin, 1988) de Jacob Rogozinski est considérable pour réfléchir au sublime en tant que « lieu du passage » (pp. 179-210)

⁶ Julian Young, p.134.

⁷ J. Rogozinski, « Le don du monde », p. 191.

⁸ Ibid.

arrive le moment qui fait la sublimité du sublime sans lequel il s'agirait plutôt de ce qui est absolument informe¹, absolument sans finalité : devant l'immensité et les forces de la nature, l'individu découvre tout d'un coup un support en lui-même qui dépasse ces deux aspects de l'infini, en d'autres termes, il découvre « la forme liante du monde »² à l'instant où celui-ci semble s'écrouler à cause de l'échec de l'imagination (sublime mathématique : « quasi-présentation d'une grandeur illimitée »³) et aussi une autre sorte de résistance en lui-même, une force qui dépasse la puissance de la Nature. Au-delà de l'imagination, on se trouve ainsi en relation avec une forme, une force suprasensible que Kant n'hésite pas à associer avec la Loi morale elle-même : notre destination sublime, à savoir la destination de la raison humaine qui présente les idées à l'imagination dans cette situation (présentation considérée comme « violence ») se révèle, et c'est ce qui constitue la dimension de plaisir, de satisfaction dans l'expérience du sublime chez Kant.

Par conséquent, cette pensée indique une « finalité cachée »⁴, « finalité de la contre-finalité »⁵ en relation avec la Loi morale, ce qu'on ne trouve pas chez Schopenhauer quand il parle du sublime. Ses considérations sur cette question ne font en effet que servir de support à sa thèse principale portant sur les deux facettes du monde : considéré comme représentation et comme volonté. Par contre ces deux facettes peuvent être considérées, pour une réflexion sur le sublime schopenhauerien, à partir de la double nature de la conscience, laquelle apparaît comme la révélation essentielle de cette expérience. Ainsi sans une référence à la Loi morale (que Schopenhauer critique à chaque occasion), sans une « finalité cachée » qui nous décèlerait finalement le sens éthique de l'existence, Schopenhauer met en évidence la distinction entre l'individu et le sujet pur de connaissance comme les corrélatifs des côtés positif et négatif du sentiment du sublime⁶.

On peut remarquer qu'avec la pensée du sublime, on a affaire à une autre sorte de représentation : représentation libérée de la domination de la Volonté ; représentation qui se trouve finalement capable de « présenter la vérité » de la façon la plus adéquate possible. Toutefois, il faut avouer que cela constitue un des points controversés chez Schopenhauer, car il situe, de cette manière, la possibilité de la vraie liberté sur le plan de la représentation. Ce

¹ Ibid., p. 189.

² Ibid., p.209: « L'unité du substrat supra-sensible est la forme liante du monde, son *nexus* ou sa Loi ».

³ Ibid., p. 191.

⁴ Ibid., p. 183.

⁵ Ibid.

⁶ Voir *Monde*, § 39. Voir aussi l'article de J. Young ci-dessus cité (p. 137.) Là Julian Young fait remarquer l'idée de l'humanité dans la pensée de Schopenhauer : la peur que l'individu ressent dans l'expérience du sublime s'avère être la peur d'un autre avec qui il pourrait faire preuve d'empathie —« empathie avec le sort de l'humanité ».

qui peut paraître étonnant pour le lecteur, c'est que Schopenhauer donne un rôle central à la raison humaine dans cette situation, sans pour autant en faire l'éloge : en effet, pour pouvoir avoir accès aux Idées, il faut une sorte de transformation de la raison qui, en général, reste un instrument de la Volonté. En tenant compte notamment de sa particularité (un trait qui distingue l'homme des animaux) comme le pouvoir de saisir la totalité des choses, la raison, dans une telle expérience du sublime (comme expérience de la négation de la Volonté), permet d'entrevoir un autre ordre des choses. Comme chez Kant, il s'agit d'un acte de s'élever vers les Idées, un acte de dépassement. Mais pour Schopenhauer, il faudrait penser tout cela indépendamment d'un passage à la raison pratique et à ses Idées. L'individu dépasse son individualité, la réalité phénoménale de l'existence, de la finitude et dépasse surtout ce qui soutient cette réalité, à savoir la Volonté. Pour un moment, il voit la totalité de ce qui est : le monde comme Volonté se trouve ainsi re-présenté, et au-delà (ou en deçà) du chaos infernal des phénomènes du monde, l'individu ou le sujet pur connaissant de cette expérience retrouve l'harmonie des Idées. Or, il faut noter que l'Idée qui nous concerne ici, c'est plutôt celle de l'humanité, et c'est à travers elle que Schopenhauer poursuit son discours sur l'empathie, la sympathie et la compassion à ce niveau aussi, même s'il reste sur le plan de la représentation. Mais il faut nous rappeler que Schopenhauer, contrairement à Kant, refuse d'unir l'esthétique et l'éthique à travers la question du sublime en soulignant que « malgré tout, dans l'explication de la nature intime de cette impression, nous nous séparons complètement de lui (Kant) et (que) nous ne faisons intervenir ni réflexions morales, ni hypothèses tirées de la philosophie scolastique »¹. Par contre, il ne manque pas d'ajouter vers la fin du même paragraphe que sa « théorie du sublime s'applique également au domaine moral »². On peut donc se demander si ce refus de Schopenhauer concernant une conjonction de l'éthique et de l'esthétique ne concerne pas plutôt son refus de l'éthique kantienne : sans aucune référence à la culture, ni à une Loi morale, le sublime schopenhauerien (ainsi plus universel que le sublime kantien) nous fournit des indices concernant les éléments essentiels

¹ Ibid.

² Ibid., p. 266. Schopenhauer parle là du caractère sublime : « Ici encore le sublime résulte de ce que la volonté ne se laisse point atteindre par des objets qui semblaient destinés à l'ébranler, de ce qu'au contraire la connaissance conserve toujours le dessus. Un homme d'un pareil caractère considérera donc les hommes d'une manière purement objective, sans tenir compte des relations qu'ils peuvent avoir avec sa propre volonté ; il remarquera, par exemple, leurs vices, même leur haine ou leur injustice à son égard, sans être pour cela tenté de les détester à son tour ; il verra leur bonheur sans en concevoir d'envie ; il reconnaîtra leurs bonnes qualités, sans pourtant vouloir pénétrer plus avant dans leur commerce ; il comprendra la beauté des femmes, mais il ne les désirera point. Son bonheur ou son malheur personnels ne lui seront guère sensibles ; il ressemblera à Horatio, tel que le dépeint Hamlet : *for thou hast been/ As one, in suffering all, that suffers nothing ;/A man, that fortune buffets and rewards/ Hast ta'en with equal thanks, etc.* (Acte 3, sc. 2). Car, dans le cours de sa propre existence, il considérera moins son sort individuel que celui de l'humanité en général ; il sera capable de connaître plutôt que sujet à souffrir » (pp. 266-267).

de l'éthique parmi lesquels on retrouve la pensée de la compassion et celle de la négation de la Volonté.

« Le sentiment du sublime provient de ce qu'une chose parfaitement défavorable à la volonté devient objet de contemplation pure, contemplation qui ne peut se prolonger, à moins qu'on ne fasse abstraction de la volonté et qu'on ne s'élève au-dessus de ses intérêts ; c'est là ce qui constitue la sublimité d'un pareil état de conscience¹ ». Selon cette description de Schopenhauer dans le *Monde*, on retrouve le désintéressement comme condition du sentiment du sublime : nous élever au-dessus de nos propres intérêts, écarter notre volonté, notre vouloir vivre pour une contemplation pure de la sublimité de la nature, c'est ce qu'exigeait également la définition de la valeur morale des actions. Comme dans le phénomène de la compassion, le sentiment du sublime révèle le caractère illusoire de la phénoménalité et de la perspective qui en dérive, aussi bien que le sentiment d'appartenance à une totalité des êtres, sentiment d'unité avec le monde : une vision qui dépasse celle qui se focalise sur des séparations, des écarts entre les êtres, parce qu'elle est prisonnière de la réalité relative dont l'égoïsme est l'auteur. Cela constitue, comme on peut le remarquer, le point qui permet à Schopenhauer de s'inspirer de la grande formule des Upanishads, formule qui, dans ses considérations éthiques, désigne la visée de sa pensée toute entière : *Tat tvam asi* (à savoir « tu es ceci », „*Das bist Du*“).

Le sublime rend possible la remise en cause de la représentation en général, tout en restant dans les limites de celle-ci. Nous pouvons dire que cette expérience du sublime révèle le caractère illusoire du niveau de la représentation, elle nous fait entrevoir un *au-delà* de la représentation qui n'est en revanche pas un *au-delà* de ce monde. Le recours aux Idées platoniciennes joue ici un rôle important, ce qui met en évidence la caractéristique commune du sentiment du beau et de celui du sublime chez Schopenhauer :

Dire qu'une chose est belle, c'est exprimer qu'elle est l'objet de notre contemplation esthétique ; ce qui implique, premièrement, que la vue de cette chose nous rend objectifs, c'est-à-dire qu'en la contemplant nous avons conscience de nous-mêmes non plus à titre d'individus, mais à titre de sujets connaissant purs, exempts de volonté ; secondement, que nous reconnaissons dans l'objet non plus une chose particulière, mais une Idée ; ce qui ne peut arriver qu'à la condition de ne point nous soumettre, dans la considération de l'objet, au principe de raison, de renoncer à suivre les rapports que l'objet peut avoir en dehors de lui et qui aboutissent toujours en dernière analyse à la volonté, à la condition enfin de nous arrêter à l'objet lui-même. Car, à titre de corrélatifs nécessaires, l'Idée et le sujet connaissant pur se présentent toujours ensemble à la conscience ; à partir de ce moment toute différence du temps disparaît, car l'Idée et le sujet connaissant pur sont complètement étrangers au principe de

¹ Ibid., § 40, p. 267. Dans le texte original : „*Entstand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünstiger Gegenstand Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht*“, WWV, s.279.

raison, considéré sous toutes ses formes ; ils résident en dehors des relations posées par ce principe¹.

