

Denis CLARINVAL

SCHOPENHAUER

LE FONDEMENT DE LA MORALE



JUDICIUM REGIÆ DANICÆ SCIENTIARUM

SOCIETATIS

La question proposée pour l'année 1837 était celle-ci : « L'origine et le fondement de la morale doivent-ils être cherchés dans l'idée de la moralité, qui est fournie directement par la conscience, et dans les autres notions premières qui dérivent de cette idée, ou bien dans quelque autre principe de la connaissance ? » Un seul auteur a essayé d'y répondre : sa dissertation est en allemand, et porte cette devise : « Il est aisé de prêcher la morale, il est difficile de fonder la morale. » Nous n'avons pu la trouver digne du prix. L'auteur en effet a oublié le vrai point en question, et a cru qu'on lui demandait de créer un principe de morale ; par suite, s'il a, dans une partie de son mémoire, exposé le rapport qui unit le principe de la morale, tel qu'il le propose, avec sa métaphysique, c'est sous la forme d'un appendice ; en quoi il pense donner plus qu'on ne lui demande ; or c'était là justement la discussion qu'on voulait voir traiter, une discussion portant principalement sur le lien entre la métaphysique et l'éthique. L'auteur, de plus, a voulu fonder la morale sur la sympathie : or ni sa méthode de discussion ne nous a satisfaits, ni il n'a réussi réellement à prouver qu'une telle base fût suffisante. Enfin, nous ne devons pas le taire, l'auteur mentionne divers philosophes contemporains, des plus grands, sur un ton d'une telle inconvenance, qu'on aurait droit de s'en offenser gravement.

LA QUESTION

L'idée primitive de la moralité, en d'autres termes la notion essentielle de la loi morale suprême, se manifeste, par une nécessité à elle propre, et tout autre que logique, en deux endroits : dans la science qui se propose comme objet de développer notre connaissance de la règle des mœurs : et aussi dans la vie, soit par le jugement que la conscience porte sur nos propres actions, soit par l'appréciation morale que nous faisons des actions d'autrui. D'autre part, diverses idées, toutes essentielles, toutes ayant rapport à la règle des mœurs, et d'ailleurs inséparables de la précédente, d'où elles dépendent comme de leur principe (par exemple, l'idée du devoir et de la responsabilité), se manifestent avec la même nécessité et ont la même portée. Néanmoins, au moment où les esprits philosophiques d'aujourd'hui tentent tant d'expéditions, essaient tant de routes, il semble bien important de renouveler la discussion sur ce sujet. Pour ces raisons, la Société souhaite de voir examiner et traiter à fond la question suivante : L'origine et le fondement de la morale doivent-ils être cherchés dans l'idée de la moralité, qui est fournie directement par la conscience psychologique ou morale ? et dans les autres notions premières qui dérivent de cette idée du bien dans quelque autre principe de la connaissance.

EXEMPLES D'INCONVENANCES

1

Et voilà l'origine de cette méthode philosophique, qu'on voit apparaître aussitôt à la suite des théories de Kant, et dont le secret est simple : mystifier, en imposer, tromper, jeter de la poudre aux yeux, gasconner ; triste époque, que l'histoire de la philosophie rangera sous ce titre : « la période de la déloyauté ». Car ce qui manque alors, c'est ce qui fait la loyauté, cet esprit de recherche en commun avec le lecteur, dont n'a manqué aucun des philosophes antérieurs : il ne s'agit plus pour les philosophaillers de ce temps, d'instruire le lecteur, mais de le séduire : cela saute aux yeux à chaque page. Parmi les héros d'alors, brillent Fichte et Schelling, puis bien loin après, bien indigne d'être placé ailleurs que fort au-dessous de ces hommes de talent, cet épais, ce grossier charlatan de Hegel. Tout autour, formant le chœur, les professeurs de philosophie, qui, d'un grand sérieux, en contaient à leur public sur l'Infini, l'Absolu, et bien d'autres choses, dont il est sûr qu'ils ne pouvaient savoir un mot.

2

Celui donc qui songe pour cette autonomie à un principe pris hors d'elle, qui le demande, ou qui le cherche, celui-là, l'école de Kant doit le juger ou dépourvu de conscience morale, ou sujet dans la spéculation, et grâce à de faux principes, à la méconnaître. Et quant à l'école de Fichte et Schelling, elle verra en lui un être atteint de cette grossièreté d'âme, qui vous rend incapable de philosophie, et qui est le propre du vulgaire profane, de la brute épaisse, ou pour emprunter le langage fleuri de Schelling, du profanum vulgus et de l'ignarum pecus. » Quand on en est réduit, pour soutenir une doctrine, à de telles audaces, chacun sent bien ce qu'elle peut valoir.

D'ailleurs à travers tous ces traits de pédant, la grossièreté qui est le propre de Fichte en philosophie, perce, éclate aux yeux, comme on pouvait s'y attendre d'un homme qui a trop enseigné pour avoir eu le temps d'apprendre : d'un air grave, il pose la liberté d'indifférence et l'établit sur les arguments les plus vulgaires.

LE FONDEMENT METAPHYSIQUE DE LA MORALE

« L'individuation est une pure apparence ; elle naît de l'espace et du temps, qui sont les formes créées par la faculté de connaître dont jouit mon cerveau, et imposées par elle à ses objets ; la multiplicité aussi et la distinction des individus sont une pure apparence, qui n'existe que dans l'idée que je me fais des choses. Mon être intérieur, véritable, est aussi bien au fond de tout ce qui vit, il y est tel qu'il m'apparaît à moi-même dans les limites de ma conscience. » — Cette vérité, le sanscrit en a donné la formule définitive : « Tat twam asi », « Tu es cela » ; elle éclate aux yeux sous la forme de la pitié, principe de toute vertu véritable c'est-à-dire désintéressée, et trouve sa traduction réelle dans toute action bonne. C'est elle, en fin de compte, que nous invoquons quand nous faisons appel à la douceur, à la charité, quand nous demandons grâce plutôt que justice ; car alors nous ramenons notre auditeur à ce point de vue, d'où tous les êtres apparaissent fondus en un seul. Au contraire l'égoïsme, l'envie, la haine, l'esprit de persécution, la dureté, la rancune, les joies mauvaises, la cruauté viennent de l'autre idée, et s'appuient sur elle. Si nous sommes émus, heureux en apprenant, et plus encore en contemplant, mais surtout en accomplissant une action généreuse, c'est au fond que nous y trouvons une certitude, la certitude qu'il y a au-delà de la multiplicité, des distinctions mises entre les individus par le « principium individuationis », une unité réelle, accessible même pour nous, car voilà qu'elle se manifeste dans les faits. Selon que c'est l'une de ces deux pensées, ou l'autre qui prévaut en nous, c'est l'amitié d'Empédocle, ou la haine¹ qui règne entre l'être et l'être. Mais celui qu'anime la haine, s'il pouvait par un effort de sa haine, pénétrer jusque dans le plus détesté de ses adversaires, et là, parvenir jusqu'au dernier fond, alors il serait bien étonné : ce qu'il y découvrirait, c'est lui-même. En rêve, toutes les personnes qui nous apparaissent, sont des formes derrière lesquelles nous nous cachons nous-mêmes : eh bien

! durant la veille, il en est de même ; la chose n'est pas aussi aisée à reconnaître, mais « tat twam asi ».

(...)

