

Introduction

L'origine schopenhauerienne de la philosophie

L'étonnement

La pensée de Schopenhauer est incontestablement d'un abord étrange : ayant initié quelques-unes des thématiques les plus modernes de la philosophie, elle reste également attachée aux thématiques les plus traditionnelles, telles qu'elles nous ont été léguées par l'Antiquité. Selon Goethe, Schopenhauer « s'occupe [ainsi], avec une sorte d'entêtement pénétrant, à brouiller le jeu de cartes de notre philosophie moderne » (lettre à Knebel du 24 novembre 1814). Les analyses schopenhaueriennes de l'étonnement, comme condition de l'activité philosophique, témoignent de ce curieux mélange.

Une thématique philosophique ancienne...

S'agissant du commencement de la philosophie, Schopenhauer s'inscrit incontestablement dans la lignée ouverte par les philosophes antiques Platon et Aristote. À leur suite, il pose en effet la philosophie comme une activité qui trouve sa source dans la faculté proprement humaine à l'étonnement. Comme Platon le notait dans le *Théétète*, et Aristote dans la *Métaphysique*, si l'homme peut faire de la philosophie,

c'est en vertu de sa capacité à s'interroger et à se laisser questionner par le réel, en vertu de sa faculté à saisir celui-ci dans ce qu'il a de problématique : l'homme est un « animal métaphysique » parce qu'il a la faculté d'appréhender le monde comme une énigme. Et cet étonnement philosophique porte bien sur toutes choses. Il y aurait même de ce point de vue, selon Schopenhauer, un véritable étagement de la faculté de s'étonner : au plus bas degré, l'homme pour qui « toute chose paraît porter en elle-même l'explication de son comment et de son pourquoi ». On retrouve ici la figure platonicienne de l'homme pour qui tout semble aller de soi, de l'homme qui croit savoir et qui, comme tel, se rend imperméable à toute interrogation philosophique : s'interroger suppose en effet une certaine conscience de son ignorance, condition fondamentale de toute recherche de la vérité. Quant à l'étonnement scientifique, il suppose bien une certaine conscience de son ignorance, mais « il ne se produit cependant qu'à propos de phénomènes rares et choisis ». Avoir l'esprit philosophique, au contraire, « c'est être capable de s'étonner des événements habituels et des choses de tous les jours, de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire¹ ». La philosophie naît ainsi d'une faculté universelle à l'étonnement, d'une capacité à s'interroger sur les choses les plus simples : « D'une façon générale, ce n'est pas l'observation de phénomènes rares et cachés qui conduira à la découverte des vérités les plus importantes, mais l'étude des phénomènes qui sont évidents et accessibles à chacun : la tâche consiste donc moins à voir ce que personne n'a encore vu, que de penser, à propos de ce que chacun peut voir, ce que personne n'a encore pensé². » Mais poser l'étonnement à la source de toute philosophie, cela n'est pas encore comprendre comment l'étonnement est possible. Il s'agirait en effet

-
1. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau corrigée par R. Roos, PUF, coll. « Quadrige », 2^e éd., 2004, p. 852.
 2. *Parerga et Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, éditions Coda, 2005, p. 499.

de s'étonner de la possibilité même de l'étonnement. Or c'est par la réponse apportée à cette énigme que Schopenhauer fait rupture avec la tradition.

... réinterprétée à la lumière d'une conscience moderne

Un intellect au service de la volonté

Pour la tradition initiée par Platon et Aristote, l'étonnement suppose une faculté, l'intellect, pensé comme faculté de connaître. Et cette faculté est posée à la fois comme autonome et supérieure. C'est dire tout d'abord qu'elle n'est pas asservie à une faculté autre qu'elle-même, et que c'est librement qu'elle exerce son activité de questionnement. La faculté de connaître serait de ce point de vue une faculté désintéressée, au sens où elle rechercherait la vérité pour elle-même, à titre de fin en soi, et non à titre de simple moyen. Étant par ailleurs supérieure à toute autre faculté, notamment celle de la volonté ou du désir, sa destination naturelle est de commander ces dernières. Ainsi, pour Platon, l'âme conforme à sa nature est celle dans laquelle l'intellect oriente le désir et s'impose à lui. Or c'est précisément cette supériorité et cette autonomie de l'intellect que refuse Schopenhauer : primitivement, l'intellect n'est pour Schopenhauer qu'une faculté au service de la vie et de sa conservation¹. Sa destination première est donc biologique. L'intellect émerge en effet au sein de la vie lorsque la multiplication des besoins, résultant de la complexification croissante du corps, nécessite pour être satisfaite une faculté nouvelle. Elle n'est en ce sens qu'une propriété émergente du vouloir vivre et au service de ce dernier. C'est dire que l'intellect ne nous fait connaître les choses que dans la mesure où elles intéressent la volonté. La capacité humaine à l'étonnement est alors d'autant plus étonnante que la faculté qui y préside, l'intellect, n'est pas primitivement destinée à un tel usage. C'est ce qui conduit Schopenhauer à distinguer radicalement l'étonnement de ses avatars inférieurs, la curiosité ou le furetage. Alors

1. *MVR*, p. 870.

que le premier relève d'un questionnement désintéressé, le second n'est en effet qu'une activité fébrile de l'entendement au service de la volonté. Le furetage pose à toute chose la question de son utilité : « En quoi cela peut-il me servir ou en quoi cela peut-il me nuire ? » L'étonnement a au contraire pour question primitive « Qu'est-ce que tout cela ? », ou encore « Comment tout cela est-il donc fait¹ ? » La question qui se pose est alors la suivante : comment l'intellect, simple fonction biologique, peut-il émerger à titre de pure faculté de connaître ?

