

SCHOPENHAUER

La souffrance est le fond de toute vie¹.

Une théorie métaphysique du pessimisme de la volonté et de l'insatisfaction.

« On a tout à fait tort de donner au plaisir et à la douleur le nom de *représentations* ; ce ne sont que des affections immédiates du vouloir, sous sa forme phénoménale, le corps ; ils sont le fait nécessaire et momentané de vouloir ou de ne pas vouloir l'impression que subit le corps »²

« Qui accroît sa science accroît aussi sa souffrance ». L'ecclésiaste, I. 18³
« Tout bonheur est négatif, sans rien de positif ». ⁴

1. Le pessimisme comme philosophie.

Avant d'entrer plus avant dans notre texte, il convient de signaler qu'il ne constitue pas seulement une thèse descriptive, comme pourrait l'induire la très discutée coupure de la première phrase du paragraphe 58, que nous rétablissons :

« La satisfaction, le bonheur, comme l'appellent les hommes, n'est au propre et dans son essence rien que de négatif ; en elle, rien de positif. »⁵

Dire qu'il n'y a pas de positivité du bonheur, c'est encore dire, en d'autres termes, que le bonheur n'est rien, qu'il n'est qu'une représentation, strictement négative. La seule positivité possible, c'est la souffrance, y compris celle, très complexe, nous le verrons, qui accompagne, ou plutôt qui définit le désir, condition de possibilité de la satisfaction elle-même.

¹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, corrigée par Roos, Editions Puf quadrige, Paris, juin 2009, p. 393.

² Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, corrigée par Roos, Editions Puf quadrige, Paris, juin 2009, p. 142 ;

³ Le texte de *L'Ecclésiaste* cité par Schopenhauer au livre IV [p. 392] est le fameux texte qui dit notamment : « Rien de nouveau sous le soleil ». Voici le texte :

« 14 J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil ; et voici, tout est vanité et poursuite du vent. 15 Ce qui est courbé ne peut se redresser, et ce qui manque ne peut être compté.

16 J'ai dit en mon coeur : Voici, j'ai grandi et surpassé en sagesse tous ceux qui ont dominé avant moi sur Jérusalem, et mon coeur a vu beaucoup de sagesse et de science.

17 « J'ai appliqué mon coeur à connaître la sagesse, et à connaître la sottise et la folie ; j'ai compris que cela aussi c'est la poursuite du vent. 18 Car avec beaucoup de sagesse on a beaucoup de chagrin, et celui qui augmente sa science augmente sa douleur. »

⁴ Schopenhauer, *Opus cité*, p. 404.

⁵ Schopenhauer, *Opus cité*, Livre IV, p. 403. Signalons également les formules plus radicales encore du paragraphe qui précède : « Mais le plus souvent nous nous détournons, comme d'une médecine amère, de cette vérité, que souffrir c'est l'essence même de la vie ; que dès lors la souffrance ne s'infiltré pas en nous du dehors, que nous portons en nous-mêmes l'interminable source d'où elle sort. »

Mais cette thèse, que le bonheur est au fond une illusion négative, il ne faut pas y voir seulement une thèse d'auteur, un romantisme tiré de quelque ressentiment subjectif d'un philosophe en retrait de la vie. Si Schopenhauer fut beaucoup inspiré, y compris dès son adolescence, par la réponse que pu faire Voltaire à Leibniz qui raillait son optimisme, s'il cru d'abord, dans les emportements de sa jeunesse « que le monde n'était peut être que la création d'un démon », s'il multiplie parfois les descriptions des horreurs et des misères qui accompagnent toutes vies – et l'histoire universelle plus encore- il ne faut pas y voir seulement une position d'essayiste, une posture de quelque conscience malheureuse. Ce que nous allons tenter de montrer, par l'analyse de notre texte – qui paraîtra donc à tort appartenir à une étude psychologique ou à une description phénoménologique avant la lettre- c'est que ce pessimisme, cette théorie de la négativité de la satisfaction, est en réalité une thèse ontologique, qui renvoie à une véritable métaphysique de la vie.

Il ne s'agit pas seulement de saisir, dans la négativité de la satisfaction, une sorte de déficience propre à la conscience de l'homme, qui ne parviendrait jamais à être positivement en accord avec le monde, parce qu'il serait toujours en attente d'autre chose, en avance sur soi, dans la non coïncidence de l'espoir – thèse qu'on avait de longue date pu identifier chez Pascal, par exemple- Car cette thèse supposerait que la négativité de la satisfaction tienne seulement à une posture inadéquate de la conscience, une manière pour l'homme, victime de la passion dévorante et du désir, de ne pas saisir l'être tel qu'il est. Or, il ne suffirait pas, pour supprimer la souffrance consubstantielle au désir, de supprimer le désir, ou de désirer autre chose, ou même de ne plus désirer. Car le désir est bien plus qu'une passion de l'âme, bien plus qu'une tendance inférieure de la nature, mais, selon Schopenhauer, la marque même, en nous, du vouloir-vivre, c'est-à-dire de l'essence de la vie. Aussi la souffrance n'est-elle pas le corrélat d'une inadéquation du désir à la réalité, qui viendrait troubler un repos possible, mais l'essence même de la vie telle qu'elle se donne en nous sous cette forme. Le repos est impossible.

C'est pourquoi il faut d'emblée bien réfléchir au sens de la dernière phrase de notre texte, qui mêle, de façon confuse encore pour nous, la négativité et la positivité : « le manque, la privation, la douleur, voilà la chose positive ».

Que la privation soit positive, cela ne peut s'entendre dans le cadre d'une simple description de la passivité de l'homme et de sa conscience. Cela ne peut se comprendre que dans une réinterprétation de la douleur elle-même, de la souffrance, comme une certaine métaphysique de la vie.

C'est pourquoi, pour comprendre la pensée de Schopenhauer, il faut sans doute renverser une certaine équation : il ne faut pas concevoir la souffrance comme la négation de la vie, mais bien plutôt comme sa manifestation.

Mais dès lors, il va falloir établir comment et pourquoi la vie est précisément porteuse, dans son essence même, de cette négativité en soi, de cette peine, de cette souffrance comme essence. Comprendre en somme pourquoi c'est la souffrance qui est l'essence de l'être qui veut vivre.

De ce point de vue, il convient de respecter le conseil avisé que nous donne Jean Lefranc, dans son *Comprendre Schopenhauer* :

« Si regrettable que cela soit pour «l'actualisation» de Schopenhauer, son pessimisme n'est pas un jugement historique, mais une thèse métaphysique. Sans doute une vie humaine est-elle plus pathétique qu'aucune autre, et sans doute aucun animal n'a-t-il la capacité de souffrance de l'homme ; mais en définitive, la réalité de la douleur d'un seul ver de terre rend illusoire les subtilités d'un

Leibniz ou d'un Spinoza. N'en déplaise à Lachelier, l'originalité du pessimisme de Schopenhauer reste entière. »⁶

Ainsi, c'est en faisant ressurgir la dimension métaphysique de la souffrance que nous comprendrons mieux « la positivité » de la douleur et du manque. Nous établirons, par delà l'apparence descriptive, que nous avons ici une véritable déduction du principe du monde comme volonté en souffrance. Mais comment une volonté de vie peut-elle être la cause d'une nécessité de la souffrance ?

2. La théorie classique du désir qui doit être remise en cause.

Il faut remonter en arrière dans la tradition pour saisir la portée du renversement que Schopenhauer va apporter à la théorie du bonheur et du désir. Dans le livre I de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote établit une théorie du bonheur et du plaisir qui nous permet de comprendre mieux le déplacement fondamental que Schopenhauer va produire dans *Le monde comme volonté et comme représentation*. Le stagirite, après avoir rappelé que tous les hommes désirent tous naturellement le bonheur, se livre à une étude, non du contenu de l'idée de bonheur (car il reconnaît que des hommes dont la vertu est différente peuvent viser un bien suprême différent), mais plutôt de sa forme.

Toute volonté est, dit-il, une volonté en vue d'agir et toute action est toujours en vue d'une fin. Parmi les fins, il y a celles qui sont voulues en elles-mêmes, et celles qui ne sont voulues qu'en vue d'une autre chose. Par exemple, le délassement et le repos ne sont pas une fin en soi, mais seulement en vue de l'action et de la politique. Il y a, en revanche, des fins qui peuvent – et qui doivent- être voulues en elles-mêmes, comme, par exemple, la vie contemplative du sage.

Ainsi le bonheur est-il précisément de l'ordre des fins voulues par elles-mêmes et en elles-mêmes, qui, une fois atteintes, produisent la perfection. [Pour lesquelles il n'y a plus rien à vouloir].

Aristote rappelle notamment que le plaisir [qui se surajoute au bonheur mais ne s'identifie pas à lui] est incompatible avec le devenir et le changement.⁷ Dans le devenir, les choses n'ont pas atteint à leur perfection mais doivent devenir autres qu'elles ne sont actuellement. Dans le bonheur au contraire, il y a une stabilité, une permanence, qui signale le parachèvement de l'action accomplie. Le plaisir est une satisfaction qui s'ajoute à l'acte une fois que ce dernier a atteint une parfaite entéléchie, c'est-à-dire la parfaite réalisation immanente de la fin dans l'acte. Il n'y a pas de devenir dans le bonheur, car il réalise parfaitement dans l'immanence l'unité de l'être et du devoir-être, de l'acte et de la fin.

Cette théorie antique du bonheur, assez éloignée en apparence des considérations de notre texte, permet, par contraste, d'en mieux comprendre la portée. Si Aristote représente la tradition contre laquelle de nombreux auteurs se sont déjà déterminés depuis la Renaissance –

⁶ Jean Lefranc, *Comprendre Schopenhauer*, Editions Cursus-Armand Colin, Paris 2005, p. 22. Cf. aussi plus loin, *Ibidem*, p. 25 : « la doctrine leibnizienne est dans son fond une ontologie. Il faut accorder au pessimisme de Schopenhauer une portée analogue : celle d'une cosmologie du moindre être et non pas une thèse parmi d'autres sur un monde donné. »

⁷ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Tricot, Editions Vrin, Livre X, chapitre 3 : « Nous avons traité avec précision du mouvement dans un autre ouvrage mais on peut dire ici, semble-t-il, qu'il n'est parfait à aucun moment de sa durée, mais que les multiples mouvements partiels dont il est composé sont imparfaits et différents en espèce, puisque c'est le point de départ et le point d'arrivée qui les spécifient. Du plaisir, au contraire, la forme est parfaite à n'importe quel moment. — On voit ainsi que plaisir et mouvement ne sauraient être que différents l'un de l'autre, et que le plaisir est au nombre de ces choses qui sont des tous parfaits. Cette conclusion pourrait aussi résulter du fait qu'il est impossible de se mouvoir autrement que dans le temps, alors qu'il est possible de ressentir le plaisir indépendamment du temps, car ce qui a lieu dans l'instant est un tout complet. »

comme Francis Bacon, par exemple- nous pouvons cependant dire qu'une révision de l'Éthique d'Aristote restait, en un sens, à faire. C'est à cette tâche que Schopenhauer s'attelle, non sans avoir d'abord reconnu et posé la thèse contre laquelle il se détermine : pour lui, il s'agit de repenser à nouveaux frais, non pas seulement l'éthique du désir et de la peine, mais la nature même de la volonté. Car c'est la philosophie aristotélicienne de la volonté qui éloigne l'homme de la compréhension véritable de la vie dans son « vouloir-vivre ».