La contemplation esthétique des Idées qui définit ainsi les sentiments du beau et du sublime ne se trouve cependant pas sans rapport avec la dimension éthique de la pensée schopenhauerienne – notamment, dans la mesure où elle nous engage dans une réflexion sur la liberté et l'éternité. En effet, à travers la « signification pure »², l'« être intime »³ des choses « qui se manifeste à moi et qui me parle »⁴, on se trouve « libéré » du joug de la volonté, du vouloir vivre. D'un autre côté, si on parle d'une contemplation dans l'expérience du sublime, il faut noter le facteur d'effort⁵ qui, contrairement au sentiment du beau, y joue un rôle principal : la sérénité d'esprit accompagnant une pensée de l'éternité et de la liberté ne demeure pas exempte d'un rappel constant de notre individualité, de notre corps, de la mortalité. Il faut donc toujours un effort pour nous élever au-dessus de la réalité phénoménale dont le sublime révèle le caractère illusoire. Mais il faut noter également que c'est grâce à cet effort que nous devenons conscients de la double nature de notre conscience : nous nous rendons compte que nous ne sommes pas seulement les êtres finis, éphémères du monde des phénomènes, mais aussi des êtres déterminés de manière intemporelle ; ce que nous sommes se situe donc au-delà des déterminations temporelles de l'existence. Cette opposition qui traverse de cette manière notre être nous renvoie à l'opposition établie par Kant entre le monde sensible et le suprasensible, le temporel et l'intemporel. Sur ce point il faut noter que « cette opposition, fidèle dans sa structure à la tradition métaphysique, revêt chez Kant un sens nouveau, où l'idée du suprasensible ne conduit plus à dépasser ce que notre être peut avoir de "trop humain", mais se fait jour au contraire une compréhension radicale de la

¹ Ibid., § 41, p. 269. Dans le texte original : „Indem wir einen Gegenstand schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns objektiv macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen, welches nur geschehen kann, sofern unsere Betrachtung des Gegenstandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben ist, nicht seiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unser Wollen zusammenhängt) nachgeht, sondern auf dem Objekte selbst ruht. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtseyn, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen“, WWV, s.281-282.

² Ibid., p. 270.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ « (...) qu'il s'agisse de l'évaluation des forces ou de la grandeur, l'impuissance de l'imagination à donner une mesure de l'illimité ne se révèle qu'à la faveur d'un effort, en lequel "la totalité de cet illimité se trouve de surcroît pensée" », « Kant et la question de l'éternité » par Guillaume Badoual et Charles Floren, in *La fin de toutes choses de Kant*, Actes Sud, 1996, p. 56.

manière proprement humaine d'être au monde »¹. Ainsi dans cette pensée du sublime, il n'y a rien qui nous indique un au-delà, un monde autre que ce monde. Ce constat peut être considéré comme également valable pour la pensée schopenhauerienne : le sublime ne fait que mettre en évidence l'« humain » de l'« être humain » : par conséquent, on se trouve « proprement humain » lorsqu'il s'agit de la présentation d'une occasion pour pouvoir vraiment éprouver notre liberté. La liberté concerne la révélation du côté suprasensible de notre être, de « ce que nous sommes essentiellement »², ce qui implique que nous ne pouvons pas être réduits à notre existence phénoménale. Schopenhauer ne poursuit pas ce discours sur la liberté dans l'expérience du sublime de la même manière que Kant : la liberté, pour lui, n'implique pas la Loi morale et ne concerne pas « la possibilité de donner à notre action la pure forme (rationnelle) de la loi »³. Toutefois, tout cela ne nous empêche pas de lier cette pensée du sublime avec la perspective éthique de Schopenhauer qui constitue le cœur de sa philosophie. Finalement, le sublime, alors qu'il entraîne l'échec de notre faculté de représentation, désigne « ce qui l'excède absolument »⁴. L'illimitation que le sublime suggère par rapport à l'espace et notamment le temps se trouve re-présentée en tant que totalité au moyen de l'intelligence humaine transformée : à travers un *exploit cognitif perceptuel (non-rationnel, non-conceptuel)*⁵, on se trouve libéré de la vision dépendant du principe de raison, du principe d'individuation. En effet, dans cette expérience, l'échec de la représentation (réductive en fonction des intérêts de la volonté individuelle) va de pair avec la suppression momentanée de la volonté : pour Schopenhauer, ce moment où l'individu se transformant en sujet connaissant pur prononce « je ne veux plus », est l'instant du sublime.

Sur le plan éthique, ce qui participe à l'instant du sublime et ce dont très peu d'individus font une manière de vivre, c'est de voir au travers même du principe d'individuation : une telle vision rendrait possible la justice, l'amour et la générosité, en supprimant toute différence entre mon individualité et les autres individus. Alors que Schopenhauer dit que la misère de l'autre devient ainsi ma misère, la connaissance en question n'est pas du tout conceptuelle. « Il s'agit de reconnaître enfin la strate la plus profonde de l'*humanitas* de l'homme, ce qui fait de nous ce que nous sommes, non pas d'abord des êtres connaissant le monde en même temps que livrés en nous-mêmes à la nuit de l'inconscience, mais des êtres vivants se sentant et s'éprouvant eux-mêmes, aimant et

¹ Ibid., pp. 45-46.

² Ibid., p. 49.

³ Ibid., p. 52.

⁴ Ibid., p. 55.

⁵ A. Welchman, p. 163.

souffrant »¹. C'est ainsi que l'homme « connaît, d'une façon immédiate et sans raisonner, que la réalité cachée derrière le phénomène qu'il est, est la même en lui qu'en autrui. Car elle est cette Volonté de vivre, qui constitue l'essence de toute chose, et qui vit partout. (...) Il se reconnaît, lui, son moi, sa volonté, en chaque être »². Pour lui, « le voile de Maya est déjà transparent, et l'illusion du principe d'individuation s'est dissipée »³.

L'ouverture que le sublime réalise en nous confrontant avec l'illimité révèle le suprasensible en nous d'une autre façon que chez Kant, dans la « confirmation de cette vérité, que notre vrai moi ne réside pas dans notre seule personne, dans le phénomène que nous sommes, mais bien en tout ce qui vit »⁴.

Par là le cœur se sent élargi, tandis que l'égoïsme le resserrait. Avec l'égoïsme, en effet, tout notre intérêt se concentre sur un seul phénomène, sur notre individu ; dès lors l'intelligence nous présente l'image des périls innombrables qui sans cesse menacent ce phénomène ; et l'inquiétude, l'anxiété devient la dominante de notre humeur. Au contraire, de 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. En amoindrissant l'intérêt que nous inspire notre propre moi, nous attaquons donc, nous tuons dans sa racine, le souci anxieux qu'il nous causait ; de là cette sérénité calme, insouciant, que porte avec elle une âme vertueuse, une conscience bonne ; de là la clarté croissante dont respandit cette sérénité, à chaque bonne action, qui vient fortifier en nous le principe de notre nouvel état d'âme⁵.

Ainsi, Schopenhauer ne manque pas de décrire diverses situations de l'existence comme la souffrance extrême, la compassion, le secret pressentiment du méchant etc. au moyen des indices qu'il tire de l'expérience du sublime dont il parle ouvertement dans la partie esthétique de son œuvre. Chaque fois, le sublime concerne donc une révélation par rapport à ce que nous sommes essentiellement. Dans ce cas, l'intuition qu'il nous fournit dans cette expérience peut bien servir de fondement de l'éthique dans la perspective schopenhauerienne. En y appliquant la théorie du sublime, nous essayons d'examiner et, par là, de confirmer la singularité de la perspective schopenhauerienne. A vrai dire, quand il s'agit de la pensée de Schopenhauer, ce n'est pas nous qui appliquons cette théorie à son éthique. En

¹ Michel Henry, « Schopenhauer et l'inconscient », p. 96.

² *Monde*, § 66, p. 469.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 470.

⁵ *Ibid.* Dans le texte original: „Dadurch fühlt sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen. Denn wie dieser unsern Antheil konzentriert aus die einzelne Erscheinung des eigenen Individui, wobei die Erkenntniß uns stets die zahllosen Gefahren, welche fortwährend diese Erscheinung bedrohen, vorhält, wodurch Aengstlichkeit und Sorge der Grundton unserer Stimmung wird; so verbreitet die Erkenntniß, daß alles Lebende eben so wohl unser eigenes Wesen an sich ist, wie die eigene Person, unsern Antheil auf alles Lebende: hiedurch wird das Herz erweitert. Durch den also verminderten Antheil am eigenen Selbst wird die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen giebt, und das deutlichere Hervortreten derselben bei jeder guten That, indem diese den Grund jener Stimmung uns selber beglaubigt“, WWV, s. 482.

effet, le sublime y est déjà présent ; seulement Schopenhauer préfère ne pas parler du sublime en dehors de la partie esthétique de son œuvre. Mais comme l'esthétique transcendante, la théorie du sublime reste, de son propre aveu, grandement appréciée; et de ce fait, nous ne pouvons pas ignorer l'inspiration que Schopenhauer en tire surtout dans l'élaboration de ses pensées éthiques qui forment le point ultime de sa métaphysique de la Volonté. Jusqu'ici, dans les exemples que nous avons mis en avant nous avons essayé de signaler les indices de la pensée du sublime. Nous avons vu que la compassion en tant que fondement énigmatique de l'éthique constituait, pour Schopenhauer, « sa propre manière - très non-kantienne - de relier le sublime à la morale »¹. Nous avons également mentionné que le sublime concernait une sorte de transformation de la connaissance dont Schopenhauer commence à parler ouvertement dans la partie sur la destination de sa propre éthique : négation du vouloir-vivre. Que ce soit la conversion éthique ou le renoncement, la résignation, l'ascétisme impliqués dans cette négation tous sont liés à une raison « transformée », et nous avons vu comment la pensée du sublime sous-tendait la transformation en question qui sera la condition de la négation de la Volonté. Finalement, le sublime schopenhauerien, en dépassant ses limites esthétiques, ne fait que nous renvoyer à une seule direction – loin d'une Loi morale – : celle du « je ne veux plus ».

La conversion (*Bekehrung*) sublime

La question de la conversion éthique chez Schopenhauer – comme chez Kant – concerne évidemment un nouveau choix du caractère intelligible. Mais cette question dans l'œuvre de Schopenhauer apparaît comme l'autre question portant sur la possibilité d'une pensée d'une fin de toutes choses². Si tous nos actes, nos décisions sont déjà déterminés par cette archi-décision qu'est le caractère intelligible en lui-même, en d'autres termes, si le don de notre temporalité, « la détermination du temps comme co-saisie singulière (*conceptus singularis*) du tout, comme infinitude simultanée contemporaine »³ se fait à l'instant⁴ même de notre décision intemporelle, alors, comment peut-il être possible d'envisager un « événement de la césure »⁵ comme celui d'un nouveau choix dans le temps phénoménal de

¹ J. Young, note: 13, p. 143: "Since for Schopenhauer, as for Hume, empathy is the basis of virtue, this implies his own – very unKantian- way of connecting the sublime to the moral".

² Voir E. Kant, *La fin de toutes choses*.

