
Jean LEFRANC

Comprendre Schopenhauer



ARMAND COLIN

Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[– COLLECTION CURSUS • PHILOSOPHIE –](#)

[– Avant-propos –](#)

[– Introduction –](#)

[L'homme](#)

[La pensée unique](#)

[Chapitre I - Critique du théisme occidental](#)

[Le pire des mondes possibles](#)

[Le cadavre de l'absolu](#)

[L'idéalité du temps](#)

[Chapitre II - La résolution métaphysique de la crise kantienne](#)

[Le grand point de vue idéaliste](#)

[L'énigme de la chose en soi](#)

[Le renversement de la philosophie de la conscience](#)

[Chapitre III - La métaphysique à la rencontre des sciences](#)

[Volonté et vie](#)

[La faculté des concepts](#)

[Physique des forces et métaphysique de la volonté](#)

[Chapitre IV - La destinée du sujet humain](#)

[L'amour](#)

[La mort](#)

[L'action résulte de l'être](#)

[Les degrés de la vie éthique](#)

[L'affranchissement de la volonté](#)

[Chapitre V - Le déchiffrement du monde](#)

[Les Idées: de Kant à Platon](#)

[Métaphysique du beau](#)

[Les beaux-arts](#)

[Métaphysique de la musique](#)

[La répétition philosophique du monde](#)

- Bibliographie -

- Index des noms propres -

- Index thématique -

© Armand Colin, Paris, 2005 pour la présente impression

© Armand Colin/VUEF, Paris, 2002

978-2-200-25659-3



Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

ARMAND COLIN ÉDITEUR • 21, RUE DU MONTPARNASSE • 75006 PARIS

– COLLECTION CURSUS • PHILOSOPHIE –

**fondée par Jacqueline Russ,
dirigée par France Farago**

DANS LA MÊME COLLECTION

- J.-C BILLIER *Le Pouvoir*, 2000.
R BLANCHE *Introduction à la logique contemporaine*, 1996, 2^e édition
D. BOURDIN *Les Jeux du Normal et du Pathologique*, 2002
L. COURNARIE *L'Existence*, 2001.
N. DEPRAZ *La Conscience*, 2001.
F. DOSSE *L'Histoire*, 2000.
C DUMOULIE *Le Désir*, 1999.
F. FARAGO *L'Art*, 1998.
F. FARAGO *Le Langage*, 1999.
D. FRIOUX *Nature et Culture*, 2001
S. GOYARD-FABRE *Éléments de Philosophie politique*, 1996.
S. GOYARD-FABRE *L'État*, 1999
S. GUERARD DE LATOUR *La Société juste*, 2001.
C. HEMPEL *Éléments d'Épistémologie*, 1996, 2^e tirage.
P. HUNEMAN, E KULICH *Introduction à la Phénoménologie*, 1997.
J. LEFRANC *La Métaphysique*, 1998
C ROGUE *Comprendre Platon*, 2002
J Russ *Histoire de la Philosophie*, 3 tomes, 1997-1998.
J. Russ *Les Méthodes en Philosophie*, 1992, 3^e tirage.
N. SARTHOU-LAJUS *La Culpabilité*, 2002.
J.-L. VIEILLARD-BARON *La Philosophie française*, 2000.

– Avant-propos –

Schopenhauer est sans doute un grand philosophe puisqu'il a été proclamé tel par Wagner, Nietzsche, Freud et même Wittgenstein, puisque son pessimisme a été une référence dans les milieux intellectuels de la fin du XIX^e siècle. Pour autant, Schopenhauer n'aurait guère d'intérêt qu'en tant que précurseur; mais précurseur de quoi? D'une œuvre d'art totale qu'il avait récusée d'avance? D'un mysticisme néo-romantique qu'il aurait à coup sûr accueilli avec sarcasme? D'une thématique de la décadence, d'un nihilisme historique, alors qu'il refusait toute philosophie de l'histoire et que son pessimisme était radicalement métaphysique? D'une transmutation des valeurs, alors que la notion même de valeur n'a pas de place dans son éthique?

Nous proposons ici de retrouver un Schopenhauer tel qu'en lui-même profondément intempestif, inactuel, inclassable dans une histoire des idées puisque son œuvre majeure publiée en 1818 n'aura de retentissement qu'un bon tiers de siècle plus tard; inclassable dans aucune dialectique de l'idéalisme allemand puisque son système idéaliste est déjà bien complet avant les cours à Berlin de Hegel puis de Schelling, ce qui n'empêche pas les historiens de la philosophie de le placer régulièrement à la suite de ces auteurs.

Il faut refuser les lieux communs trop faciles sur son romantisme, son irrationalisme, sa prétendue méconnaissance des sciences. Son inactualité est tout le contraire d'un relativisme historique généralisé dans lequel se complaît la fin du XX^e siècle. Sans doute Schopenhauer a-t-il contribué à l'intérêt accru en Europe pour les pensées orientales et d'abord celles de l'Inde. Plus exactement, il n'a pas jugé nécessaire de les reléguer dans les commencements d'une évolution dialectique ou d'un progrès positiviste. Mais il les a toujours considérées, sans mépris, comme des pensées essentiellement religieuses et non pas à strictement parler philosophiques, relevant de la multiplicité des mythes et non de l'universalité du discours rationnel qu'il a toujours recherché en tant que philosophe. La «critique du théisme occidental» dans laquelle il s'engage, n'est en rien l'abandon, mais l'aboutissement d'une rationalité critique dont la dernière grande figure était celle du kantisme.

Sans doute l'établissement d'une telle critique suppose-t-elle le recours à un point de vue historique, du moins quand il n'est ni dominant, ni totalitaire. Schopenhauer a lui-même inclus dans le tome I des *Parerga des Fragments d'histoire de la philosophie* au titre significatif; imagine-t-on un Hegel publiant de tels «fragments»? Mais l'inactualité revendiquée par Schopenhauer lui permet de dénoncer les philosophies de l'histoire qu'elles soient d'inspiration dialectique ou positiviste, en particulier quand elles prétendent justifier une supériorité historico-rationnelle du monothéisme sur les premières croyances de l'humanité. Il n'est pas sûr que Nietzsche ait été plus radical. Pourtant, il n'en résulte aucun «nihilisme» ni aucune aspiration à un nébuleux au-delà d'une métaphysique, sans cesse proclamée dépassée, surmontée par nos contemporains. Schopenhauer entreprend avec une implacable lucidité la restitution de la vraie métaphysique que la critique kantienne n'avait pas interdite et que les divers positivismes ou historicismes n'ont jamais réussi à ruiner complètement. Nous aurons donc à exposer une philosophie qui n'est pas hors histoire, mais qui récuse toute soumission à l'actualité et qui a conservé, pour cela même, une grande force d'interrogation.

NB: Les notes des citations renvoient aux pages des versions françaises disponibles. Pour les

Parerga, il a bien fallu se référer aux huit petits volumes désordonnés qui ont été procurés par A. Dietrich sous des titres arbitraires. La traduction de beaucoup de passages a été refaite ou modifiée en recherchant l'homogénéité du vocabulaire.

– Introduction –

Un philosophe inactuel

Dans les histoires de la philosophie, Schopenhauer apparaît souvent comme le penseur le plus lu de la deuxième moitié du XIX^e siècle, le successeur des grands systèmes de l'idéalisme allemand, le seul métaphysicien considérable autour de 1900 – en attendant mieux, c'est-à-dire Nietzsche, ou en France, Bergson. Mais tout cela ne situe que la succession des influences, au gré des choix simplificateurs de la postérité.

