Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 57 (2007)

Heft: 3

Artikel: La voie éthique et l'apophasie du philosophie : la religion chez Schopenhauer

Autor: Félix, François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381743

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 139 (2007), P. 193-204

LA VOIE ÉTHIQUE ET L'APOPHASIE DU PHILOSOPHE

La religion chez Schopenhauer [1]

FRANÇOIS FÉLIX

Résumé

Beaucoup plus abondante et variée que ne le laisse croire sa réputation, la référence religieuse joue chez Schopenhauer un rôle d'importance : alors que sa philosophie entend ramener les religions à leur pertinence authentique – c'est-à-dire morale, selon lui –, l'exemplarité religieuse et le discours mystique viennent en effet prendre le relais de l'exposition conceptuelle, à laquelle échappe la réalité toute pratique de la voie du renoncement qu'il entend comme l'aboutissement réel du parcours de sa pensée, ainsi que l'altération qui s'ensuit d'une telle abnégation de l'essence.

À y regarder de près, la référence religieuse joue dans la pensée et le texte de Schopenhauer un rôle nettement plus complexe qu'on ne l'a souvent prétendu. Les habitudes liées à la réputation du philosophe, volontiers fixées sur un partage raide entre préférence bouddhiste et athéisme militant, semblent en effet avoir fréquemment barré l'accès à la pluralité des usages que son œuvre réserve à une telle référence et des dispositions qui y prévalent. Sans doute les choses changent-elles depuis quelques décennies, à la faveur de travaux spécifiques qui vont se multipliant ; pour autant, il ne paraît pas que soient toujours bien distingués les enjeux en présence, ni toutes aperçues les différentes intentions actives – que soient, autrement dit, pleinement dépliés les rapports entre religion et philosophie chez l'auteur du *Monde comme volonté et représentation.*

Des rapports il est vrai passablement embrassés. Car si le syncrétisme dont Schopenhauer fait preuve au moment d'emprunter à la référence religieuse témoigne assez des distances qu'il a prises avec tout contenu dogmatique déterminé, et qu'il ne saurait être question pour lui de reconduire à une religion particulière, ni même à la religion proprement dite, reste que seule une certaine forme de l'expérience religieuse aura constitué la ressource adéquate à l'expression de l'aboutissement éthique de sa pensée. Emblématiquement, ce

[1] Les pages qui suivent doivent beaucoup à notre *Schopenhauer, ou les passions du sujet*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. «Être et devenir», 2007.

n'est pas en effet sur la morale philosophique, disqualifiée presque tout entière, qu'il se sera appuyé pour dire sa fameuse négation du vouloir-vivre, terme chez lui du parcours éthique, où se délie toute présence active au monde et s'abîme toute consistance égoïque. Un aboutissement qu'il désignera du reste par un mot emprunté au régime le plus traditionnellement chrétien – le salut (*Heil*) –, bien que sans doute il en détourne la signification reconnue. Plus encore, c'est aux ressources du récit mystique, même s'il peut en critiquer la manière et les dispositifs, qu'il renverra au moment de profiler un impossible discours sur le «néant». Les choses sont ainsi loin d'être simples, et il faut pour les comprendre rapporter chaque fois à l'intention qui les sous-tend ces renvois faits à la «religion» dans le texte schopenhauérien – et bien considérer le rapport, assimilateur toujours, qu'entretient le philosophe avec la citation et la référence en général.

Au secours du concept

De fait, au quatrième livre du *Monde comme volonté et représentation* où elle apparaît massivement, la référence religieuse obéit à une fin précise. Il s'agit pour elle de pallier les insuffisances de l'exposition philosophique et conceptuelle à dire d'assez près la réalité de l'ethos moral accompli (le renoncement au vouloir), et d'assumer ainsi la tâche d'en prolonger le discours : le récit hagiographique, la fable édifiante, l'apologue comme aussi le discours mystique s'en viennent relayer l'énonciation théorique. Fidèle en effet à sa détermination *princeps* du concept comme représentation de représentation, substitut opératoire de l'intuition dont il n'est que le résidu abstrait et appauvri, inapte du même coup à rejoindre l'effectivité vécue et à traduire adéquatement l'expérience intime à laquelle correspond le retrait abnégatif, Schopenhauer confie ainsi au régime imagé et pragmatique de la parabole ou de l'allégorie le soin d'exprimer la réalité toute pratique de la voie du renoncement. D'où une rédaction particulièrement statique, qui accole en nombre personnages exemplaires, extraits de textes saints, témoins invoqués à preuve et anecdotes, agglomérant informations pieuses et citations d'études diverses, d'autant plus densément que les éditions successives du *Monde* en ont chacune ajouté. L'état final du § 68 de l'ouvrage et plus encore le long chapitre correspondant des Suppléments adjoints en 1844 à l'édition première de 1818 présentent de la sorte un visage composite et séquentiel qui surprend même l'habitué de l'écriture parataxique de Schopenhauer. L'issue rigoureusement pratique de la pensée du philosophe aboutit à l'éclatement de son texte en un répertoire de conduites édifiantes ; et faute d'exemples directs[2], c'est aux récits juxtaposés des vies de saints ascètes qu'est conduit en fin de compte le lecteur.