Il n'est pas de bienfait pur, pas d'assistance vraiment et pleinement désintéressée, c'est-à-dire dont l'auteur s'inspire de la seule pensée de la détresse où est autrui, qui, examinée à fond, n'apparaisse comme un acte vraiment mystérieux, une sorte de mystique mise en pratique : car elle a son principe dans cette vérité même, qui fait le fond de toute mystique : et toute autre explication ici serait une erreur. Un homme fait l'aumône ; il ne songe, ni de près ni de loin, à rien autre chose qu'à diminuer la misère qui tourmente ce pauvre : eh bien ! cet acte serait bien impossible, s'il ne savait qu'il est cet être même qui lui apparaît sous cette forme déplorable, s'il ne reconnaissait enfin son propre être, son être intime, dans cette apparence étrangère. Et voilà pourquoi, dans le précédent chapitre, j'ai appelé la pitié le grand mystère de l'éthique.

COMMENTAIRE

La fondation schopenhauerienne de la pitié ne peut être comprise indépendamment de la critique du *principium individuationis*. C'est même là que réside toute sa force, mais également la difficulté qui lui est inhérente. La pitié n'est pas pour Schopenhauer un simple sentiment psychologique, une disposition affective heureuse qui porterait certains individus à se montrer plus sensibles que d'autres à la souffrance. Elle constitue le « grand mystère de l'éthique » parce qu'elle manifeste, dans l'expérience et jusque dans l'action, une vérité métaphysique qui excède radicalement le point de vue ordinaire de l'individu.

L'individuation appartient en effet au monde comme représentation. L'espace et le temps rendent possible la multiplicité des êtres et leur séparation apparente. Ils font que cet être apparaît ici et cet autre ailleurs, que l'un souffre tandis que l'autre semble pouvoir demeurer intact, que chacun paraît enfermé dans les limites de son existence individuelle. Mais cette multiplicité ne concerne pas, selon Schopenhauer, la réalité en son fond. Elle appartient à la manière dont celle-ci apparaît à une faculté de connaître soumise aux formes de l'espace et du temps. La distinction des individus est donc phénoménalement réelle, mais elle ne possède aucune valeur ultime : elle est apparence.

C'est pourquoi la formule du *Tat tvam asi*, « Tu es cela », prend une telle importance. Elle exprime la vérité que le principe d'individuation dissimule : l'être qui paraît devant moi sous la forme d'un autre individu n'est pas, dans son fond véritable, absolument autre que moi. Le même être se manifeste en lui et en moi. Ce qui apparaît séparé au niveau phénoménal appartient, dans sa réalité profonde, à une même unité.

La pitié devient alors beaucoup plus qu'une émotion. Elle constitue une sorte de connaissance immédiate de cette unité. Lorsque la souffrance de l'autre cesse de m'être indifférente, lorsque

sa détresse devient suffisamment présente pour déterminer mon action sans considération de mon intérêt propre, quelque chose du principe d'individuation se trouve pratiquement suspendu. L'individu ne se comporte plus comme si la frontière entre lui-même et celui qui souffre possédait une valeur absolue. Dans le geste par lequel il vient en aide à l'autre, il manifeste une vérité que la connaissance ordinaire masque : derrière la multiplicité des individus subsiste une unité fondamentale.

C'est pourquoi Schopenhauer peut aller jusqu'à faire de l'action désintéressée une « mystique mise en pratique ». Celui qui donne uniquement afin de diminuer la souffrance du pauvre, sans attendre récompense, reconnaissance ou avantage, accomplit dans l'ordre pratique ce que la mystique découvre dans l'ordre métaphysique. Le geste charitable traverse en quelque sorte l'apparence de la séparation. Celui qui secourt reconnaît, même sans conceptualiser cette reconnaissance, son propre être dans celui qui souffre.

C'est précisément ici cependant que surgit une difficulté considérable.

La pitié paraît d'abord être le mouvement par lequel l'individu sort de lui-même pour se porter vers l'autre. Mais Schopenhauer la fonde finalement sur la découverte que cet autre n'est pas réellement autre dans son fond. Pour expliquer comment la souffrance d'autrui peut me concerner absolument, il faut abolir la valeur ultime de la distinction entre lui et moi. La sortie hors de soi aboutit paradoxalement à une reconnaissance de soi dans l'autre.

Schopenhauer le dit avec une netteté remarquable. Si celui qu'anime la haine pouvait pénétrer jusqu'au fond de l'être de son ennemi, il y découvrirait « lui-même ». La formule est d'autant plus frappante qu'elle ne laisse guère de place à une interprétation atténuée. Ce n'est pas simplement une ressemblance qui serait découverte, ni une commune appartenance à l'humanité, ni même une communauté de condition. Ce qui se découvre au fond de l'autre est le même être.

La comparaison avec le rêve radicalise encore cette thèse. Dans le rêve, toutes les personnes rencontrées sont, selon Schopenhauer, des formes derrière lesquelles le rêveur se cache lui-même. La veille ne serait métaphysiquement pas différente ; seule l'illusion produite par le principe d'individuation y serait plus difficile à percer. Derrière les visages multiples se tient une même réalité.

Une telle pensée fournit une arme extrêmement puissante contre l'égoïsme. Celui-ci repose précisément sur l'absolutisation de la séparation individuelle. L'égoïste considère son existence comme radicalement distincte de celle des autres et fait de cette différence le fondement de son action : mon plaisir contre ta souffrance, mon intérêt contre le tien, ma conservation fût-ce au prix de ton malheur. Si le principe d'individuation n'est qu'apparence, cette opposition perd son fondement métaphysique. Faire souffrir l'autre revient, en profondeur, à faire souffrir le même être que celui qui souffre en moi.

On comprend dès lors pourquoi Schopenhauer peut placer d'un côté la pitié, la douceur, la charité et de l'autre l'envie, la haine, la rancune et la cruauté. Deux manières de considérer l'existence s'affrontent. La première traverse la séparation phénoménale et découvre l'unité. La seconde demeure prisonnière du principe d'individuation et prend les frontières entre individus pour la vérité dernière de l'être.

La puissance morale de cette construction est indéniable. Mais son prix métaphysique est considérable : pour assurer que l'autre puisse véritablement me concerner, Schopenhauer doit finalement retirer à son altérité toute valeur ultime.

C'est là que la pitié révèle son ambiguïté.

Compatir signifie littéralement souffrir avec. Mais que signifie exactement cet « avec » ? Il peut désigner une ouverture à la souffrance de celui qui se tient devant moi. Il peut aussi signifier que la souffrance de l'autre devient l'occasion d'une souffrance éprouvée en moi. Dans ce

deuxième cas apparaît un risque de miroir : la douleur étrangère me bouleverse parce qu'elle réveille une douleur qui m'appartient, et je peux finir par rencontrer ma propre souffrance là où je croyais rencontrer celle de l'autre.

La métaphysique schopenhauerienne ne se contente pas de laisser ouverte cette possibilité. Elle semble lui fournir un fondement ontologique. Au terme du mouvement de compassion, ce que je reconnais dans l'autre est précisément mon propre être. Le miroir n'est plus seulement psychologique : il devient métaphysique.

La formule « Tu es cela » possède ainsi une étonnante réversibilité. Elle détruit admirablement l'égoïsme en affirmant que l'autre ne saurait m'être radicalement étranger ; mais elle menace simultanément son altérité en affirmant qu'au fond il est ce que je suis.

La phrase concernant l'aumône porte cette difficulté à son maximum. L'acte pleinement désintéressé serait impossible si celui qui vient en aide au pauvre ne reconnaissait son propre être intime sous cette « apparence étrangère ». Le vocabulaire lui-même mérite attention : l'altérité est une apparence. Ce qui est vrai est l'identité profonde.