³ J. Rogozinski, *Le don de la loi*, p. 324.

⁴ « *exaiphnès* de Parménide qui n'est pas dans le temps parce qu'il lui donne son coup d'envoi », *ibid.*, p. 324.

⁵ *Ibid.*, p. 327.

notre existence ? Avant de répondre à cette question, il faut cependant noter qu'un choix libre pour le caractère intelligible était, chez Kant, le choix de l'arbitre (*Willkür*), tandis que Schopenhauer élimine la pensée de la *Willkür* tout simplement, en se centrant plutôt sur ce choix intemporel comme « acte de la Volonté ». Nous pouvons par là remarquer que la base de l'individualité qu'il situe dans la question du caractère intelligible n'a elle-même rien d'individuel, car elle dérive de l'acte d'une Volonté « anonyme ». Mais paradoxalement Schopenhauer, en se référant au mythe d'Er de Platon¹, ne manque pas de souligner le fait qu'on choisit « librement » ce qu'on est. Alors, dans ce cadre, nous pouvons nous demander comment un retournement, une conversion sublime est possible, et « qui » se convertit dans la conversion d'après cette perspective.

Le caractère de chaque homme, dans la mesure où il est individuel et ne se ramène pas tout entier à celui de l'espèce, peut être envisagé comme une idée particulière, correspondant à un acte particulier de la volonté. Cet acte lui-même serait alors son caractère intelligible, et le phénomène de celui-ci serait le caractère empirique. Le caractère empirique est complètement déterminé par le caractère intelligible, lequel est volonté, volonté sans raison, c'est-à-dire volonté soustraite comme chose en soi au principe de raison, qui est la forme du phénomène².

En effet, la question de la conversion éthique qui est considérée dans le cadre de la négation de la Volonté, se trouve intimement liée avec celle du caractère intelligible. En suivant cette théorie kantienne portant sur la distinction entre le caractère empirique et le caractère intelligible, Schopenhauer ne manque cependant pas de réélaborer celle-là en fonction de sa propre perspective. Ainsi, le caractère intelligible, en devenant un acte de la Volonté, en d'autres termes une Idée en tant qu'« objectité adéquate » de la Volonté, constitue le côté énigmatique, voire angoissant de notre individualité. Comme nous l'avons examiné dans la section sur « le monstrueux (*Ungeheure*) » de ce travail, « ce que nous sommes », notre *esse* implique une pensée pour ainsi dire insupportable pour notre connaissance. Comme Schopenhauer le souligne à plusieurs reprises, nous ne nous connaissons qu'à travers nos actions au niveau empirique ; nous ne devenons conscients de ce dont nous sommes capables qu'*après coup*. De plus, rien ne semble nous donner un indice qui correspondrait entièrement à notre caractère intelligible. Nous ne pouvons nous découvrir que pas à pas ; et aucune découverte n'épuiserait jamais notre essence. C'est pourquoi le caractère intelligible chez Schopenhauer nous oblige à tenir compte de la totalité de l'existence qui

¹ Voir Platon, *La république*, Livre X, 614 a.

² *Monde*, § 28, pp. 208-209. Dans le texte original: „Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigentümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Charakter, sein empirischer aber die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfenen Wille ist, bestimmt“, WWV, s. 222.

serait finalement la réalisation dans son ensemble de ce que nous sommes. Sur ce point, on peut dire que la dimension « sublime » de cette question provient de l'impossibilité de la compréhension de cette totalité que présente notre existence en elle-même. Entendu dans le sens de potentialité, le caractère intelligible apparaît comme une force naturelle qui attend des occasions favorables pour sa manifestation, et dans la mesure où il s'agit de son aspect imprévisible et incompréhensible, nous retrouvons le sentiment d'horreur associé à des instants révélateurs de ce que nous sommes. Dans ce cadre, l'horreur du méchant devant son propre image que son acte lui présente, peut être considérée de la même manière, en relation avec la question du caractère intelligible. Si l'horreur prédomine, la même question se trouve plutôt associée à celle du monstrueux (*Ungeheure*). En effet, la révélation de ce qu'on est, même si elle nous renvoie parfois au remords et à la mauvaise conscience, entraîne un dévoilement auquel la pensée schopenhauerienne dans sa globalité participe : dévoilement de l'unique essence dont chaque être fait partie. Ainsi, dans le phénomène de la compassion, la révélation de cette vérité rend possible une sortie hors de soi accompagnée d'un sentiment de contentement, tandis que pour le méchant, prisonnier du principe d'individuation, la même vérité se montre comme une source d'horreur, et c'est ce qui est mis en évidence par Schopenhauer lorsqu'il attire l'attention sur l'identité du bourreau et de la victime.

Evidemment, on se trouve ainsi face à deux aspects considérables de cette révélation de ce qu'on est chez Schopenhauer : 1) l'individualité impliquée par la question du caractère intelligible ; 2) le néant de l'individualité impliqué par la révélation de la Volonté comme essence unique de tous les êtres. En outre, la position du caractère intelligible comme acte de la Volonté dans cette perspective élimine la question de la *Willkür*, du choix intemporel de mon caractère. Toutefois, Schopenhauer parle du caractère intelligible comme « démon de mon choix » ; il s'agit donc d'un choix, comme chez Kant, mais sans référence à une *Willkür*. Comme dans les parties précédentes de ce travail, nous nous sommes déjà focalisés sur ce problème, il faut toutefois poursuivre nos considérations sur la conversion éthique en traitant du caractère intelligible au sein de la problématique du choix et du nouveau choix : comment l'acte de choisir mon être hors-du temps, peut-il comprendre un deuxième choix neutralisant le premier, si on considère cet acte comme acte de liberté qui ne peut pas avoir lieu au niveau des phénomènes où toutes nos actions « ne sont que des apparences »¹ soumises à la nécessité² ? Comment peut-on parler d'une possibilité d'une telle conversion malgré la

¹ Bernard Carnois, p. 99.

² Il faut considérer ici la formule scolastique *operari sequitur esse* que Schopenhauer emploie, à plusieurs reprises, pour montrer comment elle se trouve traduite par la théorie kantienne du caractère (voir aussi *ibid.*).

tendance de la Volonté qui constitue notre essence ? Est-ce qu'on peut dire que le premier choix comme choix de notre *esse*, de « ce qu'on est » implique une affirmation de la Volonté, tandis que le deuxième choix entraîne sa suppression, transformant l'homme en un non-individu ?

La négation de la Volonté constitue une question assez complexe chez Schopenhauer. En effet, elle concerne directement le problème de l'individualité à propos de laquelle notre philosophe admet la difficulté ou, pour mieux dire, l'impossibilité d'aller jusqu'à ses racines en raison de l'impossibilité de voir jusqu'où elles vont. Nous remarquons que les mêmes questions que nous avons posées étaient déjà adressées à Schopenhauer, et qu'il essaie de leur donner une réponse, tout en acceptant de rester dans certaines limites. Sa correspondance avec Johann August Becker est important à cet égard, parce que les questions que ce dernier lui adresse se trouvent proches des nôtres, comme la suivante : si le caractère intelligible est « un acte de volonté indivisible et extratemporel (...) où pourrait-on alors trouver, dans le phénomène de cette unité dispersé dans le temps, une faille par laquelle puisse intervenir un quelconque acte de volonté *nouveau* ? »¹. Nous retrouvons également notre deuxième question reformulée d'une façon plus détaillée avec un syllogisme comme suit :

Major : qui pose A pose aussi les conditions de cet A.

Minor : notre entendement, d'après sa nature, présuppose, pour chaque modification, qu'il perçoit la validité de la loi de causalité, et cette validité de la loi de causalité a pour condition la volonté dans son processus d'affirmation.

Conclusio : notre entendement doit donc également supposer que pour chaque modification qu'il perçoit, la volonté se manifeste dans le processus de son affirmation.

Il s'ensuit que tout ce qui se manifeste (comme phénomène) est un phénomène de la volonté qui affirme la vie ; nous ne sommes pas autorisés à situer le *nolle* (ne pas vouloir) métaphysique dans la chaîne des phénomènes, ni à désigner une modification comme étant le phénomène de ce *nolle* – ni donc un sermon de pénitence ou un livre quiétiste : le *nolle* ne pourra jamais être l'objet d'une *expérience*, et tout ce qui tente de se faire passer comme tel devra être considéré comme l'effet d'un motif inconnu².

Pour la première question où Becker parle d'un nouvel acte de volonté comme une « faille » dans le phénomène de l'unité du caractère intelligible, Schopenhauer précise qu'il ne s'agit pas d'une faille, mais plutôt d'une rupture : « ce nouvel acte de volonté n'intervient pas comme une faille, mais rompt tout le fil : c'est pourquoi à partir de là, l'homme regarde rétrospectivement le cours de sa vie passée comme une chose étrangère »³. Ce nouvel acte supprime ainsi son caractère correspondant à « l'acte de volonté, entièrement extra-temporel

¹ Arthur Schopenhauer, *Lettres*, I, trad. par Christian Sommer, Gallimard, 2017, Lettre 201, note:6, p. 712.

² Ibid., Lettre 202, note : 2, p. 713. La lettre de Becker date du 10 septembre 1844.

³ Ibid., Lettre 201, Le 23 août 1844, p. 532.

et donc indivisible »¹. Toutefois, comparé à Kant, Schopenhauer nous offre une pensée plus problématique de la conversion. Pourquoi la Volonté doit-elle commettre un acte contraire à son acte principal qui constitue sa tendance ? Comment une tendance à l'auto-affirmation peut-elle se transformer en une tendance à l'auto-suppression ? Au moins, chez Kant, on retrouve l'idée de la disposition originelle au bien, qui rend la question de la conversion plus cohérente - malgré le mal radical enraciné dans l'homme : à travers notre volonté législatrice, nous restons toujours conscients² de la Loi morale ; mais cette reconnaissance n'entraîne pas forcément une obéissance : avec notre capacité de régénérer des libres choix³ (*Willkür*) nous sommes toujours susceptibles de transgresser la Loi morale. Par contre, malgré le fondement subjectif ultime des maximes qui est considéré comme corrompu chez l'homme (mal radical), dans la perspective kantienne « la possibilité d'une (...) conversion ne peut pas être contestée ; même malgré notre chute, l'obligation de devenir meilleur nous est imposée avec la même force »⁴. Ainsi, pour Kant, la conversion éthique, entendue dans le sens d'une révolution morale, met en évidence notre rapport à la Loi morale à travers un discours sur l'autonomie morale impliquant la liberté (« Deviens ce que tu es »⁵), le devoir, l'effort, l'espoir (*Hoffnung*)⁶. En revanche, cette conversion désigne en général une possibilité qui ne peut pas être expliquée elle-même⁷ ; ce qui est également le cas chez Schopenhauer :

Dans ce mystère de la grâce théologique, ou de la liberté philosophique, se trouve le dénouement du monde. C'est ici que se trouvent le chemin et la passerelle, la porte qui mène hors du monde, mais je peux seulement la montrer, je ne peux vous l'ouvrir ni vous dire ce qu'il y a derrière ou ce qui s'y passe ou comment est constitué en soi et hors du temps ce qui dans le temps se présente comme modification⁸.

