

**« Un vieux cynique menace *La joie de vivre* »**

Sébastien Roldan

**Pour citer cet article :**

Roldan, Sébastien. 2010. « Un vieux cynique menace *La Joie de vivre* », *Postures*, Dossier « Utopie/Dystopie: entre imaginaire et réalité », Hors série n°2, En ligne <<http://revuepostures.com/fr/articles/roldan-hd2>> (Consulté le xx / xx / xxxx). D'abord paru dans : Roldan, Sébastien. 2010. « Un vieux cynique menace *La Joie de vivre* », *Postures*, Dossier « Utopie/Dystopie: entre imaginaire et réalité », Hors série n°2, p. 27-41.

Pour communiquer avec l'équipe de la revue *Postures* notamment au sujet des droits de reproduction de cet article : [postures.uqam@gmail.com](mailto:postures.uqam@gmail.com)

# Un vieux cynique menace *La Joie de vivre*

| Visions dystopiques et utopiques  
du schopenhauerisme chez Zola<sup>1</sup>

**S**elon Raymond Trousson, «le XIX<sup>e</sup> siècle appar[ait] comme l'ère d'une utopie majoritairement optimiste» (Trousson, 1999, p. 235). Cela n'exclut pas, loin s'en faut, que certains écrivains nagent, pour ainsi dire, à contre-courant ; quelques-uns auront même fait des tentatives dans chacune des directions. Il en va ainsi d'Émile Zola : si son dernier cycle romanesque, *Les Quatre Évangiles* (1898-1902), émane d'un positivisme notoirement convaincu de la marche inaltérable du progrès, le romancier chef de file du naturalisme français n'a pas toujours été aussi unanimement optimiste que le sont ses écrits tardifs. Même qu'il a

---

1. Nos travaux de maîtrise, dont nous présentons ici une part des résultats, ont bénéficié du soutien financier du CRSH et du FQRSC, ainsi que de l'encadrement institutionnel fourni par l'ITEM. Grâce à ces trois organismes, nous avons pu nous rendre à Paris afin de consulter les manuscrits originaux d'Émile Zola et en particulier le dossier préparatoire du douzième volume des *Rougon-Macquart*, *La Joie de vivre*, à l'étude duquel s'attachait notre mémoire.

trempe dans un pessimisme très fin-de-siècle avec *La Joie de vivre* (1884), douzième tome de la saga familiale des *Rougon-Macquart*.

Au départ, *La Joie de vivre* devait être une affirmation de la vie à thèse explicitement anti-pessimiste, selon les plans primitifs du romancier dressés entre 1880 et 1883. Néanmoins, dans la version définitive du roman, les deux principaux personnages, Pauline Quenu et Lazare Chanteau, incarnent chacun un versant du « Schopenhauer » que Zola veut exposer. Pour schématiser, disons que l'une représente la bonne compréhension et l'application bien sentie de la doctrine ; tandis que l'autre personnifie le mauvais schopenhaueriste, l'adepte impuissant et infidèle qui adopte la pose détachée du philosophe sans savoir la tenir. D'une certaine manière, il convient d'envisager l'action raisonnée et généreuse de Pauline (la fille bien portante des charcutiers du *Ventre de Paris*) comme une tentative sérieuse de l'utopie schopenhauerienne ; Pauline essaye sans succès de ranimer *La Joie de vivre* de son pauvre cousin Lazare qui, atteint du mal du siècle, ne cesse de broyer du noir et demeure incapable de se soustraire à la vision dystopique du monde que lui inspire le schopenhauerisme ambiant. Zola avec ce roman se trouve donc, malgré ses intentions initiales, à effectuer une fictionnalisation large et fidèle d'une importante portion de la doctrine d'Arthur Schopenhauer, en divisant sur deux têtes le poids de la documentation pessimiste qu'il a rassemblée.

Comment expliquer un tel renversement ? C'est que la pensée du philosophe est séduisante. En effet, le vieux rêve d'écarter à jamais le mal et la souffrance a une nouvelle recette dans la France des années 1880 – Schopenhauer l'a formulée : ascétisme, abstinence, chasteté, détachement des instincts et de l'animalité, réduction des besoins au minimum, élévation maximale de l'esprit. Bonne pour l'individu, cette doctrine fort séduisante et simple à saisir – sinon à mettre en pratique – avait de quoi effrayer Zola et ses contemporains, parce que, dans une perspective évolutionniste, elle conduisait l'espèce à sa ruine. Bien que le philosophe refusât d'envisager les conséquences à long terme d'une mise en application systématique de ses principes par la population (Lefranc, 1998, p. 11), nombreux furent ceux qui, comme A. Boyenval et Firmin Boissin, virent en Schopenhauer « l'ennemi du mariage » (Boyenval, 1884, p. 39) et par là celui de la République, puisque la morale schopenhauerienne selon eux « prêchait, pour hâter la fin du monde, le célibat absolu » (Boissin, 1885, p. 504). Poussant leur imagination ne serait-ce qu'un peu, ils y trouvèrent matière à dystopie : « Si ce fléau gagnait les parties vives de la nation, les Barbares pourraient venir ; ils trouveraient démantelées nos meilleures citadelles [...] » (Boissin, 1885, p. 504), dissertait-on, la plume chevrotante, en se raccrochant au

seul espoir que, pour l'heure, la maladie du pessimisme<sup>2</sup> ne touchait que les littérateurs (sans doute la partie « morte » de la nation française).