La question peut alors être retournée : faut-il vraiment que l'autre soit moi pour que sa souffrance me concerne ?

C'est ici qu'une pensée de l'être-avec ouvre une tout autre voie.

L'être-avec ne part pas d'individus originellement séparés qu'il faudrait ensuite réunir. L'« avec » n'est pas une opération secondaire venant relier deux termes préalablement constitués. Il appartient à la structure même de l'existence. L'existence humaine est toujours déjà existence dans un monde partagé, auprès des autres, par les autres et avec eux. L'autre n'apparaît donc pas d'abord comme une monade étrangère dont il faudrait expliquer ensuite comment elle peut m'affecter.

Cela inverse entièrement le problème.

Chez Schopenhauer, la séparation est phénoménalement première et l'unité métaphysiquement fondamentale. La pitié traverse la première pour accéder à la seconde.

Dans l'être-avec, il n'est pas nécessaire de chercher derrière la différence une identité cachée.

L'avec est originaire, mais cette originarité n'est pas une fusion. Elle laisse être précisément ceux qu'elle met en rapport. L'unité originaire de l'être-avec n'est donc pas l'abolition des différences individuelles ; elle est l'espace même dans lequel celles-ci peuvent apparaître.

La différence avec Schopenhauer devient alors considérable.

Il n'est plus nécessaire de dire à celui qui souffre : « Tu es moi. »

Il devient possible de lui dire : « Tu n'es pas moi, ta souffrance n'est pas la mienne, mais ce qui t'arrive me concerne. »

Une telle formulation ne constitue pas un affaiblissement de l'exigence éthique. Elle pourrait au contraire en être la radicalisation. Car il est relativement compréhensible de prendre soin de ce dans quoi l'on reconnaît quelque chose de soi. L'épreuve véritable commence peut-être lorsque rien dans l'autre ne me ressemble et que, néanmoins, je ne peux considérer sa souffrance comme étrangère à mon existence.

Je peux ignorer ce qu'il éprouve.

Je peux n'avoir jamais connu sa souffrance.

Je peux ne disposer d'aucune expérience personnelle me permettant de dire : « Je sais ce que tu ressens. »

Je peux même reconnaître que précisément je ne le sais pas.

Et pourtant sa détresse m'appelle.

C'est ici que la sollicitude se distingue profondément de la compassion. La compassion demeure attachée au registre du souffrir-avec et conserve toujours le risque d'un retour sur soi : je souffre de ta souffrance, mais cette souffrance que j'éprouve est désormais mienne et

peut finir par occuper la place de la tienne. La sollicitude ne requiert pas une telle identification. Elle ne demande pas de ressentir ce que ressent l'autre. Elle signifie que l'existence de l'autre me concerne et qu'à ce titre je peux me porter au-devant de lui.

Le *Für* de la *Fürsorge* indique cette orientation. Il ne s'agit pas de faire entrer la souffrance de l'autre en soi pour la reconnaître comme sienne, mais de se porter vers celui qui souffre. Le mouvement change de direction. Dans la compassion fondée sur l'identité métaphysique, l'autre finit par être reconduit à mon propre être. Dans la sollicitude, il n'est nullement nécessaire qu'il revienne à moi : c'est moi qui me porte vers lui.

Cette orientation exige précisément que soit maintenue une distance.

La distance n'est pas ici indifférence. Elle constitue au contraire la condition permettant de ne pas prendre la place de l'autre. Sa souffrance demeure la sienne. La reconnaître comme telle interdit de prétendre la posséder par analogie, identification ou fusion. Prendre soin ne signifie pas devenir celui dont on prend soin.

C'est pourquoi la sollicitude elle-même peut se pervertir lorsqu'elle devient substitutive, lorsqu'elle prétend décider à la place de l'autre, prendre en charge son existence au point de le déposséder de ses propres possibilités. La sollicitude véritable ne consiste donc pas seulement à aller vers l'autre ; elle doit également préserver celui vers lequel elle se porte.

Cette réserve permet de mesurer toute la différence entre une unité pensée comme identité profonde et une unité pensée comme être-avec.

Chez Schopenhauer, la multiplicité est apparence et l'unité est vérité.

Dans une pensée de l'être-avec, la différence n'a pas besoin d'être déclarée illusoire pour que la communauté soit originaire. Il n'est pas nécessaire de choisir entre séparation absolue et fusion. L'avec permet de penser une proximité qui ne supprime pas la distance, une

communauté qui ne réduit pas l'autre au même, une appartenance commune qui n'abolit pas l'irréductibilité de chacun.

L'objection adressée à Schopenhauer ne consiste donc nullement à nier la grandeur de son intuition morale. Il a parfaitement vu que l'éthique commence lorsque la souffrance de l'autre cesse de pouvoir être tenue pour une affaire qui ne me regarde pas. Il a également vu que l'égoïsme repose sur une certaine manière d'absolutiser la séparation entre soi et autrui. Mais il croit devoir vaincre cette séparation en remontant jusqu'à une identité métaphysique fondamentale.

C'est cette nécessité qui peut être contestée. Peut-être l'égoïsme ne doit-il pas être vaincu parce que l'autre est secrètement moi. Peut-être doit-il être vaincu précisément parce que l'autre, sans jamais devenir moi, est originairement avec moi. La différence est immense. Dans le premier cas, le mystère de l'éthique consiste à découvrir sous l'apparence étrangère mon propre être. Dans le second, il consiste peut-être à découvrir que l'étranger n'a nul besoin de cesser d'être étranger pour que son existence m'importe.

Le *Tat tvam asi* schopenhauerien dit : « Tu es cela. » Il fait tomber les frontières de l'individuation afin de révéler l'unité cachée sous la multiplicité.

La sollicitude pourrait répondre autrement : « Tu es toi, et pourtant tu ne m'es pas étranger. »

Il n'est alors plus nécessaire de pénétrer jusqu'au fond de l'autre pour y découvrir soi-même.

Il faut au contraire résister à cette dernière tentation du miroir. Car celui qui souffre devant moi n'est ni le symbole de ma souffrance, ni une forme sous laquelle mon être se dissimulerait, ni un autre moi dont l'altérité finirait par se dissoudre lorsque serait atteinte la vérité métaphysique.

Il est l'autre.

Et peut-être la sollicitude commence-t-elle exactement là : lorsque, ne trouvant plus mon reflet dans son visage, je demeure néanmoins auprès de lui.

LECTURE CRITIQUE

LA CONTRADICTION AU CŒUR DE LA COMPASSION

Schopenhauer prend soin, lorsqu'il revient dans l'annexe de son mémoire sur le fondement de la morale, de rappeler que la question du fondement a déjà reçu sa réponse. Il ne considère donc nullement les développements métaphysiques qui suivent comme le moyen de combler tardivement une lacune de sa démonstration. Face au reproche qui lui est adressé, il maintient au contraire que le principe a été dégagé : le phénomène moral de la compassion suppose que la barrière dressée entre les individus par le *principium individuationis* puisse être franchie. C'est précisément parce que l'individu cesse, dans la compassion, de tenir cette séparation pour absolument déterminante que la souffrance d'un autre peut devenir le motif de son action.

La construction semble d'abord parfaitement cohérente. L'expérience ordinaire distingue les individus. Je suis celui-ci et non celui-là ; ma douleur est la mienne et la souffrance de l'autre est la sienne. L'égoïsme repose sur cette distinction et la pousse jusqu'à son terme : puisque je ne suis pas l'autre, son malheur ne constitue pas immédiatement mon affaire. Je peux éventuellement m'y intéresser pour des raisons indirectes, mais mon intérêt demeure d'abord attaché à ma propre existence.

