



SCHOPENHAUER

DANS LA MÊME COLLECTION

Virgile par Jean Giono.

Hugo par Michel Butor.

La Fontaine par Jacques Réda.

Descartes par Paul Valéry.

Pascal par Michel Schneider.

Tolstoï par Stefan Zweig.

Baudelaire par Gérard Macé.

THOMAS MANN

SCHOPENHAUER

Texte d'Arthur Schopenhauer,
traduit par J.-A. Cantacuzène
Texte de Thomas Mann,
traduit par Jean Angelloz

Les auteurs de ma vie

BUCHET • CHASTEL

Malgré les démarches entreprises par l'Éditeur,
les ayants droit du traducteur n'ont pu être joints.
L'Éditeur les invite à se mettre
en relation avec ses services.

Pour l'introduction de Thomas Mann :
Thomas Mann, *Les Maîtres* © éditions Grasset
et Fasquelle, 1997.

Copyright by Corrêa et C^{ie}, Paris et Longmans,
Green et C^{ie}, New York (collection Alfred O. Mendel),
mille neuf cent trente-neuf.
©1939 by Buchet/Chastel-Corrêa, Paris.

© Libella, Paris, 2018.

ISBN : 978-2-283-03167-4

SCHOPENHAUER

Notre joie en face d'un système métaphysique, notre satisfaction en présence d'une construction de la pensée, où le monde trouve son organisation spirituelle dans un ensemble logique, cohérent et harmonieux, relèvent toujours, à un degré éminent, de l'esthétique ; elles ont même origine que le plaisir, que la haute satisfaction, toujours sereine finalement, dont nous enrichit l'activité artistique quand elle crée l'ordre et la forme et nous permet d'embrasser du regard le chaos de la vie en lui donnant la transparence.

La vérité et la beauté doivent être mises en rapport ; prises en elles-mêmes et sans l'appui qu'elles se prêtent mutuellement, elles restent des valeurs très instables. La beauté qui n'aurait pas le soutien de la vérité, qui ne pourrait pas en appeler à elle, ne naîtrait pas d'elle et ne vivrait pas grâce à elle,

serait pure chimère – et « qu'est-ce que la vérité » ? Puisés dans un monde de phénomènes, dans une vision du monde soumise à de multiples conditions, nos concepts, ainsi que le discerne et le reconnaît la philosophie critique, ne sont pas d'un usage transcendant mais uniquement immanent : ce matériel de notre pensée et, à plus forte raison, les jugements qu'il nous permet de construire ne sont pas des moyens adéquats pour qui veut saisir l'essence même des choses et la vraie connexion du monde et de l'existence. Même en déterminant de la manière la plus convaincue et la plus convaincante, par une expérience intimement vécue, ce qui est à la base des phénomènes, on n'a pas encore amené à la lumière la racine des choses. Cela seul encourage l'esprit humain à tenter cet essai qui s'impose à lui, et cela le justifie : cette hypothèse nécessaire que notre être propre lui aussi, notre Moi le plus profond, est un élément de ce substrat du monde, qu'il doit y avoir ses racines et que, par suite, on en retirera peut-être quelques données permettant d'éclairer la liaison du monde des phénomènes et de l'essence vraie des choses.

L'histoire de la pensée de Schopenhauer nous fait remonter à la source de la connaissance où

