

La démangeaison existentielle et ses remèdes

L'homme est un « animal métaphysique » : cette expression digne d'Aristote résume une réalité des plus simples et des plus cruelles. Chacun, quand sa conscience s'éveille, apparaît à lui-même comme un être éphémère, dont toute l'existence est une lutte perdue d'avance. L'horizon inéluctable de sa mort frappe de *nullité* aussi bien les plaisirs que les peines dont sa vie est faite. Mais cette nullité n'est pas une simple « suspension » de sens, elle est une absurdité qui scelle dans l'ordre de la souffrance la plus vaine toute satisfaction et approfondit par là la moindre de ses douleurs. Les quelques rares moments de bien-être ne compenseront jamais la somme des malheurs que l'existence lui réserve. La justesse de cette remarque ne doit cependant pas nous accabler. La conscience de sa mort prochaine frappe chacun d'une *stupeur* qui favorise, à proportion du choc, une réaction salutaire : l'étonnement devant sa propre mortalité est le « coup de tonnerre » qui impose de sortir de l'inconscience

de son animalité. À ce titre, notre humanité naît de cette prise de conscience que rien n'est assuré ni ne se comprend de soi-même ; son fondement est dans cette épreuve de besoin métaphysique, dans cette exigence de réponse à notre interrogation sur le *sens* de notre existence. Car au-delà de nos besoins physiques nécessairement limités, une *insatisfaction* fondamentale nous taraude désormais : l'absurdité de l'existence, des souffrances qui invariablement l'accompagnent comme des quelques joies que nous pouvons parfois goûter, la réalité du mal que nous subissons comme celui que nous infligeons à d'autres, tout cela constitue le « *punctum pruriens* », le point de fixation d'une démangeaison que rien ne peut vraiment apaiser durablement. Chacun exige une réponse, *quelle qu'elle soit*, à la « mystérieuse énigme » que représente sa vie.

Ce n'est pas autre chose qui donne naissance, chez quelques-uns, à la spéculation philosophique. Le philosophe n'est pas, comme le voudrait une image courante et facile, cet amoureux des idées et des théories sophistiquées, maniant les concepts par désœuvrement ou par plaisir ; s'il aime les idées et les théories, c'est d'abord dans la mesure où elles lui offrent le moyen de satisfaire un besoin supérieur de sens dans un monde qui en est dépourvu. L'amour de la sagesse, pour reprendre la définition traditionnelle de la philosophie, est ainsi l'affirmation que, en l'absence d'ordre et de finalité du monde, il faut bien s'armer de toute

la sagesse possible, et *philosopher* en est un des moyens privilégiés. Rien de plus étranger, remarquons-le, aux recherches savantes, institutionnelles, de cette philosophie universitaire à l'égard de laquelle Arthur Schopenhauer n'a de mots assez durs ou grinçants : « de l'escrime face à un miroir », une « philosophie pour rire », telle est cette philosophie qui se cultive, comme dans une serre, coupée du vent et de l'humidité de la terre, dans les universités¹ où triomphent alors Hegel, Fichte ou Jacobi.

C'est précisément *contre* la pratique universitaire que se définit l'activité proprement philosophique selon Schopenhauer. Toute spéculation intellectuelle véritable tire sa valeur de sa hauteur de vue, de sa méthode exigeante, de sa vocation à rendre compte avec clarté et précision de l'existence humaine. Ainsi, à l'opposé de toute philosophie inutilement abstruse qui perd de vue la « réalité » de l'expérience humaine, Schopenhauer réaffirme la légitimité philosophique en se donnant, ni plus ni moins, la tâche de répondre par des concepts éclairants à l'énigme même du monde. Mais, par la nature de son objet et de ses exigences, la *vraie* philosophie est condamnée à ne s'adresser qu'à une part infime de l'humanité. Son caractère inévitablement confidentiel constitue sans doute sa faiblesse – quel poids, en effet, lui reconnaître ? – mais également sa force : elle correspond à un point d'ancrage singulier de la réflexion savante dont la vocation est de traduire,

sans compromis avec le pouvoir politique comme avec les modes éphémères des idées, l'approche particulière et originale de rares esprits libres.

La définition que Schopenhauer propose du philosophe est un autoportrait en creux. Au moment de la première parution des Suppléments au *Monde* (1844), Schopenhauer sort d'un long silence. Il n'est guère lu et conçoit un fort ressentiment à l'égard de cette indifférence dont il est l'objet de la part du monde des savants².

La philosophie a comme pendant une forme populaire qui la dépasse en influence par le nombre de ses adeptes. Les religions sont des métaphysiques populaires³ permettant de répondre au besoin métaphysique du plus grand nombre. Schopenhauer, philosophe athée, propose ainsi une analyse originale de la religion qui oscille entre une critique acerbe de son pouvoir hégémonique et la reconnaissance de sa pleine légitimité. La condamnation de la religion est en effet exactement compensée par un éloge. Condamnation tout d'abord : les religions s'adressent à la grande masse des hommes dont les capacités intellectuelles sont limitées. Les concepts les mieux élaborés, les plus subtils, ne sont sur eux d'aucun effet : seule leur parle la facilité de l'allégorie, qui est une manière de *montrer* plutôt que de *démontrer* les principes métaphysiques. À cette dépendance intellectuelle s'ajoute une servitude politique et sociale. Schopenhauer pointe le rôle des prêtres

qui assurent leur pouvoir sur des esprits faibles et les maintiennent dans cette aliénation par mille moyens coercitifs : les peurs, nourries de la menace de châtements aussi bien temporels qu'éternels, le dressage idéologique, mais aussi la torture, voire, à certaines époques, le bûcher, comme forme ultime de l'« éducation » religieuse.