À terme, la France courait droit à sa perte. « La fin du monde est toujours une question de temps [...] », peut-on ironiser avec Chassay, Cliche et Gervais (2005, p. 8). C'était néanmoins un sentiment authentique et répandu, en cette fin de siècle, que de craindre la popularisation d'une telle philosophie. La tranche la plus inquiète du peuple français était terrorisée à l'idée de cette pensée pessimiste qu'elle voyait déferler sur l'intelligentsia parisienne comme une catastrophe. Les ultimes raffinements de l'esprit rationnel invitaient l'homme moderne à récuser la valeur de la vie et, poignante menace, constituaient la recette parfaite pour l'extinction de la race : les adeptes du Schopenhauer, « tout un clan de jeunes littérateurs », selon Boissin, étaient censés « vouer un culte au suicide, au néant » (Boissin, 1885, p. 503). Un romancier de la trempe d'Émile Zola n'allait pas manquer de s'intéresser au psychodrame en cours – d'autant plus qu'il avait lui-même senti l'appel du pessimisme, récemment, suite aux décès successifs, en 1880, de Gustave Flaubert et de Mme Zola, sa mère<sup>3</sup>.

Fidèle à sa méthode naturaliste, Zola décida donc en 1883 de consulter des écrits pessimistes, afin de bien documenter ce roman qu'il préparait et ainsi d'approfondir sa connaissance de la pensée du philosophe Arthur Schopenhauer. Notre objectif ici n'est pas de présenter dans son ensemble le traitement qu'a réservé le romancier à la doctrine du philosophe, mais plutôt d'examiner comment, dans certains passages de *La Joie de vivre*, Zola transforme la philosophie schopenhauerienne en dystopie, c'est-à-dire en utopie négative.

La question du temps est une donnée capitale de l'utopie<sup>4</sup>, comme de la philosophie de Schopenhauer et du XIX<sup>e</sup> siècle français en tant que tel<sup>5</sup>. D'où le parti pris de nous intéresser surtout aux projections du futur lointain dans ce roman d'Émile Zola qui, dès la première phrase,

2 « Les pessimistes sont des malades », résumait Ferdinand Brunetière (1879, p. 478) dans son compte-rendu du *Pessimisme au XIX<sup>e</sup> siècle* d'E. Caro, qui écrivait : « C'est une sorte de maladie intellectuelle, mais une maladie privilégiée, concentrée jusqu'à ce jour dans les sphères de la haute culture, dont elle pourrait être une sorte de raffinement malsain et d'élégante corruption. » (1878, p. II-III.)

3 Nombreux sont les biographes qui voient dans l'année 1880 une période de remise en question existentielle chez Zola. Henri Mitterand parle volontiers d'une « crise de la quarantaine » et montre un Zola « intime, en proie à [des] démêlés, avec ses idées noires, nées à la fois de ses deuils successifs et du passage du temps. » (Mitterand, 2001, p. 543.)

4 « L'utopie est, dans un présent définitif qui ignore le passé et même l'avenir puisque, parfaite, elle ne changera plus. » (Trousseau, 1999, p. 16.)

5 Dans un article intitulé « “Où” : L'inconnue d'un siècle qui pourtant va de l'avant », Françoise Gaillard illustre à quel point la période qui nous intéresse, imbu de positivisme, s'est accrochée à l'idée d'un devenir eschatologique nécessairement meilleur. L'époque semble prise de l'envie irrépressible d'avancer coûte que coûte, quitte à ce que ce soit à contresens : « Le siècle se projette en avant comme s'il était en proie à une pulsion motrice où la volonté consciente aurait de moins en moins part. Certes la notion de progrès est là pour assurer le mouvement d'un sens et, du même coup, pour rassurer ceux qui sont entraînés dans la course. Mais certains soupçonnent ce terme, auquel le siècle accroche sa foi et son espérance, de n'être que l'alibi rationnel d'une compulsion de progression quasi instinctuelle, et donc aussi indifférente aux fins que l'est le processus de l'évolution. » (Gaillard, 1997, p. 201-202.)

montre des personnages enclins à « perdre tout espoir » (Zola, 1884, p. 807). Déjà se profile à l'horizon l'appréhension eschatologique d'une catastrophe attendue, que le titre ironique de *La Joie de vivre* semble vouloir démentir cyniquement. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, voyons d'abord succinctement la doctrine schopenhauerienne ; nous montrerons ensuite comment le temps peut articuler cette philosophie et alors la déployer en dystopie.

La pensée de Schopenhauer se fonde sur un renversement des valeurs traditionnellement attribuées à l'existence et au Monde. Pour ce disciple de Kant, notre monde matériel ne peut exister qu'à travers une conscience individuelle, il n'existe pas en soi. Pour exister, il requiert un sujet le percevant. Point d'objet sans sujet. Le monde dans lequel nous vivons ne serait qu'une représentation personnelle, propre à chacun ; il s'ensuit que chacun est passible d'être trompé. Là où nous nous méprenons, avance Schopenhauer, c'est lorsque nous accordons à la vie une valeur spéciale, lorsque nous ne remettons pas en question le bienfondé de notre existence. Il s'agit d'une illusion partagée par l'ensemble des humains : égoïstement, chacun croit sa vie utile, sensée, singulière, digne d'être défendue et perpétuée. Pire, on la considère comme un réceptacle à remplir de bienfaits, et tous ambitionnent d'y parvenir. Or, il n'en est rien : « Elle n'est que tourments, écrit Schopenhauer, aspirations impuissantes, marche chancelante d'un homme qui rêve à travers les quatre âges de la vie jusqu'à la mort, avec un cortège de pensées triviales. » (Schopenhauer, 1880, p. 54.) Comme l'indique le titre de son principal ouvrage, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, une force inconnue serait le moteur du Tout, produirait l'illusion égoïste qui nous dit que notre vie vaut la peine d'être vécue, régirait le plus menu de nos gestes, régirait aussi le fonctionnement de l'univers entier, en nous laissant croire que nous agissons librement.