puis l'Occident, où l'esprit scientifique aussi bien que le sens artistique de l'Europe ont leur origine et se trouvent encore unis : elle conduit à *Platon*. Les choses de ce monde, enseignait le penseur grec, n'ont pas d'existence véritable : toujours en devenir, elles ne sont jamais. Elles ne valent pas comme objets de la véritable connaissance, car celle-ci n'existe que de ce qui est en soi, pour soi et sans changement ; or, dans leur multiplicité et la relativité de leur être d'emprunt, qu'on pourrait aussi bien appeler un non-être, elles ne peuvent jamais que faire l'objet d'une opinion provoquée par une sensation. Elles sont des ombres. Ce qui seul est vraiment, ce qui ne cesse pas d'être, sans jamais se transformer ni se perdre, ce sont les archétypes, réalités auxquelles répondent ces ombres, ce sont les *Idées* éternelles, les prototypes de toutes choses. Ils ignorent la multiplicité, car, par son essence, chacun d'eux est unique ; il est précisément l'original, dont les copies, ou ombres, ne sont que des choses portant le même nom que lui, des choses isolées, périssables et semblables. Les idées ne sauraient naître ni disparaître comme eux ; car elles sont intemporelles et vraiment « existantes » ; pour elles il n'y a ni devenir ni anéantissement, comme c'est le cas pour leurs copies caduques. D'elles seules donc il y a une

connaissance véritable, comme de ce qui, en tout temps et à tous les points de vue, *est*.

Avoir l'esprit scientifique et se former à la science, c'est manifestement subordonner à l'Idée la multiplicité des phénomènes, ne combiner qu'avec elle la vérité et la réalité authentique et s'en tenir fermement à l'abstraction contemplative, à la spiritualisation de la connaissance. Par cette distinction de valeur entre le phénomène et l'idée, la matière et l'esprit, le monde de l'apparence et le monde du vrai, le temporel et l'éternel, Platon représente un événement prodigieux dans l'histoire de l'esprit humain : et d'abord dans l'ordre de la science et de la morale.

Chacun sent qu'à cette élévation de l'Idée, réalité unique, au-dessus des phénomènes et de leur éphémère multiplicité, est liée une idée profondément morale, la *dévalorisation* du sensible au profit du spirituel, du temporel au profit de l'éternel, et cela est entièrement dans l'esprit du christianisme futur : car, pour ainsi dire, le phénomène passager et l'attachement sensuel qu'il inspire, se trouvent par là transportés dans le domaine du péché ; – seul, celui qui se tourne vers l'éternel trouve le salut, la vérité. Vue de ce côté, la philosophie de Platon montre la parenté et l'alliance de la science et de l'ascétisme moral.

Mais cette distinction a une autre valeur, et c'est la valeur artistique. D'après cette doctrine, en effet, le temps est simplement cette vue découpée et morcelée qu'un être individuel peut avoir des Idées, qui, situées hors du temps, sont éternelles. « Le temps, selon une belle formule de Platon, est l'image mobile de l'éternité. » Par là, cette doctrine préchrétienne et déjà chrétienne nous présente aussi, dans son ascétique sagesse, un attrait, un charme d'une sensualité infiniment artistique ; en effet, concevoir le monde comme une fantasmagorie multicolore et mobile d'images qui laissent apparaître l'Idée, l'Esprit, est une attitude éminemment artistique, qui, pour ainsi dire, restitue d'abord l'artiste à lui-même. Il est celui qui, plein d'une joie sensuelle et pécheresse, il est vrai, peut se sentir attaché aux phénomènes du monde, aux images du monde, tant il sait qu'il appartient en même temps au monde de l'Idée et de l'Esprit, car il est le Mage, grâce auquel ceux-ci peuvent nous apparaître à travers les phénomènes. La mission *médiatrice* de l'artiste, son rôle de médiateur aux incantations hermétiques entre le monde d'en haut et celui d'en bas, entre l'Idée et le phénomène, l'esprit et la sensualité, apparaît ici ; car telle est en fait la position vraiment cosmique de l'art ; sa situation étrange et la dignité compromise de son

action dans le monde ne peuvent pas se définir ni s'expliquer autrement. Le symbole de la lune, cet emblème cosmique de toute médiation, est le propre de l'art.