[2] «À moins d'un destin favorable qui nous en rende témoins oculaires, nous devons nous contenter des biographies d'hommes de ce genre», *Le monde comme volonté et*

Religion morale et syncrétisme athée

Or la liste exemplaire fournie (Maître Eckhart, Bouddha, Mme Guyon, Tauler, Luther, Plotin, Angélus Silesius, puis saint François d'Assise; les Védas et les Upanishads, les Évangiles, mais aussi les poèmes soufis, etc.) ainsi que les affirmations réitérées de la concordance réelle entre eux tous en avertissent d'elles-mêmes: c'est en dehors de toute considération théologique proprement dite – et même *contre* toute considération de cet ordre, devrait-on dire – que Schopenhauer invoque et cite à l'appui de sa pensée. Le syncrétisme qui est le sien s'autorise en effet d'une lecture strictement morale des textes et comportements religieux, à l'exclusion de toute teneur dogmatique comme de toute revendication théiste ou fidéiste. Qui plus est, on trouve à quelques reprises (en 1844 surtout) formulée à l'encontre de l'élaboration théologique – chrétienne, en l'occurrence – l'accusation de constituer un obstacle à la bonne compréhension de la religion en son essence: «en aucune chose il ne faut autant séparer le noyau de l'écorce que dans le christianisme»...[3] Selon un renversement éloquent, le contenu théologique et doctrinal se trouve déplacé du centre à la périphérie de la question religieuse, de sorte que c'est le sens même de cette dernière qui se trouve revisité.

Le motif, au demeurant, ne fait pas mystère: il trouve sa source dans la fidélité philosophique à Kant. Dans sa «Critique de la philosophie kantienne» publiée en appendice au *Monde* de 1818, Schopenhauer revient en effet sur la réfutation par la *Critique de la raison pure* de toute théologie spéculative, réfutation dans laquelle il voit «d'une certaine façon, comme en général dans la critique des trois prétendues Idées de la raison» le but et la fin de l'œuvre[4]. La mise hors-jeu du théisme aurait ainsi été au cœur du projet critique, et constitue le «mérite immortel» de son auteur. Sans doute la revendication est-elle avant tout philosophique: Schopenhauer loue Kant d'avoir «complètement renversé

représentation (dorénavant *Monde)*, § 68, trad. A. Burdeau révisée par R. Roos, Paris, P.U.F., 1966, p. 483 (*S.W.* I, S. 522), traduction modifiée – nous signalerons les modifications que, selon une habitude devenue courante dans les études schopenhauériennes francophones, nous apportons à cette traduction. Nous citons le texte allemand dans l'édition des œuvres complètes de Schopenhauer établie par W. Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main, Suhrkamp, stw, 1986, 5 volumes (désormais *S.W.*).

[3] *«Bei keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schale zu unterscheiden wie beim Christentum»*, *Monde*, Suppléments, chap. XLVIII: «Théorie de la négation du vouloir-vivre», *op. cit.*, p. 1395-1396 (*S.W.* II, S. 801). Schopenhauer vise surtout la liaison du Nouveau Testament avec l'Ancien, d'esprit selon lui entièrement différent, ainsi que la dénégation (protestante en particulier) du caractère ascétique du christianisme.

[4] *Monde*, *op. cit.*, p. 641 (*S.W.* I, S. 683). Il est à noter que les pages consacrées à cette discussion sont pour une large part faites d'interpolations de 1844 dans le texte de 1818, ainsi que d'adjonctions manuscrites encore apportées par Schopenhauer dans les marges de son exemplaire de la troisième édition de l'ouvrage, parue en 1859.

la philosophie scolastique» en invalidant la théologie réaliste et positive qui prévalait depuis lors dans la pensée occidentale, et, adossé à son héritage – en particulier à la distinction entre phénomène et chose en soi, qui «retira au théisme son fondement»[5] –, il pourfend avec vigueur la restauration de la théologie spéculative par les métaphysiques post-kantiennes. Le refus du théologique se présente de prime abord comme une réclamation de philosophie transcendantale.

Cependant, si donc on la voit s'élever en premier lieu contre les versions remaniées par l'idéalisme allemand des preuves «ontologiques, cosmologiques et physico-théologiques», cette protestation de Schopenhauer s'étend aussi bien, en désaccord manifeste avec sa revendication kantienne, à toute profession déiste en général. Une extension annoncée déjà par l'assimilation ci-dessus entre théologie et théisme à propos de la délimitation critique, et dont se font témoins les différents passages du *Monde* où le philosophe conteste l'inscription du christianisme au sein du «dogmatisme juif» d'un Dieu créateur[6], mais aussi son refus de considérer dans le caractère «monothéiste, polythéiste, panthéiste ou athée» le critère distinctif fondamental entre les religions, qu'il déplace pour sa part vers la manière dont elles investissent ou non le monde[7]. Le monothéisme n'est donc pas la cible unique de Schopenhauer, pas plus que le divin ne constitue selon lui le cœur authentique de la religion. La réfutation de la théologie spéculative est celle tout aussi bien de la déité sous toutes ses formes. Fondamentalement pratique, l'essence de la religion ressortit à la seule immanence d'une éthique du détachement.