La conversion éthique se trouve liée à la question de la liberté : comme dans l'expérience du sublime, il s'agit là de l'apparition de la liberté, de la « seule manifestation

¹ Ibid.

² Le terme d'*autocratie* (distincte de l'*autonomie*) implique en effet cette conscience déduite de l'impératif catégorique concernant notre pouvoir de maîtriser nos penchants qui s'opposent à la loi. Voir *Doctrine de la Vertu* de Kant. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant parle de la liberté postulée par la loi comme « pouvoir de suivre la loi morale avec une intention inébranlable ». Il faut noter que « c'est ce pouvoir que Kant appellera plus tard l'autocratie de la liberté. La liberté comme postulat ou autocratie est finalement la liberté de l'être historique ; elle est le pouvoir libre que nous avons de reconquérir la liberté de notre libre arbitre, de réaliser l'autonomie de la volonté en nous soumettant à la rationnelle » (Josette Liégeois, « Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté » in *Revue Philosophique* de Louvain, Quatrième série, tome : 74, n° 21, 1976, p. 147. La citation de la Critique de la raison pratique lui appartient).

³ B. Carnois, p. 120.

⁴ Ibid., p. 110.

⁵ Ibid., p. 79.

⁶ Dans la *Religion*, Kant note que dans l'homme qui, malgré un cœur mauvais, possède une bonne volonté, il reste de l'espoir d'un retour au bien d'où il s'est égaré. Cependant il doit pouvoir espérer (*muss er hoffen können*) à travers ses efforts (*durch eigene Kraftanwendung*) atteindre le chemin qui y mène (cité par B. Carnois, p. 112)

⁷ B. Carnois., p.111.

⁸ Schopenhauer, op.cit., p. 537.

factuelle de la liberté de la volonté »¹ au niveau des phénomènes. Or, il faut noter que la conversion correspond à la négation de la Volonté, tandis que dans l'expérience du sublime, nous avons plutôt affaire à une suspension temporaire du vouloir vivre. Mais dans les deux cas, nous remarquons le seul exemple de la contradiction où se trouve la Volonté. Dans le *Monde*, Schopenhauer décrit cette situation d'une façon plus détaillée en mettant en évidence le problème de la corporéité :

Celui qui voit au-delà du principe d'individuation, qui connaît l'essence des choses en soi et par suite embrasse l'ensemble, celui-là (...) se voit lui-même à la fois dans toutes les places, et il se retire du cercle. – Sa volonté se replie ; elle n'affirme plus son essence, représentée dans le miroir du phénomène ; elle la nie. Ce qui met en évidence cette transformation, c'est le passage que l'homme exécute alors, de la vertu à l'ascétisme. Il ne lui suffit plus d'aimer les autres à l'égal de sa personne, et de faire pour eux ce qu'il ferait pour lui-même ; en lui naît un dégoût contre l'essence de la volonté de vivre, dont son phénomène est l'expression, contre cette essence qui est le fond et la substance d'un monde dont il voit la misère lugubre. 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 ouverte².

On en revient inévitablement à la question « comment » : comment la Volonté peut-elle nier par une contre-tendance, sa tendance fondamentale consistant en l'affirmation du vouloir vivre ? Si c'est un acte de liberté, alors comment la liberté peut-elle surgir en tant que telle dans le monde des phénomènes sans céder à des règles, des lois de la représentation ? Sur ce point, revenons-en au syllogisme de Becker et notons la réponse que Schopenhauer lui donne ci-dessous :

Votre syllogisme est entièrement juste et la conclusion vraie. Pour chaque modification perçue, notre entendement présuppose en effet la volonté dans son affirmation, en tant que fondement ultime. Chaque fois, cette présupposition se trouve également confirmée, exception faite d'un seul cas, où d'emblée l'application de la loi de causalité vacille et se trouve arrêtée, et c'est là le cas dont il est précisément question. Ce n'est pas que l'entendement rencontrerait un effet sans cause, mais ce sont les causes qui ne produisent plus leur effet, parce que la causalité est privée de son dernier substrat, de sa présupposition, à savoir la force naturelle qui se manifeste en son fil conducteur. C'est-à-dire que les motifs, qui jusque-là produisaient leurs effets avec certitude et nécessité sur le caractère donné, n'en produisent plus³.

Comme on peut le remarquer, le caractère intelligible comparé à la force naturelle se manifeste comme le substrat de la causalité qui opère à travers des motifs dans le monde

¹ Ibid., p. 537.

² *Monde*, §68, pp. 477-478. Dans le texte original : „Jener aber, der, das principium individuationis durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt (...): er sieht sich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus. – Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund giebt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu thun, wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Thun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben“, WWV, s. 489-490.

³ Lettre 202 à Johann August Becker, le 21 septembre 1844, pp. 535-536.

humain. « Le processus est analogue à celui qui se déroulerait à une échelle plus basse, si un corps avait subitement perdu ses propriétés chimiques et que les réactifs restaient alors sans effet. Cette perte cependant ne serait pas la conséquence d'une influence extérieure, mais se serait déclenchée de l'intérieur, à partir de la source secrète des qualités »¹. Parce qu'il s'agit là d'une modification intérieure, et l'entendement, toujours orienté vers les modifications extérieures, ne peut pas la comprendre d'après Schopenhauer. Finalement, on la considère comme un miracle, « un effet de la grâce » produisant ainsi une opposition entre « le royaume de la nature » et « le royaume de la grâce »². Cependant Schopenhauer souligne que la conversion elle-même est un phénomène de ce monde, que « cette modification même appartient encore au domaine de l'expérience »³. En effet, cette question de la conversion donne à Schopenhauer l'occasion d'élucider sa métaphysique de la Volonté. Ses correspondances avec J. A. Becker et J. Frauenstädt sont significatives à cet égard. Contre les analogies implicites entre sa philosophie et les philosophies de l'Absolu, il y souligne à plusieurs reprises que sa pensée centrée sur la Volonté, sur son affirmation et sa négation, ne vise aucunement un « au-delà » de ce monde :

Ma philosophie ne parle jamais de Coucouville-les-Nuées (*Wolkenkukusheim*), mais de ce monde, c'est-à-dire qu'elle est *immanente*, et non transcendante. Elle déchiffre le monde placé sous nos yeux comme une table hiéroglyphique (dont j'ai trouvé la clef, dans la volonté), en montrant tout son système. Elle enseigne ce qu'est le phénomène et ce qu'est la chose en soi. Mais cette dernière n'est chose en soi que *relativement*, c'est-à-dire par rapport au phénomène – et celui-ci n'est phénomène que par rapport à la chose en soi. Par ailleurs le phénomène est une manifestation cérébrale. Mais je n'ai jamais dit ce qu'était la chose en soi *en dehors* de cette relation, parce que je n'en sais rien ; mais dans cette relation, elle est la volonté de vie. J'ai montré empiriquement que cette volonté peut se supprimer ; j'en ai seulement conclu qu'avec la chose en soi, le phénomène doit également s'éliminer⁴.

Jamais je n'ai écrit l'histoire de la chose en soi comme elle existerait hors du temps, mais seulement l'histoire de la chose en soi objectivée dans le temps, où elle se présente comme volonté de vie. J'ai démontré le phénomène de l'affirmation et de la négation (survenant dans le temps) de cette volonté de vie. J'ai montré que l'existence du monde est le phénomène de son affirmation ; ce n'est donc pas celui de sa négation. « Pas de volonté, pas de représentation, pas de monde – rien pour nous. » Je ne suis pas allé au-delà de cette vérité négative, sinon j'aurais dû devenir transcendant. Je n'ai donc interprété que le phénomène, en le rapportant à ce qui se phénoménalise, la chose en soi. Par contre, jamais je n'ai eu l'audace de construire des processus à l'intérieur de la chose en soi ; c'est justement ce qui me distingue des 3 sophistes célèbres dont toute la philosophie est une construction du soi-disant Absolu⁵.

Ainsi, entre la phénoménalité et « ce qui se phénoménalise », Schopenhauer détermine les limites de son interrogation philosophique. En général, il s'agit d'une force pour parler du

¹ Ibid., p. 536.

² Ibid.

³ Ibid., p. 538.

⁴ *Lettres, II*, Lettre 208 à Julius Frauenstädt datée de 21 août 1852, pp. 848-849.

⁵ *Lettres, I*, Lettre 202, pp. 538-539.

sujet de la phénoménalisation, de la manifestation, de l'objectivation au-delà de laquelle on ne pourrait pas passer. L'analogie entre ce qui se passe dans la Nature et ce qui se passe dans le monde humain se trouve par là fondée : de même que les forces se manifestent dans les phénomènes naturels, de même le caractère intelligible se montre dans son phénomène qui est le caractère empirique. Nous savons également que c'est la Volonté unique et universelle qui se phénoménalise dans tous les phénomènes du monde, ce qui constitue son auto-affirmation. Sur ce point, nous remarquons la position intermédiaire des forces naturelles et du caractère intelligible que Schopenhauer désigne sous le nom d'Idées : nous voyons alors que c'est toujours la Volonté qui se phénoménalise, et nous pouvons dire que cet acte de phénoménalisation correspond à une Idée. Finalement, ce dont nous avons précédemment parlé comme d'un acte de la Volonté ne peut être que son acte de phénoménalisation. Cet acte lui-même constitue donc les limites de la représentabilité du monde et par conséquent de la philosophie, d'après Schopenhauer. En effet, ce qui nous concerne au point le plus extrême, ce ne peut être que cet acte, i.e. les Idées extratemporelles qui nous indiquent la totalité de la phénoménalité. Dans cette perspective, la visée de la philosophie doit être la compréhension de cet acte de phénoménalisation, car son sujet étant la chose en soi désignée par le nom d'un X, ou d'une volonté, reste toujours inaccessible pour l'intelligence humaine. Finalement, c'est cette compréhension qui rendrait possible une réflexion sur la liberté véritable : de la liberté de choisir en dehors du temps ce que nous sommes à la liberté qui apparaît dans l'acte de la négation de la Volonté qui est l'acte de nous supprimer nous-mêmes dans le sens de la négation de notre caractère. Comme le précise Jacob Rogozinski dans son livre sur Kant, le « caractère intelligible relève d'une décision de liberté et d'une décision toujours mauvaise »¹. En se référant à la thèse du mal radical dans la nature humaine, Schopenhauer nous permet de penser la question du caractère intelligible au sein de la question du mal, en la rapportant à l'auto-affirmation de la Volonté qui constitue la même réponse vers laquelle « les deux questions de l'origine du mal et de l'origine du monde convergent »². Par conséquent, la suppression du caractère n'est rien d'autre que la négation du vouloir-vivre, i.e. de la Volonté, cette essence de tous les phénomènes dont nous faisons partie et cette source du mal dans le monde.