Autrement dit, une force inconsciente et elle-même ignorante de ses propres desseins serait la grande responsable de toute l'agitation et de tous les maux des êtres vivants. Schopenhauer a baptisé Volonté cette force terrible et muette, car c'est à elle qu'il faut selon lui attribuer les besoins, les désirs et la volonté des êtres vivants – ensemble d'exigences qui ne peuvent jamais être satisfaites que partiellement ou temporairement et qui, au fond, ne sont rien d'autre que des sources de douleurs continuellement renouvelées, visant toutes à prolonger l'existence et à propager l'espèce. Schopenhauer aurait tout aussi bien pu la nommer Dieu, cette force, en précisant toutefois qu'il s'agit d'un dieu sans amour et sans pitié pour sa propre Création. Suivant sa théorie pessimiste, chaque individu serait soumis sans le savoir à cette Volonté

qui lui est extérieure et qui pourtant l'anime de l'intérieur, qui le pousse à agir non pas en fonction d'un bonheur illusoire – chimère inventée par elle – mais plutôt en fonction de conserver et de perpétuer la vie (une calamité). « La misère et le mécontentement sont ontologiques [selon Schopenhauer] et entraînés par le fait même d'exister [...] », résume Michel Brix (2004, p. 168). Le mal de vivre ici ne désigne plus un spleen passager, sorte de maladie à la mode en cette deuxième moitié du siècle ; il se généralise et devient alors, proprement, la douleur d'exister au sens large. Aussi, le désespoir, causé par un sentiment de dégénérescence qu'on sentait se répandre partout en France à l'époque, trouve chez Schopenhauer une caution philosophique (Lefranc, 1998, p. 6-7), d'où sans doute la popularité de la doctrine.

L'aphorisme suivant est tiré de l'un des ouvrages lus par Zola en préparation de *La Joie de vivre*, il donne une bonne idée de la tonalité caractéristique de la plume de Schopenhauer : « Si l'on frappait à la pierre des tombeaux, pour demander aux morts s'ils veulent ressusciter, ils secoueraient la tête. » (Schopenhauer, 1880, p. 48.) On reconnaît là le cynisme acerbe de ce philosophe que les écrivains du cercle de Médan nommaient « le vieux ». La métaphysique schopenhauerienne propose de se détacher d'une existence médiocre, triviale et absurde, où dominant tant le chagrin que la douleur, et ainsi se défaire du vouloir-vivre imprimé à l'Homme par la Volonté :

La vie ne se présente nullement comme un cadeau dont nous n'avons qu'à jouir, mais bien comme un devoir, une tâche dont il faut s'acquitter à force de travail ; de là, dans les grandes et les petites choses, une misère générale, un labeur sans repos, une concurrence sans trêve, un combat sans fin, une activité imposée avec une tension extrême de toutes les forces du corps et de l'esprit. [...] Mais le dernier but de tant d'efforts, quel est-il ? Maintenir pendant un court espace de temps des êtres éphémères et tourmentés, les maintenir au cas le plus favorable dans une misère supportable et une absence de douleur relative que guette aussitôt l'ennui ; puis la reproduction de cette race et le renouvellement de son train habituel. (Schopenhauer, 1880, p. 53.)

C'est ainsi que se dissout le temps chez Schopenhauer. Le temps, suivant sa métaphysique, n'est qu'une fiction inventée par la Volonté afin de mieux assujettir l'humanité. Il n'y a pas de progrès, pas plus que de régression ou de décadence<sup>6</sup>. Il n'y a selon Schopenhauer aucun devenir eschatologique, puisque tout reste du pareil au même ; interminablement

---

6 Jean Lefranc ajoute encore une précision à ce chapitre : « Une telle métaphysique qui associe l'idéalité, l'inconstance du monde phénoménal avec l'absurdité d'une volonté abyssale qui n'affirme qu'elle-même, – une telle métaphysique est sans doute la formulation la plus radicale du pessimisme fin de siècle. Mais prenons garde : parler de décadence, parler même de nihilisme européen, c'est déjà prendre un point de vue extérieur à cette métaphysique, c'est l'inclure dans une vue historique, une sorte de philosophie de l'histoire que précisément elle récuse. » (Lefranc, 1998, p. 11.)

des hommes naissent, vivent, se reproduisent, puis meurent, avec pour seul et unique but de laisser place à la prochaine génération d'hommes. Dessein absurde. Comment contrer cette Volonté immuable ? La réponse que formule Schopenhauer reprend pour l'essentiel les valeurs traditionnelles de la morale chrétienne où le bonheur terrestre est impossible. Ayant levé le voile de l'illusion qui subjuguait l'Homme, il nous propose de refuser la subordination au vouloir-vivre, de réduire le plus possible nos souffrances en affectant le détachement face à nos désirs et le dédain face à nos basses pulsions ; d'adopter plutôt une attitude de méfiance envers les instincts les plus forts, ceux de la survie et de la procréation, et de leur préférer la contemplation esthétique en vue de s'oublier devant un beau paysage, devant un spectacle curieux ou devant une toile saisissante. Mais il ne faut pas espérer de salut dans l'art, qui reste tout au plus une distraction du vouloir-vivre égoïste ; seulement, comme Jean Lefranc l'explique, « l'importance de la beauté est de nous montrer la possibilité, au moins temporaire, de la négation du vouloir-vivre et de nous apporter les seuls plaisirs purs que nous puissions connaître. » (1998, p. 17.) Le salut véritable se trouve ailleurs, dans l'abolition définitive du vouloir-vivre par l'ascétisme et par l'abnégation.