C'est qu'en effet cette théorie du bonheur et de la volonté est constituée sur une double base :

- D'une part, la volonté est précédée et déterminée par une fin, qui lui donne son sens et son critère d'existence : la fin poursuivie donne, en quelque sorte, le commencement de l'acte [je désire quelque chose parce que j'ai quelque chose en vue] et en même temps son achèvement : c'est lorsque j'ai atteint ma fin, que j'ai réussi, qu'on peut dire que la vie contingente – la vie du monde-, a satisfait à ma finalité suprême, et, qu'en ce sens, *y met fin* en la réalisant. De cette première structure de la volonté, on peut tirer l'idée que tout vouloir s'achève dans l'objectivation de sa fin. Mais c'est lorsque sa fin devient manifeste et positive qu'elle se « réalise » comme volonté, qu'elle est véritablement devenue la manifestation d'un vouloir.

Au contraire, tant que – en raison des circonstances et des obstacles- la fin ne s'est pas réalisée, tant que les moyens sont encore seulement *en train*, alors le vouloir n'est pas devenu vouloir, et demeure une simple représentation [un simple but]. C'est pourquoi aussi, selon Aristote, la satisfaction du vouloir (comme le bonheur) suppose une satisfaction « dans une vie accomplie jusqu'à son terme ».⁸ La contingence de la réalité pratique ne permet pas d'affirmer qu'une volonté est absolument accomplie, qu'un désir est satisfait absolument, ou qu'une fin est achevée. Il faut que la vie s'achève elle-même pour que la volonté se sache elle-même satisfaite. *La positivité du bonheur est dans la vie achevée, au deux sens du terme.*

Le plaisir qui est, selon le Stagirite, l'indice du parachèvement de l'acte [car le plaisir s'ajoute à l'acte parfaitement achevé comme «une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse»⁹, produit, à son tour, comme un accroissement de l'acte, parce que celui qui accomplit une chose avec plaisir l'accomplit mieux et avec plus de discernement et de précision¹⁰. La satisfaction est donc réalisation et accroissement de la volonté.

La seconde dimension que cette philosophie antique confère à la volonté et au désir, c'est sa dimension humaine, ou plutôt sa relation spécifique à l'Humanité. S'il est clair que les animaux ont des désirs, et tendent bien à quelque chose, leur fin est, en vertu de leur instinct, immanente : c'est leur vie présente elle-même qui est, en somme, leur finalité suprême. En revanche, chez l'Homme, les vies de nutrition, de croissance, de sensation, ne sont pas et ne peuvent pas être sa finalité suprême, ni sa fonction spécifique, puisque l'homme diffère de la plante ou de l'animal en tant qu'il a « une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme ».¹¹ En somme, la vie constitue pour l'homme un effort vers la manifestation et l'exercice de sa raison, le bonheur étant dans l'exercice d'une certaine vie théorétique.

⁸ Aristote, *Ibidem*, Livre I, chapitre 6 : « Mais il faut ajouter "et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme", car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'oeuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps »

⁹ Aristote, *Ibidem*, Livre X, chapitre 4.

¹⁰ Aristote, *Ibidem*, Livre X, chapitre 5 : « Une activité est, en effet, accrue par le plaisir qui lui est approprié, car dans tous les domaines, on agit avec plus de discernement et de précision quand on exerce son activité avec plaisir ; ainsi ceux qui aiment la géométrie deviennent meilleurs géomètres et comprennent mieux les diverses propositions qui s'y rapportent ; »

¹¹ Aristote, *Ibidem*, Livre I, chapitre 6 : « Ou bien encore de même qu'un oeil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée ? Mais alors en quoi peut-elle consister ? Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous

Or la fin rationnelle de l'homme ne peut être qu'imparfaitement atteinte dans la vie naturelle qui est la sienne, puisqu'il est un composé [d'une âme et d'un corps, ou plutôt, pour respecter le vocabulaire d'Aristote, de plusieurs âmes, appétitives, nutritives, sensibles, intellectuelles]. L'effort vers la partie la plus contemplative de lui-même consiste en quelque sorte à se « diviniser dans la mesure du possible », c'est-à-dire à faire abstraction des besoins et des tendances du corps. Aussi le bonheur est-il dans l'autarcie propre à la vie du sage, qui n'a pas ou peu de besoin, puisque sa satisfaction tient à l'effort qu'il fait vers la partie surnaturelle [divine] de son être.¹² Ainsi, pour Aristote, le bonheur véritable s'accroît à mesure qu'on atteint davantage à l'intelligence et à la raison, car seuls ces actes purs échappent à la dépendance des désirs et des besoins, et, en général, à l'aliénation du corps. Il établit que les animaux ne peuvent avoir part au bonheur, précisément parce qu'ils sont dans la dépendance du corps, et qu'ils ne connaissent jamais la moindre autarcie.

« Un signe encore, c'est que les animaux autres que l'homme n'ont pas de participation au bonheur, du fait qu'ils sont totalement démunis d'une activité de cette sorte. Tandis qu'en effet chez les dieux, la vie est tout entière bienheureuse, comme elle l'est aussi chez les hommes dans la mesure où une certaine ressemblance avec l'activité divine est présente en eux, dans le cas des animaux, au contraire, il n'y a pas trace de bonheur, parce que, en aucune manière, l'animal n'a part à la contemplation. »¹³

Si le bonheur ainsi présenté requiert une perfection, et si cette dernière est en même temps, une suffisance – voire une autosuffisance-, alors l'homme sage est le seul véritablement heureux et la philosophie est la seule activité réellement heureuse, puisqu'elle est la seule conforme à la vertu propre à l'homme, et qu'elle a sa fin – et même quasiment son moyen- en elle-même. Vie authentique, vie autarcique, seule vie positive, alors que la vie charnelle –celle de l'animal- est toujours dans l'insatisfaction et la douleur. Plus la vie de l'homme se rapproche de sa partie animale [comme l'homme du désir, ou l'homme du vulgaire], plus sa vie dépend des satisfactions de son corps, plus elle est souffrance, douleur et dépendance.

3. Les deux structures de la félicité remises en cause par Schopenhauer.

Définir le bonheur et le plaisir par une finalité achevée et positive, définir la satisfaction suprême par la mise en œuvre de la science la plus grande portée par la conscience libérée du corps, tels sont les deux traits de la philosophie classique de la volonté. Ces deux principes, Schopenhauer va les remettre en cause, produisant par là même dans la théorie de la volonté un renversement et un décentrement très profond, resté largement inaperçu des philosophes

recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive mais celle- là encore apparaît commune avec le cheval, le boeuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée »

¹² Cf. Aristote, *Ibidem*, Livre X, chapitre 8 : « L'homme libéral, en effet, aura besoin d'argent pour répandre ses libéralités, et par suite l'homme juste pour rétribuer les services qu'on lui rend (car les volontés demeurent cachées, et même les gens injustes prétendent avoir la volonté d'agir avec justice) de son côté l'homme courageux aura besoin de forces, s'il accomplit quelque une des actions conformes à sa vertu, et l'homme tempérant a besoin d'une possibilité de se livrer à l'intempérance. Autrement, comment ce dernier, ou l'un des autres dont nous parlons, pourra-t-il manifester sa vertu (...) La perfection de la vertu résidera évidemment dans la réunion de l'un et de l'autre, mais l'exécution de l'acte requiert le secours de multiples facteurs, et plus les actions sont grandes et nobles, plus ces conditions sont nombreuses. Au contraire, l'homme livré à la contemplation n'a besoin d'aucun concours de cette sorte, en vue du moins d'exercer son activité : ce sont même, là plutôt, pour ainsi dire, des obstacles, tout au moins à la contemplation »

¹³ Aristote, *Ibidem*.

qui ont parfois d'abord encensé cet auteur – au premier rang desquels figure naturellement Nietzsche.

4. La volonté n'est pas définie par la finalité. Elle est poussée « aveugle ».

On pourrait se contenter, comme on le fait trop souvent, de quelques formules audacieuses et apparemment romantiques qui, sorties de leur contexte, passeraient pour une profession de foi d'irrationalisme ; comme celles que l'on trouve, par exemple, au paragraphe 56 du *monde comme volonté et comme représentation* :

« Comment la volonté, à tous les degrés de sa manifestation, du bas jusqu'en haut, manque totalement d'une fin dernière, désire toujours, le désir étant tout son être ; désir que ne termine aucun objet atteint, incapable d'une satisfaction dernière, et qui pour s'arrêter, a besoin d'un obstacle, lancé qu'il est par lui-même dans l'infini. »¹⁴

Ce texte dit, d'une certaine manière, quelque chose qui reste encore, pour nous, obscur : à savoir que la volonté n'est jamais le désir d'une fin, d'un objet à vouloir et qui pourrait achever la volonté dans la satisfaction, et ceci parce que la volonté ne veut pas quelque chose, mais se veut, en un certain sens, elle-même.

« L'absence de tout but et de toute limite est, en effet, essentielle à la volonté en soi, qui est un effort sans fin. »¹⁵

En fait, il est impossible de comprendre cette thèse sans la rapporter à toute la métaphysique de Schopenhauer, qui fait la distinction radicale entre le monde comme volonté et le monde comme représentation.

Schopenhauer part de l'analyse de Kant dans *l'esthétique transcendantale*. Pour lui, la découverte de Kant dans ce texte est « le fait le plus considérable qui se soit produit depuis vingt siècles en philosophie ». ¹⁶ Il y est démontré que le monde des phénomènes est entièrement dépendant des formes a priori de l'intuition qui sont dans le sujet, à savoir l'espace et le temps. De sorte que le monde n'existe que relativement à un sujet qui le pose, selon certaines formes, c'est-à-dire selon certaines relations déterminées a priori. Dire du monde qu'il est une représentation, c'est dire aussi qu'il n'existe pas en soi, en dehors de la faculté de le poser dans et par la représentation. C'est dire aussi que tout objet dans le monde a son origine et son substrat dans le sujet qui le pose, par une objectivation propre à l'idéalité transcendantale. ¹⁷

Pour autant, que le monde soit ma représentation ne le rend pas, pour Schopenhauer, ni inintelligible, ni irrationnel. Au contraire, car si tous les phénomènes sont les produits d'un acte de représentation, ils sont régis par un principe, *le principe de raison suffisante*, qui fait qu'ils s'enchaînent nécessairement selon une règle, la règle de la causalité. Car le monde ne se donne pas comme une représentation, mais comme une *suite* de représentations, et cette suite

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, corrigée par Roos, Editions Puf quadriges, Paris, juin 2009, p. 390.

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *opus cité*, § 29, p. 215.