Dans leur principe, les religions ont toutefois ce mérite particulier d'élever les âmes, de nourrir spirituellement les hommes en s'efforçant de répondre à leurs aspirations métaphysiques les plus hautes. Grâce à elles, les croyants ne connaissent pas l'angoisse du vide métaphysique, et tant pis si ce besoin fondamental trouve dans des fables grossières le moyen d'être contenté. Le sens de la vie humaine, de même que les mœurs, trouvent dans les religions, aussi pauvres soient-elles, un ensemble de réponses et d'appuis qui facilitent l'existence et permettent, tant bien que mal, de s'accommoder des souffrances de toute vie. Car si les douleurs sont toujours bien là, au moins trouvent-elles dans les interprétations métaphysiques que proposent les religions une justification rassurante et un ensemble de préceptes qui garantissent une certaine concorde sociale.

Cependant, il est souvent de bon ton aujourd'hui de minorer l'influence des métaphysiques sur nos représentations et nos comportements. Il faut pourtant bien reconnaître que, non contentes d'avoir offert pendant

de longs siècles, dans la réalité temporelle, un impérieux partage entre les bonnes conduites et les mauvaises, les métaphysiques, essentiellement religieuses, ont également alimenté les modalités intellectuelles de la réflexion, même la moins dogmatique. Sans doute, dans notre époque décultivée, est-il délicat de prendre la mesure exacte de ce que pouvait représenter pour nos ancêtres le cadre intellectuel de ces théories. Qu'on songe un instant à ce qu'une croyance aussi naïve que celle de la possession d'une âme par le malin pouvait impliquer pour les lettrés du Moyen Âge comme subtil casse-tête : l'imputabilité de la faute, de la responsabilité du comportement, exigeait qu'on invoquât des distinctions délicates pour apprécier le caractère plus ou moins involontaire des actions du possédé. Mais encore, ainsi que l'évoque Schopenhauer on trouve à l'origine des événements les plus dramatiques de l'histoire européenne des dix derniers siècles rien moins qu'un fort *dissentiment métaphysique* qui déchire et oppose les peuples ou les communautés, de manière bien plus radicale que leur seule appartenance linguistique ou géographique. Un bon exemple en est la période trouble de la Réforme et de la Contre-Réforme⁴. Qui oserait même prétendre, aujourd'hui encore, que les oppositions politiques sur des questions « sociétales » comme économiques sont elles-mêmes libres de tout fondement métaphysique ? Comme le remarque Jean Clair⁵, de même que, faute de le connaître, nous ne

percevons plus derrière les œuvres et les créations de la culture la réalité du culte qui a présidé à leur naissance, de même nous échouons bien souvent à saisir la source métaphysique et religieuse de nos valeurs les plus séculières. De ce point de vue, l'affirmation schopenhauérienne de l'universalité du besoin métaphysique de l'humanité n'est nullement invalidée par le déclin historique des religions : celui-ci n'est pas le signe d'un effondrement, mais tout au plus celui d'une mutation. Les croyances collectives, d'ordre politique, ont pris le relais, remplissant à leur tour l'espace laissé vacant dans le cœur des hommes. L'inscription du destin individuel dans une marche collective, la garantie que l'action présente perdurera dans la réalisation d'une nouvelle histoire, c'est là encore la représentation d'un *arrière-monde* qui répond au besoin de sens face à l'absurdité de la condition présente. Les sociologues parlent volontiers de « religions analogiques » pour rendre compte des formes nouvelles, alternatives, que peut prendre la croyance, qu'il s'agisse du bricolage *new age* ou des idéologies politiques qui tiennent lieu de métaphysique substitutive à un grand nombre d'hommes. Ces nouvelles métaphysiques populaires, diverses et polymorphes, répondent à leur manière au besoin métaphysique d'une frange considérable de l'humanité. La *foi* en l'Histoire comme processus de libération des opprimés, la *foi* en la Science ou dans le Progrès comme promesse d'une nouvelle humanité,

mais aussi toutes les formes abâtardies des « spiritualités » de type sectaire en sont les formes plus ou moins finissantes que nous connaissons le mieux.

Sans doute, la métaphysique, en prétendant s'affranchir de l'expérience, a-t-elle donné lieu parfois à des interprétations audacieuses qui témoignent d'un oubli de la réalité ou d'une sous-estimation de ce que l'expérience peut nous apprendre du réel. On pourrait accorder tout cela et rejeter, une bonne fois, toute métaphysique, religieuse comme philosophique, du côté des croyances vaines qui ne nous apprennent rien du monde, quand elles ne nous empêchent pas tout simplement de le voir tel qu'il est. Mais ce serait tomber dans une autre illusion, sans doute plus pernicieuse, qui verrait dans les sciences les modèles mêmes de la connaissance la plus haute que nous puissions tirer du monde. On a même cru pendant longtemps que les religions vivaient de l'ignorance des hommes et qu'elles disparaîtraient d'elles-mêmes quand tous les hommes seraient