Prêcher l'austérité et l'abstinence afin de réduire l'emprise de nos fonctions vitales sur nous, et en conséquence réduire notre vitalité au profit de la réflexion philosophique et du renfermement solipsiste, voilà la morale de Schopenhauer. Cela consiste, si on nous permet un rapprochement avec certaines idées qui circulent beaucoup de nos jours, en une variante individualiste d'une philosophie promouvant la « simplicité volontaire » ou la « décroissance<sup>7</sup> » au profit d'un réinvestissement sobre, sain et intellectuel du monde. Son remède contre le mal de vivre suppose de reconnaître que la vie individuelle est vaine, sans but et dépourvue de bonheur réel. Aussi, Maupassant décrit le philosophe comme « le plus grand saccageur de rêves qui ait passé sur la terre » (1883, p. 728). Maupassant songeait surtout aux rêves d'idéal entretenus par la jeunesse parisienne, éprise de romantisme et d'aspirations larges, jeunesse si prompte à la désillusion. Toutefois, cette philosophie élitiste dont l'objectif consistait à atteindre le nirvana bouddhiste – l'extinction du karma et du désir humains – fut aussi perçue comme une redoutable menace au grand rêve que la Troisième

<sup>7</sup> La « décroissance » pourrait bien être l'un des grands mots-clés du mouvement contemporain qui, sachant les ressources de notre planète sont limitées, considère qu'elles doivent être conservées, préservées à tout prix, recyclées plutôt que consommées ; le salut des générations futures en dépend. Avatar déchanté des utopies sociales d'antan, cette tendance visant à freiner, voire à renverser la croissance de l'impact humain sur l'environnement, promet moins le bonheur éternel que la survie de la Planète et de ses habitants. Voir à ce sujet, par exemple, l'ouvrage publié sous la direction de Serge Mongeau (2007), dans notre bibliographie.

République a si tendrement caressé, celui de venger les Français de la défaite devant la Prusse.

On s'en doute, c'est moins la métaphysique que la morale de Schopenhauer qui eut un retentissement à Paris et qui faisait peur, car le philosophe préconisait, face au tourment de l'existence, d'embrasser le néant de soi, de s'élever au-dessus de toute souffrance, morale ou physique, dans l'acceptation résignée et cependant lucide des douleurs du monde. Alors arrivé « au repos de tout désir et de tout vouloir », on ne souffre plus, avance Schopenhauer (1880, p. 57).

Drôle d'utopie, quand même, que celle proposée par la morale schopenhauerienne, dans la mesure où l'utopie normalement se caractérise par le sacrifice de l'individu au profit de la multitude<sup>8</sup> et, par extension, de la patrie ; ici, c'est l'inverse qui se produit, le bonheur de l'individu se réalise au détriment de la patrie qui, au moment où les théories de l'Allemand Schopenhauer s'infiltrèrent dans l'esprit des Parisiens, préparait sa revanche et avait besoin de jeunes hommes vigoureux et en santé pour reconquérir l'Alsace et la Lorraine, et sa gloire passée.

Allant plus loin, l'idée d'une mise en pratique méthodique de la recette schopenhauerienne du bonheur laissait entrevoir la fin de l'espèce. Voilà qui dut frapper l'imaginaire d'Émile Zola à la lecture des traités pessimistes qu'il consulta en vue de documenter son roman *La Joie de vivre* : poussées à la limite, les consignes d'ascétisme et d'abnégation conduisent l'individu non seulement à l'abolition de son vouloir-vivre mais à celle de sa vie aussi. Qu'on cesse d'obéir à ses besoins animaux, qu'on refuse de se nourrir et de se reproduire, qu'on s'épuise dans le don de soi et dans la lutte contre cet égoïsme qui fait qu'on s'attache à notre existence... le résultat, par extrapolation : un suicide en masse, une apocalypse volontaire<sup>9</sup>. C'est en cela qu'un vieux cynique menace *La Joie de vivre*, dans le roman du même nom<sup>10</sup>. Zola place dans la bouche de Lazare Chanteau, jeune adepte du pessimisme, le discours désenchanté de ceux qu'il nomme les « nouveaux héros du doute », tous ces schopenhaueristes frappés d'ennui, ces « jeunes

8 À cet égard, Raymond Trousson est catégorique : « le bonheur en Utopie [est] un bonheur collectif, non une jouissance individuelle » (1999, p. 18).

9 Si les théories de Schopenhauer rejetaient toute eschatologie, tout destin collectif, celles de Hartmann, son disciple le plus connu en France, s'y prêtèrent sans hésiter en proclamant la fin prochaine de l'humanité. L'appel au néant universel clamé par les disciples plus radicaux fut prêté à tort à la pensée du maître par les traducteurs français du philosophe. Parmi ceux-ci figure notamment Théodule Ribot, dont l'essai *La Philosophie de Schopenhauer* fut lu de la première à la dernière page par Zola. Rien d'étonnant, sous cet angle, à ce que le romancier ait conduit son intrigue sur les sentiers de l'utopie négative.