¹⁶ *Ibidem*, préface à la première édition, *opus cité*, p. 4.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, livre I, § 5, p. 39 : « Tout le monde objectif est et demeure représentation, et, pour cette raison, est absolument et éternellement conditionné par le sujet ; en d'autres termes, l'univers a une idéalité transcendantale.

de représentations, pour être une expérience objective, doit être régie par le principe de causalité.¹⁸

Le principe de raison suffisante est en effet ce qui rend raison du phénomène : à savoir le changement. Dès qu'un changement se fait jour dans l'expérience, nous devons supposer que ce changement a une cause, que cette cause est précisément la raison nécessaire et suffisante de ce changement. Si nous devons imaginer un changement sans raison, un phénomène qui ne se produirait pas comme succédant nécessairement à sa cause, c'est l'idée même de la matérialité que nous ne pourrions pas poser. Il faut que le changement, par exemple, un corps qui s'embrase, puisse être précédé d'un autre changement – par exemple le rapprochement avec un gaz – pour que nous puissions dire que l'effet est matériel. Un effet qui, dans la représentation même, ne serait pas pensé comme précédé d'une cause, apparaîtrait comme un effet surnaturel, et partant, une illusion subjective, ou une simple sensation, qui ne nous donnerait pas l'idée d'un monde extérieur. C'est donc la forme a priori de la causalité qui rend raison de la matérialité telle qu'elle est représentée comme nécessaire à l'enchaînement des phénomènes.¹⁹ Une matérialité qui n'en demeure pas moins une représentation, mais qui se donne, du fait de la structure a priori de la causalité, comme objective.

Ce monde comme représentation produit des phénomènes, qui sont tous caractérisés par leur diversité et leur pluralité, celles-ci étant la condition de possibilité de la synthèse que l'entendement effectue les concernant.

Mais ce qui importe pour notre problème, c'est surtout la notion de *non-commencement* des phénomènes. Puisque tous les phénomènes, et partant le monde comme représentation, sont déterminés par des causes, il faut en déduire qu'il y a toujours une cause de la cause, et respectivement un effet de l'effet. Le monde des phénomènes a toujours une raison, et par conséquent est sans limite et ne commence pas. Aussi, l'explication par les causes – le monde comme représentation – est-il au fond incapable de rendre raison de l'existence même de l'ensemble de l'être, pas plus d'ailleurs qu'il ne peut rendre raison des lois de la nature, qui sont bien constatées dans leur existence, mais nullement expliquées. Comme le dit Schopenhauer dans le livre II du *Monde comme volonté et comme représentation*, les lois de la nature sont, du point de vue de leur être même, fondées sur des *qualités occultes*²⁰, puisqu'on ne peut pas rendre raison de leur existence, mais seulement de leurs relations causales.

On peut, par la représentation, rendre raison de l'enchaînement des phénomènes, mais non pas expliquer pourquoi il y a des phénomènes, pourquoi des lois, pourquoi l'être dans son ensemble : une telle question réclamerait, en effet, de changer radicalement le mode même de l'analyse. Ce n'est pas par l'explication qu'on peut rendre raison du monde tel qu'il est en soi. Si j'explique, je cherche la cause, et si je cherche la cause, je n'explique qu'un enchaînement

¹⁸ Cf. Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Editions Vrin, trad. François-Xavier Chenet, Paris, 2008, p. 51 : « Toutes nos représentations sont des objets du sujet, et tous les objets du sujet sont nos représentations. Mais il se trouve que toutes nos représentations sont entre elles dans une liaison soumise à une règle et dont la forme est a priori déterminable, liaison telle que rien de subsistant pour soi, rien d'indépendant, rien qui soit isolé et détaché ne peut être objet pour nous. C'est cette liaison qu'exprime, dans sa généralité, le principe de raison suffisante. »

¹⁹ Cf. Schopenhauer, *Ibidem*, § 20, p. 60 : « Tout effet est, au moment où il se produit, un changement, et, par là même qu'il ne s'est pas encore produit avant, il nous renvoie infailliblement à un autre changement qui l'a précédé et qui est cause par rapport au premier; mais ce second changement, à son tour, s'appelle effet par rapport à un troisième dont il a été effet par rapport à un troisième dont il a été nécessairement précédé lui-même. C'est là la chaîne de la causalité; elle est nécessairement sans commencement. Par suite, tout état nouveau qui se produit doit résulter d'un changement qui l'a précédé ; ».

²⁰ Cf. Le *Monde*, opus cité, Livre II, § 24, p. 166 : « La mécanique, la physique, la chimie nous apprennent les règles et les lois d'après lesquelles opèrent les forces de l'impénétrabilité, de la pesanteur, de la solidité, de la fluidité, de la cohésion, de l'élasticité, de la chaleur, de la lumière, des affinités, du magnétisme, de l'électricité, etc., c'est-à-dire les lois qui concernent ces forces au point de vue de leur production dans le temps et dans l'espace; mais ces forces, quoi qu'on en ait, restent des qualités occultes. Car c'est la chose en soi qui, en tant qu'elle apparaît, représente ces phénomènes, et elle en diffère absolument, elle est entièrement soumise, dans son phénomène, au principe de raison, comme à la forme de la représentation, mais elle-même est irréductible à cette forme, par conséquent ne peut s'expliquer étiologiquement jusqu'au bout. »

sans fin, nullement l'être lui-même de ce qui est enchaîné [dans le texte des *suppléments* au *Monde*, Schopenhauer explique même que la causalité ne détermine le phénomène que dans et par sa forme, la matière elle-même étant immuable et ne changeant pas. Ainsi, les phénomènes ne sont que *des devenirs de formes* et, en ce sens, leur explication ne rend compte que de la diversité des formes qu'ils prennent²¹, nullement de la nature intime de leur être, de l'essence de leur existence].

Il y a donc une réalité telle qu'elle répond à la question du commencement même de l'être, et qui ne peut pas faire l'objet d'une explication par les causes – puisque le commencement, par définition ne s'explique pas, est *sans raison*. (Grundlos)

« En outre, le principe de raison, auquel on se réfère ici, n'est qu'une forme de la représentation, c'est-à-dire le lien régulier de nos représentations, et non pas le lien de la série totale, finie ou infinie, de nos représentations, avec quelque chose qui ne serait pas la représentation, et qui par conséquent ne serait pas susceptible d'être représenté. »

Cette réalité en soi, telle qu'elle rend raison de l'être même des phénomènes, mais n'est pas un phénomène, qui explique le monde comme représentation, mais n'est pas elle-même une représentation, qui cause les phénomènes sans être causée, et qui échappe au caractère non décisif du principe de raison, c'est la volonté, telle que me le révèle mon corps propre.

Le propre du monde comme volonté est précisément qu'il requiert une toute autre façon de penser, puisqu'il est précisément sans cause, sans raison, et ne s'explique pas. Ce qui veut, *c'est sans raison qu'il veut*, à la manière de mon corps qui est volonté de soi indépendamment de toute représentation. La volonté ne se représente pas ce qu'elle veut comme un objet lui faisant face, car elle se veut elle-même dans son individualité. La volonté n'est pas la volonté de quelque chose, c'est-à-dire d'un objet qu'elle poserait comme distincte d'elle. Elle est, tout uniment, comme le montre le corps vivant, son sujet et son objet, cette distinction étant désormais inefficace à faire saisir le vouloir-vivre.

Aussi, la finalité est-elle une illusion propre au monde de la représentation, qui interprète la volonté comme si elle était un phénomène. L'idée d'une fin de la volonté est incompatible avec le vouloir, parce que la volonté est antérieure à la représentation, et échappe à sa relativité, à sa détermination, à la séparation du sujet et de l'objet. C'est par exemple ce que nous voyons dans le règne animal, qui manifeste au plus près la volonté sous la forme d'un vouloir-vivre « aveugle ».

« 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 un filet, ni le fourmilion, de la fourmi pour qui il prépare 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. Dans cet acte particulier de ces animaux, l'activité se manifeste aussi clairement que dans tous les autres; seulement c'est une activité aveugle, qui est accompagnée de connaissance, mais non dirigée par elle. »²²

²¹ Cf. Schopenhauer, *le monde comme volonté et comme représentation*, opus cité, chapitre IV des suppléments, opus cité, p. 717 : « Nous voilà engagés dans la régression infinie, à laquelle conduit toujours l'emploi du principe de causalité. Nous avons dit plus haut : les choses, c'est-à-dire les phénomènes de la matière, car une modification et une cause ne peuvent se rapporter qu'à des phénomènes. Ce sont ces phénomènes que l'on comprend sous le nom de formes, dans un sens plus large ; seules les formes se modifient, la matière est fixe. C'est pourquoi la forme seule est soumise au principe de causalité. Mais, d'autre part, c'est aussi la forme qui fait les choses, c'est-à-dire qu'elle est le fondement de la diversité, tandis que la matière ne peut être pensée que comme un homogène absolu. »

²² Schopenhauer, *ibidem*, Livre II, § 23, p. 157.

Ainsi l'oiseau est bien une volonté sans jamais être une finalité. Partant, il veut, mais ne veut rien d'autre que soi, sans qu'on puisse y voir autre qu'une poussée infinie vers la vie elle-même.

De cette absence de finalité dans le vouloir, il va résulter plusieurs conséquences chez l'homme même, dont l'essence n'est pas son âme, mais bien d'abord son corps. Avant même que l'homme se connaisse lui-même dans sa conscience, avant même qu'il ait conscience de soi comme d'une volonté, la volonté est déjà présente en lui sur le mode de la poussée aveugle du corps, qui réalise sa tendance et son caractère. En croyant être l'auteur de sa volonté, en croyant pouvoir être libre face à son vouloir, en croyant être libre parce que capable de se représenter sa volonté comme fin avant d'agir, l'homme a littéralement confondu la volonté avec son phénomène, confondant son être véritable avec sa manifestation dans la conscience. Il s'est représenté lui-même comme s'il n'était qu'une représentation, ce qui a produit l'illusion des motifs.

5. La grande séparation entre la volonté et la connaissance. Les motifs ne sont que les manifestations de la volonté, et non sa cause.

Pour mieux faire comprendre en quoi, par delà la représentation, il y a une chose en soi qui est la volonté, et que la volonté est le seul vrai commencement, Schopenhauer part précisément du philosophe, en tant qu'il est le penseur du monde. Or ce philosophe a et est un corps, et c'est uniquement en tant qu'il est un corps qu'il peut se donner comme réalité. S'il n'était qu'une conscience pensante – comme chez Descartes-, il ne serait qu'un phénomène renvoyant à une cause antérieure impossible à trouver. Mais tout ce qui le fait être véritablement est son corps, puisque ce corps veut qu'il soit, que son corps réalise son être sur le mode de la volonté. Lorsque nous sortons de la représentation, la volonté se donne comme corps se donnant l'effectivité avant même de se penser comme tel. Le corps se veut soi-même avant que la conscience se représente le corps.