La compassion introduit une rupture dans cette structure. La souffrance qui ne m'arrive pas devient néanmoins un motif pour moi. Quelque chose qui appartient à l'existence d'un autre me détermine à agir sans que j'attende de cette action un bénéfice personnel. Voilà précisément ce que Schopenhauer veut expliquer. Mais cette description suppose

nécessairement une condition qui risque ensuite d'être oubliée : pour qu'il y ait compassion, il faut qu'il y ait un autre.

La compassion est compassion pour ou avec quelqu'un dont la souffrance n'est précisément pas la mienne. Si la douleur éprouvée devant la souffrance d'autrui n'était que ma propre douleur, il n'y aurait plus à proprement parler compassion. Celle-ci n'a de sens que dans l'écart entre deux existences : l'une souffre, l'autre est atteinte par cette souffrance et se porte vers celui qui souffre.

La distinction des individus n'est donc pas seulement l'obstacle que la compassion aurait à surmonter. Elle appartient à la structure même du phénomène qu'il s'agit d'expliquer.

C'est ici que la fondation métaphysique proposée par Schopenhauer devient problématique.

Lorsqu'il pousse son analyse jusqu'à son dernier principe, il affirme que l'individuation appartient au monde comme représentation. L'espace et le temps sont les formes par lesquelles la faculté de connaître fait apparaître une multiplicité d'individus distincts. Cette multiplicité n'appartient donc pas à la réalité en son fond. La distinction entre les êtres est une apparence produite sous les conditions du *principium individuationis*.

Derrière la pluralité phénoménale se tient une unité métaphysique réelle.

La formule du *Tat tvam asi* exprime cette vérité : « Tu es cela. » Celui qui parvient à dépasser l'apparence de l'individuation découvre que l'être qui se manifeste en lui et celui qui se manifeste dans l'autre ne sont pas ultimement différents. Schopenhauer va jusqu'à affirmer que celui qui pourrait pénétrer jusqu'au dernier fond de son adversaire y découvrirait lui-même.

C'est alors que surgit une contradiction difficile à éviter.

Schopenhauer voulait expliquer comment la souffrance de l'autre pouvait devenir un motif pour moi. Il finit par expliquer que cet autre n'est, dans la vérité de son être, pas véritablement

autre. La fondation métaphysique de la compassion retire ainsi à la compassion la différence dont elle a besoin pour être compassion.

D'un côté, le *principium individuationis* est nécessaire pour que puissent apparaître deux individus dont l'un souffre et dont l'autre compatit. De l'autre, Schopenhauer explique la possibilité véritable de cette compassion par le caractère purement apparent de cette individuation.

Le paradoxe peut donc être formulé très simplement :

la compassion exige phénoménalement une différence que sa fondation métaphysique abolit.

Il ne suffit pas de répondre que Schopenhauer distingue deux niveaux, le phénomène et la chose en soi. Cette distinction permet certes de comprendre la cohérence générale de son système. Au niveau phénoménal, les individus demeurent distincts ; au niveau métaphysique, cette distinction disparaît. La compassion serait alors le phénomène privilégié dans lequel, à travers la séparation apparente des individus, se manifesterait l'unité profonde qui les constitue.

Mais cette réponse systématique ne supprime pas la difficulté conceptuelle. Elle la déplace.

Car il faut toujours demander ce qui est exactement reconnu dans la compassion. Est-ce l'autre dans sa souffrance ? Ou est-ce l'unité métaphysique que je partage avec lui ? Schopenhauer semble répondre finalement par la seconde possibilité. L'action désintéressée devient possible parce que celui qui agit reconnaît, obscurément ou immédiatement, son propre être intime dans l'apparence étrangère de celui qui souffre. La formule est très redoutable : l'apparence étrangère. L'étrangeté appartient à l'apparence ; l'identité appartient à la vérité.

La compassion semble alors dirigée vers l'autre, mais sa vérité métaphysique la reconduit au même.

Celui qui secourt le pauvre croit rencontrer un autre individu dont la détresse le bouleverse. Mais, au niveau où Schopenhauer prétend expliquer la vérité ultime de son geste, c'est le même être qui se reconnaît sous deux formes phénoménales différentes.

Le désintéressement moral demeure certes réel au niveau empirique. Celui qui donne ne recherche aucun bénéfice personnel. Il ne calcule pas une récompense future et ne cherche pas à améliorer sa propre situation. Mais métaphysiquement, quelque chose d'étrange s'est produit : l'être unique vient en quelque sorte au secours de lui-même sous deux apparences distinctes.

La compassion cesse alors d'être clairement une relation à l'autre pour devenir presque une relation métaphysique de l'être à lui-même.

Le *Tat tvam asi*, qui semblait d'abord exprimer l'ouverture la plus radicale à autrui, révèle ainsi son ambiguïté. « Tu es cela » peut signifier que la séparation égoïste ne possède aucune valeur absolue. Mais il peut également conduire à cette proposition beaucoup plus problématique : tu es, au fond, ce que je suis.

Or si je dois retrouver mon propre être au fond de l'autre afin de pouvoir agir véritablement pour lui, l'altérité n'est pas reconnue ; elle est dépassée.

La difficulté rejoint alors celle que porte la notion d'*alter ego*, mais elle la radicalise. L'*alter ego* risque déjà de penser l'autre à partir de moi : il est un autre moi, un moi analogue, un reflet auquel j'accorde une subjectivité parce que je reconnais en lui les structures qui me sont familières. Schopenhauer va plus loin encore. L'autre n'est pas seulement un autre moi : au dernier fond, ce que je découvre en lui est moi-même.

Le miroir devient métaphysique.

Et c'est précisément ce qui rend problématique l'identification de cette unité avec le fondement de la compassion.

Car pour compatir, encore faut-il qu'il reste quelqu'un d'autre avec qui compatir.

Une unité qui abolit entièrement la différence n'explique plus la relation ; elle en supprime les termes.

C'est ici qu'une pensée de l'être-avec permet de déplacer radicalement la question. Elle n'oblige pas à choisir entre des individus absolument séparés et une unité métaphysique dans laquelle leur différence serait finalement illusoire.

L'« avec » n'est pas une addition.

Il ne signifie pas qu'un moi constitué isolément rencontrerait ensuite un autre moi également constitué dans son isolement et qu'il faudrait découvrir un principe capable de jeter un pont entre eux. L'être-avec est originaire. L'existence est toujours déjà engagée dans un monde partagé où elle se constitue avec et par les autres. Mais cette unité originaire n'est précisément pas une identité. C'est ici que la différence avec Schopenhauer devient décisive. Une unité n'est pas nécessairement une fusion.

L'être-avec peut-être originaire sans que l'autre ne cesse jamais d'être autre. Il n'est donc nullement nécessaire de déclarer l'individuation illusoire pour expliquer que la souffrance d'autrui puisse me concerner. La différence n'est plus l'obstacle qu'il faudrait traverser pour atteindre une unité plus vraie qu'elle. Elle se déploie au sein même de l'unité originaire de l'avec.

Ainsi disparaît l'alternative dans laquelle la métaphysique schopenhauerienne semble enfermée : ou bien des individus séparés par le *principium individuationis*, ou bien une unité réelle dans laquelle leur distinction se révèle apparente. Il devient possible de penser simultanément : une appartenance originaire et une différence irréductible. L'autre est avec moi sans être moi. Sa souffrance peut me concerner sans devenir ma souffrance. Je peux me

porter vers lui sans devoir découvrir mon propre être au fond de son existence. Cette possibilité transforme profondément la compréhension de la relation éthique.