L'homme

Cette position intermédiaire suffit-elle à caractériser un auteur que Merleau-Ponty avait exclu de la galerie des grands philosophes? Ce qui est contestable alors n'est pas de refuser le *dignus est entrare*, c'est de faire un post-hegelien malgré lui d'un philosophe dont la pensée s'est formée, à partir de Kant, d'une façon tout à fait indépendante. Prenons garde: nos histoires de la philosophie sont plus hegeliennes qu'il n'y paraît. Schopenhauer, malgré ses diatribes, n'est pas un antihegelien, comme peut l'être un Kierkegaard. Il n'entre d'aucune manière dans un jeu dialectique. Faut-il faire un isolé de celui qui faisait figure de génie solitaire? En fait, Schopenhauer témoigne de la possibilité d'un autre kantisme que celui qui s'accomplit dans l'idéalisme dialectique. Le «cas Schopenhauer» nous oblige à reconnaître une autre filiation kantienne que celle devenue classique de Fichte, Schelling, Hegel: les prétentions de Schopenhauer à l'authenticité de l'héritage sont solidement fondées, tout autant que celles des dialecticiens.

Lui-même a fait remarquer que ses thèmes principaux ont été élaborés dès 1813 dans sa thèse sur *La quadruple racine du principe de raison suffisante*, et que, dès 1818, paraît la première édition de son grand ouvrage *Le monde comme volonté et comme représentation*. Or Hegel ne commence qu'en 1820 son célèbre enseignement de Berlin. Dans cette même université, Schopenhauer enseigne lui aussi, obscurément sans doute, mais cela ne change rien à la chronologie: sa pensée ne se développe pas à la suite de celle de Hegel, mais *concurrentement* au système du savoir absolu: l'insuccès même des leçons de Schopenhauer (la première était un éloge en latin de Kant «le philosophe par excellence») en est sans doute une confirmation. Qu'il ait suivi les cours de Fichte pendant le semestre 1811-1812, ne nous autorise pas au moindre détour, si peu dialectique qu'il soit. L'idéalisme de Schopenhauer est aussi immédiatement post-kantien que l'idéalisme absolu. Sur ce point, nos histoires de la philosophie sont le plus souvent trompeuses. Libre à chacun de juger que l'importance de la métaphysique de la volonté n'équilibre pas celle de l'idéalisme absolu. Tenir compte de trente ou quarante ans de retard dans la réputation peut convenir à l'historien des idées qui veut avant tout rendre compte de l'enchaînement des influences. Que Schopenhauer n'ait accédé à la gloire européenne qu'après 1850 n'est sans doute pas négligeable s'il s'agit de comprendre l'époque: mais le fait même, qui tient bien sûr à la nature des écrits de Schopenhauer, n'éclaire qu'indirectement leur interprétation. Lire d'emblée Schopenhauer dans une conception de l'histoire

qui est celle de ses adversaires justifierait les fureurs et les sarcasmes qui lui sont habituellement reprochés.

L'homme ne cesse d'intervenir dans l'œuvre philosophique, complaisamment ou imprudemment, comme l'on voudra. Du moins la biographie de Schopenhauer est-elle moins indifférente que celle d'un Kant ou d'un Hegel, ce qui s'explique à son tour, non par la psychologie de l'auteur, mais par sa philosophie même qui implique un nouveau rapport du philosophe à sa philosophie. S'il est facile de trouver sur ce point des «précurseurs», dont Montaigne serait un des plus authentiques, Schopenhauer précède certainement un Kierkegaard, et Nietzsche lui devra beaucoup plus qu'il ne l'a dit. La misogynie ou l'horreur du bruit ou l'amour des animaux font partie de la philosophie autant que de la biographie de Schopenhauer. Si lui-même n'a jamais douté de sa propre individualité géniale, c'est ailleurs que dans les circonstances biographiques qu'il faut chercher l'explication. Nous avons fini par apprendre à ne pas réfuter la thèse de l'Éternel Retour par la folie de Nietzsche. Pourquoi continuer à réduire le pessimisme philosophique de Schopenhauer par l'humeur de son auteur? C'est pourtant ce que fait encore Lachelier dans une note du *Vocabulaire* de Lalande.

Il est vrai que l'explication psychologique est tentante. Arthur Schopenhauer naît à Dantzig le 22 février 1788. Le père est un riche négociant qui se tue dans un accès de mélancolie lorsque Arthur a 16 ans. La mère est une romancière qui a une certaine réputation, mais qui ne s'entend guère avec son fils. Était-elle vraiment un insupportable bas-bleu ? Ou son principal tort a-t-il été de dédaigner les productions de son fils? «C'est sans doute quelque chose pour les pharmaciens» disait-elle de la thèse sur *La quadruple racine*. Et Arthur de répliquer à sa mère: «On lira encore ma *Quadruple racine* quand on trouvera à peine un de tes livres au grenier». On sait que les querelles d'auteurs ont quelque chose d'inexpiable! Beaucoup plus tard, Schopenhauer trouve d'une vérité frappante ces quelques lignes des *Mémoires* d'A. Feuerbach:

«La conseillère aulique Schopenhauer est une riche veuve; professe l'érudition; fait des livres; jacasse beaucoup et bien; intelligente, sans cœur ni âme, contente de soi, à la recherche des applaudissements, ne cessant de se sourire à elle-même. »

Voilà qui est plus grave. Ajoutons que Arthur lui reprochait d'être dépensière et de mal gérer les restes de la fortune paternelle. Ce qui est tout aussi essentiel pour un homme qui défendait avec sa fortune «tout son bonheur, sa liberté, ses loisirs studieux». Comprendons qu'avec son indépendance matérielle, le philosophe assurait la possibilité d'une pensée authentique éloignée des faveurs officielles, et gardons-nous des explications psychosociologiques trop faciles. Il faut rappeler bien plutôt que Schopenhauer voyait dans la volonté et le caractère un héritage paternel et dans l'intelligence un héritage maternel. Nous en tirerons provisoirement cette indication que le nouvel Hamlet plaçait très haut l'intelligence de sa mère.

Quoi qu'il en soit, Arthur doit à ses parents une culture qui n'a été celle d'aucun des grands philosophes du XIX^e siècle. Dès son enfance il voyage, séjourne en France et en Angleterre: il acquiert une connaissance du monde, du «grand livre du monde», et une pratique exceptionnelle des

langues européennes. Le jeune homme aime séjourner en Italie et se trouve à Venise en même temps que Byron, un auteur qu'il admire. L'étudiant de Göttingen et de Berlin méprise les duels et les beuveries, mais non les sciences, les arts ou la musique. Il joue quotidiennement de la flûte jusque dans sa vieillesse. Ni Kant ni Hegel n'avaient une aussi large expérience esthétique. En ajoutant son intérêt passionné pour les pensées asiatiques, hindoues mais aussi chinoises, on admettra que la culture de Schopenhauer a été, à un degré exceptionnel, celle d'un véritable cosmopolite. Le jeune ami de Goethe à Weimar ne manifeste en 1813 que des élans patriotiques fort modérés, et l'achèvement de sa thèse reste sa grande préoccupation. Nietzsche reprendra ses jugements sévères sur l'Allemagne et les Allemands; mais lui-même en 1870 avait montré plus de nationalisme. Schopenhauer finit par déclarer:

«En prévision de ma mort, je fais cette confession que je méprise la nation allemande à cause de sa bêtise infinie, et que je rougis de lui appartenir.»

