

## ORDRE ET (NON-)SENS : LA QUESTION DU MAL DANS LA PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER.

### 1. Justification et enjeux.

Le sujet que nous nous proposons d'étudier, à savoir « ordre et (non-)sens : la question du mal dans la philosophie de Schopenhauer » se situe à l'intersection entre le domaine éthique et le domaine métaphysique dans la pensée de l'auteur, puisqu'il s'agit, en dernière instance, d'interroger le sens de l'existence humaine au sein d'un monde précisément déserté par tout ce qui peut lui donner quelque appui, mais non point par tout ce qui fait sa profonde pénibilité, monde produit par une volonté aveugle, qui, sans aucun plan d'ensemble aboutit néanmoins à un ordre stable, un ordre pour ainsi minimal en tant qu'il réunit les simples réquisits de subsistance de ce dernier<sup>1</sup>. Ainsi nous ne parlons pas de l'ordre gnoséologique (i.e. : sur le plan de la connaissance abstraite, ordonner ses concepts, etc.), ni de l'ordre entendu comme domaine (ex. ordre pratique, ordre de l'art), mais nous nous intéressons plutôt à ce dernier en un sens à la fois physique (ordre phénoménal) et métaphysique (l'ordre des choses en soi). Certes, le monde que nous connaissons n'existe que dans la représentation, non en-dehors d'elle, non pas qu'il n'y ait aucun substrat au-delà de notre perception, mais la chose en soi est radicalement différente du monde que nous connaissons : pas de ressemblance, ainsi nulle impossibilité d'atteindre l'essence intime des choses par la représentation. Mais par le corps, un accès est ménagé, en tant qu'il nous est "donné" à la fois comme *chose en soi* et comme *représentation*, de là pourra être approché l'essence du monde, à savoir *le vouloir-vivre* ou la *volonté*. Ce qu'il s'agit d'examiner, c'est l'ordre du monde qui se révèle lors du processus d'automanifestation du vouloir-vivre : tout d'abord dans ses objectivations inférieures (lois de la nature ou Idées) jusqu'à sa manifestation dernière en l'homme : tout passe comme s'il y avait bien un ordre sous-jacent, en-deçà de celui imposé par l'intellect, lequel est précisément fondé sur la conflictualité, racine métaphysique dont découle souffrance et injustice. Comment l'homme s'intègre-t-il donc dans ce monde dans lequel il est par son corps pleinement engagé ? Rappelons que dans la philosophie de Schopenhauer, toute posture existentielle – c'est-à-dire toute tentative de détermination d'un sens global pour orienter ses actions dans le monde – doit prendre acte d'un double refus : il n'y a pas de donation transcendante de sens qui émanerait d'une figure divine orchestrant l'ordre du monde, et guidant l'individu jusqu'à bon port, à la manière d'un Dieu souverainement bon ; et d'autre part, il n'y a nul repli possible sur une éthique de l'immanence, fondée sur les jouissances profanes. Le plaisir en effet n'est qu'illusoire, éphémère, et ne saurait produire la moindre satisfaction positive ; serait-on finalement comblé, par quelque heureux concours de circonstances, surgit alors l'ennui, mal plus terrible encore que les besoins pressants dont nous sommes constamment assaillis. Car le fonds de toute existence, et c'est bien là le problème, est *souffrance*. Nous voici donc conduit tout naturellement à la question du mal, laquelle apparaît à bien des égards comme centrale dans la pensée de l'auteur. Contrairement à la plupart des philosophes traditionnels, pour lesquels le mal est d'abord le mal commis et non le mal subi, le premier dérivant d'un mal métaphysique, le second – aussi connu sous le nom de « mal physique » n'étant qu'une conséquence du mal moral, l'accent est mis chez Schopenhauer de manière très concrète sur la souffrance, laquelle se retrouve à tous les niveaux non seulement de l'existence humaine, mais de l'existence tout court. Mal physique et mal moral – s'ils s'entretiennent l'un et l'autre – proviennent avant tout de l'essence du monde. Et pour cause : le mal dont nous souffrons est irrémédiable, car coextensif à la *volonté* qui git en toutes choses, fonds ultime dont on ne peut rien savoir. De la source, animée par des forces contradictoires, nous arrivons à la production d'un monde absolument différent de celui qu'aurait pu produire un créateur divin – ou plutôt, à une interprétation de ce dernier radicalement différente : l'ordre dont il s'agit, et l'individu lui-même, efflorescence ultime de la volonté, est miné par cette force contradictoire, au point qu'on pourrait parler d'un ordre du mal pour définir le monde dans lequel nous vivons. « Seul », écrit l'auteur dans le chapitre L intitulé « épiphilosophie », « je reconnais loyalement dans toute leur étendue les maux de ce monde, et je le puis, parce que chez moi les deux questions de l'origine du mal et de l'origine du monde convergent vers une même réponse. »<sup>2</sup> Si une étude mérite d'être menée sur la question du mal dans la philosophie de Schopenhauer, c'est qu'elle trouve chez lui un traitement sans concession, sans intégration à un système

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER (A), *MVR*, p. 1347.

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER (A), *MVR*, p. 1418.



Projet de thèse : Rémy POELS.

Directeur de thèse : Christophe BOURIAU.