Platon artiste. Une philosophie, ne l'oublions pas, n'agit pas seulement – et parfois agit fort peu – par sa morale, par la doctrine de sagesse qu'elle lie à son interprétation et à son expérience du monde, mais aussi et surtout par cette expérience elle-même, qui d'ailleurs constitue bien la partie essentielle, première et personnelle d'une philosophie – et qui n'est pas du tout une simple adjonction intellectuelle et morale à la doctrine de salut et de vérité. Il reste encore beaucoup lorsqu'on a détaché d'un philosophe sa philosophie et il serait grave qu'il ne restât rien. Nietzsche, le disciple de Schopenhauer, qui renia son maître en esprit, écrivit sur lui ces vers :

*Ce qu'il enseigna n'est plus,
Ce qu'il vécut reste debout,
Contemplez-le donc !
Nul ne l'a pu soumettre.*

La doctrine de Schopenhauer, dont nous devons parler maintenant, et le dynamisme de sa vérité ont pu prêter à autant d'abus que le message de

Platon, qui, malgré son ascétisme scientifique, put être monnayé en valeurs d'art et notamment être exploité par un artiste d'un talent colossal, Richard Wagner (peut-être en parlerons-nous plus tard). Mais la faute n'en incombe certainement pas à l'autre maître et initiateur de Schopenhauer, à celui qui l'aida à bâtir son système de pensée : Kant, pur esprit, que sa nature éloignait de l'art autant qu'elle le disposait à la critique.

Emmanuel Kant, critique de la connaissance, qui, du domaine de la spéculation, où son vol l'avait fourvoyé, ramena la philosophie dans l'esprit humain, prit celui-ci pour objet de ses recherches et assigna ses limites à la raison, enseignait dans la deuxième moitié du dix-huitième siècle, à Königsberg, en Prusse, des principes très semblables à ceux qu'avait posés, deux millénaires plus tôt, le penseur athénien. Toute notre expérience du monde, déclarait-il, est soumise à trois lois et conditions, qui sont les « formes » dans lesquelles s'élabore nécessairement toute notre connaissance. Elles s'appellent : temps, espace, causalité. Mais elles n'appréhendent pas le monde tel qu'il peut être en soi et pour soi, indépendamment de notre effort pour le percevoir, la « chose en soi » ; elles se rattachent seulement à son apparence phénoménale, car elles ne sont que les formes de notre

connaissance. Toute multiplicité, toute apparition et disparition ne sont possibles que par elles trois ; elles sont donc suspendues à la seule apparence et, de la « chose en soi », à laquelle on ne saurait aucunement les appliquer, elles ne peuvent rien savoir du tout. Cela s'étend même jusqu'à notre propre Moi : nous le connaissons seulement comme apparence, non pas dans son essence. En d'autres termes : espace, temps, causalité sont des dispositifs de notre intelligence, et la conception des choses qui nous échoit dans leur image, conditionnée par eux, s'appelle donc *immanente* ; la *transcendante* serait celle que nous pourrions atteindre si la raison, se tournant contre elle-même, devenait critique de la raison, après avoir pénétré le caractère de simples modes de connaissance qu'ont ces trois formes interposées.

Telle est la conception fondamentale de Kant ; on voit qu'elle se rapproche beaucoup de celle de Platon. Toutes deux posent le monde visible comme une apparence, c'est-à-dire comme une apparition inconsistante, qui n'acquiert de l'importance et quelque réalité que par ce qui transparait et s'exprime en elle. Pour tous deux la réalité vraie se trouve au-dessus, derrière, bref : « au-delà » de son apparence, et peu importe en somme qu'on l'appelle « Idée » ou « Chose en soi ».

Schopenhauer recueillit ces deux concepts au plus profond de sa pensée. Il avait étudié Platon et Kant de bonne heure et avec prédilection (à Göttingen, 1809-1811) ; à tous les penseurs il préférait ces deux-là, qui étaient si éloignés dans l'espace et dans le temps. Il leur emprunta ce qu'il pouvait utiliser et ce fut une grande satisfaction pour son tempérament traditionaliste de pouvoir l'utiliser si parfaitement ; mais, conformément à sa nature propre, qui était entièrement différente, je veux dire : beaucoup plus moderne, plus impétueuse et plus douloureuse, il le transforma totalement.