En effet, l'homme en tant qu'être rationnel fini, dans la perspective kantienne, est en tort devant la Loi morale qui reste toujours et pour toujours inaccessible pour lui : la finitude

¹ *Le don de la loi*, p. 312.

² *Monde*, Chp. L, p. 1418.

éthique se trouve ainsi liée à l'infinité de la dette humaine¹. Le progrès infini vers le bien et la possibilité d'une conversion éthique s'entremêlent à un doute constant concernant « l'homme nouveau » de la conversion : « notre manque de certitude quant à notre propre motivation ainsi que notre propension à développer des stratégies auto-trompeuses créent un soupçon justifiable concernant toute apparence de pureté »². Par conséquent, « notre conversion reste toujours problématique »³, et Kant la présente finalement comme « un objet d'espoir »⁴. La seule chose que nous pouvons donc faire pour la conversion, c'est de nous engager dans un effort infini vers la perfection morale, tout en espérant que notre effort provienne vraiment de motifs purs. Comme nous le savons, Kant ne manque pas de soulever la question de la grâce afin de renforcer notre espoir en tenant compte de la possibilité d'une assistance divine. Toutefois l'accent reste mis toujours sur le devoir d'effort, tandis que pour Schopenhauer, la conversion n'est possible que comme un « effet de la grâce » : la connaissance qui entraîne la conversion ne s'acquiert pas par une détermination du libre arbitre, mais « elle se produit subitement et comme un choc venu du dehors »⁵. Il faut noter que la connaissance transformée qui désigne une percée dans le voile de Maya, une rupture dans la chaîne de causalité, est immédiate, intuitive et par conséquent, elle est incommunicable et individuelle ; Schopenhauer souligne pour cela que chaque individu doit la trouver par lui-même. C'est ce qu'il précise ainsi : « de même que, selon l'Église, la grâce ne peut rien sans notre coopération, de même aussi l'effet du calmant tient en dernière analyse à un acte de libre volonté »⁶. La connaissance qui correspond à la grâce produit son effet sur un individu qu'on peut considérer comme prêt pour la conversion, ou en d'autres termes, la régénération. Toutefois, la conversion ne semble jamais définitive, parce qu'il faut que l'individu maintienne toujours un effort contre une rechute éventuelle :

(...) 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 un bien définitivement acquis. Il faut au contraire le 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. Aussi ce repos et cette béatitude des saints ne nous apparaissent-ils que comme une sorte d'épanouissement de la volonté sans cesse combattue ; c'est une fleur de sainteté qui

¹ Op.cit., pp. 313-314.

² H. E. Allison, p. 177. Dans le texte original: "(...) our lack of certainty regarding our own motivation together with our propensity to develop self-deceptive strategies create a justifiable suspicion concerning any appearance of purity". Au sujet de ces « stratégies auto-trompeuses » on peut tenir compte de l'opposition entre légalité et moralité – ce que nous avons précédemment examiné.

³ B. Carnois, p. 121.

⁴ Ibid.

⁵ *Monde*, § 70, p. 507.

⁶ Ibid.

ne croît que sur un sol continuellement remué par la lutte ; car personne ne peut goûter sur terre le repos éternel¹.

C'est ainsi que le calme apparemment inébranlable des ascètes se trouve menacé constamment par ce « rebelle » qu'est la Volonté : comme le côté négatif de l'expérience du sublime qui surgit dans le sentiment du déplaisir, la suppression du vouloir-vivre n'exclut pas le rappel du corps et du monde qui fait horreur. Par contre, chez Kant, c'est toujours en relation avec la Loi morale que la subjectivité est considérée comme possible². En revanche, la question de l'individualité, chez Schopenhauer, se trouve liée au problème du mal, plutôt qu'à une dette envers la Loi morale. C'est pourquoi il aborde le sujet au sein de la problématique portant sur le caractère intelligible – cette marque indélébile du mal, parce qu'il a comme essence la Volonté. La pensée schopenhauerienne ne permet pas de situer le mal en l'homme par opposition à une moralité parfaite ou à l'autonomie de la raison ou au Souverain Bien ; alors que Kant nous offre une vision (ou plutôt un espoir) de redécouverte du soi à travers la liberté authentique en tant que *ratio essendi* de la Loi morale (« Deviens ce que tu es ! »), Schopenhauer, même s'il commence aussi à traiter le caractère intelligible comme la marque d'une existence entièrement coupable dans le monde des phénomènes, évite de proposer une telle solution éthique à la question de l'individualité. En effet, celle-ci renvoie toujours à une soumission aux formes de la phénoménalité qui impliquent la multiplicité, la séparation, la nécessité. Quant au choix intemporel et libre du caractère intelligible, même si, dans cette pensée, on ne retrouve pas d'opposition à une Loi morale dans le choix de la maxime suprême, ce choix reste inséparable de l'affirmation du vouloir-vivre, et en tant que tel, il implique - comme chez Kant - une liberté captive, une liberté pour le mal. Or, avec la conception du caractère intelligible, Schopenhauer semble rejeter « l'origine du mal dans le tréfonds du passé, dans la "nécessité éternelle" d'une volonté première irrévocable »³ ; et dans cette perspective, « si le tort se donne hors du temps, c'est de

¹ Ibid., § 68, p. 491. Dans le texte original : „Indessen dürfen wir doch nicht meynen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniß, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke, und man aus ihr rasten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß sie durch steten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektivität, oder als Erscheinung in der Welt als Vorstellung; so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Säligkeit nur als die Blüthe, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens, und sehen, als den Boden, welchem sie entsprißt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben“, WWV, s. 503-504.

² *Le don de la loi*, p. 315.

³ Ibid., p. 324. C'est ce que J. Rogozinski considère comme une erreur des postkantians (de Schelling et de Schopenhauer).

toute éternité qu'il nous prédestine »¹. Ainsi, on peut dire que le mal commence déjà avec le choix du caractère intelligible (même s'il faut être d'abord exposé à des motifs au niveau des phénomènes, d'après Schopenhauer, pour pouvoir vraiment parler du mal) qui, en se temporalisant, se manifestera dans les actions de l'homme (*Operari sequitur esse*). C'est pourquoi l'individu chez Schopenhauer semble être hanté par le passé pour toujours (rappelons son insistance sur le remords) ; et c'est pourquoi la conversion éthique exigerait de supprimer le caractère tout entier, plutôt que de le changer.

Avec cette solution radicale, Schopenhauer attire l'attention sur l'au-delà de cette énigme de l'éthique qu'est compassion. En effet, il considère ce phénomène comme une préparation pour l'acte ultime de l'éthique, comme il l'explique dans sa lettre à J. A. Becker datée du 23 août 1844 :

(...) vous pensez qu'en comprenant plus ou moins bien le *principum individuationis*, il pourrait se produire, aussi bien qu'une totale inactivité, une activité transformée ou réduite des motifs. Mais en soi, cette compréhension, peu importe qu'elle soit pénétrante ou pas, rend seulement l'homme plus réceptif aux motifs de la compassion, selon son caractère qui s'efforce plus ou moins de ne pas laisser surgir ce savoir. Cette compréhension prépare sans doute la négation de la volonté, mais ne l'induit pas, pas même graduellement. C'est seulement après que cette compréhension a atteint le degré le plus élevé (qui pourrait être comparé au point d'ébullition de l'eau), que la négation de la volonté peut se produire comme phénomène tout à fait nouveau, quand l'homme saisit subitement la souffrance du monde entier comme étant sa propre souffrance –ou alors, en cas de δεύτερος πλοῦς, sa propre souffrance comme celle du monde entier. Par là se produit en lui, dans de rares cas, cette transformation subite et totale, qui est tellement étrangère à son essence qu'on l'a attribué à une essence qui en différait (le Saint Esprit). On a appelé cela ensuite effet de grâce et Résurrection, en s'imaginant que le vieil Adam en lui serait mort et que lui-même serait devenu un autre homme, réincarné dans le Christ, après sa mort dans le monde. C'est pourquoi un homme méchant peut devenir immédiatement un saint, mais non un homme juste ou bon. Cette théorie se trouve confirmée par l'expérience².

Schopenhauer nous permet, par ailleurs, de considérer tout cela au sein de la tendance primordiale de la Volonté ; ainsi, ce que nous avons mis en avant comme ses deux tendances opposées dans le cas de l'égoïsme et de la compassion, se trouve inscrit dans le même mouvement : de l'auto-connaissance. En parcourant tous les ordres de la Nature comme une pulsion aveugle, la Volonté atteint finalement le niveau où elle pourra se connaître : c'est dans « ma » représentation du monde que la Volonté se connaît. Par contre, ce mouvement vise une connaissance adéquate, et c'est pourquoi il y a des degrés de la connaissance, comme il y a des degrés de l'objectivation de la Volonté. Dans le cas de la conversion, il s'agit donc du plus haut niveau de la connaissance (non abstraite, mais intuitive) ; en d'autres termes, il s'agit d'une auto-connaissance qui amène l'auto-négation, ce qui signifie pour l'individu le

¹ Ibid., p. 321.

² Lettre 201, p. 531.

salut : « il existe un point où la connaissance de la totalité de la vie supprime l'effet de la connaissance des choses particulières qui, autrement fourniraient des motifs. La volonté cesse de vouloir la totalité de la vie : dans ce cas, elle ne veut donc plus le particulier »¹. En effet, c'est ce qui justifie le rapprochement avec l'expérience du sublime, ou pour mieux dire, ce qu'il y a de sublime dans la pensée schopenhauerienne. Jusqu'ici, on en a suivi des indices, dans les exemples du génie, de la compassion, et des pressentiments secrets du méchant. L'expérience esthétique du sublime nous donnait par contre une image de la suspension momentanée de la Volonté ; et quand on cherche un moyen de rendre plus durable cet instant sublime de la suspension en une suppression plus durable, Schopenhauer nous présente sa thèse sur la négation du vouloir-vivre dans la conversion éthique² : transformation entraînée par une connaissance du plus haut degré. De plus, Schopenhauer n'en fait pas un objet d'espoir comme chez Kant ; il la présente plutôt comme un fait empirique inexplicable qui nous expose quand même à l'impossible : qu'il y ait des exemples de cette négation au niveau empirique peut nous donner de l'espoir, et ainsi on peut dire qu'elle est possible à réaliser ; mais cela n'empêche pas qu'un tel phénomène reste impossible à expliquer.