Dès lors, les religions pouvaient bien se trouver conjuguées par-delà leurs différences de doctrine, même cruciales, et donner lieu à ce nouveau partage entre disposition optimiste et pessimiste. Ce qui revenait aussi à les ranger toutes ensemble sous le régime de l'allégorie et les réduire à ne pouvoir exprimer que de façon imagée ce que la philosophie seule peut formuler directement[8]. Car alors les différents dogmes ne feront tous que figurer par divers côtés et selon ses différents aspects une seule et même vérité métaphysique en sa conséquence morale – cela valant même à l'occasion (la Chute par le péché) pour l'«optimisme judaïque». Une vérité qui n'aura précisément pas attendu son expression nue, rationnelle et complète par la philosophie pour être traduite

[5] *Ibid.*, p. 645 (S. 688). Il s'agit d'un ajout de 1844.

[6] § 68, *op. cit.*, p. 487 (S. 527). Mais aussi Suppléments, chap. XLVIII, p. 1390-1391, 1394, 1395 (*S.W.* II, S. 795, 799-801). De fait, c'est autant l'optimisme déclaré du judaïsme en son πάντα καλὰ λίαν («Tout était très bien»), cité à trois reprises dans ce chapitre des Suppléments, que sa profession du Dieu créateur que Schopenhauer fustige. Une double caractéristique qui lui fait de même révoquer l'islam (Suppléments, *ibid.*, p. 1373 & 1394 /S. 775 & 800).

[7] *Monde*, Suppléments, chap. XVII : «Sur le besoin métaphysique de l'humanité», *op. cit.*, p. 863 (*S.W.* II, S. 219).

[8] *Ibid.* & *Parerga et Paralipomena* II, Kap. 15 : «Über Religion» (§ 174-182), *S.W.* II, *op. cit.*, p. 382-466. Voir aussi l'introduction d'Étienne Osier à la traduction isolée qu'il a donnée de ce chapitre (*Sur la religion*, Paris, GF Flammarion, 1996).

dans une gamme de comportements appropriés, auxquels ces doctrines de la foi – telle est leur grandeur – auront mieux pu inciter qu'elle en vertu de leur habillement théologique et dévotionnel, fût-il trompeur[9].

Avec ceci que va s'établir une préférence sélective entre ces religions ainsi ramenées les unes aux autres et réduites à l'identique d'une tâche toute morale. Une préférence dont le rapport à l'existence fournira le critère, et la disposition ascétique la mesure. Ce qui pour Schopenhauer revenait à plébisciter l'hindouisme, le bouddhisme et le christianisme, dans lesquels il décèle la même tonalité fondamentale et une tendance abnégative similaire. Nous ne discuterons pas ici de la validité d'un tel rapprochement ni de sa pertinence à l'égard des dispositions internes respectives de ces religions, pas plus que de l'état des informations orientalistes dont disposait le philosophe – qui semble au demeurant avoir été fort bon. Une abondante littérature existe à ce propos, qui sur ceci tombe bien sûr largement d'accord : la perspective a-théologique de Schopenhauer lui interdisait par principe une juste considération des différences – que pour une part il n'ignorait pas – entre le brahmanisme et le bouddhisme, comme de prendre en compte l'incarnation comme spécificité du christianisme. Et, de fait, l'approche philosophico-morale qui est la sienne ne pouvait que réduire les singularités dont chacun d'eux se réclame, jusqu'à évider leur caractère proprement religieux[10]. Mais tel était précisément à ses yeux le sens d'une telle approche, qui constituait le seul avantage réel de la philosophie : passer outre leur revêtement dogmatique et rituel pour formuler directement, quitte à ce que ce soit malgré elles, ce que ces religions expriment sur un mode allégorique où elles finissent par s'oublier elles-mêmes. C'est ainsi qu'il parle de l'hindouisme comme de «la plus sage des *mythologies*», qu'il traite de «mythe» la résorption en Brahma par quoi y est entendu le néant, et qu'il n'hésite pas dans les toutes dernières lignes du *Monde* de 1818 à qualifier de «parole vide de sens» le Nirvâna des bouddhistes[11]. S'il ne s'en tiendra assurément pas toujours à cette lettre outrée, Schopenhauer y livre cependant un message sans obscurité, qui ne changera pas : le dernier mot de la question religieuse n'appartient pas à la religion.

[9] Schopenhauer écrit en effet que le privilège inestimable des religions est d'être inculquées à l'homme dès son enfance, ce qui leur assure «la possession durable des intelligences», en tant qu'elles constituent ainsi comme un «deuxième intellect» (Suppléments, *ibid.*, p. 857/S. 213).