Il prit les « Idées » et la « Chose en soi ». Mais avec celle-ci il osa une tentative téméraire, presque interdite, dont pourtant il sentait profondément, avec l'ardeur d'une conviction puissante, la nécessité : il la définit, il la nomma par son nom, il affirma – bien qu'après Kant il fût impossible d'en savoir quelque chose – qu'il savait ce qu'elle est : la *Volonté*. C'était elle la cause première et irréductible de l'être, sa base la plus profonde, la source de tous les phénomènes, la puissance présente et agissante dans chacun d'eux, la créatrice de tout le monde visible et de toute vie, car elle était le vouloir-vivre. Elle l'était de part en part, au point que dire : « volonté », c'était parler

précisément de la volonté de vie, et se servir de la formule plus explicite, énoncer en fait un pléonasmisme. La volonté ne voulait jamais qu'une seule chose : la vie. Et pourquoi la voulait-elle ? Parce qu'elle la trouvait désirable ? Parce que tel était le résultat de quelque recherche objective sur la valeur de la vie ? Oh ! non ! À ce vouloir toute connaissance restait parfaitement étrangère ; il était quelque chose qui ne dépendait aucunement d'elle, quelque chose de primordial et d'inconditionné, il était une impulsion aveugle, un *instinct* absolument gratuit, d'une profondeur sans fond, et dépendait si peu de tous les jugements portés sur la valeur de la vie que c'étaient, au contraire, ces jugements qui dépendaient entièrement du degré de puissance du vouloir-vivre.

La volonté donc, cet absolu, extérieur à l'espace, au temps et à la causalité, réclamait aveuglément et sans raison, mais avec la fougue irrésistible de son désir et de sa joie d'exister, la vie, *l'objectivation*, et cette objectivation s'accomplissait d'une manière telle que son unité primitive devenait multiplicité, ce qui caractérise parfaitement le principe d'individuation. Pour assouvir son désir, la volonté avide de vie s'objectivait suivant ce principe, s'éparpillait dans les myriades de parcelles qui constituaient le monde

des phénomènes, celui de l'espace et du temps, et cependant restait entièrement, jusque dans le plus petit et le plus isolé de ces fragments, produit et expression de la volonté, son objectivation dans l'espace et dans le temps. Mais la volonté était en outre et en même temps autre chose encore : elle était *représentation*, ma représentation et la tienne, la représentation de chaque individu et la représentation de soi pour chacun – notamment au moyen de l'intelligence qui connaît et que, aux degrés supérieurs de son objectivation, la volonté créa pour en faire son flambeau. Remarquons-le bien : ce n'était pas l'intelligence qui produisait la volonté, mais inversement celle-ci qui engendrait celle-là. Ce n'étaient pas l'intelligence, l'esprit, la faculté de connaître, qui constituaient l'élément premier et dominateur, c'était la volonté, et l'intelligence fut sa servante. Aurait-il pu en être autrement, puisque la faculté de connaître se rattache elle-même à l'objectivation de la volonté aux degrés supérieurs et que, sans elle, elle n'avait aucune occasion de se réaliser ? Dans un monde qui est entièrement l'œuvre de la volonté, de l'instinct de vivre absolu, gratuit, ignorant raisons et jugements de valeur, l'intelligence ne pouvait nécessairement prétendre qu'à la deuxième place. La sensibilité, les nerfs, le cerveau, tout comme