La compassion disait : je souffre avec toi. Schopenhauer finit par lui donner pour fondement : je peux souffrir avec toi parce qu'au fond tu es ce que je suis. La sollicitude peut dire quelque chose de beaucoup plus sobre et peut-être de beaucoup plus radical : je n'ai pas besoin que tu sois moi pour prendre soin de toi.

La souffrance de l'autre n'a pas à être assimilée à la mienne. Elle peut même m'être radicalement étrangère. Je peux ne disposer d'aucune expérience comparable. Je peux ne pas savoir ce qu'il éprouve. Je peux être incapable de prononcer sincèrement la phrase souvent trop facile : « Je sais ce que tu ressens. » Cette ignorance ne rend pas la sollicitude impossible. Elle peut en constituer au contraire l'une des conditions les plus exigeantes. Je reconnais que je ne suis pas celui qui souffre. Je reconnais que sa souffrance demeure la sienne. Et pourtant ce qui lui arrive me concerne.

Il n'est plus nécessaire de transformer cette proximité en identité métaphysique. L'être-avec suffit à rendre intelligible qu'une existence puisse être atteinte par ce qui arrive à une autre sans que leurs différences soient abolies.

La sollicitude évite ainsi le paradoxe auquel conduit la fondation schopenhauerienne de la compassion.

Elle ne cherche pas à vaincre l'égoïsme en supprimant la différence entre moi et l'autre.

Elle cherche à penser comment l'autre peut me concerner dans sa différence même.

La distinction est essentielle.

Chez Schopenhauer, l'égoïsme se trompe parce qu'il prend l'individuation pour la réalité ultime. La morale découvre derrière cette individuation l'unité véritable.

Dans une pensée de la sollicitude, l'égoïsme ne se trompe pas nécessairement parce qu'il croit que l'autre est différent de moi. Sur ce point, il pourrait même avoir raison : l'autre est différent de moi. Son erreur consiste à conclure de cette différence que son existence ne me concerne pas.

Il n'est donc plus nécessaire de dire : « Puisque nous sommes au fond le même être, ta souffrance me concerne. » Il devient possible de dire : « Bien que tu ne sois pas moi et précisément sans avoir à supprimer cette différence, ta souffrance me concerne. »

La différence cesse alors d'être l'ennemie de l'éthique. Elle en devient peut-être la condition. Car si l'autre n'était finalement que moi-même sous une apparence différente, prendre soin de lui demeurerait encore, au dernier fond, une manière pour l'être de prendre soin de soi. La véritable épreuve éthique pourrait commencer ailleurs : lorsque celui vers lequel je me porte ne me renvoie plus mon propre visage.

Schopenhauer avait voulu résoudre le grand mystère de l'éthique en traversant le *principium individuationis*. Il découvrait derrière la pluralité des êtres leur unité métaphysique et pouvait alors comprendre pourquoi la souffrance de l'un pouvait déterminer l'action de l'autre.

Mais cette solution contient une contradiction : elle explique la compassion en abolissant métaphysiquement l'altérité sans laquelle aucune compassion ne serait possible. Le phénomène exige deux êtres distincts. Le fondement affirme qu'au fond ils ne le sont pas.

Ce qui devait rendre possible la compassion menace donc, poussé jusqu'à son terme, de la rendre conceptuellement impossible.

Une pensée de l'être-avec n'a pas besoin de résoudre cette contradiction, parce qu'elle n'a pas besoin de la produire. Elle ne part ni de la séparation absolue ni de l'identité ultime. Elle part d'une unité originaire qui porte en elle la différence sans la supprimer.

Dès lors, il n'est plus nécessaire de pénétrer jusqu'au fond de l'autre pour y faire cette découverte dont Schopenhauer attendait la révélation morale suprême : moi-même. Peut-être faut-il précisément renoncer à cette découverte. Peut-être l'autre commence-t-il là où le miroir cesse enfin de renvoyer mon visage. Et peut-être la sollicitude commence-t-elle au même endroit : lorsque je peux me porter au-devant de celui qui souffre sans lui demander, pour qu'il me concerne, d'être secrètement celui que je suis.

AMOR FATI

Où dieu n'est pas menteur : la vie est mon destin !
Le calice est amer qui s'emplit de mes larmes :
Je n'y bois que souffrance qui de l'âme est crachin.
Où sont allées mes joies qui d'être font le charme.

Le ciel est si pesant qu'il est tombé trop bas
Et foule d'un pied prudent ce qui reste de terre ;
L'oiseau se fait muet au seuil de son trépas
Et me laisse de son chant un souvenir désert !

Les rayons du soleil ont cessé de pleuvoir :
Ne reste que la brume qui étend son linceul !
Le temps est suspendu au fil du désespoir
D'un être abandonné se mourant d'être seul.

Surgit cette lumière qui ébranle tous les mots :
Il n'est à mépriser aucun don de la vie !
Souffrir n'est au bonheur que son avant-propos :
Il n'y a que la joie qui des larmes est survie.

Résonne l'Amor Fati au cœur des âmes blessées !
Le soleil me revient en chassant mon brouillard :
J'entrevois mon humeur qui, sur ma vie penchée,
Confie à mon oreille que dieu est en retard !

Ce que chante le destin, il nous faut l'écouter

Et, bien plus qu'y dire « oui », le vouloir et l'aimer
Car de tous les « ce fut » la libre volonté,
Autant que des hasards, peut seule nous relever.

Aimer tous les instants de ce qui s'est passé,
Fuir le ressentiment, sur nos remords cracher
Mais aussi les regrets dont l'âme est engorgée :
Libre de tout passé pour demain composer.

Se nourrir de l'après sans ne rien oublier
Car hier est semence de quoi peut arriver :
Être soi de nos peines et nos hier faussés,
A ce qui nous fut mal plus grand bien espérer.

Aimer ce que d'avant l'après peut conjuguer
Pour que naisse un bonheur qu'on n'osa espérer ;
Les nuits les plus profondes d'étoiles sont parsemées
Qui donnent à nos ténèbres un peu de leur clarté.

On doit vouloir la vie, ce qu'elle nous peut donner,
Ses joies et ses malheurs sans rien en mépriser ;
La vie ne sera nôtre que d'ainsi l'accepter :
A ce qu'on en regrette nous sommes des étrangers.

Il n'est de chaque histoire rien qui en fut manqué :
Ce sont les coups du sort qui, de regrets pavés,
Nous emplissent d'amertume et n'arrivent à passer,
De nos plus sombres hier nous restons prisonniers.

De tout cet indigeste nos esprits sont lestés :
Le poids en est si lourd qu'on peine à s'élever,
La nacelle de nos vies au sol est accrochée
Et l'avenir s'échoue comme un ballon crevé.

Une pie à ma fenêtre un jour vint me parler :
« N'as-tu donc rien à prendre de ce qui t'est donné ?
J'emporte sous mon aile ce qui paraît briller
Et ce qui n'est pas d'or je peux m'en contenter.

Car en tout ce qui brille une lumière m'est donnée :
Que deviendrait mon nid privé de cette clarté ?
Qu'importe ce qui éclaire et qu'on ne voit jamais :
C'est de ce qu'on regarde qu'on peut demain tisser. »

J'avoue que par l'oiseau je fus bien enseigné !
Il n'est rien des regrets qu'on peut un jour penser
Habiller nos futurs de ce qui s'est passé :
Ce dont on veut, rien d'autre, la valeur apprécier.

Car cet Amor Fati est de l'homme sa fierté,
Sa force et sa grandeur, rien vouloir occulter
Du lot de ces misères dont il fut accablé :
Vouloir contre le sort, tout hasard consommer.