«Je remercie Dieu chaque matin de n'avoir pas à me préoccuper de l'empire romain, telle a toujours été ma maxime», écrit-il en citant le *Faust* de Goethe dans son pamphlet contre *La philosophie universitaire*. Il explique:

«Je m'en remets donc à ceux qui ont la lourde tâche de gouverner les hommes, c'est-à-dire de maintenir la loi, l'ordre, la tranquillité et la paix parmi des millions d'êtres d'une espèce qui est, dans sa grande majorité, démesurément égoïste, injuste, déraisonnable, déshonnête, envieuse, méchante, de plus très bornée et extravagante, et de protéger le petit nombre de ceux qui possèdent quelque chose, contre le grand nombre de ceux qui ne possèdent rien d'autre que leur force physique.»¹

Après l'atrabilaire, voilà le réactionnaire! Pour faire bonne mesure, disons tout de suite qu'il y a dans Schopenhauer de quoi alimenter l'antisémitisme, mais jamais le racisme. Il brocarde d'ailleurs ceux qui croient à la supériorité de la race blanche, mais il reprend contre le peuple juif toutes les insultes de Voltaire. Schopenhauer n'a jamais cherché à être sympathique: «Une nature composée de lait et d'eau ne peut pas créer d'œuvres». Une anecdote est célèbre: le 18 septembre 1848 à Francfort, Schopenhauer voit «la canaille souveraine» se masser devant sa maison et édifier une barricade. Il ouvre sa porte aux soldats autrichiens pour qu'ils tirent de ses fenêtres et prête à l'officier sa «grande lunette d'opéra» pour mieux ajuster le tir². De sa fenêtre d'Iéna en 1807, Hegel s'était contenté de contempler «l'Esprit du monde» incarné par l'empereur Napoléon à cheval. Les deux anecdotes peuvent être significatives. Mais Schopenhauer cherche avant tout à garantir la sécurité indispensable à l'œuvre philosophique. Pour le reste il est sans illusion, ne cherche à rien justifier, à rien concilier, contrairement à Hegel. Bonaparte? Il n'est à proprement parler pas plus méchant que beaucoup d'hommes. Mais «il fit pour son égoïsme ce que mille autres aimeraient bien faire s'ils le pouvaient». «l'Esprit du monde» ne sera jamais pour lui que de la théologie, de la très mauvaise théologie. Pourquoi ne pas tout simplement constater les effets d'une incurable méchanceté, d'une insurmontable misère liée à l'existence humaine? Ce que Schopenhauer hait dans le démocrate, le juif, dans l'hegelien, c'est la ténacité de l'optimisme. On peut donc le juger réactionnaire si l'on croit au progrès. Ne cherchons pas à notre tour des justifications. La tolérance n'est pas la vertu de l'homme qui propose une morale de la pitié. S'agit-il du matérialiste Moleschott?

—«Et de plus il laisse sortir de sa poche la loque rouge des républiques de saltimbanques. On a très bien fait de retirer à ce gars-là le droit de faire un cours, on ne pouvait tolérer cela.»³

Une loi qui interdise le port de la barbe est tout à fait justifiée: les républicains ne manifestent-ils pas par le port de la barbe qu'ils font passer l'animalité du sexe avant la simple humanité? Rappelons que Schopenhauer est loin d'être le seul écrivain, au milieu du XIX^e siècle, à être animé par cette peur de la populace. Au moins ne manque-t-il pas d'une certaine lucidité que n'avaient pas beaucoup d'illustres contemporains :

«Comment l'homme se comporte avec l'homme, nous le voyons dans l'esclavage des noirs, dont le but final est le sucre ou le café. Mais il n'est pas besoin d'aller si loin: entrer à l'âge de cinq ans dans une filature ou une autre usine, et, depuis ce moment, rester assis chaque jour dix heures d'abord, puis douze, enfin quatorze à accomplir le même travail mécanique, voilà ce qui s'appelle acheter cher la satisfaction de respirer. Eh bien ce sort est celui de millions d'individus et bien des millions d'autres en ont un analogue.»⁴

Schopenhauer ne tire de ce constat aucune thèse révolutionnaire; il renvoie à son pessimisme et ne laisse d'autre issue que de taxer de cynisme sa cohérence et son refus des illusions.

L'homme qui redoutait les émeutes de 1848 avait quitté Berlin en 1831 pour fuir le choléra («je suis cholérophobe de profession»)⁵ et vécut vingt-neuf ans à Francfort tout aux soins de sa santé et de sa fortune, également prospères. À soixante-huit ans:

«Je cours comme un lévrier, je me porte encore admirablement, je joue presque tous les jours de la flûte; l'été dernier, je nageais dans le Main jusqu'au 19 septembre, je n'ai pas une seule infirmité et mes yeux sont aussi vifs qu'au temps où j'étais étudiant. J'ai seulement l'oreille un peu paresseuse.»⁶

Mais les biographes nous assurent que dans sa jeunesse il avait connu les plaisirs, sinon les passions de l'amour. Citons au moins sa liaison berlinoise avec Caroline Medon (1802-1882); elle ne le suivit pas à Francfort, mais il resta en correspondance avec elle jusqu'à la fin de sa vie. Là encore, peu importe l'anecdote personnelle: le philosophe trouve dans les littératures européennes suffisamment de références. Sa misogynie n'est qu'un paragraphe de conclusion dans une métaphysique de l'amour; philosophiquement, la vie de Schopenhauer est tout juste un exemple, pas même un commentaire et certainement pas une explication.

C'est à Dresde que Schopenhauer avait médité son opuscule sur *La vue et les couleurs* (1816) que Goethe n'apprécia guère bien qu'il prît, mais avec des variantes, son parti contre Newton, et aussi la première édition du grand œuvre *Le monde comme volonté et comme représentation* (1818). C'est à Francfort qu'il travailla à *La volonté dans la nature* (1836) puis au mémoire sur *La liberté de la volonté humaine* (1839), couronné par l'Académie royale de Norvège, et à celui sur *Le fondement de la morale* (1840), non couronné par l'Académie royale du Danemark; ils furent réunis en 1841 sous le titre *Les deux problèmes fondamentaux de l'Éthique*. C'est aussi à Francfort qu'il publia la deuxième édition du *Monde* (1846), la deuxième édition de la *Quadruple racine* (1847), les *Parerga et Paralipomena* (1851) en deux volumes, la deuxième édition de *La volonté dans la nature* et *De la vue et des couleurs* (1854), la troisième édition du *Monde* (1859). Cependant, le philosophe resta

longtemps solitaire et inconnu. Goethe n'avait fait que feuilleter le *Monde* et n'en publia pas de compte rendu. Il arrivait qu'il fût cité comme commentateur de Kant, mais le silence fait autour de son œuvre propre persista jusqu'en 1851-1853. Les *Parerga* furent d'abord refusées par trois éditeurs. Lorsqu'il écrit *La philosophie universitaire*, c'est-à-dire après la publication de sa dernière œuvre, il se venge de plus trente ans d'incompréhension, lui-même l'avoue volontiers. Mais la critique garde sa valeur propre, hors ces circonstances. Un auteur sûr de son génie, à ce point ignoré, a pu souffrir jusqu'à soupçonner qu'au congrès philosophique de Gotha, on avait donné l'ordre de ne jamais prononcer son nom, sans qu'il soit nécessaire d'en faire un cas pathologique. Il n'est pas prouvé que des philosophes qui ont connu un succès rapide eurent plus de patience. Que l'on sache, Fichte, Schelling, et Hegel n'ont guère montré d'indulgence envers leurs critiques!

Quelques pages grotesques de Lombroso sur la folie de Schopenhauer ne méritent pas l'influence indirecte qu'elles semblent avoir conservée. Oserons-nous suggérer que les milieux universitaires n'ont pas encore pardonné à Schopenhauer la totale indépendance dont il s'est, à juste titre, vanté? Voilà une œuvre philosophique qui a été entièrement élaborée en dehors de toute mode, dans une solitude qui a été totale, plus encore que celle de Nietzsche, et dont l'importance fut reconnue plus tardivement encore que dans le cas de Nietzsche. Que Schopenhauer n'ait été lu qu'avec au moins une génération de retard est, à coup sûr, un fait capital dans lequel interviennent les caractéristiques de l'œuvre et de l'époque, tout autant que le comportement de l'auteur. Nul doute que l'historien des idées n'y trouve grand intérêt, car aucun philosophe peut-être, bien que dûment édité, n'a été à ce point en avance sur l'évolution intellectuelle de son temps. Schopenhauer romantique? On l'a dit et redit. Schopenhauer, homme du XVIII^e siècle? Son style même d'écrivain le suggère. Mais c'est la fin du XIX^e siècle, dans les années 1860-1890, qui le reconnut comme un maître. Tous ces décalages sont irréductibles. La signification philosophique de l'œuvre de Schopenhauer est *l'inactualité*. Tout se passe comme si l'auteur eut prévu, organisé dans sa vie même les manifestations de son inactualité.