Naturellement, il y a deux corps, ou plutôt deux façons de penser le corps. D'une part, il y a le corps de la perception, le corps comme objet, qui appartient au règne des représentations, « objets parmi des objets » et avec lequel j'ai un rapport médiatisé par la représentation même²³. C'est le corps du sentir, mais dont l'intuition elle-même n'est qu'une construction subjective de l'entendement, structurée par l'espace, le temps et la causalité. Au contraire, il y a le *corps-volonté*, le corps qui veut, ou qui se veut, c'est-à-dire qui se perpétue sans raison, sinon par un effort infini d'être lui-même dans son individualité. Ce *corps-volonté*²⁴, véritable réalité en soi qui sera le principe de la conscience, est lui-même une objectivation de la volonté comme chose en soi dont nous retrouvons des indices dans le règne animal et même minéral, où nous voyons partout à l'oeuvre un effort incessant et sans fin pour être, même si nous n'en voyons que les phénomènes :

« Ce n'est pas seulement dans les phénomènes tout semblables au sien propre, chez les hommes et les animaux, qu'il retrouvera, comme essence intime, cette même volonté, mais un peu plus de réflexion l'amènera à reconnaître que l'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, a une seule et même essence, la même qui lui est intimement et mieux que toute autre connue, celle-là qui, enfin, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de volonté. Il la verra dans la force qui fait croître et végéter la plante et cristalliser

²³ Cf. Schopenhauer, *Ibidem*, Livre II, § 18, p. 140 : « Pour le pur sujet connaissant, ce corps est une représentation comme une autre, un objet comme les autres objets. »

²⁴ L'expression est de Schopenhauer : « L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objectivée ».

le minéral ; qui dirige l'aiguille aimantée vers le nord ; dans la commotion qu'il éprouve au contact de deux métaux hétérogènes ; il la retrouvera dans les affinités électives des corps, se montrant sous forme d'attraction ou de répulsion, de combinaison ou de décomposition ; et jusque dans la gravité qui agit avec tant de puissance dans toute matière et attire la pierre vers la terre, comme la terre vers le soleil. C'est en réfléchissant à tous ces faits que, dépassant le phénomène, nous arrivons à la chose en soi. « Phénomène » signifie représentation, et rien de plus ; et toute représentation, tout objet est phénomène. La chose en soi, c'est la volonté uniquement. »²⁵

Dans ce texte, la métaphysique de la volonté se met en œuvre : car ce qui est complexe, c'est que la volonté n'est plus l'apanage de l'homme, ou de la conscience. La volonté est le fond et l'essence de la nature, indépendante des formes phénoménales, diverses, variées, causales, qu'elle va prendre dans et pour notre représentation. *C'est la grande dissociation de la volonté d'avec la connaissance.* On peut saisir la volonté à l'œuvre dans le principe physique de l'attraction, que le physicien constate mais n'explique pas. On peut la saisir dans l'effort incessant des espèces végétales et animales à se perpétuer par delà les individus qui meurent. On peut la saisir dans les affinités que la chimie révèle dans les attractions des atomes sans en expliquer l'origine. Tout est volonté, c'est-à-dire tendance sans fin. La volonté n'est plus le produit d'une âme, ou d'une conscience, elle est antérieure même à la conscience, et, par conséquent, antérieure à l'homme lui-même, qui n'en est qu'une manifestation.²⁶

Aussi, lorsque l'homme croit être le libre arbitre de sa volonté, lorsqu'il croit que sa volonté est preuve de sa liberté et lui permet, en tant qu'âme, d'échapper au corps et à la nature, il se trompe sur lui-même. Cette illusion tient cependant au fait qu'il confond la volonté qu'il sent immédiatement en lui dans son corps et sa manifestation dans la conscience, qu'il confond la chose en soi qu'est son vouloir aveugle et sa représentation, et qu'il applique indûment les formes de la représentation (espace, temps, causalité) à la volonté.²⁷

6. La thèse du bonheur et de l'achèvement positif de la vie est en réalité le produit d'une confusion entre la volonté et sa représentation.

C'est cette confusion qui produit l'illusion du libre arbitre, de la liberté et du bonheur. La thèse du bonheur et de l'achèvement positif de la vie est en réalité le produit d'une confusion entre la volonté et sa représentation. L'homme a cru à la liberté et au bonheur parce qu'il a confondu la volonté et la représentation, ou plutôt la volonté avec la représentation de la volonté, le phénomène de la volonté dans la conscience.

Dans la représentation, en effet, tout est phénomène, et tout phénomène est régi par le principe de causalité. Appliqué à la volonté, on prend la fin de l'acte voulu, *le motif*, pour la cause de l'acte, et on prend sa réalisation – la satisfaction de la volonté ou du désir – pour son effet. L'homme se dit que, s'il se représente tel ou tel motif et qu'il ne le veut pas, l'effet ne

²⁵ Schopenhauer, *opus cité*, § 21, p. 152.

²⁶ Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, Tr. Sans, Editions Puf, Paris, 1969, Physiologie et pathologie, p. 77. : « Le trait fondamental de ma doctrine qui l'oppose à toutes celles qui l'ont précédée, c'est la séparation complète entre la volonté et la connaissance. »

²⁷ Cf. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation, opus cité*, Livre II, § 29, p. 214 : « La voici : — Toute volonté est la volonté de quelque chose ; elle a un objet, un but de son effort : qu'est-ce donc que veut cette volonté qu'on nous donne comme l'essence du monde en soi, et à quoi tend-elle ? — Cette question, comme beaucoup d'autres, repose sur la confusion de l'être en soi et du phénomène : le phénomène est soumis au principe de raison, dont la loi de causalité est une forme ; il n'en est pas de même de l'être en soi. Il n'y a que les phénomènes, comme tels, et que les choses isolées dont on puisse toujours donner une raison : la volonté s'en passe, ainsi que l'idée où elle s'objective d'une manière adéquate. »

s'en suivra pas, *et qu'il a une capacité, dans le vouloir, à ne pas vouloir*, c'est-à-dire à manifester son indifférence à l'égard des motifs, sa puissance de contingence.

Or, dans l'action même, Schopenhauer nous invite à distinguer la représentation du vouloir et son exécution, qui requiert le corps comme pouvoir de manifestation. Ce n'est pas le motif qui détermine le corps, mais le corps lui-même qui est toujours vouloir et qui rend raison de la décision. L'exposé des motifs et des fins dans la conscience ne saurait rendre raison de la décision et de l'exécution, puisque cette exécution requiert un commencement, que la conscience ne donne pas. La connaissance, comme pouvoir de représentation, n'est pouvoir d'aucun commencement, donc d'aucune décision. Les motifs ne font l'objet d'un choix que pour ce qui concerne les circonstances, les lieux et les conditions²⁸. Mais il est impossible de rendre raison du fait même de vouloir, de « vouloir être », car l'homme ne peut pas s'être voulu lui-même, la conscience de l'homme n'étant pas son propre commencement.

« Ainsi, l'homme a toujours un but et des motifs qui règlent ses actions : il peut toujours rendre compte de sa conduite dans chaque cas. Mais demandez-lui pourquoi il veut, ou pourquoi il veut être, d'une manière générale : il ne saura que répondre ; la question lui semblera même absurde. Il montrera par là qu'il a conscience de n'être que volonté, qu'il regarde ses volitions comme se comprenant d'elles-mêmes. Et n'a besoin, que pour ses actions particulières, et pour le moment où elles ont lieu, de la détermination spéciale des motifs »²⁹

Les motifs et les fins renvoient donc aux circonstances de l'acte, mais pas à l'acte lui-même qui, comme exécution, requiert le *grundlos* d'un vouloir être général. La volonté est pur commencement, c'est-à-dire capacité de se vouloir sans raison, sans explication, et finalement sans délibération. Il ne peut pas y avoir de contingence du vouloir (mais seulement des motifs, qui ne valent que si on observe la particularité des actions isolés), car le vouloir est un agir inconditionné et nécessaire, antérieur à toute représentation et à toute contingence, antérieur aussi à la pluralité apparente des actions particulières. Ou si l'on préfère, jamais la représentation des motifs ne permet de rendre raison du fait, général que l'homme veut être. C'est dans ce vouloir être général – que Schopenhauer appelle aussi son caractère³⁰ – que se trouve la force d'effectuation, d'objectivation que chaque acte isolé emprunte pour devenir une décision. La volonté donne à l'acte sa nécessité, que la conscience ne lui donne pas.³¹ Et c'est dans la décision que la nécessité de ce vouloir se manifeste, même si la conscience ne le comprend qu'a posteriori, une fois la décision prise.

²⁸ Cf. *Ibidem*, p.215 : « Mais de même que la cause matérielle détermine seulement le temps, le lieu et la matière où se manifestera telle ou telle force physique, de même le motif ne détermine dans l'acte volontaire d'un sujet conscient que le temps, le lieu et les circonstances, différentes pour chaque acte. Il ne détermine pas le fait même que cet être veut, soit en général, soit dans ce cas particulier. »

²⁹ Schopenhauer, *Ibidem*, opus cité, p. 215.

³⁰ Cf. Schopenhauer, *Ibidem*, Livre IV, § 55, p. 372-374 (le mot caractère traduisant, dans l'esprit de notre auteur le grec Ethos) : « La volonté est la réalité première, le sol primitif ; la connaissance vient simplement s'y superposer, pour en dépendre, pour lui servir à se manifester. Ainsi tout homme doit à sa volonté d'être ce qu'il est ; son caractère est en lui primitivement ; car le vouloir est le principe même de son être. Puis, la connaissance survenant, il apprend, au cours de son expérience, ce qu'il est ; il apprend à connaître son caractère. La connaissance qu'il prend de lui-même est donc conséquente et conforme à la nature de sa volonté ; bien loin qu'il faille croire, selon la vieille doctrine, que sa volonté est conséquente et conforme à sa connaissance.(...) Il n'a donc point à délibérer s'il deviendra tel ou tel, et bien mieux s'il deviendra autre qu'il n'est : il est ce qu'il est, une fois pour toutes ; seulement il ne connaît que peu à peu ce qu'il est.(...) Ce que l'homme veut proprement, ce qu'il veut au fond, l'objet des désirs de son être intime, le but qu'ils poursuivent, il n'y a pas d'action extérieure, pas d'instruction, qui puissent le changer : sans quoi, nous pourrions à nouveau créer l'homme. Sénèque dit excellemment : *Velle non discitur.* »

³¹ Schopenhauer cite également plusieurs fois une formule de Sénèque extraite de la lettre 81 à Lucilius : *Velle non discitur*. Formule que l'on peut traduire par « On n'apprend pas à vouloir. La volonté, en tant que décision et action, n'est pas de l'ordre de la contingence, comme le sont les représentations, car elle requiert la tendance première de la vie, et que cette tendance aveugle, ne s'expliquant pas, est première, primitive, originaire. Cf. *Le monde*, p. 386.

La volonté n'est indéterminée dans la conscience que tant que la décision n'est pas prise. Mais une fois la décision prise, qui ne relève pas de la conscience, on découvre la nécessité de son vouloir. Ce n'est donc pas la conscience qui est libre : seule la volonté générale l'est. La conscience – et chaque acte particulier- sont déterminés par la nécessité du caractère, la décision n'étant elle-même qu'une représentation de la volonté réelle qui la dépasse. La conscience n'est plus un acte mais une représentation.

7. Résumé.

Si nous résumons ce que nous avons établi jusqu'alors, nous voyons donc à l'œuvre une théorie de la volonté qui remet en cause trois principes :

- l'idée que la volonté soit déterminée par des fins que la conscience pourrait envisager dans leur indétermination. Au contraire, la volonté est un acte primitif antérieur à la conscience et à sa contingence, qui détermine les représentations et les motifs, mais qui n'est pas déterminée par eux. En ce sens, la volonté est volonté qui se veut elle-même et qui ne veut pas quelque chose.

Puisque la volonté n'est pas déterminée par une fin, elle est sans fin : elle est perpétuellement vouloir de soi, effort aveugle de se poursuivre. **Il n'y a donc pas de satisfaction de la volonté.** C'est la première cause métaphysique de la souffrance. Si la volonté est sans fin, elle est sans limite. Et si elle est sans limite, elle se manifeste, y compris dans la conscience de l'homme, comme une tendance sans fin à vouloir, qui produit une perpétuelle souffrance, parce qu'elle ne s'arrête en aucune satisfaction.³². S'il n'y a pas de repos pour la volonté, alors la vie de l'homme est une perpétuelle souffrance, c'est-à-dire une tendance aveugle à manquer.