[10] KARL WERNER WILHELM insiste cela dit sur l'autonomie très relative du «religieux» en Inde et la continuité au contraire entre religion et philosophie. Une continuité qui, autant que l'athéisme qu'il y vante, contribuerait à expliquer la faveur croissante du bouddhisme chez Schopenhauer (*Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung. Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers*, Hildesheim, Georg Olms, 1994, S. 161-169).

[11] *Monde*, § 54, *op. cit.*, p. 351 (S. 381) – nous soulignons ; § 71, p. 516 (S. 558). Une caractérisation négative qu'il atténuera nettement en 1844 (p. 1376/*S.W.* II, S. 779 – texte remanié après 1859).

C'est donc de leur déchiffrement philosophique qu'hindouisme, bouddhisme et christianisme tiennent leur prééminence, et d'être considérés ensemble. Un déchiffrement qui les désigne comme essentiellement ascétiques en raison d'une identique compréhension pessimiste du monde : chacun d'eux est fait du même mouvement de renoncement au vouloir-vivre (on sait les résonances chez Nietzsche d'un tel diagnostic), qu'expriment et effectuent des pratiques de détachement semblables par-delà la différence des contextes :

> [...] on ne peut assez admirer l'unanimité que l'on trouve lorsque l'on lit la biographie d'un ascète chrétien ou d'un saint, et celle d'un Hindou. Au travers des dogmes, des mœurs et des circonstances si différents, la tendance, la vie intérieure sont les mêmes de part et d'autre. Et de même les préceptes. [12]

Écrites en 1818, au moment de la première rédaction de l'ouvrage, ces lignes se multiplieront dès l'édition de 1844 au gré d'une érudition devenue foisonnante – avec ceci que les références au bouddhisme, réellement découvert après la première parution du *Monde*, de l'aveu même de Schopenhauer [13], se seront précisées et fortement accrues, renforçant la présence indienne et asiatique dans son texte. Le philosophe accumule ainsi rapprochements et points de rencontre (le végétarisme, la pratique du jeûne et des mortifications, le célibat des prêtres, les éloges et recommandations de la chasteté, la non-violence à l'égard des animaux et de toute forme de vie) à l'appui de sa lecture syncrétique et de ce dont elle s'autorise. Une accumulation qui vient confirmer à sa façon l'avertissement donné en guise de préambule dans la première préface, en 1818, de l'ouvrage : si la connaissance des Védas ne constitue pas une préparation moins utile que celle de Platon à la compréhension de la doctrine de l'auteur, et s'il n'est «pas une affirmation des Upanishads» qui ne se laisse déduire comme une conséquence de la pensée qu'il va exposer, celle-ci en revanche ne s'y trouve pas encore... La philosophie seule aura pu dénuder le cœur de la «mythologie religieuse» pour en délivrer le sens, c'est-à-dire la nature morale des religions, dont les différences rituelles et dogmatiques peuvent dès lors à bon droit être tenues pour négligeables – ce qui avertit du même coup des limites dans lesquelles il faut tenir pour circonscrite la «préférence indienne» de Schopenhauer, du reste plus apparente que réelle [14]. C'est bel et bien en deçà de l'ancrage culturel dans lequel elles sont encore prises que les références et citations religieuses qu'il invoque pour les faire converger doivent selon le philosophe diriger la considération. Soit tout d'abord vers une expérience

[12] *Ibid.*, § 68, *op. cit.*, p. 488, traduction modifiée (S. 528).

[13] *Monde*, Suppléments, chap. XVII, *loc. cit.*, p. 861-862 (*S. W.* II, S. 218). Sur les progrès de la référence bouddhiste chez Schopenhauer, cf. ROGER-POL DROIT, «Une statuette tibétaine sur la cheminée», *in* : R.-P. DROIT (éd.), *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset, 1989, p. 220-238.

[14] Schopenhauer dans son œuvre mentionne en effet plus souvent la tradition chrétienne que toute autre, et a pu être qualifié de «philosophus christianissimus» par Paul Deussen (voir É. OSIER, «L'abîme mystique. Sur Schopenhauer et le christianisme» *in* : JEAN LEFRANC [éd.], *Schopenhauer*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1997, p. 59-68).

identique de la douleur de vivre et de l'inanité de toute persévérance dans l'être, dont sa pensée s'entend le déploiement entier.