10 D'ailleurs, les expressions « le vieux cynique » et « la joie de vivre » figurent sur la liste des neuf titres envisagés par Émile Zola dans ses notes manuscrites (f° 266). Le dossier préparatoire de *La Joie de vivre* est conservé à la Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, nouvelles acquisitions françaises, no 10.311, f° 1-394.

chimistes qui se fâchent et déclarent le monde impossible, parce qu'ils n'ont pas d'un coup trouvé la vie au fond de leurs cornues.» (Zola, 1884, p. 1057.) Renchérissant « sur les théories du "vieux", comme il nomm[e] Schopenhauer, dont il récit[e] de mémoire les passages violents » (p. 1057), Lazare multiplie les visions dystopiques du futur, inspirées du pessimisme parisien :

Le moyen pratique d'un suicide général le préoccupait, d'une disparition totale et soudaine, consentie par l'universalité des êtres. Cela revenait à chaque heure, au milieu de sa conversation courante, en sorties familières et brutales. [...] Avec un ami, sa conversation tombait tout de suite sur les embêtements de l'existence, sur la rude chance de ceux qui engraisaient les pissenlits, au cimetière. Les sujets lugubres l'obsédaient, il se frappa d'un article d'un astronome fantaisiste annonçant la venue d'une comète, dont la queue devait balayer la terre comme un grain de sable : ne fallait-il pas y voir la catastrophe cosmique attendue, la cartouche colossale qui allait faire sauter le monde, ainsi qu'un vieux bateau pourri ? (p. 1057-1058.)

Naturellement, en « pessimiste enragé » (p. 884) qu'il est, Lazare revient continuellement à l'idée de « souffler les astres, ainsi que des chandelles, sur le massacre universel des êtres » (p. 884), parce que, comme l'a si bien formulé Jean-Pierre Vidal, « imaginer l'apocalypse est une façon de se venger de sa propre mort » (Vidal, 1999-2000, p. 45). Émerge ici encore le rapport entre individu et société. Notons que la fiction zolienne avalisait d'avance le verdict de Vidal, comme en témoignent les deux extraits suivants : « sous ce procès fait à l'humanité, il y avait surtout, chez [Lazare], la rage de la défaite » (Zola, 1884, p. 883) ; « lui, comme tous ces farceurs de pessimistes, consentait bien à faire sauter le monde avec un pétard, mais refusait absolument de se trouver dans la danse ! » (p. 1000.) Au total, Lazare subira trois crises d'angoisse semblables, où dans la peur de voir la mort se dresser devant lui, terrible et immuable, il tâche tant bien que mal de se consoler en imaginant « la délivrance par l'anéantissement » (p. 884).

Remarquons qu'à travers l'élargissement affolé des idées schopenhaueriennes dans le roman, se manifeste la réversibilité inhérente à toute utopie : ce qui est bon pour l'un ne l'est pas pour tous, et inversement. « Chaque utopie porte en soi les germes de sa ruine [...] » (Trousson, 1986, p. 15), car l'utopie bascule dans l'anti-utopie du moment que l'on s'attarde au point de vue de l'un ou de l'autre des deux pôles de l'opposition entre individu et société. Aussi, la théorie de Schopenhauer est censée consoler l'humanité de sa souffrance en contexte laïc : elle doit, auprès d'un public délicat, suppléer l'absence d'un dieu omnipotent. Le philosophe lui-même n'envisage jamais que son pessimisme radical soit

adopté et appliqué rigoureusement par l'ensemble de la population, ni même par une majorité. L'imagination, convenons-en, appartient davantage aux écrivains de fiction... Et si les sentences que Zola a prêtées à Lazare n'ont rien à envier au cynisme féroce de Schopenhauer, ne sourcilions pas que le romancier ait dérogé à la stricte doctrine en la démocratisant, en la généralisant et en la radicalisant – il a pressenti le pouvoir d'évocation que portaient en eux les principes du philosophe lorsqu'ils furent poussés à l'utopie.

Cherchant à décrire le caractère général des utopies, Raymond Trousson écrit : « L'idéal est que chaque citoyen soit assimilé, identifié à l'État. [...] Le citoyen d'Utopie a appris à faire abstraction de lui-même pour se donner sans réserve au Tout. » (Trousson, 1999, p. 17.) Le Tout, dans ce cas, est entendu comme le bien-être général, comme la noble cause, et ce dévouement altruiste garantit le bon fonctionnement de l'utopie. Or, c'est justement *contre* le Tout, *contre* la Volonté méchante qui fait souffrir et *pour* soi que l'adepte schopenhauerien doit s'élever. Il y arrive par les mêmes moyens, il doit, lui aussi, comme le citoyen d'Utopie, faire abstraction de soi, faire preuve d'abnégation et d'abstinence, se donner à une cause, agir comme pansement des plaies du monde ; mais il se voue à un salut personnel plutôt que collectif. Car mater son égoïsme à soi peut bien entendu venir en aide à autrui, peut faciliter pour autrui l'accès aux ressources qu'on dénigre, peut alléger pour autrui le poids des douleurs qu'on soigne. Reste néanmoins que la libération si chèrement gagnée est individuelle : à la limite, par notre dévouement on éloigne les autres de l'éternel repos et de leur salut. Autre différence entre l'utopie ordinaire et la morale schopenhauerienne, l'individu qui adopte celle-ci doit combattre une force qui lui est à la fois étrangère et intérieure : la Volonté, moteur des pulsions archaïques. L'adepte du Schopenhauer lutte donc contre l'autre en soi. Non pas contre soi-même, non pas contre cet être conscient et libre, non, celui-ci est un allié. Il lutte contre l'autre en lui, contre celui-là qui l'habite quelquefois, qui le pousse à désirer autrui, à se reproduire, à se nourrir, à satisfaire ses besoins les plus bas, les plus simples, les plus vils, les plus farouches. Ce sont les besoins les mieux ancrés en lui. L'autre en soi, la bête humaine<sup>11</sup>, le pousse à les satisfaire, et sauvagement. Ô surprise, ce sont les mêmes pulsions que les utopies tâchent si âprement d'éradiquer :

---

<sup>11</sup> Rappelons que *La Bête humaine* est le titre choisi par Émile Zola pour le dix-septième volume des *Rougon-Macquart*. C'est préférentiellement par cette formule oxymorique que le romancier désigne l'altérité intérieure qu'aujourd'hui nous nommons l'inconscient et dont la découverte, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, vient « fissurer le sol sur lequel s'était érigé l'édifice de la modernité », selon Françoise Gaillard : « toute la psychologie classique de la volonté se trouve mise à mal : *le siège du vouloir n'est pas nécessairement dans la conscience du sujet*. Mais alors, si certains comportements humains [...] échappent à la volonté [humaine], qu'en est-il du principe de l'autonomie du vouloir, sans lequel tout le projet de rationalisation du rapport de l'homme au monde (qui est la définition philosophique de la modernité) est lettre morte ? » (Gaillard, 1997, p. 209.)