En tout cas, il s'agit d'une possibilité très problématique, parce qu'on trouve une contradiction, comme l'avoue Schopenhauer, dans ce fait que la Volonté nie ce qu'elle affirme³. Toutefois Schopenhauer prétend avoir résolu cette contradiction : « la disposition qui soustrait le caractère à la puissance des motifs ne vient pas directement de la Volonté,

¹ Lettre 202 (à J. A. Becker, datée du 21 sept. 1844), p. 536.

² « Par là, nous pouvons nous imaginer combien doit être heureuse la vie de l'homme, dont la volonté n'est pas seulement apaisée pour un instant, comme dans la jouissance esthétique, mais complètement éteinte, sauf la dernière étincelle, indispensable pour soutenir le corps, et qui doit périr avec lui », *Monde*, § 68, p. 490. Dans le texte original : „Hieraus können wir abnehmen, wie sätig das Leben eines Menschen seyn muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird“, WWV, s. 502.

³ Ibid., § 70, p. 505. Pour comprendre la contradiction en question, il faut noter toute la citation suivante : « (...) la liberté proprement dite, c'est-à-dire l'état d'indépendance à l'endroit du principe de raison, n'appartient qu'à la chose en soi ; elle n'appartient point au phénomène, dont la forme essentielle est le principe de raison, élément même de la nécessité. Le seul cas où cette liberté devient directement visible dans le monde des phénomènes, c'est lorsqu'elle met fin au phénomène lui-même ; et comme, malgré tout, le simple phénomène, en tant qu'anneau de la chaîne des causes, c'est-à-dire le corps vivant, continue d'exister dans le temps qui ne contient que des phénomènes, la volonté qui se manifeste par ce corps se trouve alors en contradiction avec lui, puisqu'elle nie ce qu'il affirme », pp. 504-505. Dans le texte original : „In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie Dem, was erscheint, ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erscheinung, sofern sie in der Kette der Ursachen ein Glied ist, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erscheinungen enthält, fortdauert, so steht der Wille, der sich durch diese Erscheinung manifestirt, alsdann mit ihr im Widerspruch, indem er verneint was sie ausspricht“, WWV, s. 517-518.

mais d'une transformation de la connaissance »¹. Par cette transformation, il s'agit d'une sorte de désindividuation : ne plus être « cet individu qui connaît uniquement pour vouloir, le sujet corrélatif à l'objet particulier et pour qui tous les objets deviennent des motifs des volitions »². Transformation de la connaissance qui entraîne la transformation de l'individu en un « sujet sans volonté et éternel de la connaissance pure, le corrélatif de l'Idée »³. Connaissance pure qui provient du ne plus vouloir... Ainsi dans le IVème livre, Schopenhauer met en avant le triomphe de la connaissance sur le vouloir-vivre en traitant de cette question de la conversion. Par cette voie, il détermine le sujet de la conversion comme sujet pur connaissant, plutôt que comme sujet-à-la-loi kantien. La possibilité de notre salut dépendra donc de la mesure de l'écart entre nous et cette connaissance⁴.

Finalement, Schopenhauer semble trouver le moyen de nous délivrer de ce monde dans la reconnaissance de son essence ; en d'autres termes, la souffrance qui est le fond de l'existence mondaine trouve son corrélatif dans une conscience « de la souffrance inhérente à toute vie »⁵. La souffrance comprend en elle-même « deux chemins de la délivrance » qui représentent, selon Schopenhauer, la négation du vouloir-vivre : connaissance de la souffrance universelle ou de la souffrance directement individuelle. Cette deuxième connaissance, si elle

¹ Ibid. Dans le texte original : „*der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnißweise*“, s. 518. Dans le même paragraphe, Schopenhauer continue à expliquer cette contradiction: « La contradiction entre ce que nous avons affirmé, d'une part, au sujet de la détermination nécessaire de la volonté par les motifs en raison du caractère et, d'autre part, au sujet de la possibilité de supprimer complètement le vouloir, ce qui réduirait les motifs à l'impuissance, cette contradiction, dis-je, n'est que la traduction, en termes philosophiques, de la contradiction réelle qui se produit lorsque la volonté en soi, volonté libre, volonté qui ne connaît aucune nécessité, intervient directement dans son phénomène qui est soumis à la nécessité », *ibid.* Dans le texte original : „*Von diesem REALEN Widerspruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Nothwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an sich in die Nothwendigkeit seiner Erscheinung hervorgeht, ist der Widerspruch zwischen unseren Behauptungen von der Nothwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die Motive, nach Maaßgabe des Charakters, einerseits, und von der Möglichkeit der gänzlichen Aushebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererseits, nur die Wiederholung in der Reflexion der Philosophie*“.

² Ibid., p. 490. Schopenhauer se réfère ici à son IIIème livre en décrivant le plaisir esthétique et la contemplation pure.

³ Ibid.

⁴ « La grande différence morale des caractères signifie que le méchant est infiniment éloigné d'arriver à cette connaissance, d'où découle la négation du vouloir-vivre, et par conséquent qu'il est réellement exposé à toutes les douleurs qui existent virtuellement dans le monde, car le bonheur qu'il goûte actuellement est un phénomène, une illusion crée par Maya au moyen du principe d'individuation ; c'est le rêve du bonheur du mendiant. Les maux qu'il inflige aux autres, par la méchanceté furieuse de son vouloir, sont la mesure de ceux qu'il aura à subir, sans arriver pour cela au renoncement et à la négation », *Monde*, § 68, pp. 498-499. Dans le texte original : „*Der große ethische Unterschied der Charaktere hat die Bedeutung, daß der Böse unendlich weit davon entfernt ist, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, und daher allen Quaalen, welche im Leben als MÖGLICH erscheinen, der Wahrheit nach, WIRKLICH preisgegeben ist; indem auch der etwan gegenwärtige, glückliche Zustand seiner Person nur eine durch das principium individuationis, vermittelte Erscheinung und Blendwerk der Maja, der glückliche Traum des Bettlers, ist. Die Leiden, welche er in der Heftigkeit und im Grimm seines Willensdranges über Andere verhängt, sind das Maaß der Leiden, deren eigene Erfahrung seinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann*“, WWV, s. 511.

⁵ Ibid., pp. 496-497.

amènera la délivrance, devra également amener la reconnaissance de la souffrance universelle en rendant transparent le voile du principe d'individuation :

(...) nous respectons entièrement celui qui souffre seulement lorsque, ne voyant dans sa vie qu'une longue chaîne de douleurs, ou déplorant un mal profond et incurable, il envisage non pas seulement la suite des circonstances qui ont fait de sa vie précisément un tissu de misères, ou le malheur immense et unique qui vient de le frapper – car jusque-là sa connaissance est encore soumise au principe de raison et s'attache au phénomène particulier ; il veut toujours la vie, mais dans des conditions différentes ; – il faut encore que son regard s'élève du particulier au général, qu'il considère sa propre douleur comme un exemple de la douleur universelle ; alors il atteint à la perfection morale, et pour lui un cas unique représente des milliers de cas, la vie du monde ne lui apparaît plus que comme la douleur du monde, et il se résigne¹.

Or, concernant la négation comme « affranchissement du corps et de la volonté »², on retrouve *une joie secrète* accompagnant *cette affliction*³, ce qui peut nous faire penser aux deux dimensions de l'expérience du sublime qui consistaient en déplaisir, et en plaisir. Mais comme nous pouvons le remarquer, cette expérience nous amène au-delà des Pyramides, des étoiles ou des vagues immenses de la mer vers la reconnaissance de notre propre souffrance, et finalement de la souffrance de toute l'humanité. Il arrive ainsi à travers l'exposition au mal individuellement subi et au mal infligé aux autres, au mal universellement subi : arriver à la conscience immédiate de la souffrance constitue la clé de la délivrance de ce mal. Depuis sa *Naturphilosophie* jusqu'à son éthique, ce que Schopenhauer présente comme objectivation de la lutte de la Volonté avec elle-même à travers le principe d'individuation, objectivation exprimant la tendance de la Volonté en tant que vouloir-vivre, en nous conduisant à son plus haut degré, révèle comment cette Volonté peut supprimer sa propre tendance primordiale.

Conclusion

Par conséquent, toute cette métaphysique de la Volonté essaie en fait d'expliquer ce que l'homme est, question inséparable de celle de la *quiddité* du monde, et c'est pour cela que Schopenhauer affirme que « l'acte de volonté, d'où naît le monde, est l'acte de notre volonté propre. Il est libre ; car le principe de raison, qui donne seul un sens à une nécessité

¹ Ibid., p. 496.

² Ibid., p. 497.

³ Ibid. Mais, selon Schopenhauer, il faut faire attention à ce qu'« il faut que la douleur prenne la forme de la connaissance pure et que celle-ci amène la vraie résignation comme calmant du vouloir », sinon il s'agirait d'une simple « sentimentalité larmoyante » qui est vouée à « perdre à la fois le paradis et la terre ».

quelconque n'est que la forme de son phénomène »¹. Les forces cachées derrière les phénomènes naturels, l'intention cachée derrière nos actes, tout cela se trouve ainsi comme les éléments permettant le dévoilement du sens éthique de l'existence. La thèse de l'auto-négation de la Volonté entraîne peut-être une aporie concernant la question de l'individualité ; mais il nous faut la considérer comme une solution du problème du mal comme souffrance et comme méchanceté. Mais ce qui est important est de la considérer surtout comme une sorte de défense contre l'*Ungeheure*, le monstrueux. L'*Ungeheure* apparaît dans cette perspective comme l'énigme de ce que nous sommes sur laquelle Schopenhauer se centre dans sa reprise de la théorie du caractère intelligible. C'est l'intention qui constitue l'enjeu fondamental de l'éthique, et ce que Schopenhauer introduit comme *Ungeheure* se manifeste le mieux dans le caractère insaisissable, insondable de notre intention, ce qui rend douteuses les bonnes actions accomplies dans ce monde. Quand il s'agit de la valeur morale authentique, alors nous devons tenir compte (au-delà du phénomène de la compassion) du point ultime de l'éthique schopenhauerienne qu'est la conversion éthique, en d'autres termes, la transformation transcendante, la régénération, et nous devons essayer de comprendre la signification de la *nolonté* (ne plus vouloir) comme ce qui constitue le *sublime éthique* schopenhauerien face à notre intention « monstrueuse ».