L'étonnement comme miracle

Que l'étonnement soit possible, et par lui l'activité philosophique de connaissance du monde, cela suppose que l'intellect se libère de la volonté, qu'il puisse momentanément s'affranchir de sa fonction biologique naturelle. L'étonnement suppose autrement dit un intellect infidèle à sa mission primitive qu'est la conservation de la vie : « La difficulté pour cet état de se produire et par là sa rareté ont pour cause que l'accident (l'intellect) doit y dominer et annuler en quelque sorte la substance (la volonté), ne fût-ce qu'un instant². » Mais cette libération elle-même n'est possible que dans la mesure où l'intellect présente un excédent par rapport à l'usage que peut en faire la volonté. Et c'est cet excédent devenu libre qui peut alors se consacrer à l'étude objective du monde : « Le monde ne peut ressortir à nos yeux dans sa couleur et dans sa forme vraie, dans son entière et exacte signification, que si l'Intellect, dégagé de la volonté, plane librement au-dessus des objets, sans le stimulant du vouloir [...] Un tel état est certainement contraire à l'essence et à la destination de l'Intellect ; il est en quelque sorte contre nature³. » L'étonnement, et l'activité désintéressée du connaître qu'il ouvre, loin de correspondre à l'essence même de l'homme, n'émergent ainsi

1. *MVR*, p. 1111.
 2. *MVR*, p. 1096.
 3. *MVR*, p. 1110.

dans la nature qu'à titre d'anomalie ou de production monstrueuse, précisément parce qu'elles vont à l'encontre de la destination naturelle de l'intellect.

Le génie et le vulgaire

Rien n'est donc plus éloigné de la philosophie de Schopenhauer que l'idée selon laquelle la philosophie serait l'affaire de tout homme. Il y aurait au contraire selon Schopenhauer une véritable aristocratie intellectuelle de la nature. Cet excédent de l'intellect sur la volonté ne se rencontre en effet de manière permanente que chez le génie : « Toujours fidèle à cette loi d'économie dont nous avons parlé, la nature n'accorde la supériorité qu'à un très petit nombre, et ne fait don du génie que comme la plus rare des distinctions. À la grande masse de l'humanité elle ne donne que les facultés intellectuelles nécessaires à la conservation de l'individu et de l'espèce¹. » C'est donc parce que le génie parvient à s'abstraire des impératifs de la volonté de vivre qu'il peut se faire le clair miroir du monde. À l'inverse du génie, l'homme vulgaire voit les choses dans le monde sans voir le monde lui-même, et il ne les voit que dans la mesure où elles l'intéressent : « Pour l'homme ordinaire, la faculté de connaître est la lanterne qui éclaire le chemin ; pour l'homme de génie, c'est le soleil qui révèle le monde². » On comprend alors pourquoi l'homme de génie est si peu adapté aux conditions matérielles de l'existence, et veille souvent si mal à son bien être : son intellect éclairant le monde, il est incapable de lui faire voir le chemin. Ainsi Thalès, absorbé par la contemplation des étoiles, se voyait-il moqué par la servante thrace pour n'être pas capable de voir le puits dans lequel il menaçait de tomber. Pour la servante thrace, comme pour l'homme ordinaire, le sérieux réside en effet exclusivement dans le bien propre, et c'est là le seul but qu'ils soient capables de poursuivre. Pour le génie, il est placé en dehors

1. *MVR*, p. 997.

2. *MVR*, p. 243.

de l'individu et de sa conservation : dans un but que le commun des hommes ne peut pas même concevoir.