- Nous avons également établi que le corps était la manifestation de cette volonté primitive, qu'il était la volonté devenue objective (devenue perceptible pour la conscience), et qu'en ce sens, la volonté n'est pas un produit de la conscience transcendante, de l'âme, mais que l'âme et la conscience sont plutôt déterminées par elle, et ne peuvent se manifester dans l'être que par la volonté du corps, c'est-à-dire par ses actes. En ce sens, la volonté se manifeste par le désir et le besoin, et, comme on le voit dans notre texte, **la séparation classique entre désir et volonté n'a plus cours.** Le dualisme de l'âme et du corps est abandonné par Schopenhauer, puisqu'il voit dans la physiologie du corps la raison d'être de la conscience comme représentation, la conscience étant une des formes que prend la volonté pour devenir phénomène. Le désir est donc la manifestation, dans la conscience, de la prééminence absolue de la volonté sur la représentation consciente, et on peut considérer le désir comme la marque de l'immanence absolue de l'homme. **Le plaisir et la douleur, auxquels le texte va faire référence sont donc des affections de la volonté plus que des produits de la conscience.** Ces deux passions sont en réalité les modes d'être de la volonté. Souffrir, jouir, ce sont des marques de notre inscription dans le sol primitif du vouloir. **Le plaisir et la douleur sont plus que des représentations. Ils sont la marque de l'immanence de l'homme dans le sol originaire de la volonté.**

³² Cf. Schopenhauer, *Le monde, opus cité*, Livre IV, § 56, p. 390-391: « comment la volonté, à tous les degrés de sa manifestation, du bas jusqu'en haut, manque totalement d'une fin dernière, désire toujours, le désir étant tout son être ; désir que ne termine aucun objet atteint, incapable d'une satisfaction dernière, et qui pour s'arrêter a besoin d'un obstacle, lancé qu'il est par lui-même dans l'infini.(...) C'est encore un effort tout pareil, incessant, jamais satisfait, qui fait toute l'existence de la plante, un effort continu, à travers des formes de plus en plus nobles, et aboutissant enfin à la graine, qui est un point de départ à son tour : et cela répété jusqu'à l'infini. Jamais de but vrai, jamais de satisfaction finale, nulle part un lieu de repos. »

« On a tout à fait tort de donner au plaisir et à la douleur le nom de *représentations* ; ce ne sont que des affections immédiates du vouloir, sous sa forme phénoménale, le corps ; ils sont le fait nécessaire et momentané de vouloir ou de ne pas vouloir l'impression que subit le corps »³³

- Nous avons établi que, puisque la volonté n'est déterminée par aucun motif de la pensée, la conscience n'est pas libre – la volonté elle seule étant libre- C'est donc le corps qui rend raison de ce qu'est le sujet humain, plus que sa conscience. Mais puisque le corps est un vivant, cela implique que les formes du vivant sont en continuité celles de la conscience, et que la conscience humaine est déterminée par le vouloir-vivre humain, c'est-à-dire par la physiologie, plus que par la psychologie.³⁴ C'est cette *physiologisation* de la conscience qui est la véritable raison d'être du pessimisme, car, comme nous ne verrons dans l'explication même du texte, le désir et sa forme négative sont la manifestation du fait que la souffrance est l'essence même de la vie.

8. Le problème du texte, ou comment la conscience est la source de la souffrance au plus haut degré dans l'échelle des objectivations de la volonté.

Pourtant, l'homme est conscience. Et cette conscience devrait lui permettre de mettre à distance la souffrance propre au désir. Penser le désir, n'est-ce pas déjà se donner le moyen de lui résister, en le changeant, par exemple ? C'est par exemple ce que nous paraissent préconiser les stoïciens : *par la pensée, si tu peux changer tes désirs, tu ne souffriras jamais*, puisque la souffrance requiert de désirer des choses qui ne dépendent pas de nous. Or, selon eux, les choses ne dépendent pas de nous mais seulement les désirs, qui sont le produit de notre pensée. La médiation de la représentation nous paraît en mesure de nous mettre à distance des contraintes de l'animalité de notre corps.

« 1. Parmi les choses qui existent, certaines dépendent de nous, d'autres non. De nous, dépendent la pensée, l'impulsion, le désir, l'aversion, bref, tout ce en quoi c'est nous qui agissons ; ne dépendent pas de nous le corps, l'argent, la réputation, les charges publiques, tout ce en quoi ce n'est pas nous qui agissons.

2. Ce qui dépend de nous est libre naturellement, ne connaît ni obstacles ni entraves ; ce qui n'en dépend pas est faible, esclave, exposé aux obstacles et nous est étranger.

3. Donc, rappelle-toi que si tu tiens pour libre ce qui est naturellement esclave et pour un bien propre ce qui t'est étranger, tu vivras contrarié, chagriné, tourmenté ; tu en voudras aux hommes comme aux dieux ; mais si tu ne juges tien que ce qui l'est vraiment — et tout le reste étranger —, jamais personne ne saura te contraindre ni te barrer la route ; tu ne t'en prendras à personne, n'accuseras personne, ne feras jamais rien contre ton gré, personne ne pourra te

³³ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, corrigée par Roos, Editions Puf quadriges, Paris, juin 2009, p. 142 ;

³⁴ C'est Cassirer qui montre très bien que Schopenhauer est celui qui tente de faire la synthèse entre la métaphysique et la physiologie, Cf. Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Tome 3, *Les systèmes post-kantiens*, Editions du Cerf, Paris, 1999, p. 350 « A la « perspective subjective » de l'intellect, telle qu'elle existe chez Kant, il oppose comme complément nécessaire la « perspective objective » telle qu'elle aurait été élaborée en particulier dans la physiologie française, par exemple dans l'œuvre de Cabanis, *Des rapports du physique au moral*. Une philosophie, souligne-t-il, qui comme la philosophie kantienne, ignore complètement ce point de vue concernant l'intellect est unilatérale et par là même justement insuffisante. Elle laisse entre notre savoir philosophique et notre savoir physiologique une faille incommensurable. »

faire de mal et tu n'auras pas d'ennemi puisqu'on ne t'obligera jamais à rien qui pour toi soit mauvais. »³⁵

Or Schopenhauer pense, au contraire, que, non seulement la conscience ne nous immunise pas contre les contraintes du corps, que le désir nous détermine, y compris dans notre connaissance. Mais il va aller plus loin : la conscience est source d'une souffrance plus grande, et par conséquent, l'homme conscient est le vivant qui souffre le plus.

Nous voyons, dans la fin du texte, comment *la conscience elle-même se voit reconnue dans sa capacité ambiguë d'être une mémoire de la satisfaction passée* : « Voilà pourquoi, les biens, les avantages qui sont actuellement en notre possession, nous n'en avons pas une vraie conscience ». Il faut, semble-t-il, que la satisfaction soit finie pour que la conscience négative de la satisfaction émerge. Une telle posture ne réduit pas la conscience à constater l'inactualité de la satisfaction, mais à montrer que toute conscience humaine est une conscience de la souffrance, et que l'augmentation de la conscience est une augmentation de la souffrance. Contrairement à la philosophie antique, la science et la conscience approfondissent la souffrance de la vie, et font de l'homme l'être de la souffrance et de l'inactualité du bonheur.

« 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. (...) 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. »³⁶

D'où la fameuse formule de l'Ecclésiaste I.18 citée par Schopenhauer :

« Qui accroît sa science accroît aussi sa souffrance ». Ainsi l'existence humaine n'est pas seulement douloureuse : elle est une tragédie, au sens où le caractère humain spécifique, la conscience, est cause d'une augmentation de la souffrance, et que l'homme n'y échappe, dans une certaine mesure, qu'en cessant d'être conscient.³⁷ Idée encore rendue par cette formule impressionnante : « Et quant à la vie de l'individu, **toute biographie est une pathographie** : car vivre, en règle générale, c'est épuiser une série de grands et petits malheurs ; »³⁸.

C'est ce que nous allons tenter d'expliquer dans l'analyse détaillée du texte.

³⁵ Epictète, *Manuel*, Editions Rivages Poche, Paris, 1994, p. 17-20.

³⁶ Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation, opus cité*, Livre IV, § 56, p. 392.

³⁷ Cf. *Ibidem*, Livre IV, § 58, p. 407 : « La vie de chacun de nous, à l'embrasser dans son ensemble d'un coup d'œil, à n'en considérer que les traits marquants, est une véritable tragédie ; mais quand il faut, pas à pas, l'épuiser en détail, elle prend la tournure d'une comédie. »

³⁸ *Ibidem*, p. 409.

9. Le plan du texte.

Voici le texte, tel qu'il fut proposé aux candidats du baccalauréat :

Il n'y a pas de satisfaction qui d'elle-même et comme de son propre mouvement vienne à nous : il faut qu'elle soit la satisfaction d'un désir. Le désir, en effet, la privation, est la condition préliminaire de toute jouissance. Or avec la satisfaction cesse le désir, et par conséquent la jouissance aussi. Donc la satisfaction, le contentement, ne sauraient être qu'une délivrance à l'égard d'une douleur, d'un besoin : sous ce nom, il ne faut pas entendre en effet seulement la souffrance effective, visible, mais toute espèce de désir qui, par son importunité, trouble notre repos, et même cet ennui, qui tue, qui nous fait de l'existence un fardeau. — Or, c'est une entreprise difficile d'obtenir, de conquérir un bien quelconque : pas d'objet qui ne soit séparé de nous par des difficultés, des travaux sans fin : sur la route, à chaque pas, surgissent des obstacles. Et la conquête une fois faite, l'objet atteint, qu'a-t-on gagné ? Rien assurément, que de s'être délivré de quelque souffrance, de quelque désir, d'être revenu à l'état où l'on se trouvait avant l'apparition de ce désir. — Le fait immédiat pour nous, c'est le besoin tout seul, c'est-à-dire la douleur. Pour la satisfaction et la jouissance, nous ne pouvons les connaître qu'indirectement : il nous faut faire appel au souvenir de la souffrance, de la privation passées, qu'elles ont chassées tout d'abord. Voilà pourquoi les biens, les avantages qui sont actuellement en notre possession, nous n'en avons pas une vraie conscience, nous ne les apprécions pas ; il nous semble qu'il n'en pouvait être autrement ; et en effet, tout le bonheur qu'ils nous donnent, c'est d'écarter de nous certaines souffrances. Il faut les perdre, pour en sentir le prix : le manque, la privation, la douleur, voilà la chose positive, et qui sans intermédiaire s'offre à nous.³⁹

Dans ce texte, il va s'agir de montrer pourquoi l'existence humaine est une tragédie, et ne recèle aucun bonheur positif. L'auteur ne va pas établir que le malheur viendrait de l'inadéquation de la volonté avec l'état du monde, de l'impossibilité où la conscience serait de coïncider avec l'ordre de la nature. Ce n'est pas en vertu d'une cosmologie que le malheur est la marque de l'Humanité. Aucune fondation transcendante du pessimisme ne nous est permise, puisque le pessimisme lui-même n'est possible que par la rupture avec toute idée de transcendance.