Le grand Zarathoustra savait les cuisiner,
En faire un mets de choix, s'y nouer d'amitié,

Vouloir de ce qui vient qu'il nous fut destiné :
Il n'est aucun possible qu'on ne saurait dompter.

Il n'est plus grande sagesse que toute chose ravalier :
Le faire avec malice en est sérénité !
C'est du plus gai savoir dont se peut apprécier
Ce que les ignorants ne savent que ruminer.

C'est un être-à-l'histoire, une positivité,
Un regard sur la vie que l'on gagne à poser :
Faire soi de ce qui fut et cette facticité,
Hypothèse incongrue de jamais exister.

Amor Fati, une grâce ! Dire oui au trop pesé
Et vient la rédemption de tous les égarés :
Briser de notre histoire la ronde des prisonniers
Pour de toute volonté asseoir la liberté.

DE LA COMPASSION À LA SOLLICITUDE

Il peut sembler paradoxal que Schopenhauer ait voulu fonder la morale sur la compassion. L'homme que l'on connaît à travers ses écrits, sa correspondance, ses colères et ses jugements n'offre pas toujours l'image de celui qui aurait fait de l'attention à autrui la règle spontanée de son existence. Le paradoxe biographique importe pourtant assez peu. La question est philosophique : que signifie réellement faire de la compassion le fondement de la morale ? Et surtout, que se passe-t-il lorsque l'on prend au sérieux le mot lui-même : com-passion, *Mitleid*, souffrir avec ?

La pensée de Schopenhauer possède ici une incontestable cohérence. Le monde phénoménal est soumis au *principium individuationis*. Chacun apparaît comme un individu séparé, enfermé dans les limites de son corps, de ses intérêts, de ses désirs et de sa souffrance. L'égoïsme constitue dès lors la conduite presque naturelle de l'individu qui se considère comme absolument distinct des autres. Pourtant, dans la compassion, quelque chose advient qui fissure cette séparation. La souffrance de l'autre cesse de m'être indifférente. Elle m'atteint. L'autre n'est plus seulement cet individu extérieur dont les malheurs ne concerneraient que lui : quelque chose de sa souffrance devient pour moi immédiatement significatif.

Schopenhauer peut expliquer cette possibilité parce que l'individuation n'est pas, pour lui, le dernier mot de l'être. Derrière la multiplicité phénoménale des individus se manifeste une même Volonté. La séparation entre moi et autrui n'a donc pas de portée métaphysique ultime. Dans la compassion se produirait ainsi une sorte de suspension pratique du principe d'individuation : je reconnais dans l'autre souffrant quelque chose qui ne m'est pas absolument étranger.

Mais cette solution fait surgir une difficulté considérable. Pour rendre compte de la compassion, ne risque-t-on pas de supprimer précisément ce qu'il fallait préserver : l'altérité de l'autre ?

Si la souffrance de l'autre m'atteint parce que je reconnais derrière elle une même réalité métaphysique, l'autre est-il encore atteint comme autre ? Ne devient-il pas la manifestation particulière d'une souffrance universelle dans laquelle je peux reconnaître également la mienne ? L'unité métaphysique permet certes de franchir la séparation individuelle, mais elle risque de le faire au prix de la singularité de celui qui souffre.

Une ambiguïté plus immédiate encore appartient au phénomène même de la compassion. Que signifie exactement « souffrir avec » ?

Il faut distinguer « avoir de la peine pour quelqu'un » et « avoir de la peine avec quelqu'un ». Dans le premier cas, la séparation demeure évidente : la souffrance de l'autre provoque en moi un sentiment de tristesse, de pitié ou d'affliction. Dans le second, la prétention est beaucoup plus forte : il s'agirait véritablement de partager sa souffrance.

Mais peut-on jamais souffrir la souffrance de l'autre ?

La douleur de l'autre demeure irréductiblement sienne. Nul ne peut souffrir sa douleur à sa place. Nul ne peut pénétrer dans cette région où sa souffrance est vécue comme sienne. Même lorsque deux êtres traversent une épreuve apparemment identique, chacun la vit depuis une existence qui ne peut être remplacée par aucune autre.

Dès lors apparaît le risque inhérent à toute com-*passion* : celui du miroir.

La souffrance de l'autre peut me bouleverser parce qu'elle réveille ma propre souffrance. Une personne pleure un mort et son deuil réveille mes morts. Quelqu'un est abandonné et sa détresse fait surgir mes propres abandons. Un enfant souffre et quelque chose de ma propre enfance blessée revient soudain. L'émotion éprouvée peut être immense, parfaitement

sincère, et pourtant une substitution presque imperceptible s'est produite : croyant me rapprocher de l'autre, je suis revenu à moi-même.

La souffrance étrangère est devenue le miroir dans lequel ma propre souffrance s'est reconnue.

Ce risque n'invalide pas toute compassion. Il interdit seulement d'en faire naïvement la garantie d'une sortie hors de soi. L'intensité de l'émotion éprouvée devant la souffrance d'autrui ne mesure pas nécessairement l'attention réellement portée à celui qui souffre. On peut être profondément bouleversé par la douleur de quelqu'un et, dans le même mouvement, perdre cet autre derrière ce que sa douleur fait résonner en soi.

Il existe ainsi une différence essentielle entre souffrir de ce que l'autre souffre et prétendre souffrir sa souffrance. La première formulation maintient une distance qui n'est pas indifférence, mais respect de l'altérité. La souffrance demeure celle de l'autre ; pourtant, elle m'atteint. Elle ne devient pas mienne pour cesser de m'être étrangère.

Une seconde difficulté apparaît alors : compatir n'est pas encore agir.

La compassion appartient d'abord au registre de l'affect. Quelque chose m'émeut, me bouleverse, m'attriste. Mais rien ne garantit que cet affect devienne geste. Il est possible de souffrir devant la souffrance d'autrui et de demeurer passif. Inversement, il est possible de prendre soin de quelqu'un sans partager affectivement sa douleur. Le médecin n'a pas besoin d'éprouver la douleur du malade pour le soigner ; celui qui soutient un être effondré n'a pas besoin de s'effondrer avec lui. Il arrive même que l'efficacité du secours exige de ne pas entrer dans une identification affective qui rendrait incapable d'agir.

C'est ici qu'un déplacement devient possible, depuis la compassion vers la sollicitude.

Il faut alors abandonner le modèle d'individus originellement séparés entre lesquels devrait mystérieusement s'établir un passage. L'existence humaine n'est pas d'abord celle d'un sujet

solitaire auquel les autres viendraient ensuite s'ajouter. Elle est originairement être-avec : *Mitsein*.

L'« avec » ne désigne pas une addition.

Il ne signifie pas : moi, plus toi, plus lui, réunis ensuite dans une communauté. L'avec précède cette somme. Il appartient à la constitution même de l'existence. Moi et l'autre pouvons apparaître comme distincts parce qu'une ouverture commune nous a toujours déjà rendus possibles l'un à l'autre. L'être-avec n'abolit nullement la singularité ; il signifie au contraire que la différence entre moi et l'autre se déploie à l'intérieur d'une unité existentielle plus originaire que leur séparation.

L'unité ne signifie donc pas fusion. L'autre demeure autre. Mais il n'est jamais cet objet extérieur qu'un sujet déjà constitué rencontrerait accidentellement. Nous sommes par et avec les autres. Le langage dans lequel nous nous comprenons, les gestes que nous avons appris, les possibilités que nous découvrons, le monde que nous habitons, notre histoire même portent déjà la présence d'autrui. L'altérité n'arrive pas après la constitution du soi : elle appartient à cette constitution.