Etablissement d'inscription envisagé : Université de Lorraine.

justifiant d'une manière ou d'une autre son existence, traitement dont on raterait la spécificité et la force en ramenant le pessimisme qui en découle logiquement à une mode « fin de siècle ». Notons en passant qu'on ne trouve dans le *Monde* qu'une dizaine d'occurrences des termes « pessimisme » ou « pessimiste », rapportés la plupart du temps à la religion : celles-ci se différencient en effet comme pessimistes ou optimistes, selon qu'elles trouvent au monde une justification en soi ou non. Cependant, il s'agit pour nous de ne pas nous concentrer essentiellement sur le pessimisme, ce qui a d'ailleurs déjà été fait, comme nous pourrions le voir, mais de remonter à sa source véritable, à savoir : la caractérisation du monde comme « le plus mauvais » et l'omniprésence du mal – comme souffrance, comme injustice, du fait de l'essence de la volonté et de sa manifestation propre dans le monde qu'elle ne cesse de constituer.

Jusqu'alors, une option classique pour articuler le problème du mal et celui du monde consistait par des moyens divers, à atténuer, relativiser, voire nier la réalité de ce dernier. Le mal que nous constatons – et dont nous pouvons faire l'expérience à diverses échelles – ne serait qu'un mal apparent, illusoire, en somme : compréhensible pour quiconque sait voir au-delà, bien que le caractère explicable du mal – notamment chez Leibniz et Malebranche – n'implique pas à proprement parler son irréalité, sinon dans un sens métaphysique dans la mesure où le mal est un non-être. Schopenhauer opère à rebours : l'idée d'un Dieu justifiant les souffrances est dissipée comme illusion, et le mal reconnu dans sa pleine et totale réalité, dans son omniprésence inévitable, et dans une certaine mesure : dans son irréductibilité. Il ne serait pas même souhaitable que le mal disparaisse entièrement : le désœuvrement qui s'ensuivrait créerait des conflits. Ainsi, la volonté qui produit sans cesse le monde ne prévoit rien, ne justifie rien ; simplement, le mal la suit comme son ombre, selon des modalités qui resteront à examiner. Schopenhauer force le trait : le monde dont il s'agit, celui dans lequel nous vivons, bien loin d'être le « meilleur des mondes possibles » est décrit comme « le plus mauvais » ; l'ordre dont il s'agit semble moins être celui d'un Dieu que celui d'un Démon, comme il l'écrit lui-même.

Ainsi, nous voudrions explorer la question du mal chez Schopenhauer – question qui, contrairement à ce que l'on pourrait croire, n'a semble-t-il jamais été abordée frontalement, alors qu'elle semble, comme nous l'avons pu voir, essentielle – dans sa double dimension, à la fois éthique et métaphysique. Il faut en d'autres termes envisager le sens de l'existence humaine dans le pire des mondes possibles : face à l'omniprésence et à la positivité lancinante du mal, quelles postures existentielles sont encore à notre disposition ? Nous savons que les deux grandes options proposées par l'auteur sont la négation de la volonté, et – de manière plus surprenante, son affirmation : or, sachant qu'affirmer la volonté de vivre, c'est par voie de nécessité affirmer de nouveau la souffrance et le mal qui lui sont coextensifs, que peut signifier un tel choix pour l'homme ? Mais toute cette étude devra également tenir compte du versant métaphysique de ces thèses, notamment en prenant au sérieux sa pique contre Leibniz, afin de conduire corollairement une discussion serrée entre ces deux auteurs.<sup>3</sup> Ainsi, nous serons conduits à la question de l'ordre du monde, par comparaison entre l'harmonie préétablie leibnizienne et l'harmonie paradoxale du monde schopenhauerien : si la volonté est aveugle, sans but et sans raison, elle produit néanmoins un monde stable, qui dénote un certain ordre (Idées platoniciennes), bien que cet ordre pour ainsi dire dynamique paraisse fondé sur une conflictualité éternelle entre ses différents éléments. Pourquoi par ailleurs cette hésitation entre « sens » et « non-sens » ? On pourrait la justifier à plusieurs niveaux, mais c'est principalement au niveau de l'existence humaine qu'elle est pleinement opérante. Dans un monde déserté par toute transcendance donatrice de sens – et par là même, susceptible de récompenser ou châtier chacun selon ses mérites ; dans un monde animé de part en part (jusqu'au moindre de nos mouvements de corps ou d'esprit) par une volonté absurde, sans but et sans raison, comment accorder quelque valeur aux contenus moraux ? La radicalité et la profondeur du mal paraît menacer l'édifice éthique bâti par Schopenhauer et sa morale de la pitié. Cette tension, bien loin d'être tenue pour négligeable, doit tout au contraire être examinée avec soin.

<sup>3</sup> On trouve une trentaine de références à Leibniz dans le *Monde*, soit pour critiquer certaines thèses liées à sa théorie de la connaissance et de la musique (§ 16, § 52), soit comme figure repoussoir incarnant la philosophie dogmatique contre la philosophie transcendante (il est alors associé à Wolf) (cf. Supplément dédié à Kant), soit enfin dans sa critique du finalisme théologique (chap. XXVI : de la téléologie : « causes finales » dans la nature dénotant une prétendue sagesse divine) et de l'optimisme systématique (chap. XLVI : de la vanité et des souffrances de la vie.)