Le malheur va venir de la structure immanente de la volonté elle-même, en tant qu'elle se manifeste dans la conscience comme désir et besoin, en tant qu'elle réalise en moi le vouloir-vivre. La vie de l'homme n'est pas résistance à la souffrance, mais au contraire, objectivation et approfondissement de la souffrance.

C'est dans l'immanence même de la volonté comme désir que se dresse la nécessité métaphysique de la souffrance. Pour le démontrer, Schopenhauer va se livrer à une description immanente du désir et de la satisfaction, pour montrer qu'à chacune de ses phases, à chacun de ses moments, la vie est négation du bonheur.

Les moments du texte suivent donc la structure « narrative » du désir de l'individu particulier, comme s'il s'agissait de raconter la « tragédie du vouloir-vivre » dans l'ordre temporel de ses manifestations : mais il s'agit aussi de faire la distinction, dans la vie, entre ce qui est immédiatement connu, et ce qui ne l'est que médiatement, et, en l'occurrence négativement. D'où cette seconde formulation : la souffrance est immédiate, le bonheur n'est que médiation. Comprendre, dans le vocabulaire schopenhauerien : la souffrance est la manifestation de la volonté, alors que le bonheur n'est qu'une représentation.

³⁹ Schopenhauer, *Le Monde, opus cité*, livre IV, § 58, p. 403-404.

- 1. de « Il n'y a de satisfaction qui d'elle-même ... », jusqu'à « qui nous fait de l'existence un fardeau. », le désir comme privation est la condition préliminaire de possibilité de la satisfaction. Et donc le désir est le produit d'une douleur.

2. de « Or, c'est une entreprise difficile... » Jusqu'à : « avant l'apparition de ce désir. ». la réalisation et la conquête (la réussite) du désir sont elles-mêmes de nature négative.

3. la thèse du texte : l'impossibilité du *Carpe Diem*. La douleur est le seul fait immédiat, et donc le seul présent de la conscience. La douleur est chose en soi antérieure aux représentations que sont la satisfaction et la jouissance. Le désir nous interdit de jouir du présent, qui est pourtant le seul temps qui échappe à la représentation. Le bonheur n'est jamais que le bonheur passé. De « Le fait immédiat pour nous... » Jusqu'à la fin du texte.

Ajoutons à cela la dernière phrase du texte, qui reprend l'ensemble des termes, en insistant sur le couple médiation-immédiation : le temps est la médiation qui fait de la vie humaine une impossibilité d'être heureux ; il n'y a pas d'instant heureux, puisque l'instant est toujours et seulement l'épreuve immédiate de la douleur.

Pour expliquer ce passage, nous nous attacherons donc à montrer, comme nous ne suggérons plus haut, que la structure même du désir et de la douleur sont en réalité des formes de la conscience humaine dans sa temporalité propre, et que l'aliénation propre à l'homme, ce bonheur négatif, sont la marque de la volonté telle qu'elle se réalise comme conscience, que c'est cela que Schopenhauer nomme, énigmatiquement, *la positivité de la privation*.

I) Le désir comme privation et condition du bonheur négatif. La négativité du motif.

a) L'aporie de la satisfaction.

Lorsque l'on examine le texte de près, il ne peut pas échapper qu'il commence par un véritable cercle vicieux, qui, s'il n'était éclairé par tout ce qui précède, pourrait ressembler à une pure aporie, que, provisoirement, - et avant de la lever- nous allons appeler l'aporie de la satisfaction. Schopenhauer commence par exposer que la satisfaction – qu'il s'agisse du plaisir ou du bonheur- est nécessairement un objet médiat, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de jouissance en soi : « il n'y a pas de satisfaction qui d'elle-même vienne à nous ». Par là, il faut comprendre que le plaisir n'est pas une expérience positive ; partant, elle n'est pas une expérience immédiate. Il faut, ce qui paraît d'abord logique, que la satisfaction soit la satisfaction d'un désir, de sorte que le « désir est la condition préliminaire de toute jouissance », dit le texte. Mais si le désir est la condition de la jouissance, - si, en d'autres termes, il n'y a pas de plaisir sans désir, alors n'est-ce pas le désir qui devrait être la chose positive, dont la satisfaction ne serait que le résultat ?

Or, on constate de suite que Schopenhauer définit le désir lui-même comme « privation », c'est-à-dire comme douleur. Plus loin dans le texte, il parlera de *l'importunité* du désir en général, qui trouble notre repos. Dans les *Suppléments*, il rappellera encore cette assimilation entre désir et trouble :

« Tout objet est toujours imparfait et trompeur, tout plaisir mêlé de déplaisir, toute jouissance réduite à n'être jamais qu'une demi jouissance ; tout contentement porte en soi un principe de trouble »⁴⁰.

⁴⁰ *Ibidem*, § 46 des suppléments, *opus cité*, p. 1339-1340.

Le désir est lui-même l'épreuve d'une privation ; c'est une expérience négative. C'est là la reprise d'une idée que Platon avait déjà largement exposée dans le *Philèbe*. Il y a du non-être dans le désir, puisque le désir est l'épreuve d'un manque, d'une privation, et que la satisfaction n'est pas dans le désir lui-même, le désir ne contenant pas la représentation de ce qui peut le satisfaire.

Mais ici, nous avons une notation supplémentaire : non seulement le désir est l'épreuve négative de la privation, mais la satisfaction de ce désir est également négative : « or, avec la satisfaction cesse le désir, et par conséquent la jouissance aussi ». Tel est et paraît être le cercle et l'aporie : le désir est une privation, qui entraîne la douleur comme trouble et expérience négative, et la satisfaction du désir entraîne la disparition du désir, de la jouissance : on va d'une privation qu'est le désir à une privation du désir, d'une privation à une autre privation. Entre les deux, un faux monnayage semble s'être fait : car le désir est d'abord dit *privation*, puis ensuite il est dit *jouissance*. Bref, il n'y a jamais de jouissance.

Mais s'il n'y a jamais de jouissance, si passer du désir à la satisfaction, c'est passer d'une privation à une autre, pourquoi désirer ? Que désirons-nous ? Quel est le véritable objet du désir ? Le néant ?

b) La lutte aveugle du vouloir-vivre, l'émergence du besoin comme lutte tragique contre la mort.

Nous ne pouvons donc pas comprendre ce passage si nous analysons le désir à partir de son motif, c'est-à-dire à partir de l'objet du désir, car, selon l'analyse de notre auteur, le désir n'est pas défini par son objet : *il n'est pas le désir de quelque chose*. Il n'y a rien de positif dans le désir et il ne faut donc pas le comprendre à partir de ce qu'il vise, mais à partir de ce qui est visé à travers lui.

Or, ce qui est visé à travers lui, c'est l'expression de la volonté. Chez l'homme, comme chez les animaux, la volonté prend la forme particulière du vouloir-vivre. Schopenhauer, nous l'avons déjà dit, considère que la volonté va au-delà de la sphère des vivants, et qu'elle caractérise la réalité en soi de l'univers. Toutefois, dans les vivants, la volonté prend une forme particulière, et bien identifiée : elle est volonté de vivre, c'est-à-dire volonté de se perpétuer en général, volonté de se reproduire. Dans la vie, la volonté prend, en quelque sorte, une forme consciente d'elle-même. Vivre, c'est se savoir un vouloir être. « La vie est le miroir de la volonté » dit Schopenhauer.

La volonté se manifeste donc comme vie dans le sens où elle réalise dans la vie cet effort aveugle de se perpétuer elle-même par de-là les individus. Car la vie est éternelle, alors que les individus périssent. La génération est toujours compensée par la disparition. Au niveau des vivants particuliers, il n'y a qu'un changement de forme dans la matière. La volonté reste la même dans la vie aveugle, mais elle change de forme en changeant d'individus.

La mort des individus est donc la condition de possibilité de la perpétuation du vouloir-vivre, le tribut que tout vivant – et que tout homme- doit inévitablement payer à la vie.⁴¹

⁴¹ Cf. *Ibidem*, *Le monde*, Livre IV, § 54, p. 350 : « Donc, la volonté étant la chose même en soi, le fond intime, l'essentiel de l'univers, tandis que la vie, le monde visible, le phénomène, n'est que le miroir de la volonté, la vie doit être comme la compagne inséparable de la volonté. L'ombre ne suit pas plus nécessairement le corps ; et partout où il y a de la volonté, il y aura de la vie, un monde enfin. Aussi vouloir vivre, c'est aussi être sûr de vivre, et tant que la volonté de vivre nous anime, nous n'avons pas à nous inquiéter pour notre existence, même à l'heure de la mort. Sans doute, l'individu, sous nos yeux, naît et passe, mais l'individu n'est qu'apparence ; s'il existe, c'est uniquement aux yeux de cet intellect qui a pour toute lumière le principe de raison suffisante, le *principium individuationis* : en ce sens, oui, il reçoit la vie à titre de pur don, qui le fait sortir du néant, et pour lui la mort, c'est la perte de ce don, c'est la rechute dans le néant. Mais il s'agit de considérer la vie en philosophe, de la voir dans son Idée : alors nous verrons que ni la volonté, la chose en soi, qui se trouve sous tous les phénomènes, ni le sujet connaissant, le spectateur des phénomènes, n'ont rien à voir dans ces accidents de la naissance et de

L'individu n'est qu'une apparence précaire de la volonté qui se manifeste dans la vie, et sa mort constitue la preuve que la vie est une réalité universelle qui dépasse la conscience, et l'existence individuelle dans son ensemble. « L'individu est un pur phénomène, et n'est pas la chose en soi ».⁴²

Ou, pour le dire autrement, la vie d'un individu n'est qu'une représentation individuée de la vie universelle, destinée à périr, donc précaire, instable, en sursis. Et c'est ici que nous pouvons mieux comprendre en quoi le vouloir-vivre est dès lors une lutte avec la mort, une résistance à la mort qui est au fond son essence même. Car, puisque la vie individuelle n'est qu'une manifestation partielle du vouloir-vivre général, puisque « l'individu n'est rien » au regard de la nature, chaque individu ne doit sa survie qu'au fait qu'il lutte avec d'autres individus pour prendre sa part des manifestations de la vie. Chaque individu ne vit que parce qu'il prend la vie d'un autre, et en ce sens, sa vie est toujours une lutte à mort contre la mort- que représente les autres individus voulant vivre. La vie est donc une lutte à mort avec ce qui conteste la vie, lutte, qui, de surcroît, finit toujours par être perdue.