«J'ai pu aimer, poursuivre, perfectionner mon œuvre pour elle seule, dans une tranquillité complète, à l'abri de toute influence extérieure, et mes contemporains me sont restés étrangers comme je leur suis resté étranger moi-même.»⁷

Schopenhauer vécut assez pour connaître et savourer la gloire. Qu'importent les anecdotes mesquines, voire un peu ridicules sur ses portraits peints ou ses daguerréotypes: dans quelle biographie de grand écrivain au sommet de sa réputation n'en trouve-t-on pas? Du moins se garde-t-il de former une société de disciples, se contentant de confier ses conversations au fidèle «apôtre» Frauenstaedt. Afin de préserver la tranquillité de sa demeure (où ne vivent avec lui qu'une servante et un caniche), il reçoit les visiteurs à la table d'hôtes de l'hôtel d'Angleterre où il prend ses repas. Challemel-Lacour en fait une description d'un romantisme noir:

«Ses paroles lentes et monotones, qui m'arrivaient à travers le bruit des verres et les éclats de gaieté des voisins, me causaient une sorte de malaise, comme si j'eusse senti passer sur moi un souffle glacé à travers la porte entrouverte du néant.»⁸

Cependant, un autre visiteur, Foucher de Careil, n'avait pas vu Méphistophélès dans une taverne; il avait admiré le sens des réparties d'un vieillard habillé à la mode Louis XV, à l'esprit

merveilleusement présent et s'exprimant avec aisance dans quatre ou cinq langues:

«Heureux ceux qui ont connu ce dernier des causeurs de la génération du XVIII^e siècle⁹».

Schopenhauer mourut subitement le matin du 23 septembre 1860.

«L'importance de l'homme intellectuel, de l'homme immortel en moi est si infiniment grande, comparée à celle de l'individu, que j'ai toujours rejeté au loin mes soucis personnels, dès qu'une pensée philosophique s'agitait dans mon esprit. Car une telle pensée a toujours été pour moi une chose très sérieuse, et tout le reste, à côté d'elle est plaisanterie¹⁰»,

a-t-il écrit dans un fragment autobiographique. et deux jours avant à sa mort, il déclarait:

«Que dans peu de temps les vers rongent mon corps, c'est une pensée que je peux supporter; mais que les professeurs de philosophie rongent ma philosophie, j'en frissonne d'avance.»¹¹

On lui a souvent reproché de ne pas avoir pratiqué la morale ascétique qu'il prônait. Il faut pourtant quelque ascétisme pour imaginer plus douloureuse une atteinte à ses livres qu'à sa propre chair! Du moins peut-on admettre que Schopenhauer fut l'homme d'une seule pensée et qu'il n'a vécu que pour son œuvre. «Le temps est galant homme» aimait-il à dire¹². Sans doute prit-il un malicieux plaisir en imaginant la tête des professeurs de philosophie quand son grand portrait serait exposé à Berlin. Mais il n'avait jamais douté qu'il s'agit dans son oeuvre de la vérité même. Dans le *Fondement de la morale*, il écrivait:

«Quand on cherche à faire progresser la connaissance et le discernement humain, on rencontre toujours la résistance de l'époque; comme un fardeau que l'on aurait à traîner et que son poids retient au sol, en dépit de tous les efforts. Il faut se consoler par la certitude d'avoir sans doute les préjugés contre soi, mais la vérité de son côté; et celle-ci est tout à fait certaine de la victoire dès que son allié, le Temps se sera joint à elle. Si ce n'est pas pour aujourd'hui, ce sera pour demain. »¹³

Il va jusqu'à affirmer la «puissance matérielle» de la philosophie quand elle est authentique et bien comprise, mais conclut-il: «elle agit très lentement». Aurait-il pu même publier sans quelque certitude¹⁴ ? Qu'on ne voit là aucune confiance dans le jugement des hommes, mais dans la pérennité de l'essentiel.

«Le public des contemporains est pour moi trop étendu, s'il faut parler à tous; trop restreint s'il me faut parler à ceux qui me comprennent.»¹⁵

C'est déjà Nietzsche sous-titrant son *Zarathoustra*: «un livre pour tous et pour personne».

Peu de temps avant sa mort, dans la préface de la troisième édition du *Monde*, daté de septembre 1859, Schopenhauer écrit: «J'ai la satisfaction de voir qu'au moment où finit ma carrière, mon action commence; j'ai aussi l'espoir que selon une loi bien vieille l'attraction sera d'autant plus durable qu'elle a été plus tardive». Schopenhauer semble avoir été persuadé que l'hegelianisme disparaissait pour ne plus revenir; or il savait que tout refus du «charlatanisme» est un gain pour la métaphysique de la volonté. Le système hégélien fut, en effet, très généralement déconsidéré pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle. L'influence de Schopenhauer trouvant place nette, débarrassée du principal obstacle, se déploie rapidement jusque vers 1890, et se maintient encore lors de la première guerre mondiale. Rappelons seulement qu'il fut reconnu comme un maître par un Wagner, un Nietzsche, un Tolstoï, qu'il initia à la philosophie, entre autres, un Thomas Mann, un Wittgenstein. Sans doute a-t-on remarqué que l'auteur des *Parerga* soulevait plus d'enthousiasme chez les écrivains, les artistes que chez les professeurs de philosophie: on pouvait s'y attendre. La philosophie de Schopenhauer est consciemment, explicitement, une philosophie d'artiste, d'écrivain, une philosophie qui veut rompre avec le langage spécialisé des grands professeurs de l'idéalisme. Schopenhauer a rougi que l'expression «obscur comme la métaphysique allemande» ait pu devenir un dicton en Angleterre; somme toute, il suffisait, de ne plus être intoxiqué d'hegelianisme.

Sans doute aussi le moraliste ou encore le théoricien de l'art et de la musique a-t-il compté plus de disciples que le métaphysicien; mais il ne faut pas conclure qu'il y eut forcément là un malentendu. La métaphysique de l'amour et la métaphysique de la musique ont autant d'importance et de signification philosophique que toute la métaphysique de la volonté. «Quand viendra le jour où on lira mes livres, on reconnaîtra que ma philosophie est semblable à la Thèbes aux cent portes: on peut y pénétrer par tous les côtés et toutes les routes que l'on prend conduisent directement jusqu'au centre»; c'est ce que Schopenhauer avait prévu dans l'introduction de 1840 de son *Mémoire sur la liberté de la volonté humaine* qui avait été couronné par l'Académie royale de Norvège. Cette déclaration n'est pas de circonstance, puisque dès la préface de la première édition du *Monde* (août 1818) et même dès les premières lignes, il écrivait:

«Cette pensée dont j'ai à faire part, apparaît successivement, selon les différents côtés dont on la considère, comme étant ce qu'on a nommé la métaphysique, ce qu'on a nommé l'éthique, ce qu'on a nommé l'esthétique, et en vérité, il faut qu'elle soit bien tout cela à la fois, si elle est ce que j'ai affirmé qu'elle était.»¹⁶