Autrement qu'être

Mais si seule une métaphysique «sèche» aura de la sorte pu nouer tous les fils des religions et ramener ces dernières à leur intelligibilité complète, si donc cette ressaisie conceptuelle en ce sens les englobe, reste qu'elle ne les accomplit pas pour autant, ni n'en prend la relève – là se mesure ce qui peut séparer Schopenhauer de Hegel. Exposer la signification dernière du religieux n'est pas l'effectuer, et l'agir, selon la pensée constante de l'auteur du *Monde* depuis les premiers moments de sa théorie de la connaissance (soit depuis sa thèse *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* de 1813), reste irréductible au concept. Or la vertu réelle des religions réside précisément dans leur caractère fondamentalement pratique. En se tenant ferme à son affirmation de la discontinuité entre la logique et le réel, de l'inconséquence de la représentation abstraite sur ce qu'elle rassemble, Schopenhauer pourra ainsi estimer avoir restitué ces religions à elles-mêmes en les débarrassant comme il le fait de l'enveloppe théologique, doctrinale et cultuelle qui avait fini par en recouvrir le noyau authentique, et les avoir donc justement reconduites à la sphère éthique, où elles trouvent leur pertinence véritable : «Qu'un saint soit attaché à la plus absurde des superstitions, ou qu'il soit au contraire un philosophe, cela ne fait rien à l'affaire. Ce qui le crée et le certifie saint, ce sont ses actes», écrit-il du reste sans ombre[15]. La critique philosophique du religieux a sauvé en fin de compte l'essence de la religion, et assuré son autonomie.

Car enfin, bien rares ont été les morales à avoir autant que les religions prêché l'ascétisme, et aucune ou presque n'a donné lieu à la discipline systématique et aux pratiques réglées qui ont pu caractériser l'hindouisme, le christianisme ou le bouddhisme. Surtout, nulle ne l'aura fait pour les mêmes motifs qu'eux trois. Et il est sans importance pour Schopenhauer qu'un tel régime pratique ait parfois été tenu pour exceptionnel voire excessif au sein même des communautés religieuses. Au contraire, cette manière ascétique gagne à ses yeux un surcroît d'authenticité dans ce désaveu qui la marginalise : seule une telle immodération de la conduite, rare inévitablement, pouvait s'avérer à la mesure du déchiffrement opéré sur le plan philosophique par sa propre œuvre, et de sa résultante éthique. En d'autres termes, seules les religions ont vraiment fait acte du comportement adéquat au pressentiment, fût-il nocturne, partiel et incomplètement formulé encore, du «monde comme volonté» qu'il lui sera revenu d'avoir énoncé entièrement, où s'enracine et s'explique le malheur nécessaire de toute existence. Seuls, autrement dit, le christianisme, les «religions de l'Inde» et quelques groupes minorisés ailleurs auront pris

[15] *Monde*, § 68, *op. cit.*, p. 482 (S. 521).

la souffrance suffisamment au sérieux, qu'ils n'ont pas reconduite à quelque positivité qui l'englobe, mais ont placée au cœur de leur exercice pour l'avoir réellement considérée.

La raison, au reste, en demeure inexplicite. Pourquoi cette exclusivité religieuse de la «lucidité pessimiste» ?[16] – Un apanage que n'ébranlerait que le bouddhisme, autant ou plus une disposition éthique aux yeux de Schopenhauer qu'une religion proprement dite, d'ailleurs athée, et dont il revendique à proportion le «très grand accord» avec sa propre pensée[17]. Tout au plus le philosophe invoque-t-il parfois l'ancienneté immémoriale de la sagesse brahmanique comme gage de sa validité, et veut croire que le christianisme s'y rattache par dérivation[18]. Transpose-t-il alors sur le plan historique la préséance qu'il accorde à l'expérience vécue, de sorte que «la plus ancienne des religions» se trouverait être la plus éminente pour avoir exprimé sans détour le rapport premier – soit douloureux – des hommes à leur existence ? Un rapport dessillé au monde qu'auraient recueilli et prolongé les religions émanant d'elle, d'autant plus efficacement qu'elles n'ont pas eu à rendre compte d'elles-mêmes à la manière qu'exige le mode philosophique, privé pour sa part des ressources psychagogiques que constituent la parabole, l'illustration et la présentation selon le régime du châtiment et de la récompense qui a souvent caractérisé la manière allégorique ? Reste cependant que le caractère religieux et son vêtement mythique n'y sauraient par eux-mêmes suffire. Car si elle n'a bien sûr pas été réservée à quelque révélation singulière et historique du fait même de sa nature universelle dont doit précisément témoigner la profession syncrétique, une telle expérience douloureuse de l'existence s'est néanmoins heurtée en effet à l'«esprit optimiste» que Schopenhauer déclare du judaïsme (le récit de la Chute et les déplorations de l'Ecclésiaste exceptés) ainsi que de l'islam, auxquels il joint le «paganisme grec»[19]. Une résistance optimiste dont il ne décline pas les causes particulières, ni la part qu'y a prise la construction théologique – soit précisément ce qui a éloigné le christianisme de sa vérité première –, mais qui s'avère grosse d'avertissement : si seul un cadre religieux, supérieur en

[16] Une exclusivité que ne contrebalance pas l'ajout tardif de 1859 où Schopenhauer cite en une liste peu convaincante les noms d'Héraclite, d'Empédocle, de Pythagore et de Platon, d'Orphée et de Pindare, d'Hérodote et d'Euripide «et avec eux la Sibylle» (accolés sans commentaire) comme ayant «enseigné le pessimisme» (Suppléments, chap. XLVIII, *loc. cit.*, p. 1392/*S.W.* II, S. 797).