Perdus dans d'indécis lointains maritimes ou entourées de montagnes infranchissables, les utopies trouvent dans l'insularisme une garantie contre la corruption du monde réel, elles se développent dans une histoire alternative, aseptisée, milieu stérile où ne devraient croître que des perfections. Peine perdue, car le loup est dans la bergerie. À chaque pas, l'utopiste rencontre cet ennemi irréductible, l'individu, contre qui il trame un système complexe de lois, de règles et de sanctions. Ce qui anime l'utopie, c'est, en définitive, une méfiance foncière à l'égard de l'homme. (Trousson, 1986, p. 15.)

Qu'il soit citoyen d'Utopie ou adepte schopenhauerien, l'homme rationnel et raisonnable n'a qu'un ennemi, lui-même<sup>12</sup>. Mais chez Schopenhauer, cet ennemi porte un autre nom, l'homme étant esclave de la Volonté : c'est le vouloir-vivre. Or, Émile Zola n'adhère pas entièrement à la philosophie pessimiste dans *La Joie de vivre*, bien qu'il la reprenne et en fictionnalise de larges pans, ce qui complique encore davantage le phénomène de possession du Moi par l'Autre.

En effet, dans ce douzième tome des *Rougon-Macquart*, et à la différence des autres romans de la série, le personnage n'est pas habité par la bête humaine (l'homme des cavernes), il n'est pas visité par un ancêtre détraqué (Tante Dide) ; c'est Schopenhauer lui-même qui, littéralement, hante Lazare par-delà la tombe. Qui plus est, *La Joie de vivre* diabolise Schopenhauer – non pas la doctrine, mais l'homme<sup>13</sup> : « Ah ! je ne t'ai pas dit ? annonce Pauline à Lazare, j'ai rêvé que ton Schopenhauer apprenait notre mariage dans l'autre monde, et qu'il revenait la nuit nous tirer par les pieds. » (Zola, 1884, p. 887.) Figure maline, voire infernale, le philosophe emploie les moyens du mort-vivant ou du revenant<sup>14</sup> pour surgir du passé dans le présent du récit. Rappelons qu'on est en régime naturaliste, que l'écriture adhère en

12 « Il semble clair, en tous cas, que sous [ses] étiquettes diverses et par des voies différentes, les utopistes poursuivent un objectif unique, qui est de transformer les méthodes irrationnelles de conduite de la société, pour les réduire à une méthode logique. » (Cioranescu, 1972, p. 249.)

13 Zola n'est pas le premier à le faire : Jean Bourdeau et avant lui Paul Challemeil-Lacour recourent au registre métaphorique du démoniaque pour parler du philosophe. Aucun doute, cette diabolisation est l'élément le plus évident de tous, parmi ceux qui pouvaient accréditer l'idée selon laquelle *La Joie de vivre* se voulait une charge contre Schopenhauer. Ni la critique de l'époque, ni les travaux plus récents ne l'ont relevé, pourtant. On a beaucoup discoursé des deux principaux protagonistes, on a montré sans peine que « Lazare n'est pas, en effet, un schopenhauerien de stricte obédience » et que c'est bien plutôt Pauline, le disciple fidèle d'un Schopenhauer qu'au départ elle réprouve, comme l'a signalé René-Pierre Colin (1979, p. 171). Ce sont là, au demeurant, des données explicites dans le dossier préparatoire comme dans le roman.

14 Remarquant l'importance de telles figures dans la littérature et dans la philosophie modernes, Jean-François Hamel qualifie de *spectral* le régime d'historicité (c'est-à-dire le rapport qu'ont les hommes au temps) qui s'instaure en Occident avec le XIX<sup>e</sup> siècle : « Le régime d'historicité de la modernité est spectral précisément en ce qu'il sait à la fois l'importance vitale du revenant – il y a quelque chose qui passe malgré le trépas, qui persiste au-delà des ruptures et qu'on cherche à désigner par les notions d'hérédité, de tradition, de culture, de mentalité, d'héritage, d'inconscient – et les risques mortels de sa révocation – il y a toujours des limbes où le mort résiste et travaille, se répète peut-être, au point de ventriloquer les vivants qui n'en reconnaissent pas l'obscur survivance. » (Hamel, 2006, p. 16.) Émile Zola dans *La Joie de vivre* et Guy de Maupassant dans « *Auprès d'un mort* » déploient chacun à sa façon un réseau métaphorique qui s'inscrit tout à fait dans cette mouvance.

théorie au réalisme le plus scientifique et le plus strict. Pire, Lazare pendant ses crises est carrément *possédé* par Schopenhauer, comme il arrive à l'humble pêcheur d'être sous l'emprise du Grand Tentateur : « Chaque jour davantage Pauline sentait chez Lazare un inconnu troublant, qui la révoltait. » (Zola, 1884, p. 883.) Cet *inconnu*, c'est le vieux cynique en personne. Lazare se met à agir ou à parler comme malgré lui ; ventriloqué, il affirme soudain « voul[oir] supprimer la vie » (p. 1057), malgré la peur horrible que la mort lui cause d'ordinaire<sup>15</sup>.