N'oublions pas l'horreur qui saisissait Schopenhauer à l'idée que son œuvre devint la pâture des professeurs de philosophie. Finalement, celle-ci eut à peu près le genre de succès qu'il avait prévu et souhaité. Mais il ne pouvait imaginer ce qui est arrivé au XX^e siècle: un retour de l'hegelianisme sinon comme idéalisme absolu, du moins comme philosophie dialectique de l'histoire. Les philosophies existentielles elles-mêmes ont maintenu une position des problèmes qui laissait une place nécessaire et privilégiée au système dialectique; et l'existentialisme ne manquait pas de reprendre plus d'une analyse hégélienne. Mais il en résultait un recul simultané de Schopenhauer au rang des auteurs mineurs, notables seulement par l'influence historique qu'ils ont pu avoir un moment. Déchu de son rang de grand penseur, Schopenhauer n'était plus, au milieu du XX^e siècle qu'un métaphysicien qui s'était cru abusivement successeur de Kant, alors qu'il reprenait un

dogmatisme pré-kantien. C'est bien ainsi que le voyaient ceux qui lui doivent beaucoup à la fin du XIX^e siècle comme Nietzsche et Bergson. Il n'est pas sûr qu'il en soit autrement à l'époque du «dépassement» de la métaphysique, ou du moins de son dépérissement. Le marxisme ne voit en lui qu'un des «pires destructeurs de la raison» (Lukacs) et un Heidegger ne lui accorde aucune considération. Comme Kant lui-même, Schopenhauer n'avait pas cru que toute métaphysique fût impossible, mais qu'il y fallût d'autres voies: refuser l'originalité de son œuvre, c'est la renvoyer aux métaphysiques classiques qu'il ne prisait guère; à l'exception peut-être de celles de Platon et de Spinoza.

Au XIX^e siècle, on est allé souvent jusqu'à le confondre avec ses adversaires les plus immédiats: il n'avait pas su se détacher des ambitions systématiques de son temps, dont la construction hégélienne était regardée comme la réalisation à la fois la plus grandiose, la plus ingénieuse et la plus absurde. Suivant la leçon que le positivisme prétendait tirer de la critique kantienne, l'auteur des *Aphorismes sur la sagesse de la vie* n'était plus qu'un moraliste brillant, un écrivain un peu amer aux vues esthétiques suggestives, dont il suffisait d'écarter les excès et les partis pris. Une interprétation aussi «raisonnable» est sans doute celle qui trahit le plus gravement la pensée de Schopenhauer. En France, elle fut très largement répandue par le petit livre de Théodule Ribot, *La philosophie de Schopenhauer* (1873), longtemps réédité, et dont l'influence, même indirecte, est encore sensible. D'une façon très caractéristique, un premier chapitre rassemble les thèmes métaphysiques fondamentaux pour mieux les circonscrire et, finalement, les critiquer par le recours à l'expérimentation. La notion même de volonté perd une extension métaphysique que Ribot ne prend guère au sérieux. Les analyses de Schopenhauer l'intéressent avant tout comme hypothèse pour une psychologie expérimentale. Dans un style très positiviste toujours actuel, la métaphysique quand elle n'est pas littérature n'est plus qu'un répertoire de théories pré-scientifiques. C'est ainsi que s'est fixée une image de Schopenhauer où le pessimisme ne traduit que l'humeur de son auteur, à la rigueur un état d'âme très «fin de siècle». Sans doute est-ce une tradition française persistante de chercher dans l'œuvre d'un philosophe une psychologie, et dans le cas de Schopenhauer, on ne pouvait attendre du renouveau de la dialectique hegelomarxiste qu'il restitue à la pensée de Schopenhauer une signification proprement philosophique, pourtant clairement revendiquée. Après Kant, et comme Kant, pourvu que les préjugés théologiques soient écartés, il ne doute pas de contribuer à une avancée décisive dans une longue recherche jamais abandonnée qu'il compare à celle de la pierre philosophale. Cette pierre philosophale peut prendre l'aspect d'une métaphysique, d'une éthique, d'une esthétique, mais elle ne se réduira pas à une science des phénomènes même psychologiques.

Comment s'égarer dans la Thèbes aux cent portes, si toutes les voies mènent au centre? Le guide s'est voulu aussi clair que possible et accessible à tout lecteur qui n'est pas aveuglé par les préjugés de son temps. Ses écrits ne demandent au premier abord aucune exégèse particulière si nécessaire lorsqu'il s'agit d'un Hegel. Nulle trace d'hermétisme chez Schopenhauer. Pourtant, lui-même indique les difficultés à son lecteur:

«Il faut bien qu'un livre ait un commencement et une fin et il différera toujours en cela d'un organisme; mais d'autre part, le contenu devra ressembler à un système organique; d'où il suit qu'il y a contradiction entre la forme et la matière.»¹⁷

Cette imperfection essentielle de l'exposé philosophique ne peut être compensée que par la multiplicité des points de vue. Schopenhauer ne cessera de reprendre son exposé, d'y ajouter des compléments, des confirmations; et pourtant il se vantera – peut-être avec quelque excès – de «réduire à la plus juste mesure possible les répétitions inévitables parfois dans les écrits philosophiques, du fait de leur cohérence, et auxquelles vraiment n'échappe aucun philosophe. Aussi la majeure partie de mes pensées ne se trouveront exposées qu'en un seul endroit de mes œuvres»¹⁸. Encore ne faut-il pas confondre le système d'une pensée unique et un système d'idées. On remarquera que Schopenhauer ne récuse pas la notion elle-même: il lui apparaît que toute philosophie est *système*. En cela déjà, il n'est pas un penseur «existentiel»: il est vrai que la tradition existentielle ne connaît d'autre système que de type hégélien. Mais Schopenhauer a toujours maintenu la spécificité du discours philosophique avec les exigences propres au système de cohérence, d'objectivité, de rationalité et d'explication progressive aussi complète que possible.

Sa critique repose sur deux distinctions: d'une part celle, du système – construction et du système-organisme; d'autre part celle, du contenu philosophique et de la forme de l'exposition.

«Kant lui-même, de temps en temps, plutôt par tradition et par routine que de façon conséquente, définit encore la philosophie une science tirée de simples concepts.»¹⁹

De Kant à Hegel, chaque philosophie présente un ordre architectonique que Schopenhauer caractérise ainsi:

«Chaque partie du système doit en supporter une autre, sans que la réciproque soit vraie; la pierre de base supporte tout le reste sans que le reste la supporte, et le sommet est supporté par le reste, sans supporter rien à son tour.»²⁰

Ce qui correspond bien à la description du système dans l'architectonique de la raison pure²¹, à l'exposition dialectique du moi chez Fichte, ou au développement de l'idée hégélienne jusqu'au savoir absolu, plus généralement à toute philosophie constituée par et dans une progression dialectique, ou plus généralement encore sur le modèle d'un savoir qui se veut scientifique. «Celui qui ne sait que découvrir les rapports des représentations, c'est-à-dire relier les raisons et les conséquences, celui-là peut devenir un grand érudit, mais non pas un philosophe plus qu'un peintre, un poète ou un musicien»²². Il faut lui opposer le système-organisme qui n'est qu'une suite de points de vue sur une même pensée. «Au contraire, lorsqu'il s'agit d'une pensée une, si ample soit-elle, elle doit s'offrir avec la plus parfaite unité»²³. Cette unité se diffracte nécessairement dans un certain ordre d'exposition. La dispersion inévitable de l'intuition centrale est la menace d'un malentendu que Schopenhauer ne cesse de prévenir:

«En parcourant ces quatre parties, ce à quoi il faut bien avoir garde, c'est à ne pas perdre de vue, au milieu des détails successivement traités, à la pensée capitale d'où ils dépendent ni à la marche générale de l'exposition.»²⁴

Le système hégélien prétendait abolir toute différence de la forme et de la matière: la dialectique

y était dialectique du réel même. De Schopenhauer comme de Hegel, on pourrait dire que la philosophie se manifeste comme un système. Mais pour notre auteur, «la connaissance philosophique, au contraire, repose et est achevée en soi: elle est l'idée platonicienne que l'on obtient par une contemplation claire, objective, naïve»²⁵.