[17] «*In so grosser Übereinstimmung*», *Monde*, suppléments, chap. XVII, *loc. cit.*, p. 860 (*S. W.* II, S. 218). Un bouddhisme dont la lettre de l'enseignement – celle dont Schopenhauer disposait, du moins – relativement au désir et à la souffrance pouvait avec quelque droit lui autoriser cette revendication d'apparentement. Pour l'athéisme bouddhique, *cf. S. W.* I, S. 653 ; III, S. 151-153 & 461-467 ; IV, S. 144-148 & 158.

[18] Ainsi par exemple au chap. XLVIII des Suppléments : «Je ne renonce pas à croire que les doctrines chrétiennes doivent être dérivées en quelque manière de ces religions primitives» (*loc. cit.*, p. 1394/*S. W.* II, S. 799). Une croyance que Schopenhauer n'aura pas été le seul à professer.

[19] *Ibid.*, p. 1373 & 1394 (S. 775 & 800).

cela aux morales philosophiques, a pu permettre d'affirmer la prééminence de l'éthique et son indépendance à l'égard de l'élaboration théorique, le religieux en tant que tel n'y conduit pas. Il y a bel et bien une idiosyncrasie des religions ascétiques.

Une particularité dont on trouve peut-être la clé en considérant la démarcation principielle de ces religions par rapport à l'axiologie positive de l'être qui organise tant les morales rationnelles de la philosophie que le théisme en général – d'autant plus s'il est créationniste. Car telle est bien la position qu'elles occupent dans la pensée et le texte de Schopenhauer: Bouddha, le Christ ramené à la figure sacrificielle du pur renonçant [20] ainsi qu'un hindouisme délesté de sa myriade de dieux et réduit à une *Trimurti* à vrai dire plus allégorique que proprement déiste constituent un contrepoids et une alternative à la tradition ayant fait de l'être son horizon premier et définitif. Car là en effet se signale selon Schopenhauer l'«occident» philosophique mais aussi religieux, à la contagion duquel se serait égaré l'esprit véritable du christianisme: dans la survalorisation de la présence, de la manifestation, et alors de la vie. Un crédit global accordé à l'*esse* que trahissent jusqu'aux processus d'idéalisation dont ce dernier a fait l'objet, et que sont venues entériner pour la plupart ses ressaisies théoriques: c'est la constance de l'être que visent les efforts eidétiques et spéculatifs, c'est en vue d'un supplément d'être que les métaphysiques se sont abstraites des discontinuités de l'apparaître, comme c'est vers une surabondance de l'être et de la vie que pointent les espoirs théologiques.

Les religions abnégatives sont donc davantage encore que la réponse pratique à l'expérience douloureuse de l'existence: elles s'avèrent la conséquence éthique, opérée précisément dans son ordre, d'une compréhension réelle de la nature de la vie, l'expression du déni de la valeur indépassable de l'être. C'est-à-dire la protestation en acte contre le confinement à la présence et à l'horizon qui la dispose. C'est le reflux de la manifestation que ces religions ont en vue; c'est du «néant», bel et bien, qu'elles entendent faire témoignage.

La grâce du néant

Cependant, si donc leur tendance renverse celle consistant à combler en direction de l'être les lacunes ontiques et à arrimer à lui l'espérance, ces religions ne s'accomplissent pas dans la célébration du rien, entendu littéralement. Pour radical qu'il soit, et s'il aboutit à la négation du vouloir-vivre, où s'éteignent le désir comme la connaissance *proprio sensu*, et où donc s'évanouit le monde, leur refus de l'essence ne se parachève pas en une annihilation pure et simple. La délivrance qu'elles promettent ne se résume pas plus à une intégrale

[20] On trouve même dans une note manuscrite de 1833 que «Christ est un Bouddha» («*Christus ist ein Buddha*», A. Hübscher [éd.], *Der handschriftliche Nachlass*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, t. 4/1, S. 166).

suppression qu'à une atone résultante soustractive. Là se situe leur rencontre cardinale avec la pensée de Schopenhauer, au moment où la philosophie atteint les limites de l'exposition positive : d'une telle libération liée à la négation de l'essence, seul en effet le paradigme religieux aura vraiment témoigné – les saints et les ascètes l'accomplissent, et le discours mystique l'assume. L'auteur du *Monde* y trouvera donc sa ressource pour évoquer l'indicible renversement survenant à l'extrême du renoncement. Exemplaire, illustrative, psychagogique, la référence religieuse est encore l'expédient d'une énonciation philosophique en rupture de possibilité conceptuelle et théorique.

