« Le cœur et la tête » : les enseignements moraux des *Parerga et Paralipomena*

par Matteo Vincenzo d'Alfonso (Ferrara)

En 1851 paraît aux éditions Hayn *Parerga et Paralipomena*, le deuxième grand ouvrage d'Arthur Schopenhauer après *Le monde comme volonté et représentation*. Ce livre, conçu comme un assemblage de textes divers et comprenant entre autres les géniaux *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, a fait connaître à son auteur un succès inespéré. C'est grâce aux *Parerga et Paralipomena*, littéralement « ce qui est à côté du travail et ce qui reste » que la philosophie de Arthur Schopenhauer devint finalement connue et que l'on commença à s'intéresser à ses autres ouvrages ; et c'est enfin grâce à ce succès que l'auteur put envisager de publier ses *Œuvres complètes*. Pourtant, les philosophes de profession, y compris la majorité des spécialistes de Schopenhauer, ont curieusement négligé ce livre. Peut-être précisément à cause de son caractère populaire et fragmentaire, ils préférèrent associer le nom de Schopenhauer à ses ouvrages plus traditionnels, *Le monde comme volonté et représentation*, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique* et même sa dissertation, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Cette attitude a fait jusqu'à nos jours obstacle à l'étude de cet ouvrage dans son intégralité : on s'est la plupart du temps contenté d'en tirer des citations ou des mots d'esprit, ou encore de n'en republier que des parties isolées. Dans ce travail on essaiera de montrer que Schopenhauer, au moins pour ce qui concerne son attitude et sa théorisation morale, présente dans cet ouvrage des éléments importants de nouveauté.¹

Un titre qui cache plus de choses qu'il en révèle

Les *Parerga et Paralipomena* sont bien plus qu'un simple recueil de « traités marginaux et de surplus », d'ailleurs il ne peut en être ainsi si l'on veut bien considérer Schopenhauer comme un penseur authentique, et non pas un écrivain qui publie à tour de bras pour gagner son pain. Pourtant, la première chose sur laquelle l'on devrait s'interroger, si l'on veut finalement consacrer à ce livre une

¹ Cet article fait partie des résultats d'un projet de recherche intitulé *La tradition moraliste française dans la pensée d'Arthur Schopenhauer* que j'ai mené auprès de l'Institut des Etudes Avancées de Paris en 2011. Mes remerciements vont à cette institution et à son directeur M. Patrice Durand pour les conditions idéales de travail que m'ont été assurées pendant mon séjour.

réflexion sérieuse qui le considère enfin dans son intégralité, est ce que Schopenhauer présente comme la chose la plus transparente et indiscutable : le titre. Chez un auteur comme Schopenhauer, bien loin de la modestie et de la fausse modestie, une telle déclaration d'*understatement* résonne de façon un peu suspecte. D'autant plus que dans sa correspondance avec les éditeurs auxquels il soumet ce dernier ouvrage (surtout dans les lettres à Brockhaus, exaspéré par les échecs des œuvres précédentes), il en célèbre la valeur et il se targue des possibilités de succès que les *Parerga* pourront avoir grâce à l'emploi d'un style populaire.² Schopenhauer ne doute aucunement des potentialités novatrices de son dernier travail, et malgré cela il choisit, pour le présenter, un titre qui en dévalorise ouvertement le contenu, mais que d'ailleurs il ne sera jamais disposé à négocier. Son œuvre précédente, *Le monde comme volonté et représentation*, avait sans doute un titre retentissant mais que peut-on attendre d'un texte nommé *Parerga et Paralipomena*, annoncé par un titre qui en réalité est un métatitre, qui ne révèle rien de son contenu ?

Si l'on suit le fil de la dialectique entre réalité et fiction que Schopenhauer assure être la seule trame du monde, l'on est amené à croire comme vrai exactement le contraire de ce que Schopenhauer affirme avec ce titre, à voire que dans le texte, il y a beaucoup de nouveauté par rapport à ce qui a été professé jusqu'ici, et beaucoup d'éléments qui s'écartent de l'équilibre du système. L'on peut même supposer qu'en occultant la nouveauté des contenus de son dernier ouvrage, Schopenhauer a voulu se rassurer, surtout lui-même, se dire qu'il n'était pas en train de révoquer les principes affirmés dans le *Monde*, selon la règle 46° exposée dans les *Conseils et maximes* des *Parerga* : « Parler sans accent. Cette vieille règle des gens du monde enseigne qu'il faut laisser à l'intelligence des autres le soin de démêler ce que vous avez dit. »³ Faisant référence à la métaphore qu'il a souvent utilisée afin de décrire ses productions littéraires, celle des enfants, il semble presque qu'il craigne que ce second accouchement encombrant puisse faire de l'ombre à l'ainé fort aimé; et qu'il se sente donc obligé d'en dévaluer la portée. Ce ne serait que dans le premier, qui avec son aura sinistre de systématisme mène une vie ingrate et méconnue, que l'on devrait trouver les doctrines fondamentales ; de ce deuxième, qui va être bientôt mis au monde, et qui grâce à la légèreté de sa forme, populaire et fragmentaire, s'annonce plus captivant et promis au succès, Schopenhauer se sent obligé de se décharger, suggérant qu'il ne contient

2 Schopenhauer écrivait à Brockhaus : « Wenn Sie es da nicht nehmen, begehnen Sie einen Fehler. Denn Sie können nicht dabei verlieren, wohl aber viel gewinnen. [...] Wenn nur ein Mal der passive Widerstand der Philosophieprofessoren gilde gebrochen ist, werden alle meine Werke noch oft gedruckt werden. » GBr, 244. Voir à ce propos la reconstruction de Alfred Estermann dans son *Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Insel, Frankfurt und Leipzig 2005, 130–142.

3 *Parerga et Paralipomena* I, tr. fr. Schopenhauer, Arthur : *Parerga et Paralipomena*. Traduction et annotation Jean-Pierre Jackson, Coda, Tanger 2010, 379.

rien de nouveau, mais qu'il n'a été réalisé qu'avec les déchets du système. Et pourtant cette hypothèse entre en collision avec l'attitude schopenhauerienne de n'écrire et surtout de ne publier que ce qu'il estime important et digne d'être lu.

C'est donc exactement ce titre, explicite en apparence et avec pour seule subtilité d'être formulé en grec, la langue de la philosophie par excellence, qui devrait mettre sous bonne garde et faire penser qu'il peut cacher quelque chose de révolutionnaire, non pas seulement dans sa confrontation à la philosophie contemporaine, mais aussi dans le parcours philosophique de son auteur.

La genèse des Parerga et Paralipomena en lien avec la littérature moraliste

Les aspects qui se situaient le plus en rupture, dans les *Parerga*, par rapport aux précédents écrits de Schopenhauer, avaient premièrement à voir avec une nouvelle forme d'exposition et celle-ci avait des liens étroits avec la littérature moraliste française et européenne. À côté des essais sur l'*Histoire de la philosophie* ou *Sur les apparitions*, nous voyons émerger des considérations sur les mœurs faisant l'objet de brèves réflexions, souvent constituées de paragraphes réunis librement, ayant en commun leur sujet, mais qui ne se suivent pas selon une argumentation rigoureuse et cohérente. Un style conforme à celui des moralistes.

A partir de cette considération, si nous revenons un peu en arrière sur la production schopenhauerienne et revenons sur la deuxième édition du *Monde comme volonté et représentation* – ou, au premier volume publié 25 années plus tôt, Schopenhauer en ajoute un deuxième qui approfondit les différents paragraphes du premier –, on peut remarquer que, bien que de manière moins évidente, dans son second volume cette tendance était déjà à l'œuvre. Et si nous regardons en avant, en réfléchissant sur le sens de son travail de traduction de l'*Oraculo manual* de Gracian, que le philosophe parvint à achever mais pas à publier, il nous semble que cet énorme effort de redonner une digne traduction au moraliste espagnol n'est pas loin de l'identification. Schopenhauer fournira en effet à son tour dans les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, une tractation de la morale qui fait vraiment penser, en dehors de l'hommage rendu à Gracian, à la revendication d'une filiation.⁴ Cette réflexion m'a semblé utile pour revenir sur la genèse des *Parerga et Paralipomena*, l'œuvre de Schopenhauer qui est au fond la plus énigmatique et qui a eu le sort le plus controversé. L'œuvre, en fait, marque objectivement une rupture, aussi bien dans le panorama de la littérature philosophique allemande que dans la production de Schopenhauer, et ses effets seront tout aussi explosifs. C'est avec les *Parerga* que Schopenhauer gagne une place de choix dans la république des lettres, c'est grâce à cette œuvre que le *Monde comme volonté et*

4 Sur l'importance de la littérature moraliste française et européenne pour Arthur Schopenhauer et les *Parerga et Paralipomena*, en particulier voir la biographie de Robert Zimmer, *Arthur Schopenhauer : Ein philosophischer Weltbürger*. DTV, München 2010, 208–240.

comme représentation d'abord, puis ses autres écrits, seront enfin lus, et ce n'est qu'après ce succès que Schopenhauer commencera à pouvoir réellement penser à la publication de ses *Gesamte Werke*. Mais, encore une fois, l'excentricité de ce travail, qui lui vaut les faveurs du public, est aussi ce qui, aujourd'hui encore, semble presque empêcher sa réelle valorisation de la part des philosophes « de profession ». Il y a peut-être des aspects qui rendent encore aujourd'hui Schopenhauer indigeste aux *Philosophieprofessoren* et cela a peut-être quelque chose à voir précisément avec sa vocation moraliste.

Si nous considérons la biographie intellectuelle de Schopenhauer, nous nous rendons clairement compte que jusqu'à *La volonté dans la nature*,⁵ l'ouvrage où l'on retrouve des analogies importantes avec les *Parerga*, il avait suivi le sillon de la littérature systématique et des essais académiques. Son *cursus honorum*, dont témoigne de manière exemplaire le *curriculum vitae* qu'il rédige lui-même à plusieurs reprises,⁶ ne pourrait être plus traditionnel : études de médecine puis de philosophie dans les prestigieuses universités de Göttingen et de Berlin, où il suit les cours des meilleurs professeurs de son époque ; un éventail de lectures les plus amples qui englobe tous les classiques de l'Antiquité, l'ensemble des philosophes modernes, tous les représentants du débat post-kantien contemporain et le débat scientifique international ; une *Dissertation* solidement inscrite dans la tradition de la philosophie transcendantale, suivie de l'essai occasionnel sur la théorie des couleurs, pensé comme un hommage à la philosophie de la nature goethéenne et même traduit en latin pour pouvoir être républié, après quelques années, dans une collection de textes scientifiques⁷ ; enfin le couronnement de ses efforts, la publication d'un système, *Le monde comme volonté et comme représentation*. Tout cela se succède en l'espace de deux lustres, 1809–1819, durant lesquels sa vie s'écoule aux côtés de philosophes de sa génération sans vraiment s'en distinguer. Et cela se poursuit encore pendant dix autres années, pendant lesquelles il essaie d'obtenir, avec son titre de *Privatdozent*, une chaire à l'université de Berlin. Jusqu'à ce moment-là, le pouvoir novateur des ferments déjà amplement présent à l'intérieur dans sa philosophie et de sa personnalité, ne s'est pas encore manifesté avec toute sa force : il est encore caché sous une patine de « normalité » utile pour concrétiser son ambition, qui est d'obtenir la reconnaissance du monde philosophique et peut-être aussi de pouvoir s'asseoir un jour sur une chaire d'université d'où consolider et promouvoir son système.

5 Schopenhauer, Arthur : *Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat*. Schmerber, Frankfurt a. M. 1836.

6 Cfr. *Vitae-Curriculum Arthurii Schopenhaueri* an die philosophische Fakultät der Königlichen Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin, Dezember 1819. GBr, 110.

7 *Theoria colorum Physiologica, eademque primaria*. Dans : Justus Radius's *Scriptores ophthalmologici minores*, 3^e vol. 1830.

La désillusion berlinoise et l'affirmation croissante de l'hégélianisme et des hégéliens doivent avoir progressivement fait naître chez lui la tentation de partir à la recherche d'un public nouveau par rapport à celui qui était traditionnellement lié au monde universitaire. Le refus de son rôle de *Privatdozent*, naissant aussi de la conscience de ne pas pouvoir tolérer tous les compromis que la promotion au poste de professeur titulaire aurait entraînés, reconfigure obligatoirement la perception qu'il a de sa tâche de philosophe et d'écrivain. Le choix de concourir aux questions des académies en est déjà un signal. Cinquante ans plus tôt seulement c'étaient les plus célèbres philosophes de l'Allemagne, Kant et Mendelssohn en tête, qui répondaient aux questions des Académies. Aujourd'hui les questions posées par les académies Norvégiennes et Danoises ne reçoivent quasiment aucun mémoire, et dans le deuxième cas Schopenhauer fut le seul à répondre, ce qui n'empêcha d'ailleurs pas l'Académie danoise de refuser de couronner son travail – comme il ne manqua de le rappeler lorsqu'il le publia avec le premier essai, en 1834, pour lequel il avait en revanche reçu le prix.⁸ Le fait que Schopenhauer ait choisi de formuler ses réflexions sur deux questions de philosophie pratique qui sont pour lui tout à fait primordiales, la *liberté de la volonté* et le *fondement de la morale*, en réponse aux questions des Académies parait, d'un côté, un autre signal d'isolement intellectuel, mais il annonce aussi une réorientation de ses efforts pour gagner une attention publique. Schopenhauer essaye d'acquérir l'autorité que le système universitaire lui nie à travers un circuit de construction de reconnaissance alternatif à celui de ses collègues. Et néanmoins nous sommes encore bien au cœur de la modalité de communication et d'argumentation académique et loin de la formulation plus libre qu'il adoptera dans les *Parerga et Paralipomena*. Il définira au contraire cet ouvrage comme une œuvre populaire,⁹ et il faut bien comprendre ce qu'il entend par ce terme.

La littérature philosophique populaire était en Allemagne un filon littéraire florissant auquel s'étaient essayés en particulier les représentants philosophiques de l'*Aufklärung*, qu'ils soient mineurs, comme Garve ou Friedländer, ou plus importants, comme Kant, Fichte ou Schlegel.¹⁰ Chez les auteurs qui pratiquent

8 Schopenhauer, Arthur : *Die beiden Grundprobleme der Ethik: Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, Ueber das Fundament der Moral*. Hermann, Frankfurt a. M. 1841.

9 Dans la lettre à Brockhaus du 6 juin 1850 ils écrit : « Ich habe darin alle Gedanken niedergelegt, die in meinen systematischen Werken keine Stelle finden konnten. Daher ist auch dieses, seinem größten Theile nach, ungleich populärer, als alles Bisherige ». GBr, 242.

10 Dans une lettre à Brockhaus du 3 septembre 1850, Schopenhauer définit l'ouvrage « bei Weitem das populärste, gewissermaßen mein 'Philosoph für die Welt' », GBr, p. 244, formulation que vaut la peine d'approfondir. *Der Philosoph für die Welt* était une collection d'essais philosophiques, inspirée au style du *Spectator* de Addison, publiée par Johann Jakob Engel (1741–1802). Les deux premiers volumes sont publiés en 1775 et 1777, le troisième en 1801 chez l'éditeur Dyk de Leipzig. Parmi les auteurs, l'on retrouve, en outre de Garve, Friedländer, Mendelssohn et le même Engel, Kant qui dans le numéro de 1777 publie : *Von den verschiedenen Racen der Men-*

ces deux formes d'exposé, la différence essentielle entre la forme scientifique et la forme populaire réside dans le type d'argumentation qui soutient le texte : dans la première, on est appelé à exposer toute la chaîne des raisonnements qui ont conduit à un certain jugement, tandis que dans la seconde, on ne présente que les résultats et les retombées pratiques, en soignant en revanche davantage l'élément rhétorique et littéraire. Il est évident, d'autre part, que les traités scientifiques s'adressent principalement au public des spécialistes, tandis que les traités populaires s'adressent à tous les lecteurs cultivés. Dans le cas des *Parerga et paralipomena*, c'est Schopenhauer lui-même qui décrit le public pour lequel il a écrit : le public de ses pairs. Il ne s'adresse plus aux philosophes de profession, mais à l'humanité, voir à tous les hommes de culture et de goût, une élite qui n'est pas limitée à ses contemporains. On dirait : son legs pour les hommes d'esprit. S'agit-il de littérature « moraliste » ? Et si on répond oui, dans quel sens ?

Une nouvelle fondation métaphysique pour une diagnostic sociale ancienne

Il y a un élément commun et caractéristique tant de la critique (négative) que de la proposition (positive) qui sont au cœur de la littérature moraliste traditionnelle : toutes deux relèvent de la valeur sociale des comportements. La plupart des observations des moralistes concernent en effet le comportement des hommes dans la société, au point que l'on peut parler à leur propos d'une véritable ébauche d'anthropologie sociale.¹¹ Leur satire s'adresse en particulier aux différentes formes d'inauthenticité que les hommes semblent contraints à adopter en raison du seul fait de vivre en société. Le fait que des auteurs tels que La Rochefoucauld et La Bruyère observent leurs contemporains depuis l'univers très restreint de la cour, ne diminue en rien la valeur universelle de leurs observations. Si leur optique offre une perspective déformante, celle-ci agit au fond comme une

schen. Cette collection d'essais et dialogues philosophiques populaires représentait le premier succès des philosophes des Lumières berlinoises ; elle a été ensuite rééditée, même augmentée, plusieurs fois par des différentes maisons d'édition tout au long du XIX^e siècle (Schmieder, Carlsruhe, 1783, 1789 ; Mylius, Berlin, 1801 ; Mäcken, Reutlingen, 1803 ; Forstmann, Aachen, 1814 ; Chr. Fr. Schade, Wien 1827 ; Bibliographisches Institut Herrmann J. Meyer, 1850 ; Hofmann & Comp, Berlin, 1853, 1860 ; Hendel, Halle, 1891). Son titre vaut donc comme synonyme d'anthologie de textes philosophiques de vulgarisation, ou encore comme texte canonique de la philosophie pour le public. Dans ce sens déjà en 1846 la maison d'édition Mylius – qui avait publié à plusieurs reprises les volumes de Engel – publie un *Philosoph für die Welt* explicitement présenté dans le frontispice comme « Fortsetzung von Engel's Philosophen für die Welt ». Cet ouvrage collectait plusieurs textes des philosophes allemands des années 1790–1840 (la génération postkantienne) parmi lesquels l'on retrouve les noms de Schlegel, Schelling, Niebuhr, Wolf, Pestalozzi, von Humboldt, Jacobi, Fichte.

11 Voir à ce propos Bérangère Parmentier : *Le siècle des moralistes*, Seuil, Paris 2000 ; Louis van Delft : *Les moralistes. Une apologie*, Gallimard, Paris 2008, et, pour la valorisation du côté anthropologique dans l'enquête des moralistes, Id. : *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Puf, Paris 1993.

lentille grossissante face aux caractères et aux défauts qui habitent tous les êtres humains : les maux et les défauts des courtisans sont ceux de tous les hommes, les attitudes condamnables ne sont pas créées par la cour, elles y apparaissent seulement amplifiées.

Toutefois, la critique sociale moraliste requiert la référence à un système de valeurs fort, ancré dans une description métaphysique du réel et de la société. À l'époque de la littérature moraliste française classique, ce fondement est généralement offert par le christianisme, et en particulier par l'augustinisme. Selon cette conception, le monde n'est que le théâtre d'une vie humaine qui, en étant une existence déchue à la suite du péché originel, se déroule nécessairement sous le signe de la fausseté. L'individu qui se rend compte de cette vérité d'une façon indubitable, aurait alors le devoir de se soustraire progressivement aux formes fallacieuses dont l'existence mondaine est prisonnière, en commençant par s'éloigner des milieux où ces formes sont le plus fréquemment pratiquées.

Schopenhauer partage sans doute cette conception, et les conclusions qui en découlent, mais il n'accepte pas qu'elle soit fondée sur la théologie. Une note écrite en marges de sa copie des *Pensées* de Pascal, évoque éloquemment sa position à cet égard : « Quoi de plus étonnant que de voir un homme d'esprit comme Pascal, avoir la lâcheté de subjuguer cet esprit aux dogmes d'une religion positive ». ¹² Le « moralisme » schopenhauerien requiert alors une nouvelle fondation métaphysique du mal du monde, qui peut bien résider dans la description du monde en tant que manifestation éphémère de la volonté et dans son besoin d'autoconservation visant à l'augmentation de sa propre puissance. Mais une fois que l'on a interprété le monde comme pur lieu de manifestation de la volonté au détriment de la vie individuelle des êtres humains et une fois que l'on a écarté tout plan providentiel, le diagnostic des moralistes acquiert à son tour une justification beaucoup plus forte que celle offerte par la théologie augustinienne. Parce que le principe de la volonté est en mesure d'éclairer même le mythe du péché originel dont il est le fondement. Et ainsi l'athéisme, en tant qu'élément essentiel du moralisme schopenhauerien, se révèle être le fondement le plus efficace de toute la tradition de critique des mœurs proposée par les moralistes et renouvelé par lui-même. ¹³ Non seulement l'absence de Dieu est parfaitement compatible avec l'hypothèse selon laquelle l'existence mondaine ne serait autre chose qu'un jeu de rôle mis en scène par les hommes pour leurs propres semblables, mais qui plus est, en éliminant l'assomption d'un plan divin, l'on arrive aussi à éliminer d'un seul coup toutes les contradictions qui exigeaient une quelconque

12 Annotation appuyé sur la garde de sa propre copie des *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, Amsterdam 1684, cfr. Schopenhauer, Arthur : *Der Handschriftliche Nachlaß*. Band 5, Randschriften zu Büchern. DTV 1985, 122.

13 On retrouve une attitude analogue chez Giacomo Leopardi, notamment dans ses *Operette morali*, Milano, 1827 ; Firenze, 1833 ; Napoli 1835.

forme de théodicée. L'ennui, la souffrance, la lutte, sont la norme, la douleur le seul élément positif réel, la paix et le bonheur sont l'exception et le plaisir ne peut être défini que *a negativo*.

Cette interprétation du phénomène-monde, qui doit être en mesure d'expliquer les raisons ultimes et proches de tout événement, se prête parfaitement à l'exercice du soupçon, qui fut magistralement mise à l'œuvre par les moralistes français et repris à son compte par Schopenhauer lui-même. Mais grâce à une nouvelle fondation métaphysique sa critique acquiert des accents spécifiques, différents de ceux de ses prédécesseurs. Le fait que le comportement des êtres humains soit, dans la plupart des cas, égoïste, lâche, bouffi d'orgueil et importun – la méchanceté étant en effet une exception, car l'être humain schopenhauerien n'excelle que dans la médiocrité – est l'effet du fait que dans la vie sociale aussi ce qui gouverne n'est rien d'autre que la volonté. Les lois civiles ont été créées pour défendre la majorité, au cas où la volonté de l'individu déborde et finisse par envahir gravement l'espace de la volonté autrui. À l'inverse, tous les actes où le conflit entre les volontés humaines sont recouvert d'une patine de politesse et les bonnes manières doivent être socialement tolérés ou, au maximum, sanctionnés par les mœurs. C'est une façon de garder l'équilibre entre l'individu et l'espèce dans le monde schopenhauerien, comme nous l'enseigne la fameuse parabole des porcs épics¹⁴ par laquelle Schopenhauer semble vouloir rendre intuitif et enraciner dans le seul corps le concept kantien d'« insociable sociabilité ».

Chez Schopenhauer la méthode du soupçon, le constat que, sauf dans des cas très rares, c'est à dire en présence du génie ou du saint, les mobiles à la base des actions humaines sont mesquins, trouve donc dans l'hypothèse de la volonté un fondement métaphysique idéal. Ainsi, d'une manière analogue aux moralistes, le tournant le plus significatif que Schopenhauer opère dans les *Parerga et Paralipomena* consiste à mettre à profit le potentiel de critique sociale déjà implicite dans sa philosophie. Et, comme dans le cas des moralistes, la faute des tares n'est pas véritablement imputable à la société, mais attribuée à l'homme même, en raison de sa racine transcendante, la volonté, qu'il partage avec toute forme d'existence mondaine, voire spatio-temporelle. Toutefois ça n'empêche pas qu'on essaye d'élargir le plus possible la sphère d'action d'une moralité pensée comme réflexion sur les mœurs et de s'indigner, lorsque qu'on constate que la plupart des hommes ignorent cette pratique.¹⁵

14 *Parerga et Paralipomena* II, §. 396, tr. fr., 930.

15 Voir à ce propos les réflexions que Matthias Kofler dédie au concept de « Besonnenheit » dans son *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*, dans: *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Hrsg. von D. Birnbacher/A. Lorenz/L. Miodoński. Königshausen und Neumann, Würzburg 2002, 91–110.

L'indignation comme sentiment propre au moraliste : Schopenhauer contre les intellectuelles de profession

Un deuxième élément que Schopenhauer partage avec les moralistes est celui de l'indignation. Il s'agit d'un sentiment philosophique originaire, déjà célébré par Socrate et Platon et qu'on retrouve tout particulièrement dans les écrits de La Bruyère et de La Rochefoucauld.

L'observation morale nécessite une bonne dose d'indignation : le moraliste ne peut pas être, si l'on veut utiliser la métaphore shakespearienne tirée des *Parerga et Paralipomena*, « sans fiel comme les colombes ».¹⁶ La littérature moraliste n'est pas le fruit d'un exercice phénoménologique « froid », reculé, mais « chaud », engagé et puis gelé dans l'écriture. La question porte non pas sur le manque de vertu du temps présent face aux époques anciennes, mais plutôt sur les formes spécifiques que l'inauthenticité, la stupidité et le philistinisme conformistes adoptent dans le comportement de la plupart des êtres humains aujourd'hui comme toujours. Il s'agit de mettre à l'épreuve la suggestion schopenhauerienne consistant à être en même temps acteur et spectateur. L'auteur-acteur se sent atteint, heurté et intimement vexé dans sa personne par des attitudes tellement répandues et communes qu'elles apparaissent comme le paradigme d'un milieu ou d'une époque ; car, au lieu d'être rejetées, elles sont l'objet d'une appropriation immédiate, plate et obtuse, de la part de la majorité des hommes. Ce qui est pris pour cible, c'est l'attitude humaine qui conduit, selon la terminologie que sera celle de Nietzsche, à la « morale du troupeau », voire la disposition innée au conformisme vers le bas. Les citations qui suivent, celle de La Bruyère et, après, celle de Schopenhauer, expriment d'une façon très différente le même dégoût face au même type de comportement :

J'entends Théodecte de l'antichambre ; il grossit sa voix à mesure qu'il s'approche ; le voilà entré : il rit, il crie, il éclate ; on bouche ses oreilles, c'est un tonnerre. Il n'est pas moins redoutable par les choses qu'il dit que par le ton dont il parle. Il ne s'apaise, et il revient de ce grand fracas que pour bredouiller des vanités et des sottises. Il a si peu d'égard au temps, aux personnes, aux bienséances, que chacun a son fait sans qu'il ait eu intention de le lui donner ; il n'est pas encore assis qu'il a, à son insu, désobligé toute l'assemblée. A-t-on servi, il se met le premier à table et dans la première place ; les femmes sont à sa droite et à sa gauche. Il mange, il boit, il conte, il plaisante, il interrompt tout à la fois. Il n'a nul discernement des personnes, ni du maître, ni des conviés ; il abuse de la folle déférence qu'on a pour lui. Est-ce lui, est ce Euthydème qui donne le repas ? il rappelle à soi toute l'autorité de la table ; et il y a un moindre inconvénient à la lui laisser entière qu'à la lui disputer. Le vin et les viandes n'ajoutent rien à son caractère. Si l'on joue, il gagne au jeu ; il veut railler celui qui perd, et il l'offense ; les rieurs sont pour lui : il n'y a

¹⁶ *Parerga et Paralipomena* II, § 298, tr. fr., 847. La métaphore est tirée de *Hamlet*, Acte II, scène II, monologue conclusif d'Hamlet : « But I am pigeon-liver'd and lack gall ».

sorte de fatuités qu'on ne lui passe. Je cède enfin et je disparaîs, incapable de souffrir plus longtemps Théodecte, et ceux qui le souffrent.¹⁷

Avec le même ton s'exprime le philosophe allemand qui élargit son champ d'observation à la société bourgeoise de son temps, et en particulier aux professionnels de la république des lettres, les intellectuels provenant de la moyenne et petite bourgeoisie, en tant que représentants d'une nouvelle classe sociale en affirmation.

Le massacre de la langue, imputable aux journalistes, est, de la part de doctes composant des articles littéraires et des livres, l'objet d'une imitation docile et admirative. Or, ceux-ci, devraient, par l'exemple opposé, tenter de faire cesser cette affaire, c'est-à-dire préserver et maintenir le bon et véritable allemand. Personne ne le fait. Je ne vois pas un seul s'y opposer; pas un seul ne vient au secours de la langue maltraitée de la plus vile canaille littéraire. Non, ils suivent, comme les moutons, et ils suivent les ânes. Cela vient de ce qu'aucune nation n'incline aussi peu que les Allemands à juger par elle-même (*to judge for themselves*), et par suite à condamner, chose dont la vie et la littérature donnent l'occasion à chaque heure. (Au contraire, ils s'imaginent que par l'imitation immédiate de chaque mutilation débile de la langue, ils se montrent « au goût du jour », à la page, des auteurs à la dernière mode.) Ils sont sans fiel, comme les colombes; mais ce qui est sans fiel est sans entendement; celle-ci suffit à générer une certaine *acrimonie* qui provoque nécessairement, dans la vie, chaque jour, en art et en littérature, notre profonde réprobation et notre raillerie à propos de milliers de choses, ce qui nous prémunit de les imiter.¹⁸

Ce qui chez La Bruyère est encore caractérisé de façon négative, par le *manque d'esprit* de la majorité d'une élite restreinte, devient pour Schopenhauer une donnée décrite positivement : la *stupidité*, trait commun à la majorité des hommes. Dans les deux cas, l'on ne sanctionne pas les hommes simples qui vivent comme tels, mais ceux qui s'efforcent d'exhiber des qualités qu'ils ne possèdent pas. Selon La Bruyère, il s'agit de cette catégorie d'individus qui fait montre d'avoir de l'esprit, imitant d'une façon grossière et prévaricatrice, quelques uns des aspects extérieurs montrés par ceux qui en possèdent réellement. Le dommage qu'ils causent à la société réside précisément dans le fait qu'ils empêchent, par leur prépotence, la juste affirmation de ceux qui ont plus d'esprit, mais moins d'impudence. Véritables tricheurs, ils se procurent par des moyens frauduleux l'apparence de ce talent qu'ils n'ont pas eu en partage.

Dans le monde de Schopenhauer ce type d'individus est identifié comme celui des *Philosophieprofessoren* et des journalistes. Ces deux catégories représentent les parvenus de la république des lettres, dont le nombre s'accroît de jour en

17 La Bruyère, Jean de : *De la société et de la conversation*, § 12, dans : Id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1951, 172–173.

18 *Parerga et Paralipomena* II, § 298, tr. fr. p. 847.

jour et dont les caractéristiques peuvent être résumées de la façon suivante : ignorance, arrogance et avidité. Ce sont, comme Schopenhauer lui-même, le produit des universités allemandes, qui bien que l'on ne puisse pas encore les qualifier d'universités « de masse », se sont multipliées dans l'Allemagne de l'*Aufklärung* et qui ont vu progressivement s'accroître le nombre des étudiants, élargis aux strates de la petite bourgeoisie. Selon Schopenhauer ces gens ne peuvent concevoir l'écriture et l'enseignement que comme un métier qui doit être exercé suivant les mêmes critères que le commerce au détail : esprit de boutique et flair dans les affaires, travail en gros et hâte de s'affirmer. Il s'agit de gens en compétition perpétuelle pour produire livres, cours universitaires ou articles à des coûts – correspondant au temps dédié à l'exercice de la pensée, ou *Selbstdenken* – toujours plus bas. Les traits typiques de leurs produits sont ainsi une certaine nébulosité conceptuelle, un « style empesé » et du mauvais allemand.¹⁹

En agissant comme ça les intellectuels subissent, comme tous les êtres la poussée du principe métaphysique de la volonté. Mais leur faute spécifique est qu'au lieu de chercher dans l'étude et dans la contemplation les instruments pour s'en libérer, en donnant par là même à l'humanité de meilleurs instruments pour adoucir ses châtiments, ils préfèrent se satisfaire d'objectifs faciles, en s'assujettissant eux-mêmes à la volonté. L'on assiste en effet, outre la multiplication des écrits, à la mise en scène d'une stratégie visant à leur suprématie personnelle et à celle de leur catégorie : auteurs, éditeurs, critiques conspirent tous ensemble pour constituer et consolider leur position hégémonique dans la société.

Schopenhauer part donc de la constatation d'un phénomène social, il étend son diagnostic au niveau existentiel et finit par l'éclairer à la lumière de sa conception métaphysique. Dans le monde de la culture aussi, la volonté continue à se battre dans la lutte pour son affirmation. De l'Antiquité, il tire les exemples de la sophistique et de l'éristique ; de la contemporanéité des courants de l'idéalisme et du *business* éditorial croissant :

[...] poursuivant un bon commun, ils ont un intérêt commun à s'unir, à se soutenir réciproquement; et chacun a un mot gentil pour l'autre. C'est la source de toutes recensions élogieuses de mauvaises livres qui remplissent les journaux littéraires. Ceux-ci devraient donc porter comme épigraphe: Vivre et laisser vivre!²⁰

Cette trahison de leur véritable mission a des conséquences potentiellement fatales, car, avec les artistes, les intellectuels sont les seuls êtres vivants qui pourraient montrer une forme de vie alternative ; tandis que, en continuant à se comporter comme ils le font, ils abdiquent leurs responsabilités et mettent leurs forces au service de la volonté même, en renforçant ainsi sa suprématie. L'instrument qu'il met au point pour s'opposer à cette tendance, est celui d'une

19 *Parerga et Paralipomena* II, §§. 257–289, *Sur les écrivains et le style*, tr. fr., 801–847.

20 *Ibid.*, §. 281, tr. fr., 816.

nouvelle littérature moraliste, qui s'occupe de la dénonciation de cette pratique et de la mise en place de formes de littérature qui parlent au cœur des hommes, à partir du constat de leur vie réelle. Emblématiques de cette orientation du Schopenhauer de la maturité, sont les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, un recueil d'observations morales cachées au cœur des *Parerga et Paralipomena*, dont ils constituent presque la moitié du premier volume.

Les Aphorismes sur la sagesse dans la vie dans le tournant éthique schopenhauerien

Les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* représentent une rupture sur plusieurs plans. Sur le plan du contenu, vu qu'il s'agit explicitement d'une eudémonologie ; sur le plan de la forme, car elle est aphoristique pour une bonne partie ; et enfin, sur le plan de la méthode d'enquête, qu'on pourrait définir comme une *morphologie de l'agir moral*. Ce résultat, bien que surprenant et révolutionnaire par rapport à l'enquête morale, allemande surtout,²¹ a des origines lointaines dans la réflexion morale de Schopenhauer et on pourrait le regarder comme l'achèvement naturel d'un tournant qui avait été effleuré dans le *Monde comme représentation* et enfin accompli dans les écrits sur l'éthique, en particulier dans celui sur le *Fondement de la morale*. Il s'agit de la position qui ne voit pas dans la morale l'élaboration de normes du comportement, sur la base desquelles juger la moralité des individus, puisque l'éthique n'est pas quelque chose de prescriptif. Cette attitude incorrecte du philosophe moral traditionnel, héritage de la façon d'agir des prêtres qui ne disparaît pas, Kant lui-même en fut encore un représentant. Mais la philosophie ne doit pas nécessairement coïncider avec ce que ont fait ou font les philosophes, en particulier sa tâche n'est pas celle de prescrire des normes aux phénomènes, et encore moins à la moralité, ni encore celle d'inventer de nouveaux enchantements en se servant d'une mythologie de la raison (ou d'une pseudo raison) : sa fonction est plutôt celle d'exercer l'observation et par là de parvenir à dévoiler l'énigme du monde. La philosophie doit donc être une aide, un instrument pratique visant à simplifier la vie humaine et à en diminuer les souffrances ; elle ne doit pas devenir une entrave ultérieure, qui s'ajoute à ce à quoi l'homme est déjà soumis par sa propre nature. Et ainsi, même dans le champ moral, le philosophe doit partager son savoir en le mettant au service du genre humain : il n'est pas censé promouvoir des révolutions, mais éduquer à tolérer l'inévitable *statu quo* ; la seule contrainte, de type déontologique, à laquelle il se soumet est le respect de la vérité. Le philosophe est donc le professionnel de la vérité au service du genre humaine, avec pour but que ce dernier comprenne le

21 Sur le transfert des thèmes et du style de la littérature moraliste européenne dans l'Aufklärung allemand voir : Zimmer, Robert : Die deutsche Moralistik der Aufklärung. Dans : Id., *Die europäischen Moralisten*. Junius, 1999, 117–128. Très significatif est le fait que Zimmer dans son livre dédie le chapitre successif à *Leopardi, Schopenhauer und Nietzsche* comme véritables héritiers de la tradition moraliste française et européenne dans le XIX siècle.

réel de façon désenchantée et apprenne à se tirer d'embarras malgré la complexité de ses duperies.

À la lumière de ces considérations, l'eudémonologie des *Aphorismes*, à savoir un recueil d'observations et conseils pratiques pour conduire sa propre existence sur la terre de la façon la plus heureuse possible, dans la mesure où les multiples adversités connaturelles à la vie humaine le permettent, apparaît hautement cohérente avec le projet philosophique schopenhauerien. Le point d'arrivée de ce tournant finit par aller au delà des conclusions sur l'éthique que Schopenhauer avait présentée dans le quatrième livre du *Monde*. L'ascèse, qui reste la seule voie pour échapper définitivement à la douleur mondaine, semble ainsi dépassée par une morale qui cherche des façons d'arriver à vivre avec les maux du monde. Et par conséquent, la recherche présentée dans le *Fondement de la morale*, visant à l'élaboration d'une morale conçue empiriquement qui récuse toute fondation a priori et toute forme normative, finit par produire des résultats qui bouleversent l'éthique de la renonciation construite métaphysiquement, que Schopenhauer avait professée dans son chef d'œuvre. Après avoir critiqué la morale de Kant, en lui opposant une morale fondée empiriquement, la morale aprioristique que Schopenhauer présente dans *Le Monde comme volonté et représentation* nécessite d'être complétée par l'exposition pratique d'un enseignement moral qui tienne compte de l'existence de plusieurs caractères différents dans la société humaine.²²

Tâchons de suivre les étapes du parcours éthique schopenhauerien pour mieux analyser et peser ce point d'arrivée. Dans la philosophie de Schopenhauer la réflexion morale occupe une place de premier plan et au fil des années il l'affronte à partir de perspectives multiples, et avec des finalités différentes. À partir de l'énucléation d'une forme spécifique du principe de raison suffisante pour l'agir moral, le motif, Schopenhauer présente, dans l'ordre suivant : une théorie du caractère individuel ; une analyse du rapport de la morale avec le droit et l'ascèse ; un examen de la question de la liberté humaine ; l'indication du fondement de l'action morale ; et enfin la présentation d'une morale prudentielle dans le cadre de critique sociale radicale. Dans ce sens *Les Aphorismes sur la sagesse dans la vie* peuvent être regardées comme l'achèvement de la philosophie morale de Schopenhauer, en deux sens. Premièrement, car ils contiennent une série d'indications prudentielles visant à orienter le comportement de la quasi totalité des hommes, ceux qui ne sont pas des saints et auxquels donc la voie de l'ascèse est barrée ; deuxièmement, car ces indications sont recueillies empiri-

22 A confirmer la différence que le même Schopenhauer trace dans sa philosophie entre *morale* et *éthique*, comme champs de réflexion sur l'agir humain qui doivent pouvoir se développer même parallèlement et indépendamment l'un de l'autre, il faut noter que, dans la deuxième édition du *Monde comme volonté et représentation*, il substitua les occurrences de « Ethik » et « ethisch » avec « Moral » et « moralisch » dans tous les cas où il s'agissait de l'action morale, utilisant les premiers pur dénoter un comportement ascétique.

quement, en évitant toute forme prescriptive. Ainsi faisant, Schopenhauer ne met pas en crise le principe de sa propre morale, mais il arrive à la compléter quant à son applicabilité, tout en tenant compte des conditions qui peuvent se manifester dans les différentes façons d'être des hommes. Il dépasse donc la prétention d'une ascèse comme seule voie pour sortir du sombre cadre métaphysique qu'il trace, tout en laissant ouverte la possibilité de pactiser avec le monde sans toutefois se tâcher d'ignominie. Le problème de l'eudémonologie n'est pas, en effet, sa compatibilité avec le pessimisme – chose que Balthasar Gracian avait déjà démontrée – mais plutôt son acceptabilité précisément du point de vue moral. C'est une chose que de refuser le rigorisme moral abstrait kantien, pour promouvoir une doctrine empirique fondée sur le sens moral, en préservant le fondement de l'égoïsme et de l'utilitarisme ; c'est toute autre chose de promouvoir des règles qui, ayant comme but le bonheur des hommes, doivent se baser sur la maximisation du plaisir, même dans la forme faible – la seule possible dans le monde – de l'allègement de la douleur. Il faut présenter ses propres réflexions comme capables d'ouvrir un espace intersubjectif, où existerait l'opportunité d'un majeur degré d'harmonie entre les hommes, sinon de moralité.²³ C'est exactement à ce sujet que Schopenhauer croit devoir tenir sous bonne garde le lecteur dans la préface aux *Aphorismes*, ainsi que tâcher de fournir une justification étique ou du moins déontologique à cette opération, car à cette dernière paraît manquer une moralité authentique.

La morphologie morale des Aphorismes sur la sagesse dans la vie et le caractère acquis

Une question reste donc ouverte : comment exercer une philosophie qui ne vise pas à la sainteté morale, mais qui soit moralement utile ? Dans sa réflexion Schopenhauer propose une façon de plus en plus empirique de philosopher, fondée davantage sur l'observation et l'enregistrement de données que sur le fait d'imposer à la réalité sa façon d'être. Ceci est déjà évident dans son intérêt croissant pour les résultats des sciences, mais il le devient encore plus dans son travail sur le champ moral, dès qu'il refuse la philosophie pratique de Kant, tenue pour en tant que gravement déformée et profondément incohérente avec le reste de la pensée kantienne. La morale de Kant est incorrecte puisque, en tant que pres-

23 Voir aussi Volpi, Franco : *Vorwort* à Schopenhauer, Arthur : *Die Kunst glücklich zu sein*. Beck, München 1999, 11: « Man soll also nicht von vornherein jede Hoffnung aufgeben und darauf verzichten, sich der Lebensregeln, Maximen und Ratschläge der praktischen Klugheit zu bedienen, um den Widrigkeiten und Schwierigkeiten, die uns das Leben zur Genüge beschert, entgegenzuwirken. Gerade aus der pessimistischen Überzeugung, dass das Leben des Menschen zwischen Schmerz und Langeweile schwankt, dass folglich diese Welt nichts anders sei als ein Jammertal, fordert Schopenhauer uns auf, sich in dieser Lage eines wertvollen Werkzeugs zu bedienen, das uns Mutter Natur zur Verfügung stellt: der menschlichen Erfindungsgabe und der praktischen Klugheit. »

criptive, elle est fondée sur des bases non pas philosophiques, mais secrètement religieuses ;²⁴ mais elle est aussi incohérente en raison du fait qu'elle assoit sa prétention non pas sur l'analyse de ce que l'être humain est, mais sur ce qu'il devrait être. La contradiction kantienne réside dans le fait de garder le principe du péché originel dans sa description anthropologique, sous la forme du mal radical, – ce qui est correct selon Schopenhauer –, et néanmoins de soutenir la perfectibilité morale de l'être humain grâce à la possibilité de se soumettre à l'impératif catégorique.²⁵ C'est en cela que Kant devient, aux yeux de Schopenhauer, victime de l'aspect le plus trivial de l'*Aufklärung* pétrie de leibnizianisme, c'est-à-dire la confiance optimiste dans le progrès humain sans fin.²⁶

À bien y regarder, il n'y a pas dans le *Monde comme volonté et représentation*, ni dans les *Écrits sur la Morale*, l'exposition d'une philosophie pratique dans le sens traditionnel du mot, c'est-à-dire une exhortation corroborée par des motivations rationnelles, à se conduire dans la vie selon des canons précis. De même, le quatrième livre du *Monde* a trop souvent été interprété comme une exhortation implicite à suivre un parcours d'ascèse, ceci étant le seul instrument de salut ; mais s'il est vrai que le saint est célébré comme la seule figure du salut et comme le produit le plus élevé de l'humanité, il est vrai aussi que, comme on le répète plusieurs fois, rien ne peut pousser à agir comme un saint, si l'on en n'a pas le caractère. Ailleurs, Schopenhauer fournit une simple phénoménologie de l'agir humain ayant une valeur morale, où, d'un côté, il caractérise toute action moralement bonne comme résultant de mobiles non égoïstes, et de l'autre, refuse d'offrir des instruments pour encourager un comportement qui soit le produit de ces mobiles. Dans les *Aphorismes*, par contre, l'on retrouve une sorte d'ensemble de préceptes, mais dans une forme très différente de celle de la tradition morale allemande du XVIII^e siècle, et relevant des restes du genre moraliste du dernier humanisme, dont les représentants majeurs sont Calderon, les moralistes français, Leopardi, le seul contemporain. C'est donc ici que l'on trouve la première véritable formulation d'une philosophie pratique, comprise comme abrégé d'argumentations rationnelles visant à donner un sens au choix d'une certaine conduite de vie.

24 Voir Arthur Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, dans : Id., *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*. Éd. Christian Sommer, Gallimard, Paris 2009, [=PFE] en particulier le §. 4. *De la forme impérative de l'éthique kantienne*, ivi, 218–226.

25 Voir à ce propos : D'Alfonso, Matteo V. : Le fonti della critica di Schopenhauer alla morale kantiana in G. E. Schulze, dans : *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI. Kant-Kongresses 2010. Hrsg. von S. Bacin/A. Ferrarin/C. La Rocca/M. Ruffing. De Gruyter, Berlin-New York, à paraître.

26 Dans l'*Introduction aux Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, (*Parerga et Paralipomena* I, tr. fr., 254) Schopenhauer oppose à cette position l'observation de l'adversaire le plus aigu de Leibniz, Voltaire : « Nous laisserons ce monde-ci aussi sot, aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant ». Lettre à Madame la comtesse de Lutzelbourg, dans : *Œuvres complètes de Voltaire*. Éd. Garnier frères, 1877, vol. 40, 19 mars 1760, lettre 4074, p. 332.

Cette application coïncide en partie avec celle que Kant, cinquante ans plus tôt, avait nommée « anthropologie pragmatique », ²⁷ et représente une mise en pratique de la méthode d'observation et de classification des phénomènes qui avait été perfectionnée par Goethe dans plusieurs domaines de l'enquête scientifique. La morphologie goethéenne nous enseigne que ce qui est important dans le recueil des phénomènes, n'est pas la théorie, mais l'affinement de nos capacités d'observation, l'entraînement du regard ; car l'on n'apprend à regarder qu'en regardant, et rien ne donne plus de plaisir que de savoir regarder les choses.

Dans sa jeunesse, Schopenhauer entre en contact avec la méthode goethéenne ; l'on sait qu'avec Goethe il débat de questions d'esthétique, de philosophie et de chromatologie et qu'après leur séparation, il écrira un traité d'inspiration goethéenne sur *La vue et les couleurs*, à la structure théorique duquel Goethe n'acceptera toutefois pas de souscrire. Dans sa maturité, Schopenhauer arrive à mettre à profit la méthode morphologique dans le champ moral, et cet aspect gagne de l'importance au fil des années, jusqu'au couronnement constitué par les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*. En effet, Schopenhauer fait déjà explicitement référence à la morphologie goethéenne déjà dans son traité sur *Le fondement de la morale*, lorsqu'il attribue à la compassion, *Mitleid*, le caractère de phénomène originaire, *Urphänomen*, de l'éthique. ²⁸ Par cette référence, Schopenhauer entendait rappeler deux aspects moralement significatifs de cette expérience : celui d'être partagé par toutes les manifestations authentiquement morales, c'est-à-dire celles qui ne sont pas produites par l'égoïsme ; et celui d'être une expérience-limite, un « point de passage de l'empirisme, déjà ordonné dans un système, à une véritable 'théorie' ». ²⁹ Si cette indication semble montrer l'importance que la méthodologie de recherche goethéenne revêt pour Schopenhauer dans la sphère morale, en réalité, dans cette phase de sa réflexion morale, n'est pas encore véritablement à l'œuvre. Le mot *Urphänomen* a une valeur plus métaphorique que réelle et Schopenhauer l'utilise pour indiquer le résultat de sa recherche sur le fondement ; pourtant, en réalité, il n'a pas utilisé la méthode morphologique pour arriver à l'isoler. La valeur de la compassion comme fondement de la morale, bien qu'il s'agisse d'un phénomène empirique, n'émerge pas au terme d'une analyse empirique des phénomènes ayant une valeur morale, mais il est fondé à priori sur la base de la métaphysique de la volonté, c'est-à-dire sur l'hypothèse que les seuls comportements qui ont une valeur morale, sont ceux qui nient son affirmation.

27 Dont Schopenhauer avait eu connaissance dès ses années d'études à Göttingen, voir : Schulze, Gottlob Ernst : *Vorlesungen zur Psychologie, Göttingen 1810–11. Nachschrift Schopenhauer*, dans : D'Alfonso, Matteo V.: *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen, 1810-11)*. Ergon, Würzburg 2008, 125–187.

28 Voir : Schopenhauer, Arthur : *Mémoire sur le fondement de la morale*, §. 16. Établissement et preuve du seul mobile moral authentique. PFE, 333–342.

29 Barbera, Sandro : *Une philosophie de conflit. Études sur Schopenhauer*. PUF, 2004, 171–172.

Schopenhauer adoptera au contraire la méthode morphologique quand il aura accompli sa tâche de fondation, et qu'il se sentira libre de se servir de sa propre capacité d'observation dans la recherche de règles empiriques pour conduire son existence avec le moins de douleur possible. L'on sait qu'à cette fin il recueille des observations pendant une longue période, et qu'il le fait en premier lieu pour se reconforter lui-même. Franco Volpi fait remonter l'intérêt schopenhauerien pour la collecte de règles, maximes, mots et citations à l'année 1822, c'est-à-dire à la phase pénible de sa vie, alors qu'il est désormais clair que son système n'aura pas la reconnaissance à laquelle il s'attendait et que sa carrière comme *Privatdozent* à l'Université de Berlin est gravement compromise. Les biographes de Schopenhauer partagent l'idée que la période berlinoise a été la plus difficile pour le philosophe, qui voyait au fil des jours, ses attentes de plus en plus frustrées. Durant ces années-là Schopenhauer a mis au point une véritable *Bibliotherapie*, nourrie avant tout d'ouvrages des moralistes français et européens.³⁰ Cette *Bibliotherapie* devrait alors être interprétée comme une forme spécifique de *Bildung*, une phase qui précède et prépare la véritable thérapie, qui consistera dans l'apprentissage d'un regard intégral sur les phénomènes moraux, pouvant les saisir dans tous leurs aspects. Plus encore qu'à juger l'amoralité du monde, la tradition moraliste apprend à observer avec attention les phénomènes de la moralité. Cette éducation du regard ne conduit pas seulement à une morphologie morale authentique, mais elle mène en outre à la théorisation selon laquelle la meilleure attitude pour conduire sa propre vie – c'est-à-dire celle qui réduit la douleur de l'existence au minimum, en se révélant donc moralement plus utile – est précisément l'attitude du morphologue, un observateur qui recueille les phénomènes sociaux sans les juger mais qui en révèle le lien secret, grâce à leur ordonnancement rationnel.

Arthur Schopenhauer reconnaît lucidement ne pas posséder le caractère du saint, de n'être pas capable de nier complètement la volonté en soi même. Comme il se passe d'ailleurs pour la grande majorité de l'humanité, il éprouve au contraire de la douleur à voir niée l'affirmation de sa propre volonté, mais en raison de la spiritualité supérieure propre au génie qu'il incarne à tous les effets il ressent cette souffrance à un degré plus élevé. À partir de cette expérience douloureuse il élabore dans les *Aphorismes* une morphologie des souffrances humaines, afin de trouver le moyen de s'y soustraire, au moins partiellement. Une méthode d'enquête qu'il applique en particulier aux souffrances qui ont une cause éminemment sociale. Il est vrai que la cause de la souffrance est toujours de type métaphysique, et en tant que tel, elle est partagée par tous les êtres sentant, y compris les animaux; et pourtant, la cause des souffrances majeures pour l'espèce humaine réside dans la société. Schopenhauer n'hésite pas à le répéter en reprenant l'hobbesien *homo homini lupus*.

30 Voir Volpi, Franco: *Einleitung des Herausgebers*, dans: Schopenhauer, Arthur: *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Kröner, Stuttgart 2007.

Si la nature est le théâtre du conflit de la volonté avec soi-même, dont le résultat est pour tout individu la douleur, et si, en outre, parallèlement à l'amplification des facultés cognitives des êtres vivants, l'on voit s'accroître leur propension à la douleur, alors le sommet de cette douleur est atteint dans cette deuxième nature qu'est la société. Le conflit de la volonté avec soi-même est ici constamment exercé ; et ici agissent à la fois les douleurs sensibles et les douleurs spirituelles, qui sont médiatisées, voir produites par la représentation, imaginée, crainte ou encore pressentie. Il devient alors important pour Schopenhauer d'un côté de recueillir les multiples manifestations de cette douleur et de l'autre, de suggérer les moyens pour lui faire obstacle. Cette phénoménologie du malaise social se révèle parallèlement être une critique de la société ; et cependant, Schopenhauer n'espère pas une amélioration globale de la condition humaine, mais il offre à l'humanité le manuel pour que chacun puisse accomplir son travail d'adaptation active à la souffrance. Schopenhauer trace ainsi une sphère aux contenus positifs, que sa philosophie pratique, constituée par la morale et l'ascétique, a laissé découverte. Jusqu'ici cet enseignement analysait d'un côté, le renoncement relatif à l'exercice de la volonté dans la forme de négation de l'égoïsme (le *neminem laede* de son écrit sur la morale), et de l'autre côté, son renoncement absolu comme phénomène métaphysiquement justifié dans l'ascétique du quatrième livre. Le tableau s'achève grâce à la description empirique de la façon de mener sa vie tout en satisfaisant au premier commandement, sans devoir nécessairement embrasser la deuxième forme d'existence. Bref, une troisième sphère proprement pratique comme recherche d'une conduite appropriée.

Le fait de s'apitoyer sur soi-même aux racines de l'eudémonologie schopenhauerienne

Guidé par sa sensibilité aiguë, dans les *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* Schopenhauer nous apprend à regarder la vie comme une expérience scientifique ininterrompue et très précieuse, dont les retombées cognitives ne doivent jamais être gaspillées. La capitalisation de son enseignement pénible de la vie a lieu grâce à un regard spécifique sur notre existence, qui nous conduit à mettre au point ce que Schopenhauer dans sa propre théorisation morale, définit comme *caractère acquis*. Le concept de caractère acquis est en effet une autre contribution spécifique à la morale, que Schopenhauer ajoute aux concepts kantien de *caractère intelligible* et de *caractère empirique*.³¹ Avec ce concept, il indique la capacité d'un individu à effectuer dans le champ moral et surtout social, des choix qui tiennent compte des connaissances qu'il a acquises sur son caractère empirique, c'est-à-dire sur sa propre constitution morale.

31 Schopenhauer, Arthur : *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Bd., § 55, dans : Id., *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. Brockhaus, Leipzig 1938, Bd. 2., 357 ; tr. fr. Schopenhauer, Arthur : *Le monde comme volonté et représentation*. Gallimard, Paris, 576.

L'on voit alors comme cette connaissance surgit de la douleur et comme elle doit être employée à la minimisation de la même douleur. Le mot « acquis », en allemand *erworben*, doit donc être compris dans sa double signification : celle d'« appris au fil du temps », ainsi que celle d'« acheté » et, on peut ajouter, chèrement payé avec la seule monnaie réelle, la douleur.³² Pour pouvoir enfin vivre sagement, l'individu doit considérer sa vie comme une journée passée au marché des toutes les expériences possibles, où chaque expérience est payée par une douleur plus ou moins grande, la douleur étant le seul élément réel dans la vie des individus : il est donc essentiel d'apprendre à se faire duper le moins possible, et à capitaliser les échecs encore plus que les victoires, selon la 43^e maxime des *Conseils et maximes* qui récite : « Il n'est d'argent mieux placé que celui que nous nous sommes laissés voler, car il sert directement à acheter de la prudence ». ³³ Il faut donc apprendre à ne pas se faire tromper par les marchands de faux plaisirs, qui se révéleront plus des sources de douleurs qu'un renoncement immédiat. La stratégie à adopter est celle de transformer la douleur au plus vite dans un investissement qui permet de s'épargner d'autres douleurs, afin de pouvoir la compter parmi les articles positifs dans le bilan final, correspondant à l'acquisition d'un caractère. Se conduire avec sagesse, une chose qui ne signifie pas nécessairement avec moralité, coïncide avec la progressive correction de sa propre conduite, afin que celle-ci devienne de plus en plus cohérente avec son propre caractère, étant donné le fait que ceci est immuable et que l'apparition de raisons précises détermine d'une façon inflexible ses propres choix. Il faut donc apprendre à minimiser les raisons de regret, un sentiment généré par le désir d'avoir pris d'autres décisions pour une conduite différente de celle qu'on a eue, du moment que celle-ci est une des majeures sources de la douleur.

De cette façon, l'on revient à la fonction morale de la conscience et à sa connexion avec la souffrance. C'est exactement à cause de la conscience que les êtres humains souffrent plus que les animaux et que parmi les êtres humains, ceux qui sont intelligents et sensibles souffrent plus que les ignorants et les stupides. Il est indispensable alors de réorienter l'usage de la conscience, de la dégager de sa fonction d'amplification du mal physique et moral, pour la transformer en instrument de sa minimisation. À cette fin il faut en augmenter la puissance, afin qu'elle ne soit plus le miroir passif de la douleur, mais puisse devenir le miroir actif du caractère et par la suite tempérer les souffrances et en réduire les causes.

32 On sait combien les métaphores économiques sont fréquentes dans la réflexion schopenhauerienne, et l'on peut bien lire « acquis » dans ce sens davantage économique. Voir à ce propos : Pernin, Marie-José : Une entreprise qui ne couvre pas ses frais, dans : Droit, Roger-Pol (sous la dir.) : *Présences de Schopenhauer*. Grasset, Paris 1989, 123–145.

33 *Parerga et Paralipomena* I, tr. fr., 379.

En outre, voyant la compassion comme seul mobile des actions véritablement morales, il en résulte que si la morale est conduite par la compassion envers autrui, et que l'ascèse est guidée par la compassion envers le destin douloureux de l'univers entier, alors cette sphère de l'éthique est essentiellement véhiculée par la *compassion envers soi-même* et envers son propre destin d'individu abandonné aux insultes de la nature et, plus encore, de la société. Il s'agit de l'analyse pratique de la pitié envers soi-même, celle-ci étant le seul mobile de l'action, comme déclinaison spécifique à Schopenhauer des traditionnels devoirs envers soi-même. À la différence de la pitié envers les autres être sentant, que l'homme partage dans une certaine mesure avec les autres animaux supérieurs, la pitié envers soi-même est un sentiment exclusivement humain. Cela se trouve confirmé par les larmes qui, avec le rire, n'appartiennent qu'au genre humain.³⁴ Pour donner un exemple du rapport entre la réflexion, le fait de s'apitoyer sur soi-même et les larmes, Schopenhauer cite Homère et, surtout, les vers de Pétrarque :

I' vo pensando, et nel penser m'assale
 una pietà sí forte di me stesso,
 che mi conduce spesso
 ad altro lagrimar ch'i' non soleva ...

En Pétrarque – l'auteur avec lequel, grâce à un humanisme focalisé sur l'individu et sur ses facultés intellectuelles et morales, s'inaugure dans le même temps l'âge moderne et un regard auto-réfléchissant sur le sujet – les larmes sont autoproduites au moment précis de la prise de conscience de soi dans l'acte de penser : tandis que la compassion surgit d'une façon spontanée, le fait de s'apitoyer sur soi-même trouve son origine dans une réflexion, et peut être considéré comme le *punctum saliens* de la subjectivité moderne. Ce n'est pas comme dans le cas de *Ulysse* où les larmes se produisent à partir de la narration de ses propres malchances, faite par autrui. Dans la narration poétique autobiographique de Pétrarque le fait de s'apitoyer sur soi-même et les larmes ne sont pas engendrés de l'extérieur, mais c'est la conscience de sa propre condition humaine, limitée et misérable qui les déclenche. S'apercevoir de tout ça est la source d'une commotion immédiate, la « pietà si forte di me stesso », et des larmes, qui l'accompagnent. Schopenhauer souligne ici l'élément douloureux, qui fonctionne comme la réaction inconsciente de l'enfant qui, tant qu'il rôde dans le monde en ne suivant que ses propres impulsions, naturelles ou animales, confronté à la douleur physique n'essuie pas une larme, mais qui par la suite, ayant pris conscience de soi et de l'aspect moral de la douleur, n'hésite pas à pleurer face à n'importe quel petit accident. Puisque chaque accident lui fait prendre conscience aussi de la douleur connaturelle à sa propre existence, c'est précisément pour cela qu'il fond

³⁴ Sur ce thème, voir Vigorelli, Amedeo : *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*. Guerini, Milano 1998, 19–24.

en larmes, fruits de l'apitoiement sur soi-même. L'on trouve ici une preuve ultérieure du fait que la seule chose réelle, puisque présente dans une représentation intuitive, est la douleur ; tandis que le plaisir n'est qu'un concept négatif, quelque chose qui se manifeste fugacement, peut-être même illusoirement, dans les seuls moments où la douleur est absente ; et ces moments coïncident donc avec l'oubli de la douleur, ou bien avec l'oubli de soi-même.

Dans toutes les situations de la vie où il faut être bien présent à soi-même, il devient donc opportun de trouver les moyens de contrôler sa propre pitié de soi, en l'exerçant avec intelligence afin de maintenir à une certaine distance les maux inévitables qui constellent l'existence humaine. Il n'y a donc que la douleur qui aiguise l'esprit, et le fait que la douleur est consciemment perçue par l'homme et non pas seulement pressentie comme pour les animaux sentants ; le fait que ce ne soit que dans l'expérience de la douleur qu'a lieu la réflexion d'une pensée qui est en même temps source et produit d'un sentiment nouveau, la pitié de soi-même, coïncide avec la manifestation d'une intelligence embryonnaire, bien qu'encore pétrie d'une volonté blessée. C'est ce sentiment qui, soudain douloureux, perce le cœur et la tête de l'homme, déposant ici le noyau de la conscience comme une espace vide où dorénavant les vécus pourront camper pour être revécus et ensuite évalués sur la base des catégories morales du bien et du mal. À l'intérieur de ce nouvel espace de possibilités, les innombrables expériences futures de la douleur pourront se sédimenter, en nourrissant la mémoire du corps et de l'esprit qui devient rapidement mûre sous forme de conscience.

Voici donc, comment à partir de la douleur de l'existence et de sa première perception, l'on voit la conscience, la mémoire et l'intelligence prendre une consistance à part entière, comme lieux d'élaboration progressive de cette prudence qui ne pourra s'articuler dans des indications de sagesse pratique, qu'à un état avancé de l'humanité, quand cette dernière sera mûre, prête donc pour la philosophie. C'est d'ailleurs exactement cela qui selon Schopenhauer est à la base de la philosophie : à savoir la possibilité spécifiquement humaine de s'apercevoir du fait que la vie est une expérience douloureuse, et la recherche, qui suit cette découverte, d'instruments pour en limiter les dommages. On se souvient tous de la fameuse observation d'un Schopenhauer très jeune, qui prend ici un sens nouveau, loin de la plainte d'un jeune gâté et cyniquement désenchanté : « La vie est une affaire méprisable : je me suis proposé de la traverser en réfléchissant à elle ».³⁵

35 « Das Leben ist eine missliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dieselbe nachzudenken », déclaration formulée dans une conversation avec Wieland en avril 1811. Dans: *Schopenhauer. Gespräche und Selbstgespräche*. Hrsg. von Eduard Grisebach, Hofman, Berlin 1898.