La pensée unique est donc tout entière au centre du livre unique de Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, livre unique parce que tous les autres n'en sont que des introductions (la thèse sur *La quadruple racine du principe de raison suffisante* ou l'opuscule sur *La vue et les couleurs*) ou bien n'en sont que des compléments: les *Parerga et Paralipomena* bien sûr, mais aussi *La volonté dans la nature* qui n'est qu'un recueil des *Parerga*, ou bien les deux mémoires qui constituent *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*:

«Ces deux traités doivent être considérés comme un complément du quatrième livre de mon ouvrage principal, de même que mon écrit *La volonté dans la nature* est un complément d'une importance essentielle pour le second.»²⁶

L'ouvrage principal est lui-même constitué de deux volumes dans la troisième édition de 1859. Le premier volume est divisé depuis la première édition en paragraphes qui sont réunis en quatre parties. Schopenhauer justifie lui-même cette disposition par la structure du tout organique.

«Il faut aussi accuser cette structure spéciale et l'étroite dépendance des parties entre elles, si je n'ai pu recourir à l'usage précieux d'ordinaire d'une division en chapitres et paragraphes, et si je me suis résolu à un partage en quatre parties principales qui sont comme quatre points de vue différents.»²⁷

Il faut insister sur un point souvent négligé: cette «étroite dépendance» exprime l'unité organique du système, mais ne résulte pas d'une progression logique ou dialectique. L'ordre suivi dans le *Monde* de la succession des quatre points principaux n'est qu'un ordre d'exposition. En particulier, il faut y insister, aucune nécessité de système n'impose que la dernière partie porte sur l'éthique et l'abolition du vouloir, comme l'ont admis trop souvent les commentateurs.

C'est seulement dans la deuxième édition que les paragraphes sont numérotés pour la commodité des renvois; c'est aussi dans cette édition qu'apparaissent les additions, qui sont détachées du premier exposé et qui constitueront un second volume d'ailleurs plus épais. Cette série de chapitres forme un deuxième exposé, parallèle au premier, auquel Schopenhauer prend soin de renvoyer chapitre par chapitre, mais qui a cependant ses caractéristiques propres et sa continuité. La préface de la deuxième édition justifie la juxtaposition de deux exposés par l'inévitable élaboration temporelle de l'œuvre. Le lecteur ne peut s'attendre qu'elle soit tout entière «d'une seule coulée». Le Schopenhauer de 1844 n'est certes pas celui de 1818: chaque âge de la vie a ses caractéristiques et ses possibilités. Mais si les écrits se compensent et se complètent, c'est pour restituer une pensée unique:

«Je ne saurai mieux comparer cette nécessité de publier mon œuvre en deux parties qu'au procédé pour rendre achromatique l'objectif d'une lunette: on l'a obtenu par la combinaison d'une lentille concave de *flint* avec une lentille convexe de *crown*: et les propriétés réunies des deux lentilles ont amené le résultat recherché.»²⁸

On reconnaîtra dans la comparaison le théoricien *De la vue et des couleurs*, mais on remarquera qu'elle n'implique ni maturation, ni évolution de la pensée. Rien n'illustre mieux la comparaison schopenhauerienne du système philosophique et de la contradiction de la forme et de la matière qu'elle implique: une dualité ou plutôt une multiplicité de perspectives complémentaires mais indépendantes, orientées vers une même pensée fondamentale. Encore la structure générale du *Monde* est-elle plus complexe, puisqu'à l'exposé de la première édition s'ajoute en appendice, une «Critique de la philosophie kantienne» qui est considérablement augmentée dans la deuxième édition, et est désormais située entre les quatre parties du premier exposé et l'exposé des «Suppléments». Curieusement, Schopenhauer présente cet «appendice» plutôt comme une «introduction» à l'œuvre même. En fait, nous pouvons la considérer comme un troisième exposé en lui-même complet, d'un point de vue historique, exposé qui d'ailleurs renvoie plus d'une fois aux deux autres.

Le *Monde* comprend donc *trois* exposés parallèles et complémentaires; le premier d'entre eux, lui-même constitué de quatre points de vue, n'a pas seulement une priorité chronologique, il a en quelque sorte engendré les autres par scissiparité, et c'est en lui, aux yeux de Schopenhauer lui-même, que le système manifeste le plus directement l'unité dont il procède; mais les «Suppléments» aussi bien que la «Critique de la philosophie kantienne» n'en sont pas moins, l'un comme l'autre, une émanation de la pensée unique. Si l'on se souvient que tous les autres ouvrages de Schopenhauer se rapportent au *Monde* comme autant de compléments, on peut en conclure que l'œuvre est entièrement ordonnée aux «quatre points de vue».

«Il faut bien considérer que mes écrits, si peu nombreux, n'ont pas été tous composés à la fois, mais successivement, au cours d'une longue vie, et à des intervalles éloignés; par conséquent, on ne doit pas s'attendre à trouver réuni en un seul endroit tout ce que j'ai dit sur un même sujet.»²⁹

Cette impossibilité de tout composer à la fois, Schopenhauer a cherché à y remédier par des renvois nombreux et minutieux d'un ouvrage à l'autre. Une longue vie, c'est à la fois une chance de méditation prolongée et d'approfondissement de la doctrine selon des perspectives diverses, mais c'est aussi l'irréductible écart temporel qui sépare les écrits, menace le système de dislocation ou plutôt son exposition. Il en résulte qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir, une «évolution» de la pensée de Schopenhauer, ou, comme pour d'autres auteurs, une «formation du système». L'admettre serait trahir la signification d'une pensée qui tient toute sa vérité de ce qu'elle est *une*, si ample qu'elle soit, et de ce qu'elle échappe au devenir, comme l'idée platonicienne.

Le temps, galant homme? Il sera autant l'occasion d'une revanche que d'un malentendu, d'un voilement que d'un dévoilement. Schopenhauer disait que toute vie humaine considérée dans son ensemble était une tragédie. La tragédie de la vie de philosophe de Schopenhauer (mais en eut-il une autre?) est sans doute que sa pensée unique est à la merci de l'absurdité de l'histoire, une histoire qui d'aucune façon ne peut en rendre compte. Retenons que le système de Schopenhauer est irrémédiablement trahi, méconnu, dès qu'en est cherchée une explication historique, sociologique ou psychologique. Son inactualité ne se laisse pas réduire.

¹ *Parerga* 1. La philosophie universitaire, tr. fr. dans Philosophie et philosophes, p. 42.

- [2](#) Lettre à Frauenstaedt du 2 mars 1849.
- [3](#) Lettre du 29 juin 1855.