Une ressource dont l'emploi n'est du reste pas absolument homogène. En 1818 en effet, au moment de la première édition du *Monde*, Schopenhauer insiste surtout sur la joie incomparable qui accompagne cette suppression du vouloir, «seul contentement (*Zufriedenheit*) qui ne peut être détruit», «toute félicité (*alle Seligkeit*)», «vraie paix céleste (*wahre Himmelsruhe*)», «joie imperturbable (*unerschütterliche Freude*)», «paix profonde (*tiefe Ruhe*)», «sérénité intime (*innige Heiterkeit*)», «béatitude la plus haute (*höchste Freudigkeit*)» de la «sainteté et délivrance complètes (*gänzliche Heiligung und Erlösung*)»...[21] Un vocabulaire à tonalité religieuse patente, qu'il prend soin pourtant de dégager de toute contextualité – indienne particulièrement – au moment d'aborder «de front» ce néant lui-même :

> [...] lorsque nous voyons le monde s'évanouir par la suppression de la volonté, et le néant vide (*das leere Nichts*) subsister seul devant nous]. Alors, en méditant la vie et les actes des saints [...], nous avons de quoi dissiper la sombre impression de ce rien, qui plane comme le terme dernier (das *letzte Ziel*) derrière toute vertu et toute sainteté, et que nous redoutons comme les enfants redoutent les ténèbres ; cela vaudra mieux que de le contourner, comme les Indiens, par des mythes et des paroles vides de sens comme la résorption en Brahma, ou bien le nirvâna des bouddhistes. Nous le professerons bien plus librement : pour tous ceux qui sont encore pleins de la volonté, ce qui reste après la complète suppression de la volonté est sans aucun doute rien (*nichts*). Mais à l'inverse, pour ceux chez qui la volonté s'est retournée (*gewendet*) et niée, c'est notre monde si réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées, qui n'est rien (– *nichts*).[22]

... comme s'il craignait que l'on ramène à une dogmatique élective, à une religion particulière voire à la religion même ce qu'il revient à la seule philosophie – qui aura été la sienne, en l'occurrence – de pouvoir énoncer, fût-ce en recourant à l'élément religieux. La référence religieuse constitue alors l'atout privilégié au moment d'approcher la sérénité et la béatitude du renoncement accompli, à l'exclusion expresse de toute confession, théiste ou non, et de toute justification allégorique. Son plan est nettement celui de l'ethos et de l'expérience vécue, et la religion se voit interdite de spéculation métaphysique.

[21] *Monde*, § 65 (*op. cit.*, p. 456/S. 494) ; § 66 (p. 471/S. 509) ; § 68 (489 & 490 & 499/S. 529-530 & 540).

[22] Ou : «qui est le néant» (*ibid.*, § 71, p. 516, traduction modifiée – la traduction française omet tout un pan de phrase/S. 558).

Or il en va différemment en 1844 puis en 1859, lors des éditions ultérieures de l'*opus magnum* : l'accent s'est entre-temps déplacé, et il est moins question désormais de la joie de l'anéantissement que de l' «autre genre d'existence» qui doit y correspondre. Une existence (*Dasein*[23]) toute différente et inconcevable, dont ses analyses esthétiques, au chapitre de la métaphysique du beau, avaient déjà décelé l'annonce au vif du plaisir éprouvé, à même l'horreur engageant un reflux aversif, à la tragédie, mais que Schopenhauer tente ici d'exprimer en recourant à ses trois traditions religieuses de prédilection, sans paraître craindre cette fois la contagion. C'est ainsi qu'afin de la faire mieux entrevoir, il rapporte autant qu'il le peut cette «transformation de notre connaissance et de notre essence»[24] par laquelle il caractérise cette émancipation finale à l'égard du vouloir aux différentes manières dont chacune de ces traditions a pu exprimer une telle «nouvelle naissance», ce qui l'amène à juxtaposer maître Eckhart, les sermons du Bouddha, des paroles védiques, Luther et les Évangiles – et à réhabiliter du même coup le Nirvâna et la thèse hindoue de la résorption en Brahma[25]. Une manière nouvelle et un procédé qui prennent du reste un effet rétroactif, puisque l'auteur intercale alors dans le texte de la première édition trois références à la «conversion transcendantale» du catholicisme[26], ainsi que, de manière plus emblématique encore, une note aux lignes finales de 1818 citées plus haut, qui vient singulièrement contrarier les précautions qu'elles énonçaient : «Et c'est là précisément le Prajna-Paramita des Bouddhistes, l' "au-delà de toute connaissance", c'est-à-dire le point où le sujet et l'objet cessent d'être»...[27]

Contrairement donc à ce qui prévalait en 1818, où la référence religieuse se trouvait dégagée de ses obédiences canoniques et doctrinales (hindouistes et bouddhistes en tout cas) au moment de constituer l'appui ultime du discours philosophique, elle se voit convoquée telle quelle et sans réserve dès lors que Schopenhauer s'attache plus particulièrement à cerner ce «néant», et à en profiler une approche positive. Ce d'autant que si les philosophes ont «jusqu'ici absolument négligé» cette «complète et soudaine transformation (*Umwälzung*) de l'essence intime dans l'homme»[28], il est un régime qui l'a en revanche toujours eu en vue, et en a fait son objet explicite, par-delà toute affiliation religieuse et confessionnelle particulière : le discours mystique, dont Schopen-

[23] Suppléments, chap. XLVIII, *loc. cit.*, p. 1399 (*S.W.* II, S. 805). Sans doute ce mot *Dasein* utilisé pourra-t-il paraître impropre. Mais, outre que le lexique fait nécessairement défaut pour ce que Schopenhauer entend désigner, ce mot, à l'instar d'autres que l'on trouve sous sa plume, doit prévenir une lecture simplement dissolutive du «néant».