Lazare se trouve à être agi de l'intérieur, ainsi qu'une marionnette ; mais, à l'opposé d'un Jacques Lantier, il est visité par un être difficilement assimilable à une brute instinctuelle ou à un sauvage. Au contraire du primitif, le philosophe symbolise non pas le temps d'avant la connaissance, mais celui d'après la connaissance, celui qui est sub-séquent au péché originel. Non pas l'âge d'innocence, mais le paradis perdu dans l'impudeur d'une quête de savoir effrénée. L'extrait suivant l'indique éloquemment :

[Lazare] annonçait le suicide final des peuples, culbutant en masse dans le noir, refusant d'engendrer des générations nouvelles, le jour où leur intelligence développée les convaincrat de la parade imbécile et cruelle qu'une force inconnue leur faisait jouer. (Zola, 1884, p. 884.)

Car ce Schopenhauer, on l'imaginait – et on l'imagine encore – plus volontiers en père de l'humeur noire qu'en bête inconsciente (quoique la *Bête* soit l'un des noms de Satan). Sa personne était devenue, en quelque sorte, responsable du désenchantement des hommes ; un vieux moqueur au rire sardonique, voilà comment on le décrivait d'ordinaire<sup>16</sup> ; aux yeux de son lectorat français, il représentait incontestablement une figure tutélaire de la connaissance en excès. Ainsi, par un singulier renversement des pratiques zoliennes, il vient hanter les personnages de la fiction naturaliste non pas en provoquant la résurgence d'instincts archaïques, mais en excitant l'éveil insidieux d'un savoir raffiné et morbide, décadent au sens fort du mot.

Pour conclure, nous dirons que, à côté du programme naturaliste officiel, sous lui, derrière lui, s'accomplit le sourd travail d'autres savoirs qui n'ont rien à voir avec la cueillette en règle de documents historiques, scientifiques, médicaux ou idéologiques que le romancier

<sup>15</sup> Lazare effectivement est rien moins que paralysé d'angoisse à l'idée de devoir mourir un jour. Prenons à témoin le superbe passage où le savoir schopenhauerien de Lazare se mesure à sa terreur de la mort : « Comme Pauline lisait un soir le journal à son oncle, Lazare était sorti, bouleversé d'avoir entendu la fantaisie d'un conteur, qui montrait le ciel du vingtième siècle rempli par des vols de ballons, promenant des voyageurs d'un continent à l'autre : il ne serait plus là, ces ballons qu'il ne verrait pas, disparaissaient au fond de ce néant des siècles futurs, dont le cours en dehors de son être l'emplissait d'angoisse. Ses philosophes avaient beau lui répéter que pas une étincelle de vie ne se perdait, son moi refusait violemment de finir. » (Zola, 1884, p. 885.)

<sup>16</sup> Songeons notamment au portrait qu'en donne Maupassant dans « *Auprès d'un mort* » (1883).

voudra reproduire le plus fidèlement possible dans son œuvre. La mythologie est le premier, comme l'a montré Jean Borie<sup>17</sup>. Imprégné du sentiment affolant que la forme la plus développée du savoir conduit l'humanité droit à sa perte, *La Joie de vivre* offre un cas singulier de dialogue entre philosophie et fiction. C'est que le contact avec les idées de Schopenhauer a fait forte impression sur Émile Zola – il y a de ces lectures. En conséquence, au programme initial du roman (thèse anti-pessimiste) s'est greffée une diabolisation du philosophe qui laisse entrevoir comment la prise de conscience des visions apocalyptiques circulant à Paris sous l'appellation « pessimisme » a pu éveiller les peurs les plus intimes du romancier<sup>18</sup>, qui à leur tour ont engendré un emprunt à la mythologie biblique.

L'image solaire de Pauline, qui elle aussi doit beaucoup à la Bible, opère une sorte de contrepoint utopique, fondé sur les vertus du dévouement, du pardon et de la souffrance acceptée, se trouvant au cœur de la morale de Schopenhauer<sup>19</sup>. Figure christique, Pauline apporte la bonne nouvelle d'un salut humanitaire grâce à « sa charité débordante » (Zola, 1884, p. 1102) ; elle est celle qui, adoptant les principes moraux schopenhaueriens, rééquilibre l'équation sociale à Bonneville (où dominant la maladie et la misère). Néanmoins, *La Joie de vivre* charge d'ambiguïté ses propres conclusions philosophiques. Car le roman donne à penser les limites d'un tel régime du don de soi, dans la mesure où celui-ci engendre une dette : « Il me faudra donc toujours être ton obligé ? », demande Lazare à sa bienfaitrice ; « la supériorité morale de Pauline, si droite, si juste, l'emplissait de honte et de colère », précise encore le narrateur (Zola, 1884, p. 1104 et 951, respectivement). « Y aurait-il [...] une sorte d'impasse de la charité ? » s'interroge Jean-Louis Cabanès. Le cas échéant : « Le paradoxe zolien serait de faire apparaître – et c'est là la grande vertu de son naturalisme – l'ambivalence de la sainteté de Pauline. » (Cabanès, 2002, p. 134.)

Au final, ce diable de Schopenhauer, ce spectre du passé qui *revient*, avec sa mauvaise humeur proverbiale, avec son dédain sophistiqué, avec son pessimisme noir, emporte-t-il toute la bonhomie des personnages peuplant le roman ? Sacrifie-t-il toute joie de vivre à l'autel infernal de son désenchantement ? C'est une question difficile à résoudre. Une chose est sûre cependant, la menace, omniprésente, a donné une teinte funeste à l'œuvre entière, celle de l'esprit fin-de-siècle.

<sup>17</sup> Voir Jean Borie, *Zola et les mythes* (1971) et *Le Tyran timide* (1973).

<sup>18</sup> Le lecteur désireux d'en connaître plus sur l'aspect autobiographique du roman consulera l'étude d'Henri Mitterand dans son édition des *Rougon-Macquart*, (Gallimard, Pléiade), t. III, p. 1735-1775.

<sup>19</sup> Par là s'affirme la profonde compréhension qu'acquiert Zola des thèses schopenhaueriennes, malgré l'incompréhension générale des Français, qui sentaient menacée, par cet Allemand athée et supposément hostile, la bonne vieille morale chrétienne : « le dévouement, l'esprit de sacrifice, l'amour du sol natal, le sentiment de la famille et la foi. » (Boissin, 1885, p. 504.)

## Bibliographie

BORIE, Jean. 1971. *Zola et les mythes : Ou, de la nausée au salut*. Paris : Seuil, coll. « Pierres vives », 251 p.

———. 1973. *Le Tyran timide : Le naturalisme de la femme au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Klincksieck, coll. « Publications de l'Université d'Orléans U.E.R Lettres et Sciences Humaines », 160 p.

BOISSIN, Firmin. 1885. « La vie sociale dans le roman contemporain », *La Réforme sociale*, vol. 5, n° 10, p. 499-504.

BOYENVAL, A. 1884. « La littérature et la science sociale : À propos du dernier livre de M. Gustave Droz », *La Réforme sociale*, vol. 4, n° 7, p. 38-46.

BRIX, Michel. 2004. « L'idéalisme fin-de-siècle ». *Romantisme : Littérature et philosophie mêlées*, vol. 34, no 124, p. 141-154.

BRUNETIÈRE, Ferdinand. 1879. « *Le Pessimisme au XIX<sup>e</sup> siècle*, par M. E. Caro, de l'Académie française. Paris, 1878 », *Revue des deux mondes*, vol. 3, t. 31 (jan.-fév.), p. 478-480.

CABANÈS, Jean-Louis. 2002. « *La Joie de vivre* ou les créances de la charité ». *Littératures*, n° 47, p. 125-136.

CARO, Elme-Marie. 1878. *Le Pessimisme au XIX<sup>e</sup> siècle : Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. Paris : Hachette, 298 p.

CHASSAY, Jean-François, Anne Élaïne Cliche et Bertrand Gervais (dir.). 2005. *Des fins et des temps : Les limites de l'imaginaire*. Montréal : Université du Québec à Montréal, coll. « Figura », n° 12, 248 p.

CIORANESCU, Alexandre. 1972. *L'Avenir du passé : Utopie et littérature*. Paris : Gallimard, coll. « Les Essais », 298 p.

COLIN, René-Pierre. 1979. *Schopenhauer en France : Un mythe naturaliste*. Lyon : Presses universitaires de Lyon, 230 p.

GAILLARD, Françoise. 1997. « "Où" : L'inconnue d'un siècle qui pourtant va de l'avant », dans Barbara T. Cooper et Mary Donaldson-Evans (dir.), *Moving Forward, Holding Fast : The Dynamics of Nineteenth-Century French Culture*. Amsterdam ; Atlanta (Ga) : Rodopi, coll. « Faux titre », p. 201-215.

HAMEL, Jean-François. 2006. *Revenances de l'histoire : Répétition, narrativité, modernité*. Paris : Minuit, coll. « Paradoxes », 234 p.

- LEFRANC, Jean. 1998. «Schopenhauer, penseur “fin-de-siècle”». *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 92, n° 1, p. 1-31.
- MAUPASSANT, Guy de. 1883. «Auprès d'un mort», d'abord paru dans le *Gil Blas* du 30 janvier 1883, repris dans *Contes et nouvelles*, édition établie par Louis Forestier et Armand Lanoux. Paris : Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1974, t. I, p. 727-731.
- MITTERAND, Henri. 2001. *Zola*. Paris, Fayard, t. II (1871-1893).
- MONGEAU, Serge (dir.). 2007. *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse : la décroissance*. Montréal : Écosociété, coll. «Actuels», 139 p.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 1880. *Pensées, maximes et fragments*, traduction, annotations et préface par Jean Bourdeau. Paris : Baillière, 167 p.
- TROUSSON, Raymond. 1986. «Introduction», dans Carmelina Imbroscio (dir.), *Requiem pour l'utopie ? Tendances autodestructives du paradigme utopique*. Pise : Goliardica ; Paris : Nizet, coll. «Histoire et critique des idées», n° 6, 222 p.
- . 1999. *Voyages aux pays de nulle part : Histoire littéraire de la pensée utopique*, 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 318 p.
- VIDAL, Jean-Pierre. Hiver 1999-2000. «“Moi seule en être cause...” : Le sujet exacerbé et son désir d'apocalypse». *Protée : L'imaginaire de la fin*, vol. 27, n° 3, p. 45-55.
- ZOLA, Émile. Dossier préparatoire de *La Joie de vivre*. Manuscrit inédit, conservé à la Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, nouvelles acquisitions françaises, n° 10.311, f<sup>os</sup> 1-394.
- . 1884. *La Joie de vivre*, d'abord paru en feuilleton dans le *Gil Blas*, du 29 novembre 1883 au 3 février 1884, repris dans *Les Rougon-Macquart : Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le Second Empire*, sous la direction d'Henri Mitterand et Armand Lanoux. Paris : Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1964, t. III, p. 805-1130.