- [4](#) *Le Monde*, Supplément 46, p. 1340.
- [5](#) Lettre du 1^{er} mars 1856.
- [6](#) *Aphorismes sur la sagesse de la vie*, tr. fr., p. 37.
- [7](#) Remarques de Schopenhauer sur lui-même, tr. fr. dans *Essai sur les apparitions*, p. 189.
- [8](#) Challemel-Lacour, *Etudes et réflexions d'un pessimiste* (1901).
- [9](#) Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer* (1862).
- [10](#) Remarques sur lui-même, tr. fr. dans *Essai sur les apparitions*.
- [11](#) *Ibidem*, p. 200.
- [12](#) Ou plutôt à citer: «*Tempo e galant uomo*» d'après Gracian.
- [13](#) Dernières lignes du *Fondement de la morale*, tr. fr. dans *Les deux problèmes*, p. 239.
- [14](#) *Parerga* II, § 296, Sur la lecture et les livres, tr. fr. dans *Écrivains et style*, p. 121.
- [15](#) Remarques sur lui-même, tr. fr. dans *Essai sur les apparitions*, p. 169.
- [16](#) *Monde*, tr. fr. p. 1. On notera l'ordre: métaphysique, éthique, esthétique.
- [17](#) *Ibidem*, p. 2.
- [18](#) Supplément au livre 4 du *Monde*. Avant-propos, p. 120.
- [19](#) *Monde*, p. 761.
- [20](#) *Ibidem*, préface à la première édition, p. 1.
- [21](#) *Critique de la raison pure*, deuxième partie, ch. 3 qui porte ce titre.
- [22](#) *Parerga*, traduit dans *Philosophie et philosophes*, p. 135.
- [23](#) *Monde*, préface à la première édition, p. 1.
- [24](#) *Ibidem*, Bergson s'en souviendra dans sa célèbre conférence sur «l'intuition philosophique» (*La pensée et le mouvant*).
- [25](#) *Parerga*, *ibidem*, p. 137.
- [26](#) Préface à la première édition des *Deux problèmes fondamentaux de l'éthique*.
- [27](#) *Monde*, préface à la première édition, p. 3.
- [28](#) *Monde*, préface à la deuxième édition, p. 14-15.
- [29](#) Dernière ligne de la Critique de la philosophie kantienne, *Monde*. p. 668.

Chapitre I

Critique du théisme occidental

Schopenhauer a, à proprement parler, découvert le pessimisme. Non seulement il a introduit le mot en philosophie, mais il a fait du pessimisme une thèse de portée critique, la contrepartie de la doctrine leibnizienne du meilleur des mondes possibles.

Le pire des mondes possibles

Sur ce point, Lachelier croyait pouvoir limiter la portée philosophique de l'argumentation de Schopenhauer, comme s'il s'agissait seulement de «justifier tant bien que mal l'emploi de ce mot»¹, comme si n'était désigné par l'expression de pessimiste, rien d'autre qu'un tempérament d'écrivain, la simple coloration d'une pensée qui par ailleurs s'en passerait bien. Il est vrai que Schopenhauer revient sans se lasser à une argumentation qui semble assez courte: il suffirait de s'éveiller des premiers rêves de la jeunesse, de bien vouloir ouvrir les yeux sur la vie de tous, pour juger que notre monde réel est un enfer qui passe en horreur l'enfer de Dante. Allez donc visiter les hôpitaux, les prisons, les champs de bataille... Bien souvent, nous sommes devant une reprise du *Candide* de Voltaire, mais avec un acharnement, un sarcasme très romantique, une hantise de la mort que ne connaissait pas Voltaire. Schopenhauer ne manque pas de citer quelques réflexions amères de l'auteur de *Candide*; par exemple: «Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle... Il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées et les hommes pour être dévorés par le chagrin»². Mais nous savons bien que, malgré la généralité de ces formules, Voltaire n'a jamais systématisé, et que l'on retrouverait dans son œuvre facilement la contrepartie (par exemple, dans les réflexions sur les *Pensées* de Pascal).

Le lecteur de Schopenhauer sera tenté de lui reprocher son manque de nuances et l'arbitraire de ses généralisations sommaires: «Quel contraste entre notre commencement et notre fin ! Celui-là est caractérisé par les illusions du désir et les transports de la volupté; celle-ci par la destruction de nos organes et l'odeur cadavérique. La route qui les sépare, quant au bien-être et à la joie de vivre, va toujours en pente descendante: l'enfance aux rêves heureux, la joyeuse jeunesse, l'âge mûr laborieux, la vieillesse infirme et souvent lamentable, les tortures de la dernière maladie et enfin le combat de la mort»³. Nous croyons voir s'accumuler avec assez de mauvais goût tous les lieux communs d'une tradition de prédication morale. Nous sommes même parfois plus près de Port-Royal que de Ferney. Dans d'autres pages, nous pourrions rendre hommage à la pénétration des analyses et à la puissance du style de Schopenhauer, sans que, pour cela, le pessimisme cesse d'apparaître une philosophie d'auteur, une métaphysique d'état d'âme. L'on pourrait de nos jours s'en contenter d'autant plus facilement que les événements du XX^e siècle ont paru justifier et illustrer d'avance ce genre de pessimisme. Rappelons cependant que Schopenhauer ne s'en prend à aucune époque, à aucune «civilisation» en particulier et ne se réfère pas à une philosophie de l'histoire.

Pour lui, les atrocités du XX^e siècle n'auraient été que les confirmations d'une méchanceté humaine de toute façon irrémédiable.

Schopenhauer a bien vu le danger: il se défend d'écrire un «chapitre sans fin» où s'accumuleraient les exemples de la misère de l'homme:

«Un pareil tableau passerait aisément pour une simple déclamation sur la misère humaine comme il y en a souvent; on l'accuserait là-dessus de partialité, parce qu'elle serait tirée de faits particuliers.»⁴

Or il s'agit de vérifier une thèse proprement philosophique; l'alternative du pessimisme et de l'optimisme ne se résout pas dans un récit rhapsodique des misères humaines, pas plus que dans l'évocation d'une joie telle qu'elle puisse qualitativement les compenser. Le contraste entre le discours de Pangloss et la brutalité de l'événement qui le dément au moment où il prétend le commenter, pourrait n'être qu'un effet rhétorique. De toute façon, il n'est pas question d'en rester à la surface des événements. C'est le *fond* même de toute vie humaine qui est souffrance, ou plus exactement il faut comprendre que la souffrance est à la fois l'apparence la plus immédiate et l'essence la mieux cachée. L'expérience commune n'ignore pas qu'elle va d'échec en échec, d'insatisfaction en insatisfaction; mais elle refuse de reconnaître que l'inassouvissement est essentiel au désir. Le malheur lui semble toujours en lui-même évitable, même s'il n'a jamais été jusqu'à présent évité.

«Nous vivons constamment dans l'attente du mieux... Et c'est là en règle générale le cours de la vie de l'homme; dupé par l'espérance, il danse dans les bras de la mort.»⁵

Il faut donner toute sa force à l'image devenue banale de la «danse macabre»: l'homme ne souffre pas *malgré* l'espérance, mais il souffre par l'espérance et dans l'attente du mieux où se renouvelle le désir, c'est-à-dire l'insatisfaction. Dans une fresque célèbre du Campo Santo de Pise des cavaliers se heurtent à des cercueils ouverts où gisent des cadavres, leurs cadavres. Ne comprenons pas seulement qu'ils se trouvent, eux aussi, avoir péché, mais que se révèle à eux le péché originel, le péché de l'existence. L'insistance de Schopenhauer dans la description des malheurs qui frappent hommes et animaux, n'est donc pas désabusement de l'âge, ni délectation morose: il faut que la souffrance soit contemplée comme le sens de toute vie, et c'est en tant que telle qu'il faut la rendre visible, comme dans ce dessin de Tischbein qu'admire Schopenhauer, et qui donne à voir l'universalité de la douleur par l'analogie des mères séparées de leurs enfants dans le monde humain et dans le monde de l'animal.