[24] «*Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens*», *ibid.*, p. 1371 (S. 773).

[25] *Ibid.*, p. 1376 (S. 799).

[26] «*Die katholische, transcendantalisme Veränderung*» (§ 70, p. 505/S. 548) – ajout de l'édition de 1859, auquel se sont jointes deux apostilles postérieures encore (§ 68, p. 494/S. 535 & p. 495/S. 537). Notons que la première de ces additions intervient dans un contexte où Schopenhauer use à plusieurs reprises de l'expression, chrétienne elle aussi, de «grâce efficace (*Gnadenwirkung*)».

[27] *Loc. cit.*, apostille à l'édition de 1859.

[28] Suppléments, chap. XLVIII, *loc. cit.*, p. 1402, traduction modifiée (S. 810).

hauer crédite abondamment ses religions électives. Usant de procédés positifs là même où, toute connaissance s'arrêtant, la philosophie ne peut s'exprimer que négativement, ainsi que l'écrit l'auteur du *Monde* en 1844, et bien que la perspective tout intérieure et individuelle qui est la leur ne puisse avoir la force de conviction propre à l' «orientation objective» de la philosophie, les mystiques sont seuls en effet à pointer dans la direction de cette «existence tout autre» à l'abattement de toute insistance mondaine, dont ils tendent à communiquer le sentiment immédiat[29] par la vertu du langage imagé, effusif ou paradoxal qui est le leur, que Schopenhauer prend soin de soustraire à tout ancrage trop précis :

> Si pourtant il fallait à tout prix parvenir d'une façon ou d'une autre à une connaissance (*Erkenntnis*) positive de ce que la philosophie ne peut exprimer que négativement comme négation de la volonté, il ne nous resterait rien d'autre que de renvoyer à cet état dont ont fait l'expérience (*erfahren*) tous ceux qui sont parvenus à une négation complète de la volonté, et que l'on désigne par les noms d'extase, de ravissement (*Entrückung*), d'illumination, d'union avec Dieu etc. [30]

Point culminant des religions, en lequel les différences doctrinales s'évanouissent avec le savoir positif, et où s'indique uniment «un espace vide de connaissance» que sa voix équivoque, obscure et voilée (Schopenhauer parle lui-même de *Dunkel* et de *Verhüllung*) vise à rendre pourtant, la mystique condense ainsi l'apport de ces religions à la pensée déroulée par le *Monde*. Pour n'avoir pas partagé l'orientation ontologique dominante de la philosophie, de la théologie (celle négative exceptée, laquelle doit cependant renoncer à tout aboutissement transcendant) et du théisme en général, ou avoir osé rompre avec elle, elle aura permis en effet, mieux que la seule expérience communiquée de la joie qui l'annonce, d'esquisser ce «quelque chose de différent» qui se «cache derrière notre existence»[31], au rebours de la manifestation, au décours de l'essence – au défaut de l'être. Un «quelque chose» dont, par bonne conséquence, le monde vécu ne saurait pour sa part donner aucune idée : «chez moi, écrit Schopenhauer, le monde ne comble pas la possibilité entière de tout être (*alles Seins*), mais il reste encore beaucoup de place pour ce que nous ne pouvons désigner que négativement par la négation du vouloir-vivre»[32]. Seul à assumer en dehors de l'ordre pratique l'issue du parcours éthique, le discours mystique a relayé, à l'excès du concept, l'impossible parole philosophique d'un autre que l'essence, et donc d'une intégrale altération.

[29] «*Unmittelbare Innewerden*», *ibid.*, pp. 1379-1381 (S. 782-784).

[30] *Monde*, § 71, *op. cit.*, p. 514, traduction modifiée (S. 556-557).

[31] *Monde*, § 70, *op. cit.*, p. 507 (*S.W.* I, S. 549). Ajout intercalé en 1859.

[32] *Ibid.*, Suppléments, chap. L : «Épiphilosophie», p. 1418 (*S.W.* II, S. 826). Schopenhauer désigne encore par «phénomène (*Erscheinung*) que nous ne connaissons pas» ce qui s'ensuit de la négation de la volonté (*ibid.*, p. 1414/S. 822). Et il avait de même parlé quelques pages auparavant de l'impuissance de la philosophie à désigner autrement que par «néant» ce qui est gagné (*gewonnen*) et saisi (*ergriffen*) par une telle négation (*ibid.*, chap. XLVIII, p. 1380/S. 784).