« Ainsi, partout dans la nature, nous voyons lutte, combat et alternative de victoire, et ainsi nous arrivons à comprendre plus clairement le divorce essentiel de la volonté avec elle-même. Chaque degré de l'objectivation de la volonté dispute à l'autre la matière, l'espace et le temps. La matière doit perpétuellement changer de forme, attendu que les phénomènes mécaniques, physiques, chimiques et organiques, suivant le fil conducteur de la causalité, et pressés d'apparaître, se la disputent obstinément pour manifester chacun son idée. On peut suivre cette lutte à travers toute la nature ; que dis-je ? Elle n'existe que par là : cette lutte n'est elle-même que la manifestation de ce divorce de la nature avec elle-même. Dans le monde animal, cette lutte éclate de la façon la plus significative ; il se nourrit des plantes, et chaque individu y sert de nourriture et de proie à un autre ; en d'autres termes, 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, de sorte que la volonté de vivre se refait constamment de sa propre substance et, sous les diverses formes, qu'elle revêt, constitue sa propre nourriture. »

Chez l'homme, le besoin -concept qui apparaît maintenant dans le texte en remplacement du désir et de la satisfaction, est donc une lutte contre la mort, une lutte avec l'autre homme, une lutte tragique qui ne peut produire de satisfaction. Car aucun homme ne peut dire qu'il a vaincu la vie du besoin, puisque aucun ne peut dire qu'il a vaincu la mort. Au contraire, sa vie n'est qu'une perpétuelle lutte avec la mort, une résistance contre cette menace de néantisation qu'est la volonté, principe contraire à l'existence individuelle. Autrement dit, la logique du besoin est, en son fond, une peur de la mort, qui ne tient pas à la connaissance que nous en aurions, mais seulement, à la nature d'une volonté de vivre qui s'est individualisée. C'est ce que Schopenhauer dira encore dans les suppléments, au paragraphe 41 :

la mort. Naissance, mort, ces mots n'ont de sens que par rapport à l'apparence visible revêtue par la volonté, par rapport à la vie. »

⁴² *Ibidem*, p. 353, note. Cf. aussi, p. 351 : « au regard de cette volonté, l'individu n'est qu'une de ses manifestations, un exemplaire, un échantillon ; quand un individu meurt, la nature dans son ensemble n'en est pas plus malade : la volonté non plus. ». Cf. aussi, § 60, *opus cité*, p. 416 : « La nature donc, ayant pour essence même la volonté de vivre, pousse de toutes ses forces et la bête et -l'homme à se perpétuer. Cela fait, elle a tiré de l'individu ce qu'elle voulait, et reste fort indifférente devant son trépas, car pour elle qui, pareille à la volonté de vivre, ne s'occupe que de la conservation de l'espèce, l'individu est comme rien. »

« En fait, la crainte de la mort est indépendante de toute connaissance, car l'animal éprouve cette crainte, sans pourtant connaître la mort. Tout ce qui naît l'apporte au monde avec soi. Or cette crainte de la mort a priori n'est que le revers de la volonté de vivre, fond commun de notre être à tous. De là, en chaque animal, à côté du souci inné de la conservation, la crainte innée d'un anéantissement absolue »⁴³

Cette assimilation de la vie à la crainte du néant explique que la souffrance soit le fond de toute vie, et que l'existence du besoin soit elle-même une lutte purement négative, et même tragique – puisqu'elle ne peut pas réussir, - vaincue qu'elle est, nécessairement, par la mort⁴⁴. Ce n'est donc pas le désir qui est l'épreuve d'une privation, mais la vie elle-même, qui est l'épreuve, ou plutôt la menace perpétuellement présente, de la privation de soi. Si l'on veut, la vie individuelle n'est rien d'autre que l'épreuve de sa propre dissolution dans le vouloir vivre, et chaque victoire contre la souffrance est un contentement. Dans chaque besoin à satisfaire, il y a la douleur même de la vie qui doit survivre, et lutter contre le néant. Les commentateurs n'ont pas manqué de remarquer que Schopenhauer avait cité plusieurs fois Bichat qui, dans *Les recherches physiologiques sur la vie et la mort*, donnait cette définition célèbre de la vie : « la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort ».

On comprend que la seule satisfaction possible n'est qu'une délivrance contre cette menace, et que le bonheur n'est rien d'autre que le malheur de la vie en tant qu'il est provisoirement suspendu. « De même la vie de notre corps n'est qu'une agonie sans cesse arrêtée, une mort d'instant en instant repoussée »⁴⁵ Quant à savoir le moteur de cette vie anxieusement en lutte contre son contraire, il ne faut pas le chercher dans la conscience et dans la connaissance. Ce n'est pas la conscience de la mort qui fait la souffrance de la vie – puisque cette peur de mourir est, selon Schopenhauer, le propre de tout vivant-. L'homme ne désire pas parce qu'il a peur de mourir, mais parce que, antérieurement à la conscience, son corps est peur de mourir, qu'il désire, c'est à dire qu'il se représente la vie comme un besoin aveugle de se poursuivre. La douleur de vivre, la lutte pour l'existence n'est pas le produit de la conscience, mais la condition de possibilité de tous les désirs dans la conscience.

c) La généralisation du désir et le cas de l'ennui.

La fin du premier moment nous livre une étonnante généralisation : après avoir expliqué que la satisfaction n'est qu'une délivrance de la douleur, révélant par là que la vie de l'homme n'est qu'un malheur perpétuellement repoussé, Schopenhauer, introduit une autre dimension, qui n'était jusque-là que suggérée, à savoir l'idée d'une souffrance, non plus physique ou physiologique, mais morale : c'est l'allusion à l'ennui, « qui tue, qui nous fait de l'existence un fardeau », dit le texte.

Auparavant, Schopenhauer a montré qu'il n'était plus seulement question du corps du besoin, de la « souffrance effective, visible », mais de toute espèce de désir. Or, ce « tout espèce de désir » renvoie aussi bien à des désirs qui ne sont pas physiologiques, parce qu'ils sont liés à la conscience propre de l'homme, qui apparaît ici comme l'être du désir par excellence.

La souffrance est complexe chez l'homme : elle peut venir aussi bien du désir comme besoin, que de l'absence de désir – produit, par exemple par la satisfaction.

⁴³ Schopenhauer, *opus cité*, Suppléments, § 41, p. 1205.

⁴⁴ Cf. Schopenhauer, *opus cité*, livre IV, § 57, p. 395 : « Pour la plupart, la vie n'est qu'un combat perpétuel pour l'existence même, avec la certitude d'être enfin vaincus »

⁴⁵ Schopenhauer, *opus cité*, Livre IV, § 57, p. 394.

Si l'homme est, de tous les êtres, celui qui est destiné à souffrir le plus, c'est parce qu'il est celui qui désire le plus, qu'il est, comme dira Schopenhauer dans le § 57 « de tous les êtres le plus assiégé de besoins ».

De tous les vivants, l'homme est celui qui a le plus conscience de lui-même. Cette conscience n'est pas la conscience de la vie dans sa généralité, mais au contraire la conscience de sa vie individuelle et singulière. Dans les formes inférieures de manifestation du vouloir-vivre, chez la plante par exemple, aucune sensibilité propre à l'individualité, et donc aucune douleur, ou très peu de douleur quant à son effacement dans l'universalité de l'espèce. Chez les animaux, la crainte de la mort est bien présente, mais elle ne prend pas encore la forme de la crainte pour soi.⁴⁶ Les animaux n'ont encore qu'une faible conscience de l'individualité de leur existence. Leur perte à venir n'est pas encore la peur de se perdre soi, et partant, ils ont moins de douleur.⁴⁷

Chez l'homme, et chez l'homme seul, la conscience est conscience de l'individualité, la peur de la mort devient peur pour soi, - et partant perte du sens de l'espèce, éloignement de la compréhension de la généralité du vouloir vivre. Chez lui, avec l'intelligence, naît la conscience plus grande de mourir, parce qu'il a conscience de sa finitude face à l'infini des formes que prend la volonté. En ce sens, donc, la souffrance humaine devient une souffrance métaphysique, parce qu'elle est souffrance du moi face à l'infini :

« À chacun des degrés de l'échelle, à partir du point où luit l'intelligence, la volonté se manifeste en un individu. Au milieu de l'espace infini et du temps infini, l'individu humain se voit, fini qu'il est, comme une grandeur évanouissante devant celles-là : comme elles sont illimitées, les mots *où et quand* appliqués à sa propre existence, n'ont rien d'absolu. Ils sont tout relatifs ; son lieu, sa durée ne sont que des portions finies dans un infini, un illimité. Son existence est confinée dans le présent, et, comme celui-ci ne cesse de s'écouler dans le passé, son existence est une chute perpétuelle dans la mort, un continuel trépas. »⁴⁸

Si l'homme a transformé la souffrance de la vie en souffrance métaphysique, alors son existence devient un désir infini, et la moindre des satisfactions devient une source d'ennui, c'est-à-dire de crainte de la finitude. Par un renversement étonnant, c'est la satisfaction elle-même qui devient la cause de la souffrance, « l'existence elle-même lui devenant un fardeau ». L'ennui est la preuve que le désir n'est pas le produit de la conscience, mais que la conscience est plutôt le produit du désir, et que l'homme est celui qui a le plus conscience du caractère infini de la souffrance. L'ennui montre aussi, s'il en était encore besoin, que ce n'est pas le motif, la fin, qui détermine la volonté et le désir, puisque l'ennui est le désir d'un désir, le désir de désirer, la peur de ne plus désirer, la peur, en somme, de ne plus souffrir. *L'ennui est la forme la plus métaphysique de la volonté.* Car celle-ci s'y révèle comme indifférente à la satisfaction des motifs. Elle se montre, non pas comme vouloir de quelque chose, mais comme le tout-vouloir.⁴⁹

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, opus cité, Livre IV, § 54, p. 360 : « Ce que nous redoutons dans la mort, ce n'est pas la douleur. (...) Ce qui dans la mort nous effraie, c'est qu'en somme elle est la disparition de l'individu, car elle ne nous trompe pas, elle se donne pour ce qu'elle est ; et c'est qu'aussi l'individu, étant la volonté même de vivre, manifestée en un cas particulier, tout ce qu'il est doit se raidir contre la mort. »

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 392 : « 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. (...) 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. »

⁴⁸ Schopenhauer, *Ibidem*, p. 393.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 394.

II) La réalisation et la conquête sont des insatisfactions.

a) L'entreprise difficile.

Nous avons étudié jusque-là le principe du bonheur, c'est-à-dire le désir comme motif. Nous avons vu en quoi le plaisir et la douleur nous révélaient, par delà la représentation, la force de la volonté. Mais cette force, dans l'individu désirant, est toute négative ; mieux, elle est la suspension de sa propre négation.

Qu'en est-il cependant de la réalisation du désir, de la conquête elle-même, et non plus de son motif. N'y a-t-il pas, dans l'acte lui-même de réaliser le désir, une positivité propre ? Le désir n'est-il pas, d'abord, le moteur d'une réalisation, voire d'une création ? Ne dit-on pas que le désir « peut soulever des montagnes ? ».

Or, Schopenhauer constate que la tâche elle-même de réaliser ses désirs est en vérité une tâche infinie, parce que les obstacles qui s'opposent à nous sont sans fins, réclamant des « travaux sans fin ». Aucune facilité dans l'existence : la volonté et ses formes d'objectivation nous sont infiniment supérieures, et chaque instant de la vie est une lutte contre un ennemi sans fin. *Une lutte sans fin suppose et entraîne des obstacles sans fin.* Comme la volonté et le vouloir-vivre se veulent eux-mêmes sans fin, les *impedimenta* sont eux-mêmes infinis.

Très différente serait la situation si nous pouvions concevoir une puissance transcendante capable de rendre raison du monde dans son ensemble. Alors, nous pourrions saisir un pouvoir qui mettrait fin à la douleur, parce qu'il pourrait être le but de notre action. Si l'homme désirait Dieu, il pourrait croire la fin de la souffrance possible. Mais un tel optimisme est incompatible avec le profond immanentisme de notre auteur : pour lui, pas de dieu pour mettre fin à la vie, donc pas de limite non plus à la souffrance. L'absence de transcendance condamne l'homme à la perpétuité de la répétition, c'est-à-dire au cycle fermé des désirs et des délivrances.

b) La conquête n'est pas un progrès, mais un rétablissement.