La question de la souffrance change alors entièrement de sens.

Il n'est plus nécessaire de demander comment un individu enfermé dans son individuation peut franchir la distance qui le sépare d'un autre individu. Cette distance n'est jamais originaire. La souffrance de l'autre peut m'atteindre indépendamment de toute comparaison avec ma propre souffrance précisément parce que je suis existentiellement être-avec.

Je n'ai pas besoin d'avoir perdu un enfant pour être atteint par la souffrance d'un père qui perd le sien. Je n'ai pas besoin d'avoir connu la faim pour être atteint par celui qui a faim. Je n'ai pas besoin de chercher dans ma mémoire une douleur analogue à celle qui se présente devant

moi. L'autre ne doit pas devenir mon semblable dans la souffrance pour que sa souffrance me concerne.

Elle me concerne parce que l'autre appartient déjà au monde dans lequel mon existence est possible.

Ainsi pourrait-on dire : la souffrance de l'autre ne m'atteint pas parce qu'elle ressemble à la mienne ; elle m'atteint parce que mon être n'est jamais sans l'autre.

C'est alors que la notion heideggérienne de *Fürsorge* acquiert toute sa portée. À l'être-avec correspond non pas d'abord la compassion, mais la sollicitude. Le terme est précieux : *Sorge*, le souci ; *für*, pour. Un souci pour l'autre, un prendre-soin de l'autre.

Le *für* indique une orientation. Il ne s'agit plus de faire entrer la souffrance de l'autre dans mon propre sentir, mais de me porter vers celui qui souffre. La souffrance étrangère ne doit plus accomplir le détour par moi-même pour acquérir une signification. Elle m'appelle au-devant de l'autre.

Le mouvement s'inverse alors profondément.

Dans le risque inhérent au *Mitleid*, la souffrance de l'autre entre en moi et peut finir par me reconduire à moi. Dans la *Fürsorge*, ce qui arrive à l'autre m'arrache au contraire à la clôture sur moi-même et me porte vers lui. Il ne s'agit plus de ramener l'autre à soi, mais de se porter hors de soi vers l'autre.

La sollicitude n'exige donc aucune appropriation de la souffrance étrangère. Elle peut même commencer par cette reconnaissance : je ne sais pas exactement ce que tu éprouves. Je ne souffre pas ta souffrance. Je ne prétendrai pas la faire mienne. Mais ce qui t'arrive me concerne, et parce que cela me concerne, je prends soin de toi.

Cette distance est essentielle. Elle préserve l'autre contre une forme subtile d'appropriation affective. Celui qui souffre n'a pas nécessairement besoin qu'un autre souffre avec lui ; il peut

avoir besoin que quelqu'un demeure assez proche pour ne pas l'abandonner et assez distinct pour pouvoir lui venir en aide.

La sollicitude possède cependant elle-même ses formes déficientes. Prendre soin peut devenir prendre la place. On peut vouloir tellement aider l'autre qu'on lui retire la possibilité d'être lui-même, décider pour lui, agir constamment à sa place, transformer le secours en dépendance. Heidegger distingue précisément cette sollicitude substitutive d'une sollicitude qui devance l'autre non pour lui enlever son souci, mais pour le rendre à son propre pouvoir-être.

La sollicitude véritable ne dit donc pas : « Je vais vivre cela à ta place. » Elle dit plutôt : « Je serai auprès de toi afin que tu puisses traverser toi-même ce qui t'arrive. »

Le prendre-soin n'est pas captation. Il accompagne sans annexer.

Une telle conception interdit également de transformer l'être-avec en morale sentimentale. L'être-avec est plus originaire que la distinction entre bien et mal. Parce que l'autre me concerne constitutivement, je peux prendre soin de lui ; mais je peux aussi l'abandonner, l'asservir, l'humilier ou utiliser contre lui la connaissance que j'ai de sa vulnérabilité. Même la cruauté suppose paradoxalement un être-avec : pour faire souffrir délibérément quelqu'un, il faut déjà comprendre quelque chose de son pouvoir de souffrir.

Les formes déficientes de l'être-avec ne réfutent donc pas son caractère originaire. Elles le présupposent. L'indifférence elle-même n'est pas absence absolue de rapport ; elle est une manière déficiente de se rapporter à celui dont on décide qu'il ne nous concernera pas.

L'éthique ne peut donc être simplement déduite du *Mitsein*. L'être-avec n'ordonne pas automatiquement le bien. Mais il transforme la question du fondement moral : il n'est plus nécessaire de chercher un affect exceptionnel grâce auquel un individu parviendrait enfin à franchir la frontière qui le sépare des autres. Cette frontière n'a jamais été première.

C'est peut-être ici que la distance avec Schopenhauer devient la plus nette.

La compassion schopenhauerienne doit expliquer comment l'individuation peut être traversée. L'unité métaphysique de la Volonté fournit la réponse : derrière la pluralité phénoménale se tient une identité plus profonde. Mais l'analyse existentielle permet d'éviter à la fois la séparation première et sa dissolution métaphysique. L'autre n'a pas besoin d'être identique à moi en profondeur pour ne pas m'être étranger. Il peut demeurer radicalement autre tout en appartenant originairement à l'avec de l'existence.

La sollicitude peut alors apparaître comme plus fondamentale que la compassion.

Non parce que toute compassion serait suspecte ou narcissique. Il serait absurde de nier l'authenticité de l'émotion qui nous saisit devant certaines souffrances. Mais parce que la compassion demeure exposée à une ambiguïté irréductible : elle peut être mouvement vers l'autre comme elle peut devenir retour de soi à soi par l'intermédiaire de l'autre. Le miroir n'est jamais très loin.

La sollicitude exige autre chose. Elle ne demande pas : « Est-ce que je souffre avec toi ? » Elle demande : « Que puis-je faire pour toi sans cesser de te reconnaître comme autre ? »

Elle déplace ainsi le centre de gravité de l'affect vers la présence et vers le geste.

Ta souffrance demeure tienne, mais elle ne m'est pas étrangère.

Je n'ai pas à la posséder pour qu'elle m'importe. Je n'ai pas à la reproduire en moi pour me porter vers toi. Je n'ai même pas besoin de pouvoir l'imaginer entièrement. Il suffit que l'être-avec soit entendu dans sa radicalité : non comme juxtaposition de consciences solitaires, mais comme unité originaire à l'intérieur de laquelle seulement peuvent apparaître le soi et l'autre. Alors le *Mitsein* trouve dans la *Fürsorge* l'une de ses possibilités les plus hautes : non pas souffrir à la place de l'autre, non pas se reconnaître soi-même dans sa souffrance, mais être arraché par sa vulnérabilité à la fermeture sur soi et se porter au-devant de lui.

De *Mitleid* à *Fürsorge*, le déplacement paraît minuscule : d'un « avec » vers un « pour ».

Il engage pourtant deux conceptions radicalement différentes du rapport à autrui.

Dans l'une demeure toujours le risque que je rencontre finalement moi-même dans la souffrance de l'autre. Dans l'autre, je n'ai précisément pas besoin de me rencontrer. C'est l'autre que je vais rencontrer.