d'autres parties de l'organisme – en particulier, de la même manière que le contraire du cerveau, organe de connaissance, son pôle opposé : l'appareil sexuel – étaient l'expression de la volonté à un moment donné de son objectivation, et la représentation qui en résultait, pareillement destinée à son service, n'avait pas davantage sa fin en soi, mais constituait un simple moyen, un instrument qui permettait à la volonté d'atteindre ses fins, exactement comme ces autres organes. Ces rapports de l'intelligence et de la volonté, cette affirmation de Schopenhauer, que la première était seulement le docile outil de la seconde, impliquent beaucoup de comique et d'humiliante détresse ; ils déterminent le contenu de toutes les inclinations et aptitudes de l'homme à s'illusionner et à imaginer que sa volonté reçoit ses instructions et ses données de son intelligence, alors que, suivant notre philosophe, c'est précisément le contraire, et que l'intelligence – indépendamment de sa tâche qui consiste à projeter un peu de lumière dans le voisinage immédiat de la volonté et à l'aider dans sa lutte pour l'existence à un degré plus élevé – a pour unique mission de servir de porte-parole à la volonté, de la justifier, de la pourvoir de motifs « moraux », bref de rationaliser nos instincts.

C'était une appréciation remarquablement *pessimiste* ; et, en fait, chaque manuel nous enseigne que Schopenhauer fut premièrement le philosophe de la volonté et deuxièmement celui du pessimisme. Mais il n'y a pas de premièrement et de deuxièmement ; les deux choses n'en font qu'une, et il fut la seconde parce qu'il fut l'autre et en même temps ; il fut nécessairement pessimiste, parce qu'il était le philosophe et le psychologue de la volonté. La volonté, si on l'envisage comme le contraire de la satisfaction béate, est en elle-même une infélicité fondamentale ; elle est inapaisement, effort en vue de quelque chose, indigence, soif ardente, convoitise, désir, *souffrance*, et un monde de la volonté ne peut pas être autre chose qu'un monde de la souffrance. En s'objectivant dans tout ce qui existe, la volonté expie dans le monde physique sa joie métaphysique et l'expie au sens propre du mot : elle « expie » pour elle de la manière la plus terrible dans le monde qu'elle a créé, et qui, étant le monde du désir et du tourment, se révèle sinistre. C'est que, en devenant monde selon le principe d'individuation, par sa fragmentation dans la multiplicité, la volonté oublie l'unité primitive, et bien que malgré tout son émiettement elle reste une, elle devient une volonté qui est des millions de fois en lutte avec elle-même, qui se combat et se méconnaît

elle-même, qui recherche avec chacune de ses manifestations son bien-être, sa « place au soleil » aux dépens d'une autre, bien plus, aux dépens de tous les autres et ne cesse donc de mordre dans sa propre chair, semblable à cet habitant du Tartare, qui se dévorait avidement lui-même. Il faut comprendre cela littéralement. Les « Idées » de Platon ont acquis chez Schopenhauer une voracité incurable, car, degrés atteints par la volonté qui s'objective, elles se disputent l'une à l'autre la matière, l'espace, le temps. Le monde végétal doit servir de nourriture au monde animal et chaque animal à son tour de proie et de nourriture à un autre, et ainsi la volonté de vie ne cesse pas de se dévorer elle-même. L'homme, enfin, considère le tout comme créé pour son usage et contribue de son côté à marquer de la plus épouvantable évidence l'horreur du combat de tous contre tous, l'auto-déchirement de la volonté, suivant la maxime : *Homo homini lupus.*

Chaque fois que Schopenhauer en vient à évoquer la souffrance du monde, la détresse lamentable et la rage de vie des multiples incarnations du vouloir (il en parle souvent et avec de nombreux détails), son éloquence, déjà exceptionnelle par nature, et son génie d'écrivain atteignent les cimes les plus éblouissantes et les plus glacées de