Sans doute les théodicées nous donnent-elles aussi une vue cavalière du monde où les Ombres complètent harmonieusement les Lumières. Mais il ne s'agit dans l'optimisme que d'un monde survolé, ou plutôt d'un monde-panorama, un choix de vues agencées qui n'offrent au regard que des superficies flatteuses à parcourir. Le visiteur des panoramas, si à la mode au XIX^e siècle, ne demande qu'à voyager au pays des belles images pour s'épargner les traverses du pays réel. «Sans

doute ces belles choses sont-elles belles à *voir*, mais *être* l'une d'elle c'est une tout autre affaire»⁶. Vivre la douleur, c'est lui reconnaître une positivité irréductible. Voltaire avait bien vu que le vice de toute théodicée est de ne pouvoir résister au fait brut de la douleur éprouvée. L'optimiste pense contre le témoignage de l'expérience individuelle, qui sait bien qu'aucune douleur n'est jamais compensée. Schopenhauer, il est vrai, se laisse aller à des calculs fantastiques sur la somme des souffrances et des joies dans le monde. Cette argumentation exotérique était sans doute nécessaire pour ébranler l'optimiste qui a besoin d'établir des compensations telles que le mal ne détruit pas l'équilibre du tableau. Mais en fait, discuter du spectacle, c'est déjà s'interdire une contemplation en profondeur:

«Mais au fond il est bien superflu de discuter si le bien ou le mal l'emporte dans le monde: déjà, la simple existence du mal tranche la question... En effet, des milliers d'hommes auraient vécu dans le bonheur et dans la volupté, que les angoisses et les tortures mortelles d'un *seul* ne seraient pas supprimées; et mon bien-être présent n'empêche pas plus mes souffrances passées de s'être produites... Ma douleur présente ne peut pas être supprimée par des joies futures; les unes et les autres remplissent leur temps.»⁷

Là encore l'argumentation n'est qu'apparemment claire. Schopenhauer n'oppose pas le «vécu» au passé: il nous demande de faire de la souffrance un objet de contemplation. Encore une fois, nul existentialisme ici. Nul kantisme non plus qui ferait scandale d'une exception à l'universalité (au sens où je ne puis être libre du seul fait de l'esclavage d'un seul sur la terre). Ce n'est pas de la subjectivité d'une existence distincte de l'en-soi qu'il s'agit, mais bien du monde même considéré dans son ensemble, d'un monde où la vie humaine n'est pas séparée de la vie animale, ni même de la nature inanimée. Si regrettable que cela soit pour «l'actualisation» de Schopenhauer, son pessimisme n'est pas un jugement historique, mais une thèse métaphysique. Sans doute une vie humaine est-elle plus pathétique qu'aucune autre, et sans doute aucun animal n'a-t-il la capacité de souffrance de l'homme; mais en définitive, la réalité de la douleur d'un seul ver de terre rend illusoire les subtilités d'un Leibniz ou d'un Spinoza. N'en déplaise à Lachelier, l'originalité du pessimisme de Schopenhauer reste entière.

Il pense d'ailleurs toutes les philosophies antérieures à la sienne comme étant essentiellement optimistes. Le pessimisme n'a été jusqu'à présent qu'une idée religieuse et, en Occident, une idée chrétienne.

«La tendance ascétique du christianisme n'est sortie d'aucune des éthiques philosophiques, sans doute parce que toutes les philosophies étaient optimistes. Si maintenant le christianisme ne porte pas en lui une idée fautive, mais est manifestement la plus excellente des éthiques, cela implique une idée fautive dans toutes les éthiques philosophiques antérieures, et cette idée fautive est l'optimisme.»⁸

Si Schopenhauer, dans ce texte, se réfère à l'aspect éthique, c'est qu'une religion n'a directement que des conséquences éthiques: il fallait attendre sa propre philosophie pour que le pessimisme soit dégagé pleinement sous tous les aspects. L'optimisme est l'illusion philosophique par excellence depuis Anaxagore jusqu'à Leibniz: «Soit dit en passant mon antipode direct parmi les philosophes est Anaxagore; car il a admis comme élément premier, originel, un «*nous*», une intelligence, un sujet de représentation au principe de tout et il passe pour le premier à avoir adopté ce point de vue»⁹. Poser que le monde s'explique par l'esprit, c'est être amené à défendre une conception

«Toute physico-théologie est le développement poussé jusqu'au bout de l'erreur [...] suivant laquelle la manière la plus parfaite pour les choses de naître est celle qui requiert un intellect. Cette erreur met un verrou à toute étude plus approfondie de la nature.»¹⁰

Prévenons tout de suite qu'il ne s'agit pas pour Schopenhauer d'opposer un matérialisme à cette théologie: le matérialisme participe en réalité de la même erreur. Il faut admettre que Leibniz, par ses qualités mêmes de philosophe, a systématisé mieux qu'aucun autre l'optimisme général de la philosophie occidentale et l'a poussé jusqu'au paradoxe. N'a-t-il pas fallu qu'un Voltaire lui rappelât que cet optimisme s'opposait à l'esprit même du christianisme?

Tout est simple aujourd'hui, voilà l'illusion;
Les sages se trompaient et Dieu seul a raison:
Humble dans mes soupirs, soumis dans ma souffrance,
Je ne m'élève pas contre la Providence.

(Poème sur le désastre de Lisbonne)

Hume de son côté réplique à Leibniz que ce n'est pas là un sujet où la philosophie puisse faire des découvertes, et qu'il a contre lui l'accord des savants et du vulgaire: «Dans la littérature tant sacrée que profane, le thème de la misère humaine a été développé avec la plus pathétique éloquence que le chagrin et la mélancolie puisse inspirer». Une citation du *Paradis perdu* de Milton illustre cette conclusion, frappante sous la plume d'un sceptique: «La terre entière, croyez-moi, Philon, est maudite et souillée»¹¹. Pourtant, Hume peut accumuler les témoignages; ni lui, ni Voltaire ne sont parvenus à une philosophie authentiquement pessimiste; ils en restent à une juste protestation qui reste extérieure à la philosophie même.

Le véritable débat philosophique avec Leibniz est celui qu'a su instaurer Kant. Aux yeux de Schopenhauer, le débat fondamental de toute la philosophie contemporaine est celui qui oppose la critique kantienne à la systématisation leibnizienne. Il a toujours affirmé que l'idéalisme absolu post-kantien s'est développé non sur une mauvaise lecture de Kant, mais bien sur son ignorance pure et simple. Le retour à Leibniz et sans les mérites propres au philosophe hanovrien, voilà le triste spectacle qu'offrent les disciples de Schelling ou de Hegel. Chaque fois qu'on veut écarter la critique kantienne, le fantôme de Leibniz est évoqué: l'optimisme tout entier est passé dans la dialectique d'un Hegel. Ne nous raconte-t-il pas l'aventure admirable, mais obscure, d'un Esprit absolu qui réalise enfin pleinement ce qu'il était déjà implicitement depuis le début? Tout n'y va-t-il pas pour le mieux dans la meilleure des histoires, dans la meilleure des religions et, bien sûr, dans le meilleur des États possibles? L'esprit comme la lettre du criticisme interdisait de telles divagations. Il faut y insister, car trop peu de commentateurs l'ont montré: le pessimisme philosophique ne se déduit pas de la considération des «valeurs», il ne se fonde pas sur une exigence morale, un dogme religieux, un sentiment de décadence historique, mais sur la philosophie critique proprement dite, c'est-à-dire sur la distinction indépassable du phénomène et de l'en-soi.

- [Schopenhauer \(The Routledge Philosophers\) for free](#)
- [download online Star Trek: The Demon Book 2 \(Star Trek: Corp of Engineers, Book 36\)](#)
- [Temple of the Winds \(Sword of Truth, Book 4\) pdf, azw \(kindle\), epub](#)
- [Deep Dark Chocolate: Decadent Recipes for the Serious Chocolate Lovers book](#)
- [read online The Wandering Jews](#)

- <http://dadhoc.com/lib/Schopenhauer--The-Routledge-Philosophers-.pdf>
- <http://pittiger.com/lib/Star-Trek--The-Demon-Book-2--Star-Trek--Corp-of-Engineers--Book-36-.pdf>
- <http://korplast.gr/lib/Taste-What-You-re-Missing--The-Passionate-Eater-s-Guide-to-Why-Good-Food-Tastes-Good.pdf>
- <http://jaythebody.com/freebooks/Deep-Dark-Chocolate--Decadent-Recipes-for-the-Serious-Chocolate-Lovers.pdf>
- <http://junkrobots.com/ebooks/Waste--A-Philosophy-of-Things.pdf>