¹ Ibid., Chp. L, 1421. Dans le texte original: „*der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloß die Form seiner Erscheinung*“, WWV, s. 751.

Conclusion

Étant arrivés à la fin de ce travail, nous pouvons maintenant essayer de saisir son sens en totalité. Au début, nous avons déterminé la visée de notre recherche à travers les questions que nous avons posées par rapport à la pensée schopenhauerienne. Nous avons énoncé nos questions à partir de deux axes de cette pensée : la Nature et l'éthique. Pour cela, le deuxième et le quatrième livre du *Monde*, les mémoires de Schopenhauer sur la liberté et le fondement de la morale ainsi que son livre consacré à l'examen des diverses disciplines des sciences dans la perspective d'une telle métaphysique de la Volonté (*De la Volonté dans la Nature*) nous ont principalement servi à soutenir nos arguments, à répondre à nos questions et surtout à comprendre la vision schopenhauerienne du monde. Ainsi, dans ce travail, nous avons essayé de pénétrer dans la profondeur de la Nature en général et de la nature humaine au sein de l'énigme que Schopenhauer expose dans la question « qui se phénoménalise dans tous les phénomènes ? ».

Le plus bas degré d'objectivation de la Volonté qu'est la nature inorganique constituait le point de départ pour problématiser le niveau de la représentation sans avoir recours à la notion de vie. Problématiser ainsi ce que nous concevons comme la réalité elle-même nous a rendu possible le dépassement de la dimension « illusoire » de cette réalité grâce à la théorie des Idées platoniciennes que Schopenhauer intègre à sa pensée. C'est pour cela que nous nous sommes centrés sur la question de la force « qui, agissant selon des lois naturelles éternelles, assure au monde sa persistance »¹. À ce niveau de l'ordre du réel, nous avons également vu comment l'idéalisme transcendantal kantien auquel Schopenhauer se réfère, évolue vers une autre perspective à travers son insistance sur le réel empirique, sur la question de la persistance : insistance sur l'*élément en plus* que nous offre une pensée centrée sur la chose en soi. Or, analyser l'objectivation de la Volonté dans la Nature à travers la question de la force nous permettrait de repérer les limites de toute interrogation en nous faisant nous arrêter sur le point de l'« être-cause » de toute causalité. Lorsque la question était celle de la vie, même si elle compliquait les recherches en faisant surgir aux plus hauts degrés de l'objectivation « le monde comme représentation », il y avait encore l'instinct, l'animalité, la finalité et la raison

¹ VN, p. 196.

humaine à interroger pour réfléchir aux ultimes limites de la réalité dérivées de la tendance d'une Volonté aveugle, non-rationnelle et pourtant « organisatrice »¹.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons essayé de montrer la relation qu'établit Schopenhauer entre la force et la moralité, la notion-clé étant le caractère intelligible. En effet, c'est là que nous avons examiné l'opposition de la pensée de Schopenhauer à celle de Kant. Nous avons essayé de comprendre la conception schopenhauerienne de la liberté en la détachant de toute pensée du libre-arbitre. L'enjeu principal étant la question du choix, la seule possibilité de la traiter sur ce plan, celui de la liberté, constituait à le soustraire au plan temporel ; mais puisque ce même geste met en cause la rationalité chez Schopenhauer, nous avons tâché d'examiner le statut du choix intemporel dans une telle éthique. Ce que nous avons désigné comme l'intention cachée derrière des actes nous a amené à nous interroger sur l'imputabilité et la responsabilité ; ce qui attestait de la présence de la liberté. Mais de quelle liberté s'agissait-il pour Schopenhauer ? Il fallait alors trouver la réponse directement dans la doctrine de la Volonté : la question du choix intemporel du caractère devait être examinée dans ce cadre, d'un côté en précisant la conception schopenhauerienne du caractère intelligible sans aucun accent sur la *Willkür* (arbitre) et d'un autre côté en réfléchissant à la possibilité d'une éthique indépendante d'une pensée de la Loi morale.

Finalement, dans la dernière partie, les thèmes restés jusque-là plus ou moins implicites, se sont noués à une autre dimension de la pensée schopenhauerienne : celle de la finitude et du sublime, pour repenser la question du mal et de la conversion éthique. En effet, le cœur de cette pensée se trouve à l'intersection de ces deux dimensions ; et nous avons essayé de le montrer ici. Le mal de l'existence évoqué dans la considération de la souffrance comme essence de la vie et le mal moral pris en compte dans la question de la méchanceté se trouvent entrecroisés chez Schopenhauer. Alors qu'il se met à chercher les raisons de l'existence du mal dans le monde, Schopenhauer limite l'existence entière à un mal « injustifiable » par aucune théodicée et d'un autre côté, désigne l'homme comme un être ayant une tendance quasi-naturelle vers le mal diabolique. C'est pourquoi nous avons signalé la différence de cette pensée avec celle de Kant pour son insistance sur le caractère diabolique. Dans nos analyses, nous avons vu comment le mal devient « radical » chez Schopenhauer en dépassant le cadre du mal radical kantien. En poursuivant nos analyses dans la même perspective, il était inévitable de nous confronter à la question du monstrueux

¹ V. Stanek, *Le Monde, Les livres I et II*, p. 90.

(*Ungeheure*) qui reste comme un impensé chez Schopenhauer, mais qui ne manque pas pour autant de contribuer à clarifier l'opposition fondamentale de l'éthique : le monstrueux vs. le sublime. Lorsque nous avons commencé à traiter de ce dernier, il fallait justifier notre position en redéfinissant le sublime dans des termes éthiques, tout en nous rappelant son origine esthétique. À partir de là, nous avons essayé de mettre en avant la compassion comme un aspect sublime de la nature humaine et la conversion éthique comme une transformation, une régénération sublime.

La Nature et l'éthique peuvent donc être considérées comme les deux faces d'une pensée unique. Même si penser la Nature trouve son orientation à partir de nous-mêmes (d'où l'analogie entre le caractère intelligible et les forces naturelles et surtout, d'où le transfert du terme Volonté dans la Nature), nous découvrons que le monde comme représentation commence à se fissurer. De la même manière, Schopenhauer définissait la conversion éthique comme une « rupture ». Comme nous l'avons vu, la question concernant ce qui se cache derrière les phénomènes ou pour le dire mieux, ce qui se phénoménalise dans les phénomènes ne diffère pas de la question concernant l'intention cachée derrière nos actions. Dans sa pensée, Schopenhauer formule très bien l'articulation de ces deux aspects de la réalité et ce que nous avons essayé de faire dans ce travail était de mettre en avant la charnière éthique qui tient cette pensée. L'inévitabilité de la manifestation des forces dans la Nature constitue le revers de ce qui semble évitable dans le monde humain grâce à la raison – cette faculté qui distingue l'homme des animaux ; mais pour Schopenhauer, s'il y a des motifs suffisants, rien ne peut empêcher la réalisation du vouloir de l'homme. Une telle perspective qui insiste d'ailleurs sur le caractère relatif du bien (différent du Bien qui correspond à la vertu véritable et surtout à l'acte de supprimer la volonté) tout en s'appuyant sur l'écart entre le caractère intelligible et le caractère empirique ne fait que nous amener au final à douter de ce que nous sommes – à moins que l'on parle de ce que nous sommes en tant qu'« acte de notre propre volonté ». Ce qui nous tourmente ainsi par rapport à nous-mêmes et à l'existence trouve son antidote dans le geste qui supprime notre individualité, notre Moi. Or, la *Naturphilosophie* qui met l'accent sur l'impersonnel implique déjà au commencement la solution ultime des problèmes éthiques : Schopenhauer nous oblige à passer par la *Naturphilosophie* pour comprendre la possibilité de notre délivrance dans l'acte de désindividuation.

Bibliographie

Bibliographie primaire

- Schopenhauer, Arthur, *Mémoire sur le fondement de la morale* in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. de l'allemand par Christian Sommer, Gallimard, 2009
- Schopenhauer, A., *De la Volonté dans la nature*, trad. par Édouard Sans, PUF, 2016
- Schopenhauer, A., *Le monde comme volonté et comme représentation* (désormais *Monde*), trad. en français par A., Burdeau, PUF/Quadrige, Paris, 2009
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, DTV, 2011
- Schopenhauer, A., *Journal de voyage*, Mercure de France, 2006
- Schopenhauer, A., *Parerga et Paralipomena* (désormais PP), trad. par Jean-Pierre Jackson, Coda & Jean-Pierre Jackson, 2005
- Schopenhauer, A., *Philosophie et science*, trad. par Angèle Kremer-Marietti, Librairie Générale Française, 2001
- Schopenhauer, A., *De la quadruple racine du principe de raison*, traduit par F. X. Chenet, Vrin, 2013
- Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, hrsg. Paul Deussen, X, Munich, Piper & C°, 1911-1942
- Schopenhauer, A., *Correspondance complète*, trad. par Christian Jaedicke, Editions Alive, Paris, 1996
- Schopenhauer, A., *Lettres, I et II*, trad. par Christian Sommer, Paris, Gallimard, 2017
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. par Alain Renaut, Gallimard, Paris, GF-Flammarion, 2006
- Kant, E., *Critique de la raison pratique*, traduit par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1985
- Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral et al, Gallimard, 1985
- Kant, E., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. par Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008
- Kant, E., *Die Metaphysik der Sitten (Vollständige Ausgabe): Moralphilosophie: Rechts- und Tugendlehre*, E-arnow, 2016
- Kant, E., *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, trad. par Ole Hansen- Løve, Hatier, Paris, 2000
- Kant, E., *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du Droit, Doctrine de la vertu*, traduit par Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 1994
- Kant, E., *Fondation de la métaphysique des mœurs*, in *Métaphysique des mœurs I*, traduit par Alain Renaut, GF-Flammarion, Paris, 1994
- Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. par J. Gibelin, Vrin, Paris, 2016
- Kant, E., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), trad. par Jean-Michel Muglioni, Bordas, 1988
- Kant, E., *La fin de toutes choses de Kant*, Actes Sud, 1996