LE PANIER DE CRABES

Ils étaient tous penchés sur le panier comme autour
D'une chaire magistrale, pincés levés, lorgnons aux yeux,
Chacun prétendant connaître le profond esprit ;
L'un avait parcouru trois pages entre deux trains et déjà
Rédigeait son commentaire, l'autre, ayant lu la préface,
Annonçait gravement qu'il en avait compris le destin.
Un polygraphe affairé griffonnait dans la marge :
« Doctrine désormais dépassée », tandis qu'un philosophe
D'affaires consultait sa montre en résumant l'être en cinq points ;
Tous feuilletaient à la hâte les œuvres dont ils prétendaient
Mesurer les abîmes, comme on traverse un cimetière en automobile
En comptant distraitemment les tombeaux. Puis chacun refermait
Le livre avec ce petit bruit sec des certitudes satisfaites :
« Voilà, disait le premier crabe, depuis longtemps nous en avons fini
Avec tout cela. » Mais au fond du panier dormait encore un vieux crabe
Aux pincés couvertes de notes, qui avait passé quarante années sur
Une phrase sans être certain d'en connaître le seuil ;
Il regardait ses confrères escalader les concepts pour atteindre rapidement
La sortie, puis retomber les uns sur les autres dans le fracas savant
De leurs bibliographies. « s'initier, murmurait-il, n'est pas courir dans
Une œuvre comme au buffet d'une gare, ni prélever quelques morceaux

Brillants pour décorer le discours du prochain colloque ;
Un profond esprit exige qu'on demeure auprès de lui jusqu'à perdre
Un peu ses habitudes, qu'une phrase longtemps résistante dérange
Enfin la demeure où notre pensée sommeillait. Celui qui veut comprendre
Avant d'avoir été lui-même inquiété par ce qu'il rencontre Ne lit jamais
Le livre ouvert : il vérifie seulement que ses opinions sont encore
Dedans. » Alors survint le grand crabe Polygraphe, auteur de cent ouvrages
En quatre-vingts saisons, spécialiste de Kant le lundi, de Nietzsche
Le mardi, de Heidegger après le déjeuner ; il connaissait Schopenhauer
Par citations, Spinoza par ouï-dire et Hölderlin par colloques,
Et pouvait expliquer l'éternel retour avant que refroidisse la mousse
De son café. « Mes amis, proclama-t-il, ces vieilles querelles ont été
Depuis longtemps dépassées ! » Les pincettes applaudirent très fort :
Le dépassement dispense avantageusement de la lecture.
On déclara Kant formaliste, Arthur pessimiste, Nietzsche vitaliste,
Puis l'affaire fut classée, chacun reçut son étiquette afin qu'aucune pensée
Ne puisse désormais sortir de sa boîte. Le vieux crabe demanda timidement
Si quelqu'un avait relu seulement les paragraphes deux et quatre ;
Un silence immense descendit : justement, chacun avait un rendez-vous
Extrêmement important. Dans un coin cependant Kant promenait
Sa fleur sans vouloir aucunement la posséder, Arthur cherchait derrière elle
Un passage secret pour échapper un instant à la Volonté ;
Nietzsche arrivait avec son marteau, trouvant fort suspect qu'une fleur
Ne fasse rien vouloir, et Stendhal, amusé par tant de gravité,

Murmurait quelque promesse obscure de bonheur.

« Désintéressée ! » cria Kant. « Délivrée du vouloir ! » traduisit

Aussitôt Schopenhauer. « Ascétique ! » répondit Nietzsche, déjà prêt

À dresser la généalogie de cette méprise. Mais Kant reprit tranquillement

Sa fleur : « Je n'ai jamais prétendu supprimer la satisfaction ;

j'ai seulement distingué l'intérêt du plaisir par lequel quelque chose

Peut être jugé beau. » Les trois crabes se regardèrent alors, chacun

Découvrant qu'un mot avait changé de panier, Et les commentateurs

Notèrent unanimement : « Controverse obscure sans conséquence

Actuelle. » Le paragraphe quarante-deux entra pourtant dans la salle

Avec une patience redoutable, portant sous son bras la nature,

L'intérêt intellectuel et quelques distinctions oubliées ;

Il rappela que le goût peut être sans intérêt sans que rien ne puisse

Jamais l'intéresser, et qu'une satisfaction désintéressée n'est pas

Le désert où toute relation aurait péri. La fleur naturelle avait même

Cet étrange privilège d'intéresser immédiatement la pensée,

Tandis que l'œuvre humaine conduisait l'intérêt par les chemins

De sa cause et de l'intention ; Médiat, certes, mais nullement mort,

Disparu, supprimé sous le drap blanc du désintéressement.

Arthur toussota légèrement : sa délivrance esthétique devenait

Soudain moins kantienne que prévu. Nietzsche sourit dans sa moustache,

Heureux de voir son vieil éducateur pris par une pince,

Et Kant demanda seulement qu'avant de le réfuter on lui accordât

La politesse de le lire. Mais rien n'arrêtait plus les crabes pressés

Dans leur ascension vers les hauteurs universitaires, Ils publiaient
Plus rapidement encore que les anciens philosophes n'avaient appris
À douter ; chaque livre expliquait le précédent qu'un autre avait résumé
D'après une troisième recension, et bientôt nul ne savait plus quelle phrase
Appartenait au mort qu'on prétendait commenter. On s'initiait aux doctrines
Profondes en feuilletant leurs œuvres entre deux obligations mondaines,
Puis on descendait dans l'arène annoncer avec assurance que la question était
définitivement close ; l'impudence avait revêtu les habits très convenables
De la compétence et de la spécialisation, le ridicule portait cravate,
Notes infrapaginales, index des noms et bibliographie raisonnée.
Plus personne ne rencontrait une pensée : chacun administrait le dossier
D'un penseur disparu, car les gens d'affaires philosophiques avaient transformé
Les abîmes en bureaux bien rangés. Au fond du panier, pourtant,
Quelque chose continuait obstinément de gratter contre l'osier,
Une question ancienne refusait de mourir malgré les certificats officiels
De son dépassement ; peut-être était-ce Kant demandant encore
Ce que signifie exactement une satisfaction sans intérêt,
Peut-être Arthur cherchant pourquoi quelques minutes de beauté
Peuvent suspendre notre détresse ; peut-être Nietzsche riant de ceux
Qui proclament la mort des problèmes qu'ils n'ont jamais traversés,
Ou simplement cette fleur demeurée sur la table après le départ
Des savants et de leurs concepts. Le vieux crabe s'en approcha
Sans vouloir conclure, dépasser, réfuter ni même avoir raison ;
Il demeura devant elle assez longtemps pour que ses anciennes réponses

Commencent à se taire. Alors il comprit pourquoi nul n'en finit jamais
Avec une pensée lorsqu'elle fut vraiment rencontrée : on ne sort pas
D'un profond esprit, on en revient autrement, avec quelques certitudes en moins.
À l'aube les polygraphes revinrent, chargés de livres expliquant pourquoi
Tout était désormais réglé, les gens d'affaires philosophiques ouvrirent
Leurs agendas : dix minutes étaient prévues pour l'abîme ; on remit Kant
Dans Kant, Arthur dans Arthur, Nietzsche dans Nietzsche et la fleur
Dans un herbier, puis chacun reprit sa pince afin de défendre jalousement
Le territoire de sa spécialité. Le vieux crabe regarda longtemps cette étrange
Armée marcher de travers vers la vérité, et se demanda si la pensée
N'avait pas toujours commencé par refuser précisément ces chemins-là.
Car lire exige parfois des années pour découvrir qu'un petit mot
N'avait jamais dit ce qu'on croyait, et penser demande davantage encore :
Consentir à ce qu'une œuvre puisse n'avoir jamais fini avec nous.
Puis il quitta doucement le panier pendant que les autres débattaient
De la meilleure façon d'en sortir : l'impudence la plus ridicule est peut-être
De croire qu'on en a fini lorsque rien n'a encore commencé.