leur perfection. Il en parle avec une véhémence tranchante, avec l'accent de l'expérience, sur le ton de celui qui sait, qui en est terrifié et que sa vérité puissante ravit. Il y a dans certaines pages une raillerie sarcastique qu'il lance à la vie, le regard étincelant et les lèvres pincées, en la mêlant de citations grecques et latines ; plein de pitié et sans pitié, il cloue au pilori la misère du monde, il en dresse le constat, il en fait le compte et il en rend compte ; d'ailleurs, bien loin d'écraser autant qu'on devrait l'attendre d'une telle précision et d'un si sombre talent d'expression, il emplit au contraire d'une satisfaction étrangement profonde par la protestation de l'esprit, par la révolte humaine qui s'y révèle dans un tremblement contenu de la voix. Cette satisfaction, chacun l'éprouve ; car, lorsqu'un tel homme, à la fois esprit qui juge et grand écrivain, parle de la souffrance du monde en général, il parle aussi de la tienne et de la mienne, et nous triomphons tous de nous sentir vengés par le verbe grandiose.

Dénuement, détresse, souci de la vie à conserver, ceux-là d'abord ; puis, quand on les a péniblement bannis, instinct sexuel, peine d'amour, jalousie, envie, haine, angoisse, ambition, avarice, cupidité, maladie, et ainsi de suite, inépuisablement : tous les maux, dont la source est la

contradiction interne de la volonté, surgissent de la boîte de Pandore. Et que reste-t-il dans le fond ? L'espérance ? Hélas ! non : l'ennui ; car toute existence humaine est ballottée entre la douleur et l'ennui. La douleur est l'élément positif, la joie n'est que sa suspension, donc un élément négatif, et aussitôt elle se transforme en ennui – de même que la dominante, à laquelle ramène le déroulement sinueux de la mélodie, ou bien l'harmonie, dans laquelle on introduit la disharmonie, si on les prolongeait sans les interrompre, provoqueraient un ennui insupportable. Des bonheurs positifs ? Il y en a. Mais, comparés au long tourment de notre convoitise, à l'infini de nos demandes, ils sont courts et mesquins et, pour un désir satisfait, dix au moins restent inapaisés. D'ailleurs, la satisfaction n'est qu'apparente, car à peine exaucé, un désir fait place à un nouveau : le premier est une *erreur* reconnue, le suivant une *erreur* qui ne l'est pas encore. Nulle satisfaction du vouloir qui atteint son objet ne peut durer ; elle ressemble à l'aumône qui, jetée au mendiant, prolonge son existence lamentable d'aujourd'hui à demain. Le bonheur ? Ce serait le repos. Mais il est précisément incompatible avec la volonté. Pourchasser, fuir, redouter le malheur, rechercher avidement la jouissance – tout est pareil ; l'inquiétude causée par

les exigences toujours renaissantes de la volonté emplit et agite sans répit la conscience, et ainsi le sujet qui toujours veut gît sur la roue d'Ixion, remplit inlassablement le tonneau des Danaïdes ; il est Tantale et sa soif éternelle.

Et pourtant : on peut sauver le monde de la misère, de l'erreur, de la méprise et de la pénitence qu'est la vie ; et le salut repose dans la main de l'homme, qui réalise l'objectivation la plus haute et la plus évoluée de la volonté, mais aussi, pour cette raison même, la plus capable de souffrir et la plus riche de souffrance. Croit-on que ce peut être la mort ? Il s'en faut de beaucoup. La mort appartient entièrement au domaine des phénomènes et de l'empirique, à la sphère de la multiplicité et du changement ; elle n'a aucun contact avec la réalité transcendante et vraie. Ce qui meurt avec nous, c'est uniquement l'individuation ; la volonté, qui est volonté de vivre et forme le noyau de notre être, n'est aucunement entamée par elle ; *aussi longtemps qu'elle s'affirme elle-même*, elle saura toujours trouver les chemins qui donnent accès à la vie. Il en résulte, disons-le en passant, que le suicide est absurde et immoral, puisqu'il n'arrange rien : ce que l'individu nie et supprime en se détruisant, c'est uniquement son individuation, mais non l'erreur originelle, la