Bibliographie secondaire

- Allgemeine Literatur- Zeitung vom Jahre 1832*, Dritter Band, September bis December, C. A. Schwetschke & Sohn, Halle, 1832
- Allison, Henry E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990
- Arendt, Hannah, *The Jew as Pariah*, éd. par R. Feldman, New York, Grove Press Inc., 1978
- Arendt, H., *Penser l'événement*, Éditions Belin, 1989
- Arendt, H., *Considérations morales*, trad. de l'anglais par Marc Ducassou et Didier Maes, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996
- Beneke, Friedrich Eduard, *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben*, Drud und Berlag, 1833
- Bensussan, Gérard, Hühn, Lore et Schwab, Philipp, *L'héritage de Schelling/Das Erbe Schellings : Interprétations aux XIXème et XXème siècles/Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2015
- ernet, Rudolf, *Force-Pulsion-Désir, Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin, 2013
- Bernet, R., « Schopenhauer on the Will as Drive of my libidinal body and as Natural Force of Material Bodies » dans le *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 44, no. 1, January 2013
- Boehme, Jacob, *Sex puncta theosophica oder von Sechs theosophischen Punkten hohe und tiefe Gründung : Eine offene Pforte aller Heimlichkeiten des Lebens, darinnen die Ursachen aller Wesen erkannt werden*, 1730, Lepizig, Insel-Verl., 1921
- Bonnet, Christian et Salem, Jean, (éd.), *La Raison dévoilée – Études schopenhaueriennes*, Vrin, 2005
- Bouton, Christophe, « Au-delà de la représentation: Kant et le problème de l'idéalisme », *Philosophie*, 2004/2 (n° 81)
- Carnois, Bernard, *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, trad. en anglais par David Booth, University of Chicago Press, 1987
- Cartwright, David. E., *Schopenhauer, A Biography*, Cambridge Uni. Press, 2010
- Ciamelli, Fabio, « De mal radical à la banalité du mal, Remarques sur Kant et Arendt » in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 93, n° 3, 1995
- Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl. Darmstadt: Joseph Melzer, 1966
- Colloque Boehme, *Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique, Hommage à Jacob Boehme dans le cadre du Centre d'Études et de Recherches interdisciplinaires de Chantilly (C.E.R.I.C)*, par le Centre de Recherche sur l'Histoire des Idées de l'Université de Picardie, Vrin, Paris, 1979
- Conrad, Joseph, *Au Cœur des ténèbres*, Introduction par J.-J. Mayoux, Paris, Flammarion, 1989
- Courtine, Jean-François, Deguy, Michel et al., *Du Sublime*, Belin, 1988
- Crignon, Claire, *Le Mal*, « Kant, le Mal radical », Flammarion, Paris, 2000
- Cusher Brent Edwin, et Menaldo, Mark A. (éds), *Leadership and the Unmasking of Authenticity, The Philosophy of Self-Knowledge and Deception*, Edward Elgar Publishing, 2018
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966
- Dejardin, Bertrand, *l'Immanence ou le sublime, observation sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger*, L'Harmattan, 2001
- Deleuze, Gilles et Guattari, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris Minit, 1991

Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006

Derrida, J., *De la Grammatologie*, Minuit, 1969

Díaz Marsá, Marco « L'idée de sensibilité transcendantale dans l'introduction à l'Anthropologie de Kant », *Rue Descartes*, 2012/3 (n °75)

Droit, Roger-Pol (dir.), *Présences de Schopenhauer*, Grasset, 1989

Eschenmayer, Carl August, *La philosophie dans son passage à la non-philosophie*, traduit par Alexandra Roux, Vrin, 2005

Félix, François, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Lausanne, Editions l'âge d'Homme, 2007

Ferenzci, Thomas, *Faut-il s'accommoder de la violence ?*, Editions Complexe, 2000

François, Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008

François, Arnaud, « La volonté chez Bergson et Schopenhauer » in *Methodos* 4/2004

Franck, Didier, *Chair et corps, Sur la phénoménologie de Husserl*, Les Éditions de Minuit, 1981

Godard, Jean-Christophe, *La Pulsion* Vrin, Paris, 2006

Grusin, Richard, "Introduction" *The Non-Human Turn*, Ed. Grusin, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 2015

Guérault, Martial, « Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique », *Revue Internationale de Philosophie* Vol. 8, No. 30 (4), 1954

Heidegger, Martin, *Etre et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.

Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, 1965

Heidegger, M., *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-Finitude-Solitude*; Paris, Gallimard, 1992

Henry, Michel, « Schopenhauer et l'inconscient », in *Schopenhauer et la force du pessimisme*, éd. par Jean-Paul Bertrand, Edition du Rocher, Monaco, 1988

Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 2011

Hobbes, Thomas, *De Cive ou les fondements de la politique*, Sirey, 1981.

Hume, David, *Traité de la nature humaine*, trad. par André Leroy Bibliothèque philosophique, 1968 ; une autre traduction par Philippe Folliot : http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t1/traite_nature_hum_t1.html

Janaway, Christopher (éd.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999

Leibniz, G. W., "De Primae Philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae", in *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1965

Leibniz, G. W., *Système nouveau de la nature et de la communication entre des substances et autres textes*, 1690-1703, Paris, GF-Flammarion, 1994

Lukács, Georges, *La destruction de la raison, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard*, trad. de l'allemand par Didier Renault, Éditions Delga, Paris, 2010

Malter, Rudolf, *Der eine Gedanke, Hinführung zur Philosophie Schopenhauers*, WBG, 2010

Manning, Erin, *Relationscapes: Movement, Art, Philosophy*, The MIT Press, 2009

Marx, Karl, *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006

Meister, Chad, Taliaferro, Charles (eds.), *The History of Evil in the 18th and 19th Centuries*, Vol. IV, Routledge, 2018

Milton, John, *Paradis perdu*, Gallimard, 1995

Nietzsche, F., *Œuvres complètes*, vol 7, trad. par Henri Albert, Mercure de France, 1901

Philonenko, Alexis, *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*, Vrin, Paris, 1980

Philonenko, A., *L'œuvre de Kant, La philosophie critique*, t. II, Paris, Vrin, 2007

Platon, *République*, trad. par Georges Leroux, GF Flammarion, 2002

- Raffoul, François, *The Origins of Responsibility*, Indiana University Press, 2010
- Ricœur, Paul, *Le mal, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Éditions Labor et Fides, Genève, 2004
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990
- Rogozinski, Jacob, *Kanten, Esquisses kantiennees*, Éditions Kimé, Paris, 1996
- Rogozinski, J., *Le don de la loi, Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, 1999
- Rogozinski, J., *Le moi et la chair, Introduction à l'ego-analyse*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2011
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF Flammarion, Paris, 2008
- Roux, Alexandra (coordinatrice), *Schelling en 1809, La liberté pour le bien et pour le mal*, Vrin, Paris, 2010
- Ruggieri, Davide, "Schopenhauer's Legacy and Critical Theory, Reflections on Max Horkheimer's unpublished archive material", in *Schopenhauer-Jahrbuch*, 96. Band, 2015
- Ruta, Marcello, *Temporalité et éternité dans la philosophie de Schopenhauer et Schelling*, thèse soutenue en 2010 à l'Université de Strasbourg
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, trad. en anglais par Ewald Osers, Harqard University Press, 1990
- Safranski, R., *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Fischer, Frankfurt am Main, 2015
- Schelling, F.W.J., *Introduction à l'Esquisse d'un système de la philosophie de la nature*, trad. par Franck Fischbach et Emmanuel Renault, Paris, Librairie Général Française, 2001
- Schelling, F. W. J., *Les Âges du monde, Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813*, éd. par Manfred Schröter, trad. par Pascal David, Paris, PUF, 1992
- Schelling, F. W. J., *System der Weltalter, Münchner Vorlesung 1827-28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, éd. De S. Peetz, Francfort, V. Klostermann, 1990
- Schelling, F. W. J., *La Liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, trad. par Bernard Gilson, Vrin, Paris, 1988
- Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, trad. par Marc Richir, Paris, Payot, 1977
- Segala, Marco, « Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer », *Les Études philosophiques*, 2012/3 (n° 102)
- Singer, Peter, *Animal Liberation, The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, HarperCollins Publishers, 2002
- Smith, Adam, *De la sympathie* in *Revue française de psychanalyse*, 2004/3, Vol. 68
- Stanek, Vincent, *La métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin, 2010
- Stanek, V., *Le Monde Livres I et II*, Ellipses, 2002
- Tilliette, Xavier, *Schelling, Une philosophie en devenir*, Vrin, 1992
- Van Riet, Georges, « Liberté et espérance chez Kant », in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 78, n°38, 1980
- Young, Julian, "Death and Transfiguration: Kant, Schopenhauer and Heidegger on the Sublime", in *Inquiry*, Vol. 48, No: 2, April 2005
- Young, J., *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Schopenhauer*, Springer Science+Business Dordrecht, 1987
- Young, Julian, « Death and Transfiguration : Kant, Schopenhauer and Heidegger on the Sublime », *Inquiry*, Vol. 48, no: 2, April 2005
- Zielinski, Agata, « La compassion, De l'affection à l'action » in *Études*, 2009/1, Tome 410

De la Nature à l'homme : La charnière éthique de la pensée schopenhauerienne

Résumé

Ce travail essaie de redécouvrir la pensée schopenhauerienne à travers les deux perspectives qu'elle présente : celle se centrant sur la Nature, l'autre sur l'éthique. Des forces cachées derrière les phénomènes naturels à l'intention cachée derrière les actions humaines, nous trouvons l'enjeu majeur de cette pensée comme la problématisation de la réalité par une réflexion sur la chose en soi kantienne. Ainsi, il faut d'abord reconsidérer les questions comme celles de la force, des Idées, de la vie, de la finalité, de l'instinct et de l'animal, pour rendre possible le passage vers une interrogation éthique encadrée par les questions de la liberté et du mal.

Mots-clés : idéalisme transcendantal, réalisme objectif, force, Idées platoniciennes, instinct, animal, finalité, liberté, libre-arbitre, volonté, conscience de soi, aséité, caractère intelligible, caractère empirique, loi morale, égoïsme, vouloir-vivre, finitude, sublime, mal, monstrueux, conversion éthique

Résumé en anglais

This work tries to rediscover the Schopenhauerian thought through the two perspectives that it presents: one focusing on Nature, the other on ethics. From the forces hidden behind natural phenomena to the hidden intention behind human actions, we find the major challenge of this thought as the problematization of reality by a reflection on the Kantian thing in itself. Thus, we must first reconsider issues such as force, ideas, life, finality, instinct and animal, to make possible the passage to an ethical interrogation framed by the questions of freedom and evil.

Keywords: transcendental idealism, objective realism, force, Platonic Ideas, instinct, animal, finality, freedom, free will, will, self-consciousness, aseity, intelligible character, empirical character, moral law, egoism, will to live, finitude, sublime, evil, monstrous, ethical conversion