

Université de Montréal

Éthique de la négation :
Le problème de l'ascétisme chez Schopenhauer

par Daniel Paraskevopoulos

Département de Philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise Ès Arts (M.A.)
en philosophie
option enseignement au collégial

31 Décembre 2018

© Daniel Paraskevopoulos, 2018

Résumé

Ce mémoire examine le sujet de l'ascétisme élaboré dans le livre IV du *Monde comme volonté et représentation* d'Arthur Schopenhauer. Point culminant de sa réflexion éthique, l'ascèse est présentée comme position morale qui répond directement à l'échec de l'affirmation du vouloir-vivre. En tant que multiplication éternelle de la souffrance, l'affirmation doit être niée, mais cette négation ouvre plusieurs pistes de réflexion sur la possibilité du bonheur, de la liberté, et surtout sur la valeur de l'existence. La tâche principale de ce mémoire est d'exposer l'impossibilité de la position affirmative par rapport au vouloir-vivre chez Schopenhauer, mais surtout de la pratique qui en découle, à savoir l'ascèse. Par rapport à cette dernière, les questions du corps et du suicide sont abordées, afin de rejoindre les grandes conclusions de Schopenhauer portant sur le mérite de la pratique ascétique et de sa portée importante en tant que réflexion fondamentale en éthique.

Mots-clés : Philosophie, éthique, métaphysique, Schopenhauer, ascétisme, volonté, liberté, négation, suicide, mysticisme.

Abstract

This thesis seeks to examine the case of asceticism elaborated in the fourth book of *The World as Will and Representation* by Arthur Schopenhauer. Exposed to the reader as the final word of his ethical thought, asceticism is presented as a moral position which directly responds to the claim that the affirmation of will-to-live cannot be accepted. Seeing as it multiplies suffering eternally, this affirmation must in the end be negated. This leads to several inquiries on the possibility of happiness, liberty, and mainly the worth, or worthlessness of existence. The principal goal of this thesis is to expose the impossibility of life-affirmation through the will-to-live, and to discern the practice which results from its denial, namely through the practice of asceticism. Regarding the latter, the subject of the body as well as suicide are discussed, in order to reach Schopenhauer's final conclusions on the merit of the ascetic practice in ethics.

Keywords: Philosophy, ethics, metaphysics, Schopenhauer, asceticism, affirmation of the will to live, denial, liberty, suicide, mysticism.

Table des matières

Introduction	2
<i>L'impossibilité de dire « oui » à la vie</i>	7
Chapitre I — L'affirmation du vouloir-vivre	13
<i>La nature de la volonté</i>	14
<i>L'égoïsme et la portée du mal</i>	18
Chapitre II — Quiétif du vouloir : la possibilité du salut par la négation du vouloir-vivre	25
<i>Le fondement dans la pitié</i>	26
<i>Le fond de la souffrance</i>	28
<i>Le détachement</i>	30
<i>La connotation religieuse</i>	36
Chapitre III — Accomplissement de la négation du vouloir-vivre chez l'ascète	39
<i>La mortification du pénitent</i>	40
<i>Les voies de la négation</i>	42
<i>L'assassinat de la volonté</i>	44
<i>L'euthanasie et le suicide</i>	46
Conclusion	52
<i>La liberté du vide</i>	54
Bibliographie	58
<i>Corpus primaire</i>	58
<i>Corpus secondaire</i>	58

À Thanasis

Remerciements

Tous mes remerciements à M. Augustin Dumont ainsi qu'à tous les professeurs qui m'ont profondément marqué lors de mon parcours universitaire. Merci beaucoup M. Christian Leduc et M. David Piché, l'intérêt que vous avez inspiré en moi pour la recherche et la réflexion sérieuse se lit à travers les pages de ce mémoire.

Mes sincères remerciements à Victoria Sobey pour tous ses commentaires et suggestions, le temps précieux qu'elle a consacré. Son aide fut inestimable.

Merci à Emmanuel Heisbourg pour ses lectures et ses commentaires. Merci également à tous mes amis pour leurs mots d'encouragement.

Finalement, il m'apparaît crucial de remercier mes parents, pour leur support constant et pour leurs encouragements depuis le début de mes études.

Introduction

*Qualibus in tenebris vitae, quantisque
periculis Degitur hoc aevi, quodcunque est !¹*

– Lucrèce, ii, 15

Ἀσκησις, ascèse, un terme dont la connotation étymologique réfère d'abord à l'exercice athlétique, mais aussi une manière de travailler ou de façonner quelque chose. La signification du mot a par la suite été empreinte d'une connotation plutôt spirituelle et religieuse ; si le corps peut se perfectionner par la discipline, alors l'esprit peut emprunter le même chemin en s'exerçant à la contemplation de la vérité par l'élimination des obstacles pouvant conduire à l'erreur. Avec l'avènement du christianisme, l'ascèse est octroyée d'un sens négatif, en tant que privation du désir corporel, ou même dans certains cas extrêmes, en tant que punition corporelle, toujours en vue d'une fin bien précise, celle du Salut. Il n'est donc pas difficile de voir en quoi les philosophes des Lumières ne lui accordent pas un statut positif. Ici, la morale, souvent jumelée avec l'eudémonisme, conçoit l'ascèse comme une conséquence du fanatisme religieux. À ce stade, le profond dégoût du corps, le détachement solitaire et l'abnégation n'apparaissent certainement pas comme des choses qui peuvent être imaginées ni traitées en tant que sujets philosophiques. Or, ce n'est que dans le contexte d'une morale purifiée de l'eudémonisme que la question de l'ascétisme réapparaît avec une connotation positive, notamment avec Kant. Cette *gymnastique* spirituelle peut être bénéfique pour l'agent moral tant que ce dernier agit en fonction du devoir envers soi, envers les autres et envers Dieu. Bien évidemment, l'ascétisme tel que conçu par Kant ne correspond pas aux cas extrêmes d'une violence contre soi-même,

¹ Cité dans Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation I*, Tr. Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey, Gallimard, 2009, § 57 p. 592, Tr. « Dans quelles ténèbres, parmi quels dangers, S'écoule ce peu d'instant qu'est la vie ! »

mais il montre une avenue plus tempérée, où il y a possibilité de trouver un calme de l'esprit par l'exercice de la vertu. En revanche, même avec Kant, l'ascétisme n'est jamais pris pour quelque chose d'absolument fondamental et central à l'éthique. Selon Schopenhauer, son mérite n'a jamais pu être décelé, l'eudémonisme n'ayant jamais été évacué entièrement. Effectivement, le bonheur est réintroduit dans l'éthique kantienne sous la forme du Souverain Bien, et c'est précisément contre cet aspect de la morale kantienne que Schopenhauer cherche à penser philosophiquement le problème l'ascétisme.

Dans le livre IV de son opus *Le Monde comme volonté et représentation*, Schopenhauer élabore une éthique à partir de sa conception bien précise de la Volonté et de sa manifestation dans le monde phénoménal. Ce qui est important pour la compréhension de cette éthique dite pratique est surtout le délaissement de la philosophie comme fabrication de préceptes cohérents, théorisés et ensuite présentés au lecteur comme des devoirs. Cela remet en question, selon Schopenhauer, la valeur même de l'existence, considération intimement liée à une investigation concrète du monde et de la nature profonde de l'homme. Dès les premières pages du livre IV, Schopenhauer se distancie des concepts dits négatifs, comme l'absolu, le suprasensible et l'infini. Il emprunte une formule d'Aristophane, en les qualifiant de *νεφελοκοκκυγία*², c'est-à-dire illusoire digne de mépris. En outre, cette connaissance du monde ne peut pas passer par l'histoire, car, au final, une philosophie qui prétend connaître le monde historiquement ne connaît que le devenir, l'expression phénoménale et non la chose en soi. L'approche ici adoptée en est une « qui ne demande pas à partir de quoi, vers où et pourquoi, mais ce qu'est le monde »³. Cette réalité connue comme la chose-en-soi, aussi nommée Volonté, se manifeste librement dans le monde organique et s'exprime constamment à travers lui, de sorte qu'elle peut aussi être appelée vouloir-vivre (*Wille zum Lebe*), soit « une impulsion aveugle ou irrésistible — telle que nous en voyons aussi le phénomène dans la nature inorganique et végétale et dans les lois de celle-ci, ainsi que dans la partie végétative de notre propre vie »⁴. Or, qu'est-ce qui nous révèle l'existence de la *Volonté*, quel est son signe dans le monde et de quelles manières pouvons-nous

² *Ibid.*, § 53 p. 527

³ *Ibid.*, § 53 p. 528

⁴ *Ibid.*, § 54 p. 529

vivre avec cette connaissance ? La dernière question étant fondamentale pour Schopenhauer, l'échec ou l'impossibilité de l'affirmation du vouloir-vivre entraîne-t-il nécessairement une résignation totale face aux douleurs du monde ? Oui, en quelque sorte, mais l'entreprise négative du détachement ascétique proposée comme remède n'est pas en soi évidente ; voilà un aspect de l'éthique de Schopenhauer souvent ignoré par la recherche contemporaine, qui lui accorde rarement une considération sérieuse, l'associant souvent à une simple fascination avec le mysticisme ou avec les enseignements des *Vedas*. En vérité, le problème de l'ascétisme est tout à fait central à la compréhension de cette éthique. La solution de Schopenhauer consiste à exposer une thérapeutique, similaire à celle du Bouddha, qui souhaite au final se libérer du désir, de la souffrance inhérente dans le monde.

Avant de se lancer dans le commentaire de cette éthique, il demeure nécessaire de spécifier qu'il n'est pas question, dans ce mémoire, de la définition exhaustive des concepts tirés de la métaphysique des livres I et II, ni de ceux du livre III du *Monde comme volonté et représentation*. Certaines expressions et pensées sont rappelées et brièvement décrites, mais la tâche principale est de les mettre en relation avec les thèses véhiculées précisément dans le livre IV. Pour des fins de clarté et de pertinence avec le sujet choisi, la conception schopenhauerienne de la justice n'est pas abordée en grand détail. En outre, la métaphysique du caractère est mentionnée, sans être un point focal. Plusieurs conclusions portant sur le débat entre le déterminisme et liberté sont aussi omises. Ce mémoire n'a pas la prétention d'être un portrait de l'ensemble de l'éthique de Schopenhauer, certes riche en perspectives et thématiques, mais il poursuit une analyse prenant comme fil conducteur le problème de l'ascétisme. Pour ce faire, la plupart des réflexions sont aussi complimentées par les propres commentaires et éclaircissements de Schopenhauer, surtout dans les compléments du livre IV (*Monde comme volonté et représentation*, II) et dans *Parerga et Paralipomena*. Ce choix de méthode implique de rester le plus possible du corpus primaire, il ne s'agit pas ici de parcourir les volumes des grands commentateurs, mais de suivre l'argumentation de l'auteur lui-même. Dans ce cas, au prix de quelques répétitions, mais il est important de noter que la répétition en tant que figure de style traverse l'entièreté du livre IV.

Il importe aussi préalablement de mettre en contexte quelques concepts qui reviennent constamment dans l'éthique de Schopenhauer, si ce n'est que pour les clarifier préalablement, car leur sens a souvent été élucidé dans les trois livres précédant cette éthique. Reprenant la distinction kantienne entre la chose en soi et le phénomène, Schopenhauer affirme que c'est bien la Volonté qui correspond à la chose en soi ; elle est antérieure à toute représentation, mais s'incarne dans le règne organique et y laisse une trace reconnaissable par l'être humain. Selon Schopenhauer, le monde matériel est la représentation de cette Volonté active en lui, et peut même se comprendre comme *miroir* où cette dernière prend connaissance d'elle-même⁵. Cette Volonté est notamment située hors de la causalité, et en ce sens elle est libre ; le phénomène, lui, correspond à la manifestation de la chose en soi représentée dans l'esprit. Il est à noter que, contre l'idéalisme kantien, les phénomènes sont compris comme des choses en soi, la matérialité a un contenu de vérité, voire elle est le seul point de repère pour la connaissance. Or, la philosophie n'est pas de ce fait une science, elle est présentée davantage comme un art, une *τέχνη*. Elle n'est pas non plus *histoire*, car le temps n'est qu'une forme a priori de la sensibilité, une répétition éternelle des erreurs de l'homme. Au lieu des grands récits de l'histoire, Schopenhauer préfère les arétologies, ceux qui enseignent la vertu par l'action de certains individus (par exemple, la *Vie de Rancé*). Au final, la philosophie morale doit exprimer conceptuellement les vérités des grandes religions (dans le cas de Schopenhauer, le christianisme et l'hindouisme). Or, il importe de soulever une objection importante : Cette réconciliation philosophie (athée) de ces multiples religions, n'est-elle pas forcée ? Comment peut-on prétendre extraire le sens moral des textes religieux en tant que seules vérités de ces textes, rejetant par là toute prétention « dogmatique » de l'existence d'une divinité quelconque ? Il faut le dire, Schopenhauer admet un athéisme radical, mais il attribue plusieurs des qualités occidentales de la divinité à ce qu'il nomme la Volonté. Cette vérité nouménale est Une, elle est libre, sa réalité dépasse le temps et l'espace, elle est l'*Idée platonicienne*. Argumentation problématique, car d'un côté, il y a la présupposition de l'Unique (à moins que l'on puisse dire que la Volonté est simplement dite Une, car sa réalité dépasse la sphère de la compréhension),

⁵ *Ibid.*, §54, p. 529 : « Le monde comme représentation est un miroir pour la volonté dans lequel elle se connaît elle-même »

de l'autre côté, il y a l'assimilation de la Volonté nouménale à la liberté. Cette liberté semble être quelque chose autre qu'une liberté morale, elle est plutôt « existentielle ». Si la Volonté s'exprime dans le monde en tant que vouloir-vivre, comment est-ce possible d'envisager la négation du vouloir-vivre comme ce qui mène à la liberté ? Nions-nous la vérité du monde afin d'accéder à la vérité extra-mondaine ? Cela pose énormément problème, Schopenhauer n'indique jamais l'existence séparée du vouloir-vivre et de la Volonté. Les deux sont unis ; mais si c'est le cas, qu'est-ce qui nous pousse à admettre métaphysiquement la suprématie de la négation du vouloir-vivre en tant que *seule* position morale acceptable ? Schopenhauer est bien conscient du paradoxe, et il semble indiquer très brièvement, rendu à la fin du livre IV, que le vouloir-vivre se limite à *notre* appréhension de la Volonté, que la réalité de cette dernière dépasse la sphère de son expression affirmative dans le monde, que la négation elle seule peut souhaiter rejoindre cette *pure possibilité* antérieure au temps, qui est aussi un véritable *Rien*. L'on comprend ici ce qui a permis à Nietzsche de parler de *nihilisme* métaphysique, et de proposer une possible généalogie de ce mode d'expression de la philosophie occidentale. Car c'est Schopenhauer qui aurait été le premier à pleinement assumer les conséquences dévastatrices de l'attitude aversive par rapport au monde présente depuis Platon. Dieu n'occupe plus le royaume céleste, il n'y a plus d'entité métaphysique qui octroie un sens à la réalité nouménale ; elle *n'est pas* à proprement parler, ou du moins elle n'est jamais captée par l'intellect qui ne connaît que la vérité du vouloir-vivre. Ceci étant dit, il est erroné de penser qu'une loi peut être imposée sur la Volonté, car, contrairement à Kant, la morale a une fonction *descriptive* et non prescriptive, elle contemple le monde et se connaît à travers lui. En prenant le monde pour ce qu'il est, le philosophe réalise l'immense souffrance vouée à se répéter indéfiniment. Tourmenté non seulement par l'impossibilité de satisfaire le désir, mais aussi par sa propre conscience, l'homme participe au spectacle de sa souffrance éternelle.

Car tout désir naît d'un manque, d'une insatisfaction quant à son état, il est donc souffrance tant qu'il n'est pas satisfait. Or aucune satisfaction n'est durable, elle ne fait toujours qu'inaugurer, bien au contraire, un nouveau désir.⁶

⁶ *Ibid.*, § 56 p. 587

L'impossibilité de dire « oui » à la vie

L'effort du vouloir-vivre ne connaît aucune fin, et de ce fait la souffrance associée avec l'existence est infinie. La prise de conscience de cette souffrance connaît ainsi la plus grande peine, ce qui pousse Schopenhauer à admettre que l'existence de l'être humain est notamment « le destin ultime et essentiel de la volonté »⁷. Lorsque le tourment disparaît temporairement, alors l'ennui ne manque pas d'apparaître. Conçue négativement, la satisfaction en tant que période de l'accomplissement du désir n'est qu'un état de *manque* qui espère rejoindre une *fin*. La vie étant une suite de tourments brièvement interrompus par des moments d'ennui, pourquoi est-ce que l'être humain les préserve ? Comment peut-il, ose-t-il même continuer sur le chemin de la damnation éternelle ? Simplement, l'homme cherche à préserver sa vie avant tout, il évite le désastre le plus qu'il peut. Ici, toute philosophie optimiste échoue, aimer la vie n'est pas une distraction assez forte pour ignorer les horreurs vécues quotidiennement par plusieurs ; assurément, ce monde n'est clairement pas le *meilleur des mondes possibles*.

La vie jette donc l'homme dans un état de confusion, elle le fait souffrir constamment et ne se soucie aucunement de son individualité. Or, ceci n'est point une raison de choisir le suicide, l'annihilation de l'individualité n'étant pas la négation ultime de l'affirmation du vouloir-vivre, mais son exemplification : l'espoir de penser que nous échappons à la souffrance du monde lorsque nous mettons fin à *notre* souffrance. L'affirmation de la volonté est cet effort constant de la vie qui se manifeste dans toute individualité et par conséquent dans tout *corps*. Affirmer le vouloir-vivre, c'est en même temps affirmer le corps en tant qu'objectivité phénoménale de la Volonté, mais aussi affirmer la vie au-delà de la naissance et de la mort du corps individuel. Exprimé dans le corps comme impulsion dans l'acte de procréation, le vouloir-vivre est affirmé lorsque le corps participe à la production d'un autre corps. En revanche, si cette volonté est la création continuelle de vie, elle perpétue aussi toute la souffrance et la mort

⁷ *Ibid.*, § 56 p. 589

associées à elle, *voulant* la naissance tout comme elle veut la catastrophe, l'expérience continuelle du mal insupportable de l'existence est contenue dans sa réalité.

*Le monde est précisément ainsi parce que la volonté, dont il est le phénomène, est ainsi, parce qu'elle le veut ainsi. La justification des souffrances, c'est que la volonté s'affirme elle-même avec ce phénomène, et cette affirmation est justifiée et compensée par le fait qu'elle endure les souffrances.*⁸

Cette expression de la volonté se manifeste toujours dans la réalité *individuelle*, où tout homme est poussé à l'accomplissement de ses besoins corporels, il agit au nom de la préservation de sa propre personne et comprend sa nature comme différenciée d'autrui. L'égoïste, selon Schopenhauer, est celui qui conçoit autrui comme sa propre représentation, et « c'est pourquoi il préfère son propre être, ainsi que la conservation de celui-ci, à tous les autres dans leur ensemble »⁹. Ici, l'affirmation du corps de l'égoïste entraîne aussi une négation du corps d'autrui. Dans ce cas, le corps ne réalise pas que toute souffrance infligée sur l'autre est aussi infligée sur lui-même. Pour Schopenhauer, ceci peut ne pas être compris, mais l'injure est toujours sentie comme fautive (*Unrecht*).

*Celui qui a subi une injustice sent la pénétration de la sphère de l'affirmation de son propre corps, par négation de celui-ci de la part d'un individu étranger, comme une douleur immédiate et intellectuelle, tout à fait séparé et distincte du sentiment accompagnant la souffrance physique causée par l'acte, ou du dépit causé par la perte.*¹⁰

Ainsi enveloppée dans une lutte où celui causant la souffrance est aussi le souffrant, la Volonté déchire l'individualité, sa réalité intime fait connaître le mal par la sensation, dénotée par les expressions « remords » (*Reue*) et « affres de la conscience » (*Gewissensbisse*). Ces *douleurs* senties dans la conscience sont le véritable signe de la Volonté, de son caractère universel et présent dans *l'autre-que-soi*, elles exigent le dépassement des considérations

⁸ *Ibid.*, § 60 p. 622

⁹ *Ibid.*, § 61 p. 625

¹⁰ *Ibid.*, § 62 p. 628

suivant le principe d'individuation, c'est-à-dire des phénomènes conçus comme séparés, détachés et différenciés. En l'absence de cette connaissance, l'homme est voué à ignorer l'origine de cette douleur qui l'envahit en tant que pressentiment obscur, « cette horreur (*Grausen*) irréductible, propre à tous les hommes (voire peut-être à tous les animaux d'intelligence supérieure), qui les saisit soudainement lorsque, par un quelconque hasard, ils sont déconcertés par le *principium individuationis* »¹¹. Préfiguration d'une connaissance portant sur la réalité de la Volonté dans le monde, le remords de la conscience rappelle et célèbre l'union de tout phénomène, il libère l'individu de sa mission destructive en lui permettant de déceler que sa vie est la même que celle d'autrui. Résumé par la maxime des Vedas « *tat tvam asi* »¹², il n'y a point de séparation, de fragmentation de la souffrance. Si elle est vécue par une personne alors elle est entièrement vécue par tous, sentie dans la profondeur de l'être :

*Selon la vraie nature des choses, chacun doit considérer comme siennes les souffrances du monde, voire toutes les souffrances possibles comme réelles pour lui [...] pour apprendre que seule une illusion passagère l'avait tenu à l'écart des souffrances de sa vie.*¹³

L'individu n'échappe donc point à la souffrance de la vie, mais seulement à l'illusion de la fragmentation de cette souffrance. Ainsi considérées, les *affres de la conscience* ne disparaissent pas lorsqu'une connaissance de soi est approfondie à travers la reconnaissance d'autrui. Bien qu'elle est le signe de la Volonté, les *affres* sont aussi l'expression de l'impossibilité d'une affirmation de la vie, car elles impliquent nécessairement de porter le fardeau insupportable du mal voulu éternellement. C'est notamment pour cette raison que Schopenhauer aborde sa considération du *bien* suivant la pratique d'une *résignation complète*, d'une négation de cette même Volonté qui immortalise le désir. La *bonne conscience*, opposée

¹¹ *Ibid.*, § 63 p. 658

¹² *Ibid.*, § 63 p. 662, Tr. « Tu es Cela ! »

¹³ *Ibid.*, § 63 p. 659

aux affres de la conscience, peut se comprendre de cette manière si elle s'appuie sur autre chose que sur l'affirmation du vouloir-vivre, sur *l'acte désintéressé*.

*Elle [la bonne conscience] résulte de ce qu'un tel acte, ainsi qu'il procède de la reconnaissance immédiate que notre propre essence en soi est également dans le phénomène étranger, nous fournit à son tour l'attestation de cette connaissance, à savoir la connaissance que notre vrai soi n'existe pas seulement dans notre propre personne, dans ce phénomène singulier, mais dans tout ce qui vit.*¹⁴

Cette connaissance, rejoignant la réalité de la Volonté dans le phénomène, ne peut en aucune manière s'approcher d'une quelconque sérénité en s'affirmant constamment par des actes de volonté, mais plutôt en renonçant le monde. Grâce à la pratique ascétique, l'homme serait capable de sentir le calme, ou « quiétif », de la Volonté (*Ruhe des Willens*). Il se retourne donc contre la vie parce qu'il sait que l'alternative, la vouloir, est un cauchemar. Selon Schopenhauer, l'ascète est celui qui « cesse de vouloir quelque chose, se garde d'attacher sa volonté à un objet, cherche à affermir en lui la plus grande indifférence à l'égard de toute chose »¹⁵. L'existence même de cet ascète dépend de l'exercice autodisciplinaire le plus féroce : celui de se tourner contre l'instinct, d'accueillir en soi toute souffrance et toute injure afin d'anéantir le désir et la trace même de cette souffrance dans le monde.

Philosophie du sacrifice, l'ascétisme tâche de rejoindre la liberté inhérente à la Volonté elle-même ; au-delà du phénomène, c'est cette liberté seule qui peut être garante du salut et qui peut offrir un refuge aux douleurs du monde. La perception esthétique pouvant tout aussi offrir un remède au malheur, elle échoue sur le terrain éthique dans la mesure où la paix contemplative connue est passagère, et ne modifie d'aucune manière l'action. L'importance de la conscience ascétique apparaît dès lors comme une pratique prête pour un anéantissement de soi-même, et elle réussit dans la mesure où cette fatalité n'est pas un moment imminent, mais une réalité déjà vécue, rappelée constamment par le vouloir-vivre. Il n'est pas sans coïncidence que le cas extrême de l'ascétisme, connu sous la forme de l'anachorèse (*αναχώρηση*) au IV^e siècle ait pu

¹⁴ *Ibid.*, § 66 p. 691

¹⁵ *Ibid.*, § 68 p. 702

naître dans une terre en friche, les déserts de l'Égypte reflétant le véritable désert intérieur parcouru par l'ascète ayant délaissé le monde. Le désert est vide, mais il est aussi calme ; peu de gens l'ont parcouru, encore moins *l'habitent*, mais ceux qui ont pu survivre témoignent, selon Schopenhauer, de la sagesse la plus élevée, celle qui a su éliminer toute crainte de la mort :

*Midi de la gloire ; jour où il n'y a plus de nuit ; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même : parce que la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goûtera plus la seconde mort.*¹⁶

En tant que négation du vouloir-vivre, la position ascétique ne nie-t-elle justement pas cette réalité qui fonde le monde, étant paradoxalement le calme de la Volonté tout en refusant son expression unique, à savoir celle de l'affirmation ? De plus, la pratique ascétique demande de passer par les pires souffrances intérieures, et de cette façon elle n'élimine point le conflit, le chaos ; elle ne fait qu'orienter une nouvelle agression, celle tournée contre le corps toujours compris comme objet (*αυτοτιμωρημένος*). En revanche, Schopenhauer indique, tout en étant bien conscient de ce paradoxe, qu'une manifestation plus universelle et originaire de la Volonté est cherchée par l'ascète, celle remontant à cette liberté, cette pure possibilité de l'existence. En ce sens, ce qui est véritablement nié, c'est la vie organique et ses déterminations suivant le principe de la raison suffisante, car elles *obligent* à la cruauté alors que toute connaissance ne peut pas volontairement infliger la souffrance sur autrui. Une objection possible serait d'affirmer que nous délaissons la souffrance du vouloir-vivre pour souffrir de nouveau, d'une manière encore plus cruelle à certains égards, car c'est notre propre corps qui devient à la fois bourreau et torturé. Où est donc la sérénité retrouvée dans la cruauté ascétique ? Elle est peut-être à rechercher dans une grâce, celle d'espérer un jour être d'une certaine manière libre du désir (abnégation libre, aussi *freie Ablehnung*). « La négation, l'abolition, la conversion (*Wendung*) de la volonté, c'est aussi l'abolition et la disparition du monde, de son miroir. »¹⁷. Mais où est donc passée la volonté, est-elle disparue dans le néant ?

¹⁶ Cité dans *Ibid.*, § 68 p. 720, Vie de Madame de Guyon, Cologne, 1720, Tome II, p. 13

¹⁷ *Ibid.*, § 71 p. 750

Alors nous voyons au lieu de l'infatigable et tumultueuse agitation, au lieu de l'incessant passage du souhait à la crainte, de la joie à la douleur, au lieu de l'espoir jamais comblé et inépuisable dont est tissée la vie rêvée d'un homme animé par la volonté, cette paix supérieure à toute raison, ce calme absolu de l'esprit, cette profonde quiétude [...] annonce déjà la Bonne Nouvelle avec une parfaite certitude : la connaissance seule est restée, la volonté a disparu.¹⁸

Afin d'adresser les sujets brièvement mentionnés ci-haut, le présent mémoire est subdivisé en trois chapitres, à savoir l'affirmation de la volonté, la négation de la volonté, et le problème de l'ascétisme découlant directement de cette négation. Le premier chapitre traite de la nature de la volonté, comment elle est décelée et toujours affirmée dans l'existence. Il est question du *principium individuationis* mis en relation avec la portée universelle de la volonté, plus précisément, du vouloir-vivre. Le deuxième chapitre du mémoire porte sur le fait que la position affirmative est insoutenable d'un point de vue philosophique et moral. Il est davantage question de la nécessité de nier le vouloir-vivre et l'égoïsme qui en découle. Il est aussi question de l'importance de la pitié, de la découverte de la souffrance d'autrui et des enseignements des religions chrétiennes et hindoues. Finalement, le troisième chapitre cible l'importance du problème de l'ascétisme et du quiétisme dans l'éthique schopenhauerienne. Il est question de sérénité, de détachement, d'abnégation et de la différence entre le suicide égoïste et le suicide ascétique. En somme, à la différence des auteurs précédant Schopenhauer, le terme « ascétisme » devient proprement philosophique en tant qu'il est théorisé et compris comme problématique fondamentale en éthique.

Or aucune philosophie ne doit laisser en suspens le thème du quiétisme et de l'ascétisme si on la confronte à cette question, car, dans son contenu, ce thème se confond avec celui de toute la métaphysique et de toute l'éthique. C'est donc sur ce point que j'attends de pied ferme toute philosophie avec son optimisme, en exigeant qu'elle s'explique à ce sujet.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, § 71 p. 752

¹⁹ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation II*, Tr. Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey, Gallimard, 2009, Livre IV, Chapitre 48, p. 2110

Chapitre I — L'affirmation du vouloir-vivre

*Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort :
ils ne savent pas se délivrer de la vie.*²⁰

– Lao-tse, *Tao-te-king*

La pertinence du présent chapitre dans le contexte du problème de l'ascèse chez Schopenhauer se justifie par le fait qu'il faut tout d'abord saisir en quoi la volonté, aussi appelée *vouloir-vivre*, est au fondement de toute investigation portant sur l'action des hommes. Une fois saisie en tant que chose-en-soi, l'on comprend à quel point la volonté ne s'exprime dans le monde que par l'affirmation. Elle existe et existera pour toujours, elle est hors d'une délimitation spatiale et temporelle, mais elle est ce qui se laisse voir à travers la nature. Tout être organique veut, il *est* l'expression du vouloir-vivre en tant qu'élan vital, et ce, sans même parler de la conscience qu'il a de ce processus. Autrement dit, avant qu'il y ait appréhension consciente de l'être du monde, qu'il est volonté, et que le phénomène est sa vérité représentée, il y a *affirmation* de la volonté. Ceci implique que tout être ne veut autre chose que la vie, le maintien de sa propre existence. Au-delà de la préservation de l'existence individuelle, tout être organique participe à la préservation de son espèce grâce à la procréation, et de ce fait il affirme la vie éternellement. Selon Schopenhauer, cette affirmation est perçue avec plus de clarté et de distinction dans le cas de l'être humain, où elle peut souvent être tellement forte qu'elle engendre une illusion de la suprématie d'une volonté sur une autre. Ici, l'homme reste voilé au fait que sa propre volonté est la même dans tout phénomène ; il perçoit donc à tort une distinction entre son vouloir-vivre et celui d'autrui. Cette position, aussi nommée égoïsme, est possible puisque la volonté est donnée à l'individu en elle-même et en tant que phénomène, tandis qu'autrui se présente à lui en tant que phénomène seulement. La tendance égoïste de l'homme, jumelée avec la souffrance qu'elle crée, est une réalité qui dérange, elle remet en question la décision

²⁰ Lao-tse, *Tao-te-king*, ed. Stanislas Julien, p. 184

consciente de se souscrire à la poursuite de l'affirmation du vouloir-vivre, comme nous allons voir dans les passages qui suivent. L'importance de cette thèse est capitale pour l'analyse du problème de l'ascétisme, car ce dernier se présente comme réponse au non-sens d'adopter l'affirmation du vouloir-vivre, une fois connue, en tant que *position morale*. Il s'agit en fait de montrer qu'il est impossible d'affirmer éternellement la souffrance entraînée par l'acte de procréation, et que le bien passe nécessairement par un détachement face à l'instinct.

La nature de la volonté

Toute connaissance doit avoir comme point de départ le présent, le monde tel qui se présente à la conscience. La connaissance admet d'abord que, dans le monde phénoménal, tout est déterminé suivant les lois causales. Or, la volonté ne s'inscrit pas dans ces déterminations, elle est en elle-même dépourvue de connaissance, elle est *impulsion libre*. La philosophie considère le monde comme il est, non pas comme il devrait être, ni comme il était. Ainsi, toute approche philosophique qui se penche sur l'appréhension de la volonté active dans le phénomène ne doit pas fabriquer de méthodes. Cette approche se fait le plus directement possible, par le contact avec les phénomènes, qui sont le *miroir* de la volonté. Celle-ci ne se connaît qu'à travers le phénomène, de sorte que l'on puisse dire qu'elle veut toujours la vie. Bien sûr, il existe toujours génération et corruption dans le monde, mais le cycle éternel de la vie, qui est sans fin, est le propre de la volonté.

C'est pourquoi nous avons appelé le monde phénoménal son miroir, son objectivité, et comme ce que veut la volonté est toujours la vie, parce que celle-ci n'est justement rien d'autre que la présentation (Darstellung) de ce vouloir pour la représentation (Vorstellung), il est identique, voire pléonastique, de dire, au lieu de « la volonté » tout court, « la volonté de vivre » (Wille zum Lebe).²¹

Willem zum Lebe, aussi nommé vouloir-vivre ou volonté de vivre, est la chose en soi kantienne. De la même manière que l'on puisse dire ceci est, on peut tout aussi dire ceci veut. Le phénomène est donc intrinsèquement lié à la volonté en tant que vie, il est vie, il veut toujours

²¹ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 54, p. 529-530

la vie. Certes, il se différencie en tant que phénomène individuel dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire qu'il est soumis aux déterminations de la nature jusqu'au temps où il n'est plus. Or, cet anéantissement du phénomène individué n'implique pas pour autant la disparition de la volonté, comme il a été dit. Si la naissance et la mort d'un être n'appartiennent qu'au phénomène, elles ne perturbent en aucune manière le vouloir-vivre de l'espèce. Ceci pour dire que l'individu n'a aucune valeur pour la Nature, qui se soucie uniquement de la survie de l'espèce. *Natura non contristatur*²² (la nature ne connaît pas l'affliction) : la mort n'est rien pour le vouloir-vivre, elle est un phénomène parmi tant d'autres connu dans le présent, « ce présent qui est le point de contact de l'objet, dont la forme est le temps, avec le sujet, qui n'a aucune forme, car il n'appartient pas au connaissable, mais constitue la condition de tout ce qui est connaissable »²³.

Le présent est le point fixe qui permet une quelconque objectification de la volonté dans le monde phénoménal. Le vouloir-vivre est toujours, veut toujours dans le monde. Ceci se manifeste particulièrement au sein du règne animal, où chaque espèce vit comme si elle allait vivre éternellement. L'homme vit de la même manière, mais il est le seul à être conscient de sa mort inévitable. Singulièrement, l'homme peut craindre le futur incertain, car il a conscience de sa mort. Cette peur ne demeure qu'abstraite dans la mesure où elle n'a pas encore été confrontée à son objet, tant que l'homme vit, il est toujours l'expression du vouloir-vivre. Ce qui est craint réellement n'est pas l'incertitude, estime Schopenhauer, mais le fait que la mort entraîne sa propre extinction. En tant que vouloir-vivre, l'être humain est profondément attaché à la vie, ne peut faire autrement que l'affirmer en son être profond. Plus encore, tout son corps doit lutter pour sa préservation, contre la mort. Cette nature empêche effectivement « que la pensée de la mort empoisonne la vie des êtres, même ceux doués de raison, puisque cette conscience est la base de ce courage de vivre qui maintient tous les vivants et leur permet de continuer à vivre allègrement comme si la mort n'existait pas [...] »²⁴. La perspective qui apprend à percevoir l'être de la volonté dans son ensemble, au lieu de prendre le point de vue qui se limite à

²² *Ibid.*, § 54, p.532

²³ *Ibid.*, § 54, p.537

²⁴ *Ibid.*, § 54, p.543

l'existence du corps singulier comme seule expression du vouloir-vivre, arrive au final à surmonter la crainte de la mort.

Dans le phénomène et par l'intermédiaire de ses formes, le temps et l'espace comme principium individuationis, il semble que l'individu humain disparaît, alors que l'espèce humaine demeure et vit toujours. Mais dans l'essence en soi des choses, laquelle, comme telle, est affranchie de ces formes, toute la distinction entre l'individu et l'espèce s'évanouit également, et tous deux sont immédiatement un. Toute la volonté de vivre est dans l'individu tout comme il est dans l'espèce, raison pour laquelle la perdurance de l'espèce n'est que l'image de l'indestructibilité de l'individu.²⁵

Selon Schopenhauer, la volonté est toujours donnée pleinement à l'individu, sans l'intermédiaire d'une abstraction ou conceptualisation quelconque. Toute détermination naturelle est réservée au monde physique, la volonté est dite libre en ce qu'elle n'obéit à aucune loi. L'homme est le phénomène déterminé par la volonté, et il ne cesse jamais de lutter pour sa préservation et pour la satisfaction de ses désirs. Tout être qui veut désire, et tout ce qui désire souffre tant qu'il n'y a pas satisfaction. Cette dernière, même lorsqu'elle est atteinte, oriente de nouveau le désir vers la poursuite d'un nouveau but. En quelque sorte condamné à vouloir, à désirer, l'homme ne peut pas à ce stade de la discussion être qualifié de libre. Si une quelconque liberté peut être recherchée, elle doit se trouver, chez Schopenhauer, dans l'acte de négation du vouloir-vivre, où l'individu, grâce à la puissance de son *caractère*, refuse d'attacher sa volonté à un objet. Ceci est notamment discuté dans le chapitre suivant, pour l'instant il suffit de prendre note de la profonde détermination de l'homme en tant que phénomène individué. L'affirmation de la volonté est cette persévérance qui anime la vie de tout être. Le corps étant l'objectivité de la volonté, l'affirmation du vouloir-vivre est aussi affirmation et préservation du corps. Toujours poussée vers la satisfaction du désir et après redirigée vers un désir nouveau, « ainsi va la vie de la majorité des hommes : ils veulent, savent ce qu'ils veulent, et y aspirent avec juste assez de réussite pour les préserver du désespoir, et juste assez de maladresse pour les préserver de l'ennui »²⁶. En outre, ce qui est voulu peut dépasser le cadre de la préservation de soi pour

²⁵ *Le monde comme volonté et représentation II*, livre IV, Chapitre 41, p. 1927-1928

²⁶ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 60, p. 616

s'étendre à la préservation de l'espèce par l'acte de procréation. En effet, la préservation du corps par ses propres forces n'est que le moindre degré de l'affirmation de la volonté. Si elle arrêta là, elle pourrait elle aussi disparaître à la mort du corps selon Schopenhauer. Or, la satisfaction de l'acte de procréation recherchée par l'individu va beaucoup plus loin que l'affirmation de l'existence singulière, car elle affirme la vie pour un temps indéfini, même après la mort de l'individu :

Notre propre conscience, l'intensité de la pulsion, nous apprend que par cet acte s'exprime l'affirmation la plus nette de la volonté de vivre, pure et sans autre supplément [...] ; comme conséquence de l'acte apparaît alors, dans le temps et dans une chaîne causale, c'est-à-dire dans la nature, une nouvelle vie : le procréé vient se mettre devant le procréateur, différent de celui-ci selon son phénomène, mais identique à lui selon l'en-soi, ou selon l'Idée. C'est donc par cet acte que chaque espèce vivante s'unit pour faire un tout qu'elle perpétue comme tel.²⁷

Avec l'affirmation du vouloir-vivre au-delà du corps individuel, dans le cas de l'acte de procréation qui cherche à créer un corps nouveau, viennent la souffrance et le désastre propre au cycle de la vie. La participation des êtres à la création et à l'expansion de la vie ne peut pas être admise pour quelque chose d'éminemment positif selon Schopenhauer. La procréation est décidément l'expression la plus forte de l'affirmation de la vie, en ce qu'elle est le but ultime de la vie organique. La préservation de soi et le maintien de la vie étant le point de départ, dès que ceux-ci sont atteints l'individu vise toujours la propagation de l'espèce. Ici, l'affirmation du vouloir-vivre « atteint son but avec cet individu et se montre tout à fait indifférente à sa disparition, car en tant que volonté de vivre, elle ne s'intéresse qu'à la conservation de l'espèce, l'individu ne signifiant rien pour elle »²⁸. Selon Schopenhauer, la Nature se montre particulièrement cruelle en ce qu'elle dupe l'individu avec une satisfaction immédiate qui laisse place au spectacle d'une souffrance sans fin. Mais peut-elle faire autrement ? L'affirmation est sa seule expression, aucune connaissance ne peut intervenir et altérer cette réalité du vouloir-vivre.

²⁷ *Ibid.*, § 60, p. 616-617

²⁸ *Ibid.*, § 60, p. 620

Tout ce qui sert à la reproduction est l'expression pure de la volonté, ou du vouloir-vivre ; la connaissance n'intervient point. À l'instant, il n'y a pas d'objection possible, la volonté endure sa propre souffrance, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas faire autrement que vouloir toute la peine qu'elle engendre, et ce, au nom de l'épanouissement de la vie.

Le monde est précisément ainsi parce que la volonté, dont il est le phénomène, est ainsi, parce qu'elle le veut ainsi. La justification des souffrances, c'est que la volonté s'affirme elle-même avec ce phénomène, et cette affirmation est justifiée et compensée par le fait qu'elle endure les souffrances. Dès ici, nous entr'apercevons une idée de la justice éternelle, dans son ensemble.²⁹

L'égoïsme et la portée du mal

Bien que la théorie de la justice éternelle versus la justice des hommes n'est pas analysée ici, il importe de mentionner que Schopenhauer établit une distinction cruciale entre une forme de justice qui est l'expression du vouloir-vivre, indépendamment de la connaissance humaine, et une autre forme de justice instaurée par l'homme grâce à des lois et dont la conséquence d'une négation de ces dernières entraîne nécessairement la punition. La justice éternelle ne dicte et ne punit point, elle est cette volonté dont tout phénomène est son expression. Ceci est central dans la mesure où l'acte injuste ou *mauvais* (*Unrecht*) en éthique est compris, chez Schopenhauer, à partir de cette justice éternelle et non pas en tant que transgression par rapport aux lois. Ce qui est dit mauvais sur le plan moral est ce qui ignore la présence de la volonté en toute chose, prenant l'expression individuée du vouloir-vivre dans un corps pour la seule qui est réellement. Cette disposition, aussi nommée égoïsme, arrive au final à nier le vouloir-vivre d'autrui, car elle ne tient que pour certaine la volonté donnée à soi-même sans réaliser que celle-ci est la même unique volonté dans tout phénomène. L'ego (*Ich*) existe au sein du règne organique dans la mesure où chaque espèce cherche toujours à préserver son être au-dessus de tout autre être. Dans le cas particulier de l'être humain, cet ego arrive à son degré de réalisation la plus haute. Le conflit créé par l'homme est d'une forme terrible, sa capacité dévastatrice peut annihiler des nations et des civilisations pour nourrir sa propre augmentation de puissance. À la base, cette

²⁹ *Ibid.*, § 60, p. 622

attitude découle de l'affirmation du vouloir-vivre, mais elle est aussi désillusionnée en ce qu'elle établit une distinction entre l'individu et les autres, comme si la Nature elle-même aurait privilégié un en particulier. L'être emporté par son ego se permet de voler le bonheur d'autrui sans réaliser que ce même bonheur est le sien. Voilà l'expression la plus haute de l'égoïsme, il n'est surpassé en malice que par ceux qui cherchent à répandre la douleur sans avantage pour eux-mêmes.

Or, c'est précisément par lui [l'égoïsme] que le conflit interne de la volonté avec elle-même vient à se manifester dans toute sa terreur. [...] Alors que chaque individu est immédiatement donné à lui-même comme volonté tout entière et comme l'instance représentative tout entière, les autres ne lui ont d'abord donnés que comme ses propres représentations ; c'est pourquoi il préfère son propre être, ainsi que la conservation de celui-ci, à tous les autres dans leur ensemble. Chacun envisage sa propre mort comme la fin du monde, alors qu'il perçoit la mort de ses connaissances comme une chose assez indifférente, à moins d'être personnellement impliqué.³⁰

Un mot sur l'idée que l'affirmation du vouloir-vivre égoïste entraîne la négation du vouloir-vivre d'autrui. Si un corps se permet de prendre les pouvoirs d'un autre afin de monter en puissance, il affirme sa propre volonté au-delà de son corps en niant la volonté qui apparaît dans le corps d'un autre. C'est précisément cet acte qui franchit les limites de l'affirmation de la volonté d'autrui qui est reconnue en tant que mauvaise (*Unrecht*) selon Schopenhauer. Cette injure est sentie comme telle par celui qui est tourmenté, mais aussi par *celui qui pose l'action*. Le souffrant sent l'invasion d'une volonté extérieure à sa propre sphère. Il en fait l'expérience immédiate en tant que souffrance ou douleur mentales (avec toute douleur physique qui y est jointe). De l'autre côté, celui qui perpétue l'action mauvaise connaît le sentiment en tant qu'il a en réalité la même volonté que celle d'autrui. Point de vue paradoxal en quelque sorte, au final la même volonté est niée, mais la représentation de l'agent qui commet la violence est téméraire, elle croit augmenter la puissance de sa propre volonté à tort. Celui qui commet l'injustice sent « qu'il est, en soi, la même volonté qui apparaît également dans ce corps, et qui s'affirme dans

³⁰ *Ibid.*, § 61, p.624-625.

ce phénomène-ci avec une telle véhémence qu'il devient, en transgressant la limite de son propre corps et de ses forces, la négation de cette même volonté dans l'autre phénomène »³¹. La réalité du mal est ici sentie et non pas comprise *in abstracto*, elle est présente dans la profondeur du phénomène individué en tant que lutte qui déchire cette même individualité. L'action mauvaise, selon Schopenhauer, est celle qui affirme excessivement le vouloir-vivre, au point où elle répand la souffrance. Mais l'agent finit toujours par sentir qu'il commet le mal. Voici ce qui est appelé le remords de la conscience (*Gewissensbiss*), cette contradiction au sein d'un corps entre l'affirmation du vouloir-vivre individuel et la reconnaissance de ce même vouloir-vivre chez autrui.

*Mais même dans le pur christianisme bien compris, notre existence est considérée comme la suite d'une faute, d'une chute. Si l'on se familiarise avec cette pensée, on n'attendra de la vie que ce qu'elle peut donner, et loin de considérer comme quelque chose d'inattendu, de contraire à la règle, ses contradictions, souffrances, tourments, misères grandes ou petites, on les trouvera tout à fait dans l'ordre, sachant bien qu'ici-bas chacun porte la peine de son existence, et chacun à sa manière.*³²

Le concept du mal (*Böse*) est défini positivement en tant que sensation qui se manifeste dans la réalité vécue par celui qui commet l'injure et celui qui la reçoit. En revanche, et voici un renversement génial de l'éthique schopenhauerienne, le *bien* ou le droit est connu *négativement*, parce qu'il est *dérivé* du mal. Seul le mal est éminemment positif, « le concept de droit ne contient en effet que la négation de l'injustice, et on lui subsume tout acte qui n'est pas une transgression de la limite présentée plus haut, c'est-à-dire qui n'est pas une négation de la volonté d'autrui dans le but d'affirmer avec plus de force la sienne propre »³³. Précisons toutefois qu'une action n'est pas nécessairement mauvaise si elle ne déborde pas sur l'affirmation d'une volonté d'autrui. Par exemple, le fait de refuser d'aider quelqu'un en besoin peut être cruel, mais ceci n'est pas conçu comme mauvais sur le plan moral. En ce qui concerne le bien, il est décelé lorsqu'une action dite mauvaise est empêchée ou arrêtée. Cet arrêt ne peut pas en soi être

³¹ *Ibid.*, § 62, p. 628.

³² Arthur Schopenhauer, *Douleurs du monde*, Tr. Jean Bourdeau, Rivages, 1990, p. 36-37.

³³ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 62, p. 635.

mauvais, même s'il requiert un *autre acte de violence* pour empêcher la première action. En d'autres mots, la motivation derrière l'action est intimement liée à sa bonté :

Lorsqu'un individu, dans l'affirmation de sa propre volonté, va jusqu'à pénétrer la sphère de l'affirmation de ma volonté essentielle à ma personne comme telle, en la niant de cette manière, mon refoulement de cette intrusion n'est que la négation de cette négation, et, dans cette mesure, ce refoulement n'est rien d'autre pour moi que l'affirmation de la volonté qui se phénoménalise essentiellement et originellement par mon corps dont la simple phénoménalisation d'ailleurs exprime déjà implicite cette volonté : par conséquent, il n'est pas injuste, mais en droit.³⁴

Suivant une perspective qui pense le droit avant une quelconque intervention de l'État et qui retrace la généalogie du mal dans le phénomène individué, une personne a le *droit* de nier la négation d'une autre volonté si ce n'est que pour l'abolir selon Schopenhauer. S'il y a quelqu'un qui nie la volonté d'un autre, qui empêche volontairement sa préservation dans le temps, il est possible d'intervenir et de contraindre cette première volonté trop emportée par la pulsion égoïste. Ceci est nommé *droit de contrainte*, et elle justifie en quelque sorte la violence sur autrui par le biais des intentions de l'agent. Ceci pose évidemment problème quant à l'élaboration d'une théorie de la justice, mais ceci n'est pas ici l'objectif de Schopenhauer. La distinction fondée dans l'intention est posée afin d'établir la différence entre la désillusion égoïste et l'appréhension plus globale de la volonté et de la souffrance dans le monde. Celui qui agit en droit est nécessairement celui qui agit contre la multiplication incessante de la souffrance. Cette thèse se montre particulièrement forte contre l'éthique kantienne, voire qu'elle cible l'impératif catégorique en tant qu'adversaire. Considérant le droit d'opposition face à une violence externe dirigée envers un être, le mensonge est certainement autorisé, car il pose obstacle à l'expansion de l'affirmation trop emportée par l'égoïsme. L'intention *dévoilée* est celle qui veut tout ce que la volonté elle-même veut, c'est-à-dire préservation de la vie en tant qu'expression fondamentale de la chose-en-soi dans tout phénomène. Notons-le encore une fois,

³⁴ *Ibid.*, § 62, p. 636

toute la signification morale est ici conçue en dehors de la société, sans une quelconque intervention de l'État. Ceci constitue le *droit naturel* ou *moral* chez Schopenhauer, la « conscience morale (*Gewissen*) »³⁵ naît d'abord d'une connaissance de soi-même, de la volonté et de la souffrance individuelles, pour ensuite réaliser son appartenance au tout.

La volonté de l'égoïste, et l'intensité avec laquelle il affirme le vouloir-vivre en tant qu'il le perçoit comme distinct des phénomènes autres que lui, contribue à perpétuer l'illusion de la dualité dans le monde phénoménal. Voilà ce qui est aussi nommé le *voile de Māyā*, expression en sanskrit qui correspond au principe d'individuation chez Schopenhauer. Pour la philosophie védique, le but ultime de l'ascension spirituelle est de saisir que cette dichotomie tout d'abord prise pour réalité n'est en effet rien d'autre que l'illusion, le masque cachant la réalité unique, transcendante et sans forme de l'univers. De même, Schopenhauer veut arriver à la même conclusion : l'individu est perdu dans le *principium individuationis*, il dresse une hiérarchie phénoménale où il se trouve au sommet, distinguant le vouloir-vivre qui lui est donné en soi du vouloir-vivre d'autrui qui lui apparaît comme phénomène uniquement. Grâce à la conscience morale et au sentiment de remords, « il ne se manifeste pas moins au plus intime de sa conscience le secret pressentiment qu'un tel ordre des choses n'est pourtant que phénoménal, qu'en soi il en va tout autrement »³⁶. Ce pressentiment est la réalité de la souffrance sentie comme la souffrance de tous, il est le signe de l'unique vouloir-vivre dans le monde. L'égoïste sait au fond de soi que le tourment infligé sur autrui l'appartient aussi, cette séparation entre son vouloir-vivre et la souffrance de l'autre n'est au final qu'un rêve.

Que lui [le méchant], comme la vérité l'exige, devra payer la volupté par la douleur, et que toute la souffrance qu'il reconnaît comme possible le concerne et l'affecte réellement en tant que volonté de vivre, parce que ce n'est qu'en vertu

³⁵ *Ibid.*, § 62, p. 639

³⁶ *Ibid.*, § 65, p.678

*du principium individuationis, que possibilité et réalité, proximité et distance du temps et de l'espace sont distincts, mais non pas en soi.*³⁷

Le pressentiment est à la fois conscience profonde de l'aspect illusoire du *principium individuationis*, de cette distinction entre l'individu et l'autre, mais aussi elle contient en elle « la connaissance de la véhémence de sa propre volonté »³⁸, le tourment qui accompagne l'oppression du vouloir-vivre d'autrui. La vie est inséparable du vouloir-vivre, sa forme se connaît dans le présent. La mort n'est rien pour elle, car la fin d'un phénomène n'entraîne jamais la fin de la réalité de tout phénomène. L'affirmation du vouloir-vivre est vie, combat, souffrance voulue éternellement. Comme il en est question plus tard, le suicide n'offre aucun remède à ce cycle, voire qu'il est une autre exemplification de la division qui s'est opérée par le biais du *voile de Māyā*. Arriver à la connaissance qui cherche à dévoiler l'illusion de la division de la volonté dans le monde c'est prendre conscience d'une horreur découverte en soi, celle qui doit bouleverser tout homme qui a senti le remords en tant que contradiction intérieure, lutte de l'instinct poussé à l'excès contre le sentiment d'appartenance avec autrui. Selon Schopenhauer, ces affres de la conscience exposent l'être humain à sa véritable insignifiance dans l'ordre des choses, mais aussi à la souffrance perpétuée dans le temps.

Destruction de l'ego, mais aussi réalisation consciente de l'universalité de la misère dans le monde, le remords de la conscience morale pousse l'individu à abandonner la mission destructive du vouloir-vivre trop emporté par la distinction entre soi-même et les phénomènes. À l'opposé de la mauvaise conscience pratiquée par l'égoïste, il y a la *bonne conscience* : celle qui est satisfaite par l'action désintéressée. Ici, l'action procède de la reconnaissance de la chose-en-soi dans le phénomène, du vrai soi dépassant le phénomène individuel, existant dans tout ce qui vit. L'égoïsme fait rétrécir le cœur, il le contraint à la considération unique de ce qui appartient à l'individualité, tandis que la bonne conscience élargit son étendue dans la reconnaissance qu'elle a pour la souffrance d'autrui. Au sujet de l'homme bon, « bien que la

³⁷ *Ibid.*, § 65, p.678-679

³⁸ *Ibid.*, § 65 p. 679

connaissance du sort de l'humanité en général ne le rende pas d'humeur joyeuse, la connaissance durable de sa propre essence dans tout ce qui vit lui confère cependant une certaine égalité, voire une sérénité d'âme »³⁹. Voilà ce qui explique la force du sentiment de pitié pour autrui, en ce que nous reconnaissons que nous sommes du même lot, destinés à parcourir cette existence de la même manière en partageant la même souffrance. Ceci est exprimé par la maxime en sanskrit « *Tat tvam asi* »⁴⁰, « tu es cela ! » : l'individu est le miroir de la volonté dans le monde, à ce stade il doit le reconnaître et arriver à percer à travers le *voile de Māyā* pour rejoindre ce que Schopenhauer appelle le *calme* ou le *quiétif* du vouloir. En se libérant du voile, la connaissance de l'individu arrive au point où elle ne peut plus poursuivre ses propres désirs sans cesse sans participer à l'intensification de la souffrance. Affirmer le vouloir-vivre devient une impossibilité, le renoncement au désir est la solution présentée pour échapper à la répétition sans cesse des catastrophes de l'existence. La conscience morale sent une appartenance à la volonté indivisée et sans forme, libre de toute détermination causale. Ultimement, elle doit se détacher des tourments de l'affirmation vouloir-vivre dans le monde pour espérer rejoindre cette liberté. Pour Schopenhauer, cela doit passer par la sainteté, la délivrance grâce à la négation du vouloir-vivre, dont il faut maintenant examiner plus en détail.

*Alors que celui qui est encore captif du principium individuationis, de l'égoïsme, ne connaît que des choses singulières et leurs rapports à sa propre personne, ces choses devenant des motifs toujours renouvelés de son vouloir, la connaissance, que nous avons décrite, du tout, de l'essence des choses en soi, devient au contraire le quiétif de tout vouloir, de chaque vouloir. La volonté se détourne désormais de la vie : elle répugne maintenant à ses plaisirs, où elle reconnaît l'affirmation de cette même vie. L'homme atteint l'état du renoncement volontaire, de la résignation, de la sérénité véritable, de la totale absence de volonté.*⁴¹

³⁹ *Ibid.*, § 66, p. 692

⁴⁰ *Ibid.*, § 66, p. 693, « Tu es Cela ! »

⁴¹ *Ibid.*, § 68 p. 701

Chapitre II — Quiétif du vouloir : la possibilité du salut par la négation du vouloir-vivre

... car tu as été comme un homme
Qui, en souffrant tout, ne souffre rien⁴²

– Shakespeare, *Hamlet*, III, 2

Ayant vu à *travers* le principe d'individuation, l'être qui autrefois affirmait tant le vouloir-vivre réalise qu'il y a peut-être une autre manière, certes *désintéressée*, mais qui promet une paix intérieure rendue possible par le chemin inverse, celui de la négation. Nous avons vu comment le bon découle de la compassion, de la pitié, ce sentiment dont sa reconnaissance par la conscience amène nécessairement à la réalisation du caractère « transindividuel » de la souffrance. C'est avec la pitié que les individualités se confondent, la souffrance d'un seul est en réalité la souffrance de tous. Cette dernière est puisque la volonté existe, veut, et son expression n'est rien d'autre que la vie. L'individu ayant percé le *voile de Māyā* ne fait pas la distinction entre soi-même et autrui, et si plusieurs sont en danger, il n'y a pas d'obstacle au sacrifice pour le bien-être de plusieurs. Ceci est notamment exemplifié par Leonidas, Codros et même Socrate, lorsque le sacrifice ne fut pas nécessairement pour le bénéfice d'un seul, mais au nom de vérités importantes pouvant mener au bien commun de tous⁴³. Éveillé par rapport à la nature du vouloir-vivre, les désirs infinis qu'elle crée, l'homme comprend que « la vie se présente comme une continuelle supercherie, en détail et en gros. Si elle a fait une promesse,

⁴² Athur Shopenhauer, *Pararga & Paralipomena*, Tr. Jean-Pierre Jackson, Petits écrits philosophiques, 2005, XIV, § 165, p.663, tr « ... for thou hast been As one, in suffering all, that suffers nothing. » Shakespeare, *Hamlet*, acte III, scène 2. »

⁴³ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 67 p. 592

c'est pour ne pas la tenir, sauf pour montrer combien peu souhaitable était l'objet souhaité : nous sommes ainsi abusés tantôt par l'espoir, tantôt par l'objet espéré. Si elle a donné, c'était pour prendre »⁴⁴. Ici, l'être guidé par cet espoir illusoire vit toujours dans un présent jugé inadéquat, car son désir est porté toujours vers son accomplissement dans la satisfaction, et voilà qu'une fois atteinte cette dernière ne tarde pas de créer un nouveau désir. À la lumière de ces considérations, on ne peut certainement pas être convaincu que la vie existe pour nous rendre heureux. L'optimiste est aveugle, car il n'apprend rien de la souffrance ; il la conçoit comme injuste, produite par le hasard et non pas inhérente à la vie.

Le fondement dans la pitié

C'est bien la pitié qui est le fondement le plus sûr de la conduite morale dite bonne pour Schopenhauer. Celui qui est rempli par le sentiment de pitié est naturellement porté à la générosité, au pardon et à la bienveillance sur autrui, aussi appelée *compassion* ou sympathie. Ce sentiment peut être compris comme l'expression positive de la pitié ressentie, qui est plutôt négative ou internalisée. Selon Schopenhauer, aucune compassion pure et désintéressée ne saurait provenir d'une personne bienheureuse ; ce n'est pas quelqu'un qui a tout ce qu'il veut qui ressent profondément la pitié, mais celui qui *souffre* tout : « mais les manifestations de cette sympathie pure, désintéressée, objective pour la condition et le sort d'un autre, qui sont l'effet de la charité, sont réservées à celui qui souffre d'une façon ou d'une autre. Car nous n'avons pas de sympathie pour celui qui est heureux comme tel, et comme tel il demeure bien plutôt étranger à notre cœur : *habeat sibi sua* (tr. "qu'il garde son bien") »⁴⁵. La pitié, ressentie pleinement, connaît la souffrance jointe à la vie, elle pousse à l'action désintéressée et au sacrifice puisqu'elle est dépassement de l'ego, voire destruction de ce dernier. Du sentiment ressort une connaissance de soi-même, mais qui « ne doit pas non plus se confondre avec la

⁴⁴ *Le monde comme volonté et représentation II*, Livre IV, Chapitre 46, p. 2044

⁴⁵ Arthur Schopenhauer, *Le deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, Tr. Christian Sommer, Gallimard, 2009, § 19, p. 207

représentation quelconque, et plus ou moins objective, de ce que le moi “est” — ou de ce qu’il *croit* ou *dit* qu’il est »⁴⁶. Cette connaissance est moins une manière de se représenter à soi-même une image et de se reconnaître là-dedans, qu’une manière de *s’éprouver* à travers la souffrance qui confond le soi avec l’autre-que-soi. Cette « similitude métaphysique de tous les êtres vivants »⁴⁷ est le *Tat tvam asi* védique, cette proclamation qui perce l’intimité du soi pour révéler qu’il est en essence *identique* à tout être. C’est en ce sens que l’on peut envisager une possible négation du vouloir-vivre : la connaissance ayant appréhendé l’essence identique de tous, elle ne peut en aucune manière revenir à l’expression individualiste, elle ne peut pas *oublier* le soi véritable pour revenir à l’égoïsme. Dans cette perspective, ce qui est nié n’est pas seulement le phénomène distinct, séparé en essence des autres phénomènes, mais aussi la volonté elle-même : la découverte du soi véritable entraîne aussi la découverte de la nature véritable du monde, en ce que la vie n’est surtout pas quelque chose qui doit être *voulu*. Ce retournement contre nature peut certes manquer de clarté à ce stade de la discussion, car s’il est admis que la volonté ne peut pas s’exprimer autrement que par le vouloir-vivre, comment peut-il être possible de nier cette unique expression de tout être vivant ? Confronté à ce qu’est la vie, c’est-à-dire multiplication sans fin de la douleur, la réponse est à chercher dans ce que nomme Schopenhauer le *quiétif* (*Quiétiv*), le calme de la volonté. Ici, la volonté est comprise comme ce qui existe hors de la sphère représentative, cette réalité sans forme, libre de toute détermination. Ceci est notamment accompli par la pratique de l’ascétisme. L’ascète est l’incarnation de la mortification du vouloir-vivre ; en accueillant les souffrances du monde, il les met à mort en refusant de les extérioriser, mais en les répétant en lui-même jusqu’à ce qu’elles ne deviennent rien pour lui. Avant de rentrer dans un examen plus profond de l’idéal ascétique, il importe d’ouvrir certaines pistes de réflexion sur la « méthode » employée par l’ascète, celle qui passe par la négation de la volonté pour trouver dans ce renversement un chemin possible en direction du salut.

⁴⁶ Paul Audi, *Supériorité de l’éthique*, Flammarion, 2007, p.65

⁴⁷ *Ibid.*, p. 65

Le fond de la souffrance

Ayant percé le fond des choses pour arriver à la conclusion que la vie est au final une vaine déception (le sens du mot anglais *disappointment* est ici plus précis), l'être guidé par la compassion comprend l'illusion qu'est le *principium individuationis*, il arrive au stade où il ne peut, de manière délibérée, vouloir cette vie. L'alternative qui se présente à lui est le détachement par rapport au soi véritable, aussi appelé reniement de soi (*Selbstverleugnung*), « car le soi véritable est la volonté de vivre »⁴⁸. L'agir bon, c'est-à-dire l'agir désintéressé ressentant la compassion, procède dans la reconnaissance de soi-même dans tout phénomène, il est le premier signe d'une certaine libération par rapport à l'illusion de la distinction individuelle. L'égoïsme, au contraire, emprisonne l'être dans l'illusion et ne peut en aucune manière être au fondement de la bonté ni de la justice. Celui agissant de manière désintéressée, qui « ne veut pour lui-même pas d'autre sort que celui de l'humanité en général, ne saurait non plus vouloir celui-ci plus longtemps ; l'attachement à la vie et à ses jouissances doit bientôt disparaître pour faire place à un renoncement général : la négation de la volonté est donc près de s'accomplir »⁴⁹. Par négation de la volonté ou du vouloir-vivre, il ne faut pas entendre par là une destruction d'une substance, mais simplement un acte qui refuse de vouloir : « ce qui jusqu'ici *voulait*, ne veut *plus* »⁵⁰. Or, si nous sommes le phénomène du vouloir-vivre, que peut-il y avoir pour nous s'il y a négation du soi véritable ? Un véritable néant peut-être, mais ceci est plus une question pour la mystique et non pour la philosophie ; la tâche est d'abord de montrer ce qui se passe *en nous* lorsqu'il y a négation, d'élucider la transformation d'un soi qui défait son essence, les souffrances accompagnant un tel trajet et la possibilité du salut.

Nous avons traité de la souffrance comme inséparable à la vie dans sa totalité, du fait que tout désir tend à l'apaisement qu'est la satisfaction, que la fin d'un mal engendre aussitôt une nouvelle douleur. Celui qui est trop emporté dans le *principium individuationis* cherche le soulagement de son propre mal, alors que celui rempli par la pureté de la pitié souhaite apaiser la

⁴⁸ *Le monde comme volonté et représentation II*, Livre IV, Chapitre 48, p. 2095

⁴⁹ *Ibid.*, p. 2096

⁵⁰ *Parerga & Paralipomena*, XIV, § 161, p.661

souffrance *pour autrui*. L'agir bien est directement intelligible à partir de notre propre souffrance et il s'exprime par la compassion et l'amour (*ἀγάπη*). Il y a aussi une autre forme d'amour qui est l'*ἐρῶς*, centrée sur le plaisir ressenti par soi-même. Nous pouvons retrouver ces deux formes d'amour même dans les amitiés les plus authentiques, car il y a forcément du plaisir éprouvé par soi-même en la présence d'un autre, en ce que son « individualité correspond à la nôtre »⁵¹, et il y a aussi une forme de compassion ressentie lorsque la souffrance de l'ami est partagée en nous-mêmes. Pour Schopenhauer, le bon découle nécessairement du sentiment et non d'une réflexion abstraite, d'un devoir ou d'un impératif catégorique. La vie du souffrant est allégée par l'amour (*ἀγάπη*), et ce sentiment n'est pas, chez Schopenhauer, une *faiblesse* de l'esprit comme chez Kant. L'amour est l'expression du sentiment de compassion envers autrui, mais qu'en est-il lorsque nous ressentons une compassion envers nous-mêmes, notre propre condition ? La lamentation est ici le signe visible non pas de la manifestation de la douleur, mais la répétition de cette dernière dans la conscience. Les pleurs surgissent toujours après et non au moment de la douleur, ils sont le produit d'une réflexion effectuée par la suite, en rétrospective. La peine immédiate est ressentie, et ensuite les pleurs surgissent lorsqu'elle est représentée. Selon Schopenhauer, c'est lorsqu'il y a réflexion sur notre état méritant la compassion, lorsque nous devenons l'objet de notre propre compassion, que la nature trouve une manière d'extérioriser la souffrance. « Ainsi, les pleurs sont de la compassion avec soi-même, ou de la compassion renvoyée à son point de départ. Ils sont donc déterminés par la capacité d'amour et de compassion, et par l'imagination »⁵². Les pleurs sont une source de bonté et ne sont pas particulièrement fréquents chez celui qui est rempli de méchanceté, car il ne réalise point qu'il peut lui-même être un objet de pitié, un cas lamentable qui inspire la compassion.

*I'vo pensando : e nel pensar m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso
Ad alto lagrimar, ch' i' non soleva*⁵³

⁵¹ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 67, p. 695

⁵² *Ibid.*, § 67, p. 697

⁵³ *Ibid.*, § 67, p. 697, tr. « Je vais pensant, et à penser m'assaille une pitié si forte de moi-même qu'elle me conduit souvent à d'autres pleurs que je n'en avais coutume. »

La lamentation est le symptôme de la compassion que nous ressentons envers nous-mêmes, mais elle peut aussi arriver lorsque nous nous plaçons dans la peau de celui qui souffre. Ceci n'implique pas que nous pleurons à la place d'autrui, mais que l'imagination fait l'expérience de la souffrance extérieure de quelqu'un comme une souffrance intérieure du moi. « Nous voyons dans son destin le sort de l'humanité tout entière et donc avant tout du nôtre, et ainsi, par un long détour, c'est malgré tout sur nous-mêmes que nous pleurons, et avec nous-mêmes que nous éprouvons de la compassion »⁵⁴. Les pleurs sont profondément intimes, mais ils s'ouvrent à l'appréhension plus globale de la souffrance. Cette appréhension est la condition de possibilité de toute bonté, vertu, et même au-delà de la conduite, elle amène à la *négation* du vouloir-vivre. Lorsque le *voile de Māyā*, le principe d'individuation, est dépassé par l'être humain, lorsqu'il n'y a plus de distinction possible entre le soi et l'autre-que-soi, alors cet être, reconnaissant dans tout être son être propre, doit aussi reconnaître l'éternelle souffrance de toute vie comme celle qui appartient aussi à soi. Ainsi, il s'approprie la douleur du monde, il l'accueille en lui-même, non pas pour la multiplier, mais pour réduire son influence et, ultimement, la détruire. « Aucune souffrance ne lui est plus étrangère. Tous les tourments d'autrui qu'il voit et ne parvient que si rarement à apaiser, tous les tourments dont il a indirectement connaissance, voire qu'il sait seulement possibles, agissent sur son esprit, comme si c'étaient les siens »⁵⁵. Impossible *d'affirmer* la vie une fois que cette connaissance a envahi l'esprit ; effectivement, comment peut-il être envisageable d'imaginer des actes continuels du vouloir s'exprimer avec vigueur à la lumière de tels tourments éprouvés en soi-même ?

Le détachement

Une connaissance du tout, de la nature des choses, amène l'être à se détacher : ici, il refuse de participer dans ce renouveau continu de ses désirs. Il ne sera pas dupe, la vie ne l'emprisonnera plus dans ce cycle infernal, dans ce va-et-vient entre ennui et souffrance. Or, il

⁵⁴ *Ibid.*, § 67, p. 698

⁵⁵ *Ibid.*, § 68, p. 700

est tout de même phénomène de la volonté, même si son renoncement est le plus féroce, il doit toujours lutter contre le retour des désirs dans le corps :

*Nous souhaitons, par la décision d'un renoncement total et définitif, briser l'aiguillon de nos désirs, fermer l'accès à toute souffrance, nous purifier, nous sanctifier, bientôt l'illusion du phénomène nous obnubile de nouveau, et une fois de plus ses motifs remettent la volonté en branle : nous ne parvenons pas à nous en arracher.*⁵⁶

Tout dans la vie nous attire à l'espoir du bien-être, au bonheur fortuit, à l'euphorie des plaisirs, mais tous ces éléments enchaînent l'être de nouveau ; c'est pour cette raison que le pauvre, celui qui n'a point goûté à une multitude de plaisirs, est plus apte à se conformer au mode de vie ascétique qui découle de la négation du vouloir-vivre. La volonté se retourne contre elle-même, n'affirme plus le soi véritable, ne se contente point de la vertu, mais passe à l'ascèse (*Askesis*). « Car il ne lui suffit plus d'aimer les autres comme lui-même et faire autant pour eux que pour lui-même ; il naît en lui, bien plutôt, une aversion pour cette essence dont l'expression est son propre phénomène, pour la volonté de vivre, le noyau et la nature de ce monde reconnu comme misérable »⁵⁷. L'étape qui suit la réalisation de l'impossibilité de la voie affirmative est accompagnée d'une profonde *aversion* à l'égard de la vie. Rester au stade de la pitié ressentie n'est pas adéquat pour Schopenhauer, il faut mortifier le vouloir en soi-même, aplatir l'influence du désir pour ne plus souffrir. Pour utiliser un vocabulaire chrétien, c'est le corps qui est *coupable*, c'est lui qui exprime le vouloir-vivre, qui *veut* toujours la vie ; mais c'est le vécu et la connaissance qui arrivent, au final, à se garder d'attacher la volonté à quoi que ce soit. L'ascète est l'indifférent, celui qui défait son essence propre, celui qui crée un profond néant en soi, là où le vouloir-vivre s'exprimait auparavant. Négation du vouloir, donc négation du corps, de sa force, et de son expression ultime à travers la procréation. C'est bien la chasteté qui est la première pratique issue de la négation du vouloir-vivre, et elle est un élément constitutif de l'ascétisme, car elle nie le cycle de propagation indéfinie de la douleur dans le monde. La négation commence là où la décision est prise qu'il vaut mieux se *défaire* que de se multiplier,

⁵⁶ *Ibid.*, § 68, p. 701

⁵⁷ *Ibid.*, § 68, p. 702

c'est dire que cette vie termine lorsque la mort vient chercher ce corps. La maxime d'une telle pratique, si universalisée, souhaite nécessairement la disparition de l'être. Schopenhauer ne manque pas d'assumer cette conséquence, il fait voir que l'être doit être guidé vers sa source première. Pensée aussi exprimée par le christianisme, où il y a cette idée du Christ qui guide tout être vers Dieu. Cette croyance est aussi exprimée par Angelus Silesius :

*Homme, tu es aimé de tout, autour de toi l'on se presse :
Tout court à toi pour aller jusqu'à Dieu*⁵⁸

Ou encore chez Jean :

*Je le prouve avec le Christ, car il dit : une fois élevé de terre, j'attirerai toutes
les choses à moi.*⁵⁹

La négation du vouloir-vivre commence effectivement par la chasteté, et elle se poursuit avec la pauvreté intentionnelle, mais cette dernière est accidentelle dans la mesure où tout bien matériel est abandonné par l'ascète, soit pour le bien-être des autres, soit pour éliminer toute forme de tentation. Le succès de la suppression du vouloir-vivre n'est certainement pas une tendance naturelle du corps, mais le fruit d'une maîtrise de soi. Selon Schopenhauer, l'homme sur la voie négative de l'ascèse, à la différence du vertueux, est celui qui accueille les souffrances qu'il ne veut pas, celles qui proviennent de malchance ou de la méchanceté d'autrui. Encore plus, il les cherche afin de s'exercer dans la *mortification de la volonté*. Le malheur subi de l'extérieur est ici un facteur éminemment *positif* qui alimente le succès des combats ascétiques.

*C'est pourquoi il supporte ces outrages, ces douleurs avec une patience et une douceur inépuisables, il rend, sans ostentation, le mal par le bien, et ne laisse plus jamais s'éveiller en lui le feu de la colère, aussi peu que celui du désir. Autant que la volonté elle-même il mortifie sa visibilité, son objectivité, à savoir le corps [...].*⁶⁰

⁵⁸ *Ibid.*, § 68, p.703

⁵⁹ *Ibid.*, § 68, p. 703, Jean 12, 32

⁶⁰ *Ibid.*, § 68, p. 705

Voilà une particularité bien précise de l'éthique schopenhauerienne, elle reconnaît et comprend positivement les actions ascétiques de mortification, de jeûne, de fustigation, sans nécessairement les écarter en tant que folie fanatique. Ils correspondent aux exercices, les pratiques de la négation de la volonté montrant qu'il est préférable d'opter pour la violence dirigée contre le corps au lieu d'affirmer la souffrance envers tout être. La volonté est ici la source de la souffrance dans l'existence, et elle doit être mise à mort dans le phénomène qui exprime sa destinée pour parvenir à la parfaite indifférence, au parfait détachement. Lorsque la mort réelle vient détruire le corps, l'essence d'un esprit détaché aurait déjà vécu le néant en soi-même, et cette mort physique n'est rien d'autre qu'un événement parmi tant d'autres. Elle ne bouleverse en aucune manière la nature profonde de l'être, mais ne fait que mettre fin à la corporéité déjà dévaluée. « Mais celui qui redoutera le moins d'être réduit à néant dans la mort, c'est celui qui a reconnu qu'il est néant dès maintenant, et qui ne s'intéresse donc plus à son phénomène individuel, car la connaissance a pour ainsi dire brûlé et dévoré la volonté en lui, en sorte qu'il n'y a en lui plus aucune volonté, plus aucune aspiration avide à une existence individuelle »⁶¹. La connaissance du soi véritable, cette individualité identique à celle de tous les êtres, ne s'accomplit que dans la négation, puisque dans l'affirmation c'est bien la diversité, l'existence du multiple, qui est la règle. La vertu est la première réalisation de cette identité et elle est « le passage momentané par ce point ; le retour permanent à ce point est la négation de la volonté de vivre »⁶².

Tâchant de rendre permanent ce qui, avec l'esthétique, est soulagement passager de la douleur, la négation du vouloir-vivre n'est pas, aux yeux de Schopenhauer, une fable ni un idéal, mais une réalité déjà vécue par plusieurs saints chrétiens, hindous et bouddhistes. « Si divers qu'aient pu être les dogmes inculqués à leur raison, la connaissance interne, immédiate, intuitive, la seule dont puissent procéder la vertu et la sainteté, s'est exprimée, de la même et unique manière, dans la conduite de leur vie »⁶³. Le saint n'est pas forcément philosophe, ni le philosophe saint, car la connaissance abstraite et intuitive sont d'une nature tout à fait différente.

⁶¹ *Le monde comme volonté et représentation II*, Livre IV, Chapitre 48, p. 2100

⁶² *Ibid.*, Livre IV, Chapitre 48, p. 2101

⁶³ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 68, p. 706

Le saint est celui qui a su déceler intuitivement les vérités philosophiques déjà contenues en son esprit ; la tâche est de porter les vérités à l'attention de la raison, mais ces dernières ne sont pas connues *uniquement* par la raison. La preuve est témoignée par la vie des ascètes, par exemple chez Saint François d'Assise ; ici, la négation du vouloir-vivre et la pratique ascétique qui en découle sont des pratiques, et elles portent en elles-mêmes une connaissance de vérités profondes, celles qui doivent être décelées et découvertes par le philosophe. Schopenhauer n'ignore pas le fait que plusieurs religions ont pu découvrir et vivre les grandes vérités que les philosophes ont laborieusement cherché à transmettre par le *logos*. Position assez divergente par rapport aux conceptions de l'époque, nous trouvons possiblement ici une première tentative de traiter philosophiquement de ces thématiques autrefois cachées derrière les dogmes religieux :

*Ici, peut-être pour la première fois, se trouve ainsi énoncée abstraitement, et pure de tout élément mythique, l'essence intime de la sainteté, du reniement de soi, de la mortification de sa propre volonté, de l'ascèse, sous le nom de négation de la volonté de vivre, ce qui se produit lorsque la parfaite connaissance de sa propre essence est devenue pour elle le quiétif de tout vouloir.*⁶⁴

Pour Schopenhauer, l'appréhension philosophique de la sainteté est toujours froide, distanciée du vécu qui témoigne avec beaucoup plus d'évidence la sagesse du saint. C'est notamment pourquoi il se fie à la vie des ascètes, de ceux qui ont compris et pratiqué la négation du vouloir-vivre. Les vies de Madame de Guyon, de saint Philippe Neri sont mentionnées, en outre, l'exemple des pratiques du quiétisme et du et du mysticisme traversent l'ouvrage, ainsi que les paroles des apôtres : « Nous avons déjà ici les premiers degrés de l'ascèse, ou de la négation de la volonté proprement dite, cette dernière expression signifiant précisément ce qu'on appelle dans les Évangiles l'acte de se renier et de porter sa croix »⁶⁵. Or, ce reniement de soi s'est vite développé en pratique impensable pour une grande partie de l'humanité, sauf chez les pénitents, les anachorètes et les stylites. Cette tendance ascétique poussée à l'extrême peut certes accomplir une forte négation du vouloir-vivre, mais elle isole l'individu au point où la pratique ne devient plus communicable à autrui. L'ascèse dont il est question dans le livre IV rejoint

⁶⁴ *Ibid.*, § 68, p. 707

⁶⁵ *Ibid.*, § 68, p.712, réf. Mt 16, 24-25 ; Mc 8, 34-35 ; Lc 9, 23-24 ; 14, 26-27

beaucoup plus les écrits du mysticisme, où l'accent est mis sur le détachement intérieur et la recherche de l'Unité, non pas d'abord par une désertion, mais par un anéantissement du soi peu importe le lieu. Ici, l'ascétisme est un état d'esprit avant tout, il n'est pas rempli de colère contre le monde extérieur, il est indifférent. Ce qui doit être tué n'est pas le monde, mais l'expression affirmative de la volonté en soi-même. Le conflit part de soi-même, il est intériorisé ; l'élimination du désir laisse place à la contemplation libre de la divinité en ce qu'elle est venue remplir le vide créé en soi.

L'esprit de cette négation du vouloir-vivre par l'entreprise du détachement (*Abgeschiedenheit*)⁶⁶ et de l'indifférence se trouve nettement exposé dans les écrits de Maître Eckhart, où l'unification avec Dieu passe par l'effort de s'être dépouillé de la créature. Schopenhauer mentionne cette référence dans le livre IV, et semble être tout à fait familier avec la tradition du mysticisme chrétien, quoique son entreprise conçoit « Dieu » comme un outil allégorique primitif et mythique pour désigner la Volonté. Chez Eckhart, tant que l'homme reste attaché au monde, Dieu ne communique point avec son âme et reste dans son non-être parfaitement infini. Pour Eckhart, il faut *percer* jusqu'à l'essence sans forme et sans nom de Dieu, activer une métamorphose intérieure pour enfin constater que la divinité est déjà en soi. Paradoxalement, l'esprit « cherche » véritablement Dieu lorsqu'il abandonne le désir de recherche, lorsqu'il se détache de l'influence des désirs, bref de son être en tant que créature. Le détachement eckhartien fait notamment écho au terme *Gelâzenheit*, qui renvoie à l'abandon ou au laisser-être, et il importe de noter que les deux expressions vont de pair dans cette éthique. L'homme se retire et lâche tout désir d'influencer le monde externe, son seul et unique but c'est la communication avec le divin déjà contenu dans son essence. Au sommet du plus grand

⁶⁶ « Abgeschiedenheit [...] est un mot de structure négative. Il est composé de la particule ab, qui marque la prise de distance, et du verbe scheiden, qui exprime l'idée de “partir”, “quitter”, “se séparer”. Pour autant, l'emploi qu'en fait Eckhart lui confère de façon prioritaire un poids positif, comme le note avec bonheur le linguiste Hoffmeister dans son Dictionnaire des concepts philosophiques : “Abgeschiedenheit [...], terme forgé par Maître Eckhart pour le parfait reposer-dans-soi, être-un-avec-soi-même de l'âme, dans le retrait à l'égard de l'homme et du monde” » (Maître Eckhart, *Du détachement et autres textes*, Tr. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Payot & Rivages, 1995, p. 12-13).

détachement, aussi appelé détachement *limpide* chez Eckhart, l'homme efface toute trace de son individualité pour révéler qu'il est l'identique à Dieu. Ce détachement est limpide dans la mesure où la *liberté du vide* règne dans l'esprit parvenu à lâcher sa maîtrise ou sa prise sur le réel pour simplement faire l'expérience de ce qui est. Dans cette connaissance, l'être humain peut connaître la paix. Tous les bouleversements et les souffrances du monde ne sont rien pour lui ; ici, l'obstacle de l'extériorité n'existe plus, le détaché ayant forgé le lieu de la vacuité propice à accueillir Dieu est traversé par Dieu lui-même. Il est parvenu à l'Union, à la sainteté : « *Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν* »⁶⁷.

*Sachez-le, jamais encore, en cette vie, personne n'a laissé de choses au point de ne plus avoir rien à laisser. Ils sont rares, les gens qui considèrent bien cela et s'y conforment toujours. Compensation vraiment équitable et juste marché : autant tu sors de toute chose, autant tu sors vraiment de tout ce qui est tien, autant, ni plus, ni moins, Dieu entre en toi avec tout ce qui est sien. Commence donc par là et dépense pour cela tout ce que tu pourras. C'est là que tu trouveras la véritable paix et nulle part ailleurs*⁶⁸.

La connotation religieuse

En dehors de la théologie apophatique et du mysticisme chrétiens, le renoncement de soi est aussi découvert dans le sanskrit. Pour Schopenhauer, la pratique est ici exposée beaucoup

⁶⁷ Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*, 54.3 : [Le Verbe de Dieu] « s'est fait homme pour que nous devenions Dieu ; il s'est rendu visible dans le corps pour que nous ayons une idée du Père invisible, et il a lui-même supporté la violence des hommes pour que nous héritions de l'incorruptibilité ». La *théosis* n'est certainement pas une idée nouvelle à l'époque d'Eckhart, elle traverse la pensée des Pères grecs pour ensuite être reprise de manière importante dans l'union mystique, quoiqu'elle ne connaisse pas la même influence sur la théologie latine « où elle est suspectée d'entretenir des rapports ambigus avec le panthéisme » (Benoît Beyer de Ryke, *Maître Eckhart, une mystique du détachement*, OUSIA, 2000, p.78). Sur cette question, Eckhart lui-même n'aurait effectivement pas échappé aux accusations de panthéisme. Attaque en quelque sorte infondée, car sa conception de la déification de l'homme n'en est pas une qui associe l'essence totale au tout naturel, mais précise que cette essence se découvre seulement en l'homme qui a su *annihiler* la créature. Cette dernière doit être considérée comme « vide », un rien qui mène vers l'affranchissement du détaché face aux représentations. Ceci est notamment repris dans le *Sermon 52* : « Car si l'homme doit être véritablement pauvre, il doit être aussi dépris de sa volonté créée qu'il l'était quand il n'était pas » (Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, Tr. Alain de Libera, GF Flammarion, 1995, p. 348

⁶⁸ Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, Tr. Alain de Libera, GF Flammarion, 1995, Entretien spirituels IV — « Utilité du délaissement que l'on doit pratiquer intérieurement et extérieurement », p. 81

plus directement, alors que le christianisme a dû adapter son enseignement à la lumière du dogmatisme trouvé dans l’Ancien Testament. Schopenhauer puise notamment une confirmation de son éthique en lisant plusieurs textes des *Vedas* et *Puranas*. Dans cette collection éparpillée d’écrits, il décèle les mêmes principes ascétiques qu’il a lui-même élaborés : la négation de l’amour de soi, l’importance de l’amour du prochain, de l’abstinence, de la chasteté, mais surtout de la « profonde et totale solitude, adonnée à une contemplation silencieuse, faisant volontairement pénitence, pratiquant une terrible et lente torture de soi, dans le but d’une mortification complète de la volonté [...] »⁶⁹. Malgré les dogmes religieux et les différences culturelles, Schopenhauer décèle les mêmes vérités profondes découvertes à la fois par le saint chrétien et l’ascète indien. Ceci ne peut pas, pour lui, être un simple fruit du hasard ; le fait que les mêmes conclusions ont été tirées de personnes si distancées témoigne de la vérité essentielle qu’est la négation du vouloir-vivre :

*Autant de coïncidences alors que les époques et les peuples sont si différents constituent une preuve concrète de ce qu’ici s’exprime non pas une extravagance et une folie de la disposition, mais un aspect essentiel de la nature humaine, aspect qui, en raison de son excellence même, ne se fait que rarement remarquer.*⁷⁰

L’apport d’une telle perspective en philosophie mérite d’être encore une fois souligné. La pratique de la mortification de la volonté se fait depuis des siècles, mais aucune considération proprement philosophique, autre celle qui l’a immédiatement écartée en tant que folie et fanatisme, n’a été élaborée à son égard, du moins, suivant la tradition occidentale dans laquelle l’éthique schopenhauerienne s’inscrit. La compréhension de ce qu’est la négation du vouloir-vivre *pour* l’éthique passe donc par d’autres traditions, dont le mysticisme, le quiétisme, la théologie apophatique et dionysienne, les récits des ascètes et les arétologies.

⁶⁹ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 68, p. 716

⁷⁰ *Ibid.*, § 68, p. 717

Le christianisme a essentiellement enseigné le même savoir connu en Asie depuis longtemps ; mais ce savoir a été, pour le monde occidental, un bouleversement significatif. Ce qui a débuté en tant que secte s'est vite établi comme orientation spirituelle principale des peuples européens. Pour Schopenhauer, le christianisme est la religion qui a *dévoilé* la « signification métaphysique de l'existence »⁷¹, celle qui expose la vie comme souffrance, où le renoncement radical de soi ouvre le chemin vers le salut.

*Car le christianisme enseigne la grande vérité de l'affirmation et de la négation de la volonté de vivre sous la forme de l'allégorie : par la chute originelle d'Adam, la malédiction s'est abattue sur tous, le péché est entré dans le monde, la faute héréditairement transmise à tous, mais grâce à la mort sacrificielle de Jésus, tous les péchés sont lavés, le monde est sauvé, la faute abolie et la justice retrouvée.*⁷²

La nature d'Adam représentant la chute dans le péché, l'investissement dans le principe d'individuation, alors que la déification de l'homme sous la forme de l'apparition du Christ est cette délivrance ultime de cette vie vouée à enchaîner l'homme dans une profonde misère. Chacun est, en puissance, le condamné et le sauvé, selon la détermination affirmative ou négative de sa volonté. En fin de compte, le véritable but est la vie éternelle, à condition de tuer toute trace de *ce* monde en nous. Partant de la souffrance universelle, des larmes que nous éprouvons lorsque notre compassion est dirigée vers soi-même, de la réalisation tragique que le soi véritable est identique à autrui, l'être humain ne pourra pas longtemps tolérer d'être l'esclave de cette fatalité, ce qui l'incite à se détacher de la vie « sans garder le désir pour celle-ci et pour ses plaisirs »⁷³. La force salutaire de la souffrance est ce qui permet le *saut*, le passage de la vertu à la négation du vouloir-vivre, et ensuite à l'ascèse, cette pratique qui ouvre la possibilité d'être finalement *libéré* de la vie.

*Ainsi, la souffrance est le processus de purification par lequel seule, dans la plupart des cas, l'homme est sanctifié, c'est-à-dire ramené du faux chemin de la volonté de vivre.*⁷⁴

⁷¹ *Le monde comme volonté et représentation II*, Livre IV, Chapitre 48, p.2129

⁷² *Ibid.*, Livre IV, Chapitre 48, p. 2129-2130

⁷³ *Ibid.*, Livre IV, Chapitre 49, p. 2142

⁷⁴ *Ibid.*, Livre IV, Chapitre 49, p. 2142

Chapitre III — Accomplissement de la négation du vouloir-vivre chez l'ascète

*Μὴ φῶναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον · τὸ δ' ἐπεὶ φανῆ,
βῆναι κεῖθεν ὄθεν περ ἦκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.⁷⁵*

– Σοφοκλῆς

Il a été dit que l'homme mauvais ou égoïste, par l'ardeur de sa volonté, affirme la souffrance sans cesse, au-delà de sa personne il multiplie la peine pour satisfaire aux désirs qui l'animent toujours. De l'autre côté, l'homme qui nie le vouloir-vivre, même s'il paraît pitoyable, faible et vagabond, est rempli de paix lorsqu'il ne se laisse plus emporter par le principe d'individuation. L'ascèse est la pratique qui rend possible la tranquillité de l'esprit dans un corps toujours tiraillé par les forces du désir. Si l'ascète apparaît affaibli, ce n'est que le corps qui a été affaibli, et justement, pour que ce dernier ne puisse plus tant diriger et influencer une intériorité qui reconnaît l'aspect illusoire de la vie.

Il ne s'agit pas de cet élan agité de la vie, de cette joie exubérante qui a pour condition antécédente et précédente une souffrance véhémement, et qui est propre à la conduite des hommes se roulant dans les plaisirs de la vie ; mais c'est une paix inébranlable, une tranquillité profonde, une sérénité intérieure, bref un état vers lequel nous ne pouvons regarder sans le désir le plus ardent lorsque nous l'avons sous les yeux ou dans l'imagination, car nous y reconnaissons aussitôt ce qui seul est juste, et dépasse infiniment tout le reste, et vers quoi nous exhorte la meilleure part de nous-mêmes en nous adressant le grand sapere aude.⁷⁶

⁷⁵ *Ibid.*, Livre IV, Chapitre 46, p. 2067, Tr. « Ne pas naître vaut mieux que tout, ou du moins retourner vite d'où on est venu », Sophocle, Oedipe à Colone, v. 1225, in *Tragiques grecs. Eschyle, Sophocle*, sous la dir. de R. Dreyfus, Paris, Gallimard, 1967, p. 945

⁷⁶ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 68, p. 718

La connaissance de la nature véritable du soi et donc du vouloir-vivre en général peut agir comme un calmant (*Quietiv*) de la volonté, de sorte que la résignation et le reniement de ce même soi soient envisageables. Ultimement, l'ascétisme cherche, de manière beaucoup plus permanente, la paix connue dans l'expérience cathartique de l'art. La tragédie, en particulier, expose le fond de la souffrance dans le monde et permet « de s'en libérer un bref instant par sa représentation même »⁷⁷. L'art peut arriver à *percer* le principe d'individuation, arriver au point où l'aspect universel de la douleur est représenté devant soi, en tant qu'objet. Dans ce cas, un calme est ressenti, car nous contemplons la souffrance beaucoup plus que nous la sentons en nous-mêmes, le regard porté sur l'œuvre artistique appréhende la réalité clairement : l'individualité est ici oubliée, l'esprit peut connaître la paix pendant un instant, car il est *sorti* momentanément du jeu pour ainsi dire. Cet état est un pont, en ce qu'il permet d'entrevoir un chemin vers la négation du vouloir-vivre. La souffrance du monde étant pour un bref instant oublié, l'être réalise que c'est bien la volonté, le vouloir-vivre, qui est cette même souffrance. Pour Schopenhauer, toute douleur exhorte au renoncement de soi, elle est une force nécessaire dans le passage de l'affirmation à la négation : « de la “flamme purificatrice de la souffrance” [M I 496 § 68] est ainsi censé surgir “le regard d'argent de la négation de la volonté de vivre”. Mais on sait que Schopenhauer réserve le privilège de la purification définitive par la souffrance à l'ascète : le remède définitif à la souffrance n'est pas esthétique, mais ascétique, ascétisme préparé par l'éthique »⁷⁸.

La mortification du pénitent

La voie éthique est ainsi la prochaine étape, la réalisation permanente de l'abnégation. La *κάθαρσις* esthétique n'est pas suffisante, elle doit laisser place à l'*ἐαυτοντιμωρούμενος* ascétique, où la punition du corps devient une pratique quotidienne. Ceci ne se fait pas nécessairement par la violence infligée sur soi, mais par la privation, le refus de fortification de la corporéité. Le renoncement, le détachement et l'abnégation pratiqués par l'ascèse mystique

⁷⁷ *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, Présentation, p. 17

⁷⁸ *Ibid.*, Présentation, p.17

sont, pour Schopenhauer, l'exemplification de la disparition plus permanente du vouloir-vivre. Le plaisir esthétique éphémère, dès que le chemin vers le repos est en vue, voilà qu'il disparaît aussitôt. Le mode de vie ascétique, en revanche, indique une véritable fin aux pulsions égoïstes du corps. En dépassant l'influence de la chaire, en arrivant à forger en soi-même le tombeau du vouloir-vivre, l'ascète fait l'expérience de la parfaite indifférence. Ce qui affaiblit le corps est ce qui renforce le degré de distance par rapport à l'effet de la souffrance sur soi-même. Lorsque la volonté est mortifiée, tuée, la mort du corps n'est rien, car le néant a déjà été vécu intérieurement, la mort déjà connue intimement. Ceci est notamment exprimé par Madame de Guyon : « Tout m'est indifférent : je ne peux plus rien vouloir ; souvent je ne sais si je suis là ou si je ne suis pas là »⁷⁹. Cette pensée du quiétisme fait bien de montrer que l'ascète a *déjà* fait l'expérience de la mort, d'une mort encore plus réelle que la mort charnelle à venir. Celui qui souffre la première mort ne « goûte » point à la deuxième. Or, l'état de permanence ou de repos recherché par l'ascète n'est jamais à l'abri d'être *troublé*. Même si l'ascète y parvient, il peut être interrompu par les besoins du corps à tout moment. Bien sûr, un esprit qui s'exerce continuellement à la mortification de la volonté ne sera pas tant affecté par ces besoins, mais il en reste que le récit de son ascèse n'est pas uniquement rempli de succès, mais connaît aussi quelques fois l'échec, l'interruption et la tentation.

*Car, de même que le corps est la volonté même, mais sous la forme de l'objectité, ou en tant que phénomène dans le monde comme représentation, de même, aussi longtemps que le corps est vivant, toute la volonté de vivre est présente selon sa possibilité, et aspire toujours à entrer dans la réalité, pour s'enflammer de nouveau avec toute son ardeur. C'est pourquoi nous voyons que dans la vie des saints, cette tranquillité et cette félicité décrites ne sont que la fleur qui procède de l'incessant dépassement de la volonté, et nous voyons que le terrain sur lequel elle pousse est la lutte permanente avec la volonté de vivre : car nul ne saurait jouir d'un repos durable sur cette terre.*⁸⁰

Le retour continu du désir dans la vie est nettement exprimé à travers la vie des saints, où nous voyons une série de tentations qui viennent susciter le doute. Ici, l'importance de

⁷⁹ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 68, p. 720

⁸⁰ *Ibid.*, § 68, p. 720-721

l'ascèse en tant qu'*exercice* est accentuée : la tentation expose la force de résistance face à la remontée des besoins corporels. Or, pour l'ascète, la tentation n'est pas en soi perçue comme mauvaise, elle est une *épreuve*, une véritable occasion pour confirmer sa foi et la force de la discipline exercée sur le corps. C'est fort probablement ici que l'ascétisme tire tout son sens en tant que pratique, dans la mesure où il est refus de l'agréable et *recherche* du désagréable, « par un mode de vie pénitent qu'on choisit soi-même, afin de mortifier durablement la volonté »⁸¹.

Les voies de la négation

La thématique du *maintien de la négation* par les exercices ascétiques est fondamentale chez Schopenhauer, ici la connaissance est fortifiée par l'expérience répétée de la souffrance. Il n'y a que des cas rares où la seule connaissance est assez pour se garder dans un détachement complet ; mais même ici, les tentations s'offrent toujours à la conscience et doivent être niées de nouveau, d'où l'aspect combatif de l'ascèse. Schopenhauer décèle notamment deux chemins qui mènent à cette négation qui doit être maintenue, à savoir celui de la souffrance et celui de la connaissance. Dans le premier cas, l'homme arrive à déceler la vaine illusion qu'est la vie en souffrant beaucoup ; cette répétition de la douleur arrive à « briser la volonté avant l'accomplissement de son autonégation »⁸². Ce qui reste après cette détresse est une aversion à l'égard de la souffrance qui n'a plus de fin :

*Voilà la raison pour laquelle le plus souvent, c'est la plus grande des souffrances individuelles qui doit briser la volonté avant l'accomplissement de son autonégation. Après qu'il a été conduit au bord du désespoir en passant par tous les degrés de sa détresse croissante avec l'aversion la plus véhémement, nous voyons alors cet homme entrer tout à coup dans lui-même, connaître lui-même et le monde, transformer son être tout entier, s'élever au-dessus de lui-même et de toute souffrance, et, comme purifié et sanctifié par celle-ci, avec un calme inébranlable, plein de félicité et de sublimité, renoncer délibérément à tout ce qu'il voulait auparavant avec la plus grande des ardeurs, puis accueillir la mort avec joie.*⁸³

⁸¹ *Ibid.*, § 68, p. 721

⁸² *Ibid.*, § 68, p. 722

⁸³ *Ibid.*, § 68, p. 722-723

Le deuxième chemin est celui de la connaissance : ici, la souffrance inhérente au monde est découverte par l'intellect. Cette voie est très rare, et elle est empruntée très rarement, mais Schopenhauer n'exclue pas la possibilité qu'un homme puisse arriver à anéantir le vouloir-vivre grâce à la clarté avec laquelle il connaît la douleur dans le monde. Cette connaissance peut, dans certains cas, être si forte qu'elle ne requiert pas d'être accompagnée d'exercices ascétiques. Ici, l'homme répugne le vouloir-vivre grâce à la clarté par laquelle il voit à travers le principe d'individuation. Il ne peut en aucune manière être détourné du chemin de la négation, car il a fait l'expérience d'un profond dégoût face au vouloir-vivre.

Étant donné la rareté de l'ascèse passant uniquement par la connaissance, cette deuxième voie doit, dans la plupart des cas, être accompagnée des exercices visant l'autodiscipline du corps face à la tentation. L'homme tâche ici de maintenir l'état de la négation de la volonté en s'exposant continuellement à la souffrance. La douleur est accueillie en tant que réalité quotidienne, elle nourrit l'esprit ascétique au point où il ne la sent plus, dans l'état d'indifférence. Paradoxalement, l'ascèse fuit la souffrance du monde, espère rejoindre un état de non-souffrance, mais *en souffrant*, et dans plusieurs cas, beaucoup plus que celui qui affirme constamment le vouloir-vivre. La différence réside, pour Schopenhauer, dans ce que la négation peut apporter, à savoir la libération de l'esprit confiné dans le cycle éternel de la souffrance. Mais où est donc la confirmation de l'espoir ascétique de retrouver un jour la paix, la liberté, le salut ? Il est là, exprimé dans l'art, dans la connaissance, dans la vie des saints et des ascètes, les vérités des religions l'attestent. De toute manière, comment peut-on se contenter d'affirmer la vie et son inhérente souffrance lorsque nous avons percé le fond des choses ? La question est importante, quoique le pont entre la vertu et l'ascèse peut paraître très difficile en ce qu'il représente un saut initial dans le néant, dans de nouvelles souffrances créées par soi-même avec l'espoir d'être un jour sauvé. Or, ce saut ne se fait pas à partir de l'ignorance, il y a déjà dans la connaissance ayant percé le voile une appréhension de la paix à venir si l'homme ose abandonner la vie. Celui qui arrive au fond des choses n'a essentiellement plus l'envie d'être tirillé ici et là par le corps, il doit trouver une autre manière, une manière qui *défait* son existence, qui se réfugie peut-être dans le néant, mais cela ne change rien, le monde a déjà été anéanti pour lui !

Again, as the ascetic denies the Will as appearing in himself, he will not resist if another does the same, by inflicting injuries upon him; he will look on these injuries also as part of his own denial of his will and will welcome all suffering that comes upon him, whether it comes by chance or through the wickedness of other men. Moreover, he will mortify the visible manifestation of his will, his body, through fasting, self-chastisement and all manner of self-inflicted suffering, that he may break down that will which he recognizes and abhors as the source of so much evil. When death at length comes, he will welcome it as the longed-for deliverance, since, in his case, it is not merely the phenomenal individuality which ceases with death, but the inner nature is also abolished. "For him who thus ends, the world has ended also" [I p.494].⁸⁴

L'assassinat de la volonté

La réalisation qu'il faut passer par l'étape de la négation du vouloir-vivre n'est pas l'aspect difficile de la quête ascétique, l'intellect contient déjà en lui-même l'Idée (la vérité ayant dépassé le principe d'individuation, le phénomène, Schopenhauer la nomme aussi *Idée platonicienne*), qu'il passe abstraitement par la raison ou intuitivement par le vécu, les deux approches mènent aux mêmes conclusions fondamentales. Or, peu d'hommes sont parvenus à la sainteté, et ceci s'explique par l'étape qui vient après la réalisation, celle qui accueille les souffrances d'un monde entier afin de les détruire dans cette individualité corporelle qui est la source propre du vouloir-vivre. Il y a certes deux chemins, le premier qui accomplit la négation par un degré de connaissance élevé, et l'autre, qui arrive à la négation presque accidentellement, lorsqu'un excès de souffrance ou de violence est assez pour *transformer* l'âme tout entière. Schopenhauer mentionne que ce deuxième chemin est notamment illustré en littérature chez Goethe, lorsque l'on se réfère au calvaire de Marguerite :

[...] une description claire et concrète comme je n'en connais pas d'autre dans la poésie. Marguerite est l'exemple parfait de la seconde voie qui mène à la négation de la volonté, et non pas, comme la première, par la simple connaissance de la souffrance de tout un monde, qu'on s'approprie volontairement, mais par sa propre douleur qu'on éprouve soi-même en son excès.⁸⁵

⁸⁴ Frederick Copleston, *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*, Search Press London, 1975, p. 177-178

⁸⁵ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 68, p. 723

Lorsque l'influence du corps devient tout à fait secondaire, lorsque la pratique quotidienne de l'ascèse détruit l'effet de la souffrance, le détaché réussit finalement à tuer la volonté, à faire l'expérience d'une première mort vécue en soi-même. Bien que la tentation puisse revenir, son esprit est déjà ailleurs, le monde n'est rien pour lui, la souffrance n'a plus de *sens* :

*Das Abtöten des Willens vernichtet das Leiden — der Betroffene ist voraussichtlich zufrieden damit, die physischen Grundlagen zu zerstören, in welchen es sich offenbart. Nur wo der Wille ein empfindendes Organ geschaffen hat, kann das Leid sich bemerkbar machen. Das Abtöten der Erscheinung des Willens, also des Körpers, nimmt dem Leiden alle Wirklichkeit: Dem Einzelnen sollte das genügen.*⁸⁶

L'ascète *assassine* la souffrance, vu qu'il détruit déjà le fondement corporel par lequel elle peut s'exprimer. Quand le *lien* qui communique l'existence de la corporéité est mis à mort, lorsqu'il n'y a plus de *communication* entre le monde et l'ascète, le projet global du détachement radical est accompli. Finalement, ce n'est pas le monde qu'il fuit, mais l'attachement à celui-ci. La souffrance est certes inhérente à la vie, mais lorsqu'elle ne peut plus pénétrer dans l'esprit du détaché, le monde est simplement là, et il n'est *rien*. « Der Asket [...] muss das Leben, weil es ihm bereits nichts mehr bedeutet, nicht gewaltsam ausmerzen »⁸⁷. L'ascète n'*éradique* pas la vie, elle devient néant grâce à la métamorphose intérieure. De là s'en suit l'idée que le suicide, dont il est question plus bas, est d'une tout autre nature que l'ascèse, car il cherche justement à éradiquer la souffrance de la vie en passant par le phénomène individuel, ce qui fait encore partie de l'expression affirmative de la vie. La volonté du suicidaire et de l'égoïste est essentiellement *la même*, aucune transformation ne s'est produite dans l'intériorité, aucun divorce ne s'est fait

⁸⁶ Carolin Catharina Wolf, *Selbstmord, Askese und Freiheit in Arthur Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*, Grin, 2008, p.18. Traduction libre : « L'assassinat de la Volonté détruit la souffrance — la personne concernée risque de se contenter de détruire les fondements physiques dans lesquels elle se manifeste. La souffrance ne peut être ressentie que lorsque la volonté a créé un organe sensible. Tuer l'apparence de la volonté, c'est-à-dire du corps, prend toute réalité à la souffrance : cela devrait suffire à l'individu. »

⁸⁷ *Ibid.*, p. 18, Traduction libre : « L'ascète (...) ne doit pas forcément éradiquer la vie, car cela ne signifie plus rien pour lui. »

entre ce monde et le soi. Aussi longtemps que la volonté est reconnue dans le miroir de sa phénoménalisation, le monde ne peut pas devenir autre que ce qu'il est. Ceci est d'ailleurs exprimé par Schopenhauer lorsqu'il dit : « *Solange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere seyn* »⁸⁸.

L'euthanasie et le suicide

Avant d'arriver à la discussion portant sur le suicide, il est important de relever une dernière distinction portant sur la difficulté ou la facilité de l'ascèse, dépendamment de la vieillesse du corps. Suivant le cours d'une vie, l'affaiblissement du corps qui accompagne naturellement la vieillesse rend beaucoup plus aisé l'entreprise de la mortification de la volonté. Ce qui animait avec véhémence le vouloir-vivre, tous les désirs, les jouissances, l'intensité des plaisirs, connaît, avec la vieillesse, un calme beaucoup plus propice à faciliter l'ascèse. La grande affirmation, c'est-à-dire celle de la procréation, est souvent éteinte ou sévèrement diminuée dans l'âge avancé, l'égoïsme laisse naturellement place au souci pour les enfants et les proches. Dans ce cas, l'homme est beaucoup plus porté à vivre à travers les autres que de se soucier uniquement de soi-même, car il sait que ce soi va bientôt disparaître. « Voilà en tout cas l'évolution la plus souhaitable : c'est l'euthanasie de la volonté »⁸⁹. Cette disparition progressive des forces corporelles et des prédispositions égoïstes peut, selon Schopenhauer, certainement être salutaire. Il voit, dans ce qu'il appelle l'euthanasie, c'est-à-dire la mort sans maladie dans l'âge très avancé, une belle manière de quitter la scène, car la volonté cesse tout simplement de vouloir et la disparition dans le néant se fait paisiblement.

La disparition progressive de toutes les forces à mesure que nous vieillissons est certes éprouvante ; mais elle est nécessaire, et même bienfaisante ; autrement, la mort, dont elle est le prélude, deviendrait trop pénible. Aussi l'avantage principal que procure un âge très avancé est l'euthanasie (mourir sans maladie, sans apoplexie, sans convulsion, le plus souvent assis, principalement après leur

⁸⁸ *Ibid.*, p.18, Traduction libre : « Tant que notre volonté est la même, notre monde ne peut pas être un autre. »

⁸⁹ *Le monde comme volonté et représentation II*, Livre IV, Chapitre 49, p. 2145

*repas ; il serait plus exact de dire qu'ils ne meurent pas : ils cessent seulement de vivre). C'est une manière très facile de mourir, qui n'est pas provoquée par la maladie, qui n'est pas accompagnée de convulsions et n'est pas du tout ressentie.*⁹⁰

Qu'en est-il donc de ceux qui, réalisant l'impossibilité d'échapper aux douleurs de la vie, prennent la décision de quitter celle-ci pour enfin mettre fin à toute cette peine ? Si le but est de nier le vouloir-vivre et donc la vie, n'est-ce pas un *raccourci* que de se dire : mieux vaut ne pas endurer ces souffrances, elles sont vaines, elles ne m'affecteront plus lorsque je rejoindrai le néant ? Cette révolte décisive contre la vie est superficielle selon Schopenhauer, car la véritable négation du vouloir-vivre découle de ce qui a été nommé le *quiétif* de la volonté, c'est-à-dire de ce qui n'est pas empêtré dans le *principium individuationis*. Dans le cas de la négation procédant du calme de la volonté, la mort recherchée n'est pas celle du corps, mais celle du vouloir-vivre en tant que souffrance du monde accueillie en soi-même. Cette négation atteint l'indifférence dans l'ascèse et connaît la *première mort* qui rompt avec tout attachement. La transformation en soi-même réalisée, le repos est ce qui reste, la nouvelle naissance de l'ascète n'a rien en commun avec le monde. Or, le suicide n'arrive-t-il pas à la même fin, mais plus vite ? Non, car le suicidaire ne se *sépare* jamais du monde, il ne met fin qu'à son individualité et par là admet qu'il n'a jamais été capable de se débarrasser des souffrances de la vie. Ces dernières prennent le dessus, elles envahissent le corps et l'esprit au point où elles entravent le vouloir-vivre, l'empêchent de s'exprimer. La seule option qui reste, du point de vue de l'homme qui *veut*, est de se révolter contre l'obstacle, non pas en cessant l'activité futile de son vouloir, mais en affirmant à tout prix qu'elle ne se laissera pas ainsi arrêtée par le destin. Ici, la réalité de la souffrance n'est jamais comprise, pour l'ego trop emporté par le principe d'individuation elle n'est qu'accidentelle. Au fond, le suicidaire n'est généralement pas quelqu'un qui a une aversion à l'égard de la vie, il demeure un *optimiste*.

Rien ne se distingue plus de la négation de la volonté de vivre, suffisamment décrite dans le cadre de nos considérations — négation qui est l'unique acte de liberté se manifestant dans le phénomène, qui est un changement transcendantal comme le dit Asmus —, que l'abolition arbitraire de son phénomène singulier,

⁹⁰ *Parerga & Paralipomena*, Aphorismes sur la sagesse dans la vie, Chapitre VI, p. 407

le suicide. Très loin d'être une négation de la volonté, celui-ci est le phénomène d'une puissante affirmation de la volonté. Car l'essence de la négation ne réside pas dans le fait d'abhorrer les souffrances de la vie, mais ses plaisirs. L'individu suicidaire veut la vie ; ce n'est que des circonstances sous lesquelles cette vie s'est déroulée pour lui qu'il n'est pas satisfait. Il ne renonce donc nullement à la volonté de vivre, mais seulement à la vie, en détruisant son phénomène singulier. Il veut la vie, il eut l'affirmation du corps et la libre existence de celui-ci, mais le tissu embrouillé des circonstances ne le permettant pas, il est affligé d'une grande souffrance. Dans ce phénomène singulier, la volonté de vivre elle-même se trouve inhibée au point de ne pouvoir déployer ses aspirations.⁹¹

Tout comme le phénomène individué est relié à l'objectivité de la volonté, le suicide n'est que la négation *apparente* du vouloir-vivre. Sa visée est la destruction de la souffrance contenue en un seul, alors que la réelle négation souhaite ultimement mettre fin au cycle de souffrance inhérent à toute forme de vie. Le suicide est aussi « le chef-d'œuvre de la *māyā* »⁹², au point où le vouloir-vivre entre en *contradiction* : l'homme affecté par une grande souffrance, qui veut toujours la vie, déclare la guerre contre soi-même, non pas en ce qu'il lutte *contre* l'affectivité corporelle, mais contre tout obstacle empêchant l'expression de sa volonté. L'individu veut, mais le vouloir-vivre ne trouve aucun objet dans le monde pour s'exprimer. Ainsi, la volonté est redirigée vers l'intérieur, le suicidaire, contrairement à l'ascète, est en ce moment *incapable* de nier le vouloir, et donc, tragiquement, l'être choisit la mort en voulant plutôt qu'un devenir où il devient spectateur de l'anéantissement de sa propre volonté.

C'est bien parce que le suicidaire ne cesse de vouloir qu'il cesse de vivre, et la volonté s'affirme ici précisément par l'abolition de son phénomène, parce qu'il ne peut plus s'affirmer d'une autre manière. Mais comme c'était la souffrance à laquelle il se soustrait ainsi qui aurait pu le conduire, par la mortification de la volonté, à la négation de lui-même et à la délivrance, on peut à cet égard comparer le suicidaire à un malade qui fait arrêter après son déclenchement une opération douloureuse susceptible de le guérir entièrement, préférant garder sa maladie. La souffrance s'approche et offre, comme telle, la possibilité d'une négation de la volonté, mais il refuse cette souffrance en détruisant le corps, empêchant de ce fait que la volonté soit brisée. — C'est la raison pour laquelle

⁹¹ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 69, p. 732

⁹² *Ibid.*, § 69, p. 733

*presque toutes les éthiques, tant philosophiques que religieuses, condamnent le suicide, bien qu'elles ne puissent jamais avancer que d'étranges raisons sophistiquées.*⁹³

Il faut surtout souligner ici la comparaison du suicide à un *malade*, par où l'on constate à quel point l'éthique schopenhauerienne inverse plusieurs significations portant sur ce qui est naturel et ce qui dévie par rapport à cette norme. Ici précisément, ce qui suit la pulsion naturelle est ce qui est appelé « malade », alors que l'exemplification de l'attitude contre-nature par excellence, à savoir la négation du vouloir-vivre par l'ascèse, est comprise comme grande vérité pouvant intuitivement être décelée. La mortification de la volonté vient « naturellement » à celui qui vit plusieurs souffrances, à celui qui dépasse l'individuation. De même, tout ce qui est bien et juste découle de cette attitude, cette dernière doit donc être profondément attachée à l'existence humaine. Cette pensée n'est certainement pas nouvelle, et la généalogie nietzschéenne fait bien de le montrer. Quoi qu'il en soit, la position schopenhauerienne, qui est en parfaite concordance avec plusieurs enseignements du christianisme et du platonisme, paraît ambiguë sur la question de la nature de l'homme précisément parce qu'elle *divise* cette dernière. Schopenhauer n'hésite surtout pas à se réclamer de la conception biblique de l'homme, où il y a, d'un côté, la nature pécheresse, et de l'autre, la nature divine. L'affirmation du vouloir-vivre est le péché éternel sans possibilité de salut. L'ascèse est la voie de la « croix », elle veut ultimement défaire le péché originel et remonter à l'unique essence en Dieu.

Le christianisme porte au fond de lui cette vérité, que la souffrance (la croix) constitue le but véritable de la vie. Voilà pourquoi il rejette le suicide, comme opposé à ce but, tandis que l'Antiquité, d'un point de vue plus commun, l'approuvait et même l'honorait. Cet argument contre le suicide est cependant une raison ascétique, et elle ne vaut donc que d'un point de vue éthique beaucoup plus élevé que celui auquel ne se sont jamais placés les philosophes moraux européens. Mais si nous descendons de ce point très élevé, il n'existe plus de raison morale valable pour condamner le suicide. [...] De manière générale, on trouvera qu'à partir du moment où les effrois de la vie l'emportent sur celui de la mort, l'homme met fin à son existence. La résistance de cet effroi de la mort

⁹³ *Ibid.*, § 69, p. 733-734

est cependant considérable ; il est là comme un gardien devant la porte de sortie. Il n'y a peut-être pas un seul être vivant qui aurait mis fin à son existence si cette fin était quelque chose de purement négatif, une soudaine cessation de la vie. Mais il y a un côté positif en elle, à savoir la destruction du corps. Celle-ci fait reculer d'effroi, précisément parce que le corps est le phénomène du vouloir-vivre.⁹⁴

L'apaisement réel est à rechercher dans le calme de la volonté, où la négation du vouloir-vivre laisse place au repos et à la libération du tourment refusé par le suicidaire. La seule manière de mettre fin à la souffrance est d'abolir le vouloir-vivre en soi-même. Ici, un vide est certainement créé, mais il est *libre*, il n'est pas *attaché* au monde et ne peut être déterminé par des lois fixes. L'Union mystique est ici annoncée, l'homme libre du désir communique avec le néant dont il est issu, un néant sans nom et sans forme précédant tout phénomène. L'ascèse mystique est ici ce qui tend vers l'immatériel, la parfaite liberté où la souffrance demeure inconnue.

Voilà pourquoi l'unique voie de salut, c'est que la volonté apparaisse librement, afin de pouvoir connaître dans ce phénomène sa propre essence. Ce n'est qu'à la suite de cette connaissance que la volonté peut s'abolir elle-même, et que la souffrance, qui est inséparable de son phénomène, peut cesser, ce qui ne saurait se faire par la violence physique, telle la destruction de l'œuf, ou de l'élimination du nouveau-né, ou le suicide. C'est que la nature porte la volonté à la lumière, car ce n'est qu'à la lumière qu'elle peut trouver sa délivrance. C'est pourquoi il faut soutenir les fins de la nature par tous les moyens, du moment où la volonté de vivre, qui est l'essence intime de la nature, s'est décidée.⁹⁵

Malgré le fait que le suicide soit critiqué chez Schopenhauer, il existe toutefois un autre type de suicide qu'il accepte. Dans la perspective de la négation du vouloir-vivre, il y a une manière de se rapprocher de la mort biologique en poussant l'ascèse au bout de ses limites. Ceci se fait presque uniquement par la privation de nourriture, c'est-à-dire l'inanition. Ici, le déni complet de la volonté peut arriver à un degré où la nécessité du maintien du corps cesse. « Loin

⁹⁴ *Parerga & Paralipomena*, Chapitre XIII, § 157-158, p. 658-659

⁹⁵ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 69, p. 735

que ce genre de suicide naisse de la volonté de vivre, un tel ascète complètement résigné ne cesse de vivre que parce qu'il a totalement cessé de vouloir. Un autre genre de mort que la mort par inanition n'est ici guère pensable [...], car l'intention de réduire les tourments relèverait déjà d'un certain degré d'affirmation de la volonté. »⁹⁶. La pratique de l'inanition est souvent perçue comme découlant du fanatisme de l'ascète, mais selon Schopenhauer, ce type de suicide va au bout de la logique de la négation du vouloir-vivre, il arrive au point où la nécessité biologique devient complètement secondaire. L'ascète a déjà *quitté* cette existence, il ne connaît plus d'attachement avec le phénomène ; il s'est assimilé avec le néant d'où il provient.

Cette quête du nirvana, ce dégoût pour l'essence de la volonté de vivre, Schopenhauer les pousse jusqu'à leur extrême limite ; aussi, la seule forme de suicide qu'il exalte est le suicide par inanition : quand mourir ne signe plus un acte de rébellion ou de désespoir, entaché d'un vouloir-vivre exacerbé, mais quand mourir c'est porter l'ascétisme à son comble. Il ne s'agit pas de protester contre telle manière de vivre, telle philosophie de l'existence, mais d'attaquer le mal à sa racine.⁹⁷

⁹⁶ *Ibid.*, § 69, p. 736

⁹⁷ Roland Jaccard, *La tentation nihiliste* suivi de *Le cimetière de la morale*, Quadrige / PUF, 2012, p. 56

Conclusion

*Sans Dieu tout est néant ; et Dieu ? Néant suprême.*⁹⁸

– Emil Cioran, *Syllogismes de l'amertume*

Arrivant au terme de cette discussion parcourant le livre IV du *Monde comme volonté et représentation*, il paraît utile de revenir sur les points essentiels pour ensuite discuter des implications ultimes de cette éthique. Considéré *philosophiquement*, le problème de l'ascétisme connaît fort probablement sa première explicitation détaillée chez Schopenhauer. Ce qui était auparavant entouré d'éléments mythiques, ce qui était, lors des Lumières, totalement écarté en tant qu'excès fanatique devient, avec Schopenhauer, le noyau même de l'éthique. La possibilité d'une telle explicitation repose essentiellement sur l'écartement de considérations eudémonistes en éthique ; c'est dire que le bonheur n'a absolument aucune portée sur la détermination de ce qu'est la vertu, l'agir juste et l'homme de bien. Encore plus, l'importance tout à fait capitale de l'ascétisme n'apparaît clairement que lorsque le bonheur est totalement évacué du questionnement éthique.

Partant d'une métaphysique bien précise, celle qui érige la Volonté comme la chose en soi kantienne distincte du monde de la représentation, Schopenhauer poursuit en énonçant que cette volonté n'est rien d'autre que la vie, l'affirmation du vouloir-vivre. Cette dernière s'exprime avec le plus de clarté et de distinction chez l'être humain qui agit notamment à travers elle en posant des *actes* de volonté. Naturellement, il est porté à vouloir sa propre sécurité et la préservation de son être. La tendance est d'abord égoïste, dès que les éléments de sécurité et de survie sont atteints par l'homme, sa volonté trouve vite un nouveau désir à poursuivre et à satisfaire. Ainsi, sans aucune réalisation supplémentaire, l'être enfermé dans son propre égoïsme est voué à poursuivre une quête continuelle qui part du désir, arrive à la satisfaction, tout pour engendrer un nouveau

⁹⁸ Emil Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, in *Oeuvres*, Coll. Quarto, Gallimard, p. 777

désir. Ce cycle est répétitif, éternel, mais il est aussi *souffrant* pour l'homme, car le désir voulu peut toujours et même facilement rencontrer des obstacles à sa réalisation. De plus, un désir égoïste peut aussi empiéter sur la volonté d'autrui, mais celle-ci n'est jamais donnée immédiatement à la conscience en tant que volonté et représentation, mais seulement en tant que représentation. L'égoïste, n'étant conscient que de la vérité de *sa* volonté, car elle au contraire est immédiatement donnée à soi-même, n'a pas du mal à infliger une quelconque souffrance sur autrui si cela implique une satisfaction de son propre désir. Or, lorsque cette douleur est infligée, il y a, au fond de son être, un sentiment qui expose la méchanceté de l'acte. Le remords est ici senti, la douleur d'autrui perce la vanité égoïste afin d'exposer qu'elle est réelle et elle peut être sentie même si elle n'appartient pas à celui qui en fait initialement l'expérience. Le fond de la bonté et de l'agir juste est révélé, il procède de la compassion pour autrui en ce qu'il ressent la même douleur que l'individu. La découverte du mensonge qu'est l'ego est la première étape dans la réalisation que le monde partage les mêmes souffrances, voire que la souffrance est *inhérente* à ce monde. Celui qui arrive à cette perspective dépasse l'illusion qu'il existe une distinction entre le moi et l'autre-que-moi. Finalement, la vie ne se soucie pas de l'individualité, elle continue à multiplier la souffrance et la misère. Participant à cette même misère, l'homme autrefois égoïste réalise, à travers les remords de la conscience, que la distinction individuée est une chimère, il est poussé aux actions désintéressées qui souhaitent alléger la souffrance du prochain. *Le voile de Māyā* est percé, il ne peut plus y avoir de distinction entre les phénomènes individués, l'homme perçoit le chemin vers le calme du vouloir, position beaucoup moins perturbée par la nécessité d'affirmer le vouloir-vivre sans cesse à travers les actes de la volonté. Ultimement, cette pensée mène à la constatation de l'impossibilité d'affirmer le vouloir-vivre, car ce qui est voulu est impensable, une éternité de douleur.

Ayant affronté l'impossibilité de vouloir éternellement la souffrance du monde, l'être qui ressent une vraie pitié pour la condition de son lot se tourne vers la négation du vouloir-vivre. La vie n'existant certainement pas pour nous rendre heureux, que peut-on faire pour se libérer des afflications qui bouleversent tous les êtres ? Une possibilité de détachement face à l'empreinte de la souffrance sur notre esprit se présente, la personne qui ne veut plus être l'esclave de la volonté nie le monde tel qu'il s'affirme. Le vouloir-vivre, exprimé à travers l'acte de procréation, cherche à détruire l'individualité, ce qui est exprimé est la fin de ce corps et la création d'un autre. Par la négation de la volonté, l'homme assure sa propre disparition, mais aussi celle du monde. Sans

répéter sa faute éternellement, il met fin au cycle de souffrance, car il acquiert la connaissance permettant de voir *à travers* le principe d'individuation. La pratique d'un renoncement de soi, notamment retrouvée dans la tradition chrétienne, hindouiste et bouddhiste, met en valeur la suppression des désirs afin de réduire leur force sur l'esprit, afin qu'un jour il puisse y avoir détachement complet par rapport au monde. La parfaite indifférence est ici recherchée, celle qui anéantit la vie, mais pour ne plus être à sa merci. Ainsi, comme un spectateur, le contemplatif détaché, grâce à sa distance, voit le monde pour ce qu'il est et décide de ne plus participer à la tragédie. L'accomplissement de ce détachement parfait ne se fait rarement que par la seule connaissance, elle doit, chez Schopenhauer, être accompagnée d'une ascèse. Se libérer de la souffrance inhérente au monde est certes une quête pouvant être qualifiée de combative, en ce que l'ascète possède un corps. Ce dernier ne voulant rien d'autre que l'expression affirmative, la tâche ascétique sera l'exercice en vue d'une désensibilisation corporelle. Ainsi, plusieurs souffrances vont être recherchées précisément pour mettre à l'épreuve la force de l'abnégation. Les réussites de combats ascétiques contribuent à anéantir tout attachement au monde, donc à la souffrance. Ceci ne peut se faire que par la résignation totale, et non par le suicide, car celui qui décide de commettre un tel acte est encore profondément investi dans le monde. La preuve est qu'il ne peut pas vivre tant qu'il souffre, tant que sa volonté rencontre des obstacles. L'indifférent, au contraire, est celui qui, par la souffrance, s'est débarrassé de la souffrance. Il peut certes arriver à un stade d'un renoncement total, où même les besoins corporels de base sont secondaires : ceci témoigne d'une autre forme de suicide, celle par inanition, seule voie acceptable de s'enlever la vie en suivant le chemin de la négation. Une intériorité qui a dévoré le soi véritable tout entier, voilà le destin ascétique. Mais qu'est-ce qu'il reste dans cette intériorité anéantie ? Un néant certainement, mais le néant est aussi sans forme, il est libre. Ici, le rapport sujet objet est inexistant, il ne reste qu'un calme, un état de paix.

La liberté du vide

La liberté qui accompagne l'état de renoncement total de soi-même, fait écho aux caractéristiques essentielles de la volonté précédant toute manifestation dans le monde. En tant que chose-en-soi, la volonté, bien que son miroir soit visible dans le monde, n'est essentiellement soumise à aucune loi de la nécessité. « Or l'unique cas où cette liberté peut aussi devenir visible dans le phénomène, c'est lorsqu'elle met fin à ce qui apparaît ; alors que le simple phénomène,

pour autant qu'il est un corps animé, ne cesse pour autant de perdurer dans le temps, lequel ne contient que des phénomènes, la volonté qui se manifeste par ce phénomène entre aussitôt en contradiction avec lui, en niant ce qu'elle exprime»⁹⁹. Mais c'est l'ascète qui vient sauver la contradiction, car ses motivations ne proviennent plus du vouloir-vivre, son intériorité n'est plus *attachée* au monde, l'homme s'est finalement soustrait et ses actions procèdent de la seule connaissance qu'il a pu acquérir.

*Car aussi longtemps que la connaissance n'est autre que celle captive du principium individuationis, absolument soumise au principe de raison, la puissance des motifs est également irrésistible ; mais lorsqu'on pénètre le principium individuationis, qu'on connaît immédiatement les Idées, voire l'essence en soi des choses, comme la même volonté en tout, et que de cette connaissance procède un quiétif universel du vouloir, alors les motifs singuliers deviennent inefficaces, parce que le mode de connaissance qui leur correspond s'est comme retiré, éclipsé par un mode tout autre.*¹⁰⁰

Lorsque toute motivation provenant du vouloir est évacuée, lorsqu'il y a suppression de l'ego, c'est-à-dire de ce qui individualise le phénomène, alors la voie vers la liberté est accessible. Celle-ci est notamment nommée *effet de grâce* par le christianisme. Sa signification est la suivante : il a été dit que l'ascèse mène le soi véritable à sa mort même avant de connaître la mort organique. À la lumière de cette mort, cet assassinat du vouloir-vivre, il peut y avoir une *nouvelle naissance*, une transformation radicale de l'être où la possibilité de liberté se manifeste clairement dans la connaissance. Ceci peut seulement arriver, ajoute Schopenhauer, dans le cas de l'être humain, seul être capable de se mettre à la place d'autrui. « La nécessité est le royaume de la nature ; la liberté, le royaume de la grâce »¹⁰¹. Cette naissance est accomplie lorsqu'il y a passage de la compréhension de sa nature intérieure au *quiétif* de la volonté, qui supprime la puissance des motivations grâce à la connaissance.

⁹⁹ *Le monde comme volonté et représentation I*, § 70, p. 738

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 70, p. 739

¹⁰¹ *Ibid.*, § 70, p. 741

La possibilité de la liberté se manifeste chez l'être humain en ce qu'il est le seul être pouvant se mettre à la place d'autrui, de comprendre sa souffrance comme celle de tous. « La nécessité est le royaume de la nature ; la liberté, le royaume de la grâce »¹⁰². Ici, la sphère de la nature est enfin dépassée par la grâce de la négation. Par-delà l'existence, il y a un quelque chose dont l'ascète peut accéder, seulement lorsqu'il se sera débarrassé du monde. Or, lorsque cet ascète met à mort la souffrance, c'est-à-dire le mode d'affirmation de la volonté, est-ce qu'il cherche en même temps à rejoindre une volonté plus originaire que celle connue sous la forme affirmative ? Peut-il y avoir deux volontés à proprement parler, une qui appartient au monde tel qu'il nous apparaît en tant que représentation, miroir du vouloir-vivre, et une autre volonté précédant toute forme et détermination ? La réponse de Schopenhauer ne semble pas tout à fait claire. D'un côté, l'existence de *deux* volontés séparées n'est jamais admise par lui (l'affirmatif et le quiétif ne semblent pas dénoter l'expression de deux volontés distinctes, ils sont des aspects de l'unique volonté) ; il y a le monde, une seule volonté qui est aussi vouloir-vivre, mais cette volonté est sans forme et libre de toute détermination. De son côté, elle ne doit pas obéir aux lois, ne doit pas s'inscrire dans le temps et dans l'espace, ce qui accorde à son être une réalité qui dépasse ce que nous pouvons connaître en tant que phénomène. La négation du vouloir-vivre est cette tentative de rejoindre cette réalité, car elle souhaite briser les chaînes qui nous gardent toujours attachées au monde. Impossible de dire ce qui peut être découvert lorsqu'une négation *libre* est atteinte, voilà où la philosophie s'arrête et le but de la mystique est révélé. Une chose est claire, ce monde tel qu'il apparaît ne devient véritablement rien pour celui qui a parcouru le chemin salutaire de la négation.

[...] nous devons chasser, comme les enfants qui redoutent les ténèbres, la sombre impression de ce néant qui flotte comme but ultime derrière toute vertu et toute sainteté, plutôt même que de le contourner, comme les Indiens, par des mythes ou par des mots dépourvus de sens, tels la résorption dans le brahman, ou le nirvâna des bouddhistes. Nous le reconnaissons franchement : ce qui subsiste après la totale abolition de la volonté est certainement néant pour tous ceux qui sont encore remplis de volonté. Mais tout à l'inverse, pour ceux chez qui la volonté s'est

¹⁰² *Ibid.*, § 70, p.741

*convertie et niée, c'est notre monde si réel avec tous ses soleils et avec toutes ses voies lactées qui est — néant.*¹⁰³

Ainsi, la volonté, cette réalité libre, sans forme et sans fin, ne menant nulle part, cette même volonté est privée «de tous les caractères du Vouloir : l'absurdité dernière de la volonté schopenhauerienne consiste en ceci qu'elle est *incapable de vouloir*. C'est à la faveur de l'illusion inspirée par le désir vital qu'on attribue de la volonté à un ensemble d'impulsions absurdes. Rien dans le Vouloir qui puisse s'interpréter comme "voulant" : et toutes les tendances qui en procèdent participent de la même absence de volonté. La volonté, qui ne veut jamais, engendre des impulsions fictives»¹⁰⁴. Contemplons-nous, en fin de compte, un néant qui a simplement été octroyé d'un nom ? Qu'est-ce qui indique qu'il est même souhaitable de se réfugier dans de telles fabrications ? Vouloir anéantir ce monde par l'ascèse, n'est-ce pas là un *vouloir* particulier, tourné contre lui-même, contre tout ce qui peut s'affirmer ici-bas ? *Qui* est l'ascète ? La perspicacité nietzschéenne demande si l'ascète abandonne vraiment ses pulsions égoïstes, ou s'il ne fait que réorienter sa cruauté. Le masque métaphysique est peut-être ici ce qui cache une réalité beaucoup plus terrifiante, car même dans cette intériorité « libre du désir », volontairement souffrante, pénitente, punie, il y a peut-être une certaine réjouissance dans le meurtre et l'exil de soi-même, un *plaisir* dans l'ascèse.

¹⁰³ *Ibid.*, § 71, p. 753

¹⁰⁴ Clément Rosset, *Écrits sur Schopenhauer*, PUF, 2001, II, p.143

Bibliographie

Corpus primaire

SCHOPENHAUER, Arthur, and Christian JAEDICKE. *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique : traités dans deux mémoires de concours académiques*. Paris : Éd. Alive, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Douleurs du monde : pensées et fragments*. Tr. Didier Raymond, et Jean Bourdeau. Paris : Rivages, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme volonté et représentation*, Tr. Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey, Gallimard, folio-essais, deux volumes, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga et Paralipomena : petits écrits philosophiques*. Tr. Jean-Pierre Jackson, Paris : CODA, 2006.

Corpus secondaire

AUDI, Paul. *Supériorité de l'éthique*. Paris : Flammarion, 2007.

COPLESTON, Frederick C. *Arthur Schopenhauer, philosopher of pessimism*. London New York : Search Press Barnes & Noble Books, 1975.

DE RYKE, Benoît Beyer. *Maître Eckhart, une mystique du détachement*, Éditions OUSIA, 2000.

ECKHART, Johannes, Libera, and Meister ECKHART. *Traité et sermons*. Paris : Flammarion, 1993.

JACCARD, Roland. *La tentation nihiliste : suivi de Le cimetière de la morale*. Paris : PUF, 2012.

Madame de GUYON, *Discours sur la vie intérieure*, deux tomes, Collection Sources mystiques, Paroisse et famille Editions (29 septembre 2016).

Maître ECKHART. *Du détachement et autres textes*, Tr. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris : Editions payot & Rivages, 1995.

ROSSET, Clément. *Ecrits sur Schopenhauer*. Paris : PUF, 2001.

WOLF, Carolin C. *Selbstmord, Askese und Freiheit in Arthur Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung*. München: GRIN Verlag GmbH, 2010