La conquête n'est pas une satisfaction positive, et pas davantage une expérience immédiate. A travers elle, comme on l'a déjà vu dans la première partie, il n'y a que la délivrance momentanée de la douleur des besoins. La menace de la mort individuelle est momentanément soulagée.

Mais cette délivrance n'est pas une délivrance de la souffrance, puisqu'elle n'est pas une délivrance du désir. Le « retour à l'état où l'on se trouvait auparavant » est simplement un retour au désir et à sa nécessité. Le désir infini est l'état normal, la satisfaction est l'état d'exception. Il y a donc une temporalité propre au désir, une temporalité strictement rétroactive. Le désir n'est jamais plaisir du présent.

Mieux, comme on va le voir dans le dernier moment, la satisfaction n'est qu'une représentation du passé ;

III) La conscience et le temps.

a) la volonté et le présent perpétuel. *Le nunc stans.*

A de nombreuses reprises, dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer insiste sur le rôle particulier joué par la temporalité. Ici, un rappel s'impose : la temporalité est une structure de la représentation, et non de la volonté. En tant que telle, cette dernière est immuable, non temporelle, éternelle. Ce n'est que le

phénomène de la volonté qu'est l'individu humain qui, par sa conscience, saisit le monde et la vie sur le mode de la temporalité.

Par elle-même, la volonté se veut elle-même et n'est rien d'autre que son vouloir. En ce sens, elle est pur présent, et pure répétition d'elle-même au présent.

« Avant tout, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que la forme propre de la manifestation du vouloir, la forme par conséquent de la vie et de la réalité, c'est le présent, le présent seul, non l'avenir, ni le passé : ceux-ci n'ont d'existence que comme notions, relativement à la connaissance, et parce qu'elle obéit au principe de raison suffisante. Jamais homme n'a vécu dans son passé, ni ne vivra dans son avenir : c'est le présent seul qui est la forme de toute vie. »⁵⁰

Ici, Schopenhauer ne nous dit pas seulement que seul le présent existe – ce que traduit la formule qu'il reprend aux scolastiques, le *nunc stans*. Il dit que le présent est la seule objectivation possible pour la volonté. Car la volonté se veut toujours soi, et rien d'autre, et elle est toujours la perpétuelle répétition du même.

En revanche le passé et l'avenir sont des formes de représentations, ne sont que des représentations – « le passé et l'avenir sont le champ des notions et fantômes ».⁵¹ Autrement dit, le passé et l'avenir sont les seuls produits de la conscience, et ne sont que des phénomènes de la volonté.

Dans notre passage, l'auteur nous livre une interprétation temporelle du problème qu'il a déjà évoqué. Seule la souffrance fait l'objet d'une intuition immédiate. La satisfaction ne peut être qu'une représentation. Traduisons : seule la souffrance est réelle, parce qu'elle est réellement présente, alors que le bonheur ou la satisfaction sont des représentations médiates, qui supposent le souvenir négatif des souffrances passées. Je ne suis heureux que parce que je me souviens que j'ai été malheureux. Le bonheur n'est que relatif, puisqu'il ne consiste que dans la négation, en pensée, du malheur passé.

Dans un texte des *Suppléments*, cette dimension de pure pensée du bonheur et du contentement est encore accentuée :

« Nous sentons la douleur, mais non l'absence de douleur. Le souci, mais non l'absence de souci. La crainte, mais non la sécurité. (...) au contraire, la disparition de la douleur, quand même elle ne nous quitte qu'après longtemps, n'est pas immédiatement sentie, mais tout au plus y pense-t-on parce qu'on veut y penser, par le moyen de la réflexion. Seules en effet, la douleur et la privation peuvent produire une impression positive, et, par là, se dénoncer d'elles-mêmes. Le bien-être, au contraire, n'est que pure négation. »⁵²

Le bonheur n'est qu'une représentation négative, une négation du présent par la représentation. Autrement dit, pour être heureux, il faudrait fuir le présent de la souffrance, c'est-à-dire fuir la réalité de la volonté.

b) Si nous fuyons le présent, ce n'est pas parce que nous ne savons pas jouir.

C'est parce que nous ne supportons pas la réalité de la souffrance qu'est le présent pur. Nous avons besoin de l'avenir et de son attente, ou du souvenir et de sa négation pour trouver une satisfaction.

⁵⁰ *Ibidem*, § 54, p. 354.

⁵¹ *Ibidem*, p. 355.

⁵² *Ibidem*, Suppléments, § 46, p. 1337. Schopenhauer cite encore Voltaire qui dit : « Le bonheur n'est qu'un rêve et la douleur est réelle ».

Nous pourrions sans doute objecter à Schopenhauer qu'il ne veut voir qu'une partie du problème, et singulièrement dans sa conception du souvenir. Car s'il est vrai que nous apprécions d'autant mieux la délivrance que nous avons le souvenir des souffrances passées – ou des souffrances des autres- pourquoi faudrait-il oublier qu'il y a aussi, dans le passé, des satisfactions, et que les souffrances présentes pourraient, par regret, être produites par le souvenir des bonheurs passés ?

Pourquoi la douleur est-elle seule à se donner présente, alors que l'auteur évoque lui-même « les avantages qui sont actuellement en notre possession » ?

Pourquoi, en d'autres termes, la négation de la vie est-elle la seule chose positive et immédiate ? (et partant la seule chose qui dépasse la subjectivité de la conscience ?)

CONCLUSION

Sur ce point, Schopenhauer apporte deux arguments qui nous permettent de saisir toute l'originalité de sa démarche :

- la première est d'ordre moral : quand bien même, dans toute l'histoire de l'humanité, il ne resterait qu'un seul malheur et une infinité de bonheurs, la seule existence du malheur ne pourrait jamais être compensée.

« C'est une discussion que celle qui porte sur la proportion du bien et du mal dans le monde. Déjà la simple existence du mal tranche la question. Car le mal ne peut être jamais, ni effacé, ni compensé par un bien simultané ou postérieur (...) En effet, des milliers d'hommes auraient vécu dans le bonheur et la volupté que les angoisses mortelles et les tortures d'un seul ne seraient pas supprimées»⁵³

Le malheur est irréductible à toute compensation, et par conséquent, il est absolument un mal. On peut donc considérer la métaphysique de Schopenhauer, non comme une apologie du malheur, mais, au contraire, comme le refus radical de faire du mal le moyen d'une finalité quelconque. C'est sans doute ce qui le poussera à faire de la pitié, dans *Le fondement de la morale*, la source unique de la reconnaissance de l'autre, la source unique de toute moralité. C'est paradoxalement parce que le malheur est sans fin qu'il doit entraîner nécessairement la pitié, c'est-à-dire un sentiment moral qui ne requiert ni une justification, ni une représentation.

Refuser de voir dans le malheur une simple représentation, s'attacher avec rigueur à l'absolue immanence de la souffrance, refuser de faire du malheur une figure de la conscience, c'est s'attacher à l'immanence elle-même et lui donner un poids absolu.

- la seconde est d'ordre métaphysique : la vie est une souffrance par essence. Rien en elle ne peut être sauvée : elle n'est pas positive, et on ne peut y déceler aucune positivité cachée. La force de l'analyse de Schopenhauer est de refuser la moindre réconciliation avec la vie, rejetant comme autant d'abstraction toutes les dialectiques post-hégéliennes⁵⁴. Si une délivrance est possible, ce n'est pas dans la vie, mais dans la négation du vouloir-vivre, négation qui pourrait passer par la figure de l'ascétisme, et qui est le propre de la

⁵³ *Ibidem*, p. 1338.

⁵⁴ Cf. Cassirer, *opus cité*, p. 371 : « Dans cette mesure, Schopenhauer pouvait louer sa métaphysique d'avoir réussi à renoncer fondamentalement à toute transcendance, et de ne voir sa tâche que dans la détermination de la totalité de l'expérience même. »

conscience humaine parvenue à la conscience complète de l'existence et de la force mortifère de la volonté.

Schopenhauer consacra la fin de son ouvrage à cette étonnante perspective d'une « négation de la vie », qui pourrait être le fruit de la compréhension suprême du sage. Cette négation, qui serait la suppression pure et simple du désir – et donc de la vie – qui prendrait la forme de l'ascétisme pur, est peut-être une illusion.⁵⁵ Elle n'en donne pas moins l'indice d'une philosophie qui reste en cohérence avec elle-même : puisque la douleur de la vie ne peut jamais, ni être instrumentalisée par une finalité, ni être compensée par une comparaison, ni être niée par une représentation – étant d'elle-même au-delà de la représentation, sans fin, sans limite, et toujours menacée de sa propre négation, Schopenhauer n'esquisse pas une « fin heureuse » à son histoire de la vie. Il ne propose que deux solutions : morale, par la pitié et la sympathie à l'égard de la souffrance des autres, métaphysique, par le renoncement à la vie et l'ascétisme.

Dans les derniers textes du *Monde*, Schopenhauer parle de bonheur, pour la vie de l'homme « dont la volonté est totalement anéantie ».⁵⁶ Un bonheur, qui est celui du saint, qui ressemble, pourrait-on penser, à la mort ? Dès lors, la vérité de la vie pourrait-elle s'atteindre dans sa négation même ? Cassirer émettra fortement un tel soupçon dans son texte, lorsqu'il se demandera si cette métaphysique ne débouche pas, finalement, sur le rien.⁵⁷

Philippe Touchet
Professeur de Philosophie en classes préparatoires
Lycée Jeanne d'Albret
Saint Germain en Laye.

⁵⁵ Cf. . *Ibidem*, livre IV, § 68, p. 477 : « Sans doute, celui qui est encore captif dans le principe d'individuation et dans l'égoïsme, qui ne connaît que des choses individuelles et leurs rapports à sa propre personne, peut y trouver des motifs toujours nouveaux pour sa volonté; mais la connaissance du tout, telle que nous venons de la décrire, la connaissance de l'essence des choses en soi est au contraire pour la Volonté un calmant. La Volonté alors se détache de la vie : les jouissances, elle y voit une affirmation de la vie, et elle en a horreur. L'homme arrive à l'état d'abnégation volontaire, de résignation, de calme véritable et d'arrêt absolu du vouloir. »

⁵⁶ *Ibidem*, p. 490.

⁵⁷ Cf. Cassirer, *opus cité*, p. 378 : « Mais le dogme fondamental de la métaphysique schopenhauerienne entraîne évidemment que tout progrès vers l'ensemble signifie par là même un pas en direction du rien. »

Bibliographie.

- ✦ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Tricot, Editions Vrin, Paris, 1979.
- ✦ Epictète, *Manuel*, Editions Rivages Poche, 1994.
- ✦ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, corrigée par Roos, Editions Puf quadriges, Paris, juin 2009.
- ✦ Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Editions Vrin, trad. François-Xavier Chenet, Paris, 2008
- ✦ Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, Tr. Sans, Editions Puf, Paris, 1969
- ✦ Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, Trad. Burdeau, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1978.
- ✦ Jean Lefranc, *Comprendre Schopenhauer*, Editions Cursus-Armand Colin, Paris 2005
- ✦ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Tome 3, *Les systèmes post-kantiens*, Editions du Cerf, Paris, 1999.