Critique de la philosophie universitaire

C'est à la lumière de ces développements que l'on peut alors comprendre les si nombreux passages consacrés, dans l'œuvre de Schopenhauer, à la critique de la philosophie universitaire de son temps, et notamment à celle de Hegel. Jamais sans doute un philosophe ne s'est montré si dur à l'égard de ceux qu'il qualifie de pseudo-philosophes. Hegel se voit ainsi qualifié de « barbouilleur d'extravagances », « de lourd charlatan », de « sophiste hâbleur ». Il est, dans la *Volonté dans la nature*, comparé à « une seiche qui s'entoure d'un nuage d'encre afin d'échapper au regard ». Il est certes tentant de voir dans ces attaques les symptômes du ressentiment universitaire de Schopenhauer. Comme telles, elles seraient alors dénuées de valeur philosophique propre. Il est pourtant également possible de leur conférer une autre signification, plus directement en rapport avec la philosophie même de l'auteur. Ce que Schopenhauer voit en effet dans les philosophies de son temps, ce n'est pas le travail désintéressé d'un intellect libéré du service de la volonté, mais le travail d'une volonté privée cherchant honoraires et émoluments, et prête pour cela à se mettre au service de la volonté politique et des fins de l'État. Il ne s'agit donc pas de chercher la vérité, mais « de danser au son de la flûte des ministres ». Difficile de ne pas penser à ces passages de la *Raison dans l'histoire*, dans lesquels Hegel vante l'État moderne bismarckien comme le point d'accomplissement de l'Histoire. Ces philosophies porteraient ainsi dans leurs systèmes ce que l'homme vulgaire porte sur son visage : « Le cachet de trivialité, l'expression de vulgarité » témoignant de « la rigoureuse subordination de la connaissance à la volonté, et l'impossibilité qui en résulte de concevoir les choses autrement que dans leur rapport à la volonté

et à ses fins¹. » À travers ses attaques, Schopenhauer stigmatise ainsi une nouvelle espèce d'être : « la créature philosophique ministérielle ». Et il se fait bien en cela le précurseur de Marx, lorsque celui-ci dénonce la philosophie comme entreprise idéologique au service du pouvoir : dans les deux cas, il s'agit bien de condamner le travail d'un intellect qui se dit libre et revendique la recherche désintéressée du vrai là où précisément il est le plus asservi.

L'étonnement devant le mal

Le constat du mal universel

Mais que l'étonnement soit la source de la philosophie ne nous dit pas celui qui est à la source de la philosophie de Schopenhauer. L'étonnement schopenhauerien, c'est plus précisément l'étonnement devant la présence du mal, que celui-ci se donne sous la forme du malheur ou de la méchanceté : « L'étonnement philosophique est donc au fond une stupéfaction douloureuse : la philosophie débute, comme l'ouverture de Don Juan, par un accord mineur² ». Certes, Schopenhauer n'est pas le premier à poser la question du mal, mais il est le seul à la poser avec une telle radicalité. Aucune région de l'Être n'en est en effet épargnée, et le mal est répandu à toutes les échelles du monde, de sorte que ce dernier peut être comparé à une scène sur laquelle se jouerait une éternelle tragédie : « Jetons seulement un regard sur le monde, ce monde de créatures toujours misérables, condamnées, pour vivre un instant à se dévorer les unes les autres, à passer leur existence dans l'angoisse et le besoin, à endurer souvent d'atroces tortures jusqu'au moment où elles tombent enfin dans les bras de la mort ; enveloppons tout ce spectacle d'un coup d'œil et nous donnerons raison à Aristote quand il dit que la nature est démoniaque et non pas divine³. » La philosophie ne rencontre donc pas, chemin

.....
1. *MVR*, p. 1109 ; *idem*, p. 855.

2. *MVR*, p. 865.

3. *MVR*, p. 1076.

faisant, le problème du mal comme un problème à résoudre parmi d'autres, mais c'est au contraire la rencontre du mal qui fait naître la philosophie : « Si notre vie était infinie et sans douleur, il n'arriverait peut-être à personne de se demander pourquoi le monde existe, et pourquoi précisément il a cette nature particulière ; mais toutes choses se comprendraient d'elles-mêmes¹. » Autrement dit, si la condition de l'homme était une condition essentiellement heureuse, elle serait aussi assurément une condition stupide. L'intellect aurait sans doute la possibilité abstraite de s'échapper de la volonté, mais celle-ci étant comblée, il n'aurait aucune raison de le faire. On peut ici penser à cette communauté mythique des bergers d'Arcadie dont nous parle Kant dans *L'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*² : dans cette communauté où les hommes ne connaîtraient ni lutte ni antagonisme, ni souffrance ni douleur, chacun vivrait certes heureux, mais tous seraient aussi stupides que le troupeau qu'ils feraient paître.

Le refus des pseudo-solutions au problème du mal

La radicalité de ce constat explique alors le rapport de Schopenhauer à l'histoire de la philosophie, telle qu'elle s'écrit depuis Socrate, voire Anaxagore : l'histoire de la philosophie est pour Schopenhauer celle d'un refoulement de la question du mal. Celui-ci n'est certes pas ignoré, mais il n'est considéré que pour être nié ou dépassé. Qu'on le conçoive en effet comme une simple privation du bien, ce qui revient à nier son existence réelle (Spinoza), ou comme cela par quoi le bien est possible, ce qui revient à ne lui accorder qu'une existence relative (Leibniz), il s'agit toujours pour les philosophes de ne pas le reconnaître comme une réalité pleine et entière. L'illusion optimiste constituerait de ce point de vue le cœur de la philosophie

.....
1. *MVR*, p. 852.

2. In *Critique de la faculté de juger*, trad. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladminal, M.-B. de Launay, J.-M. Vaysse, Paris, Gallimard, 1989 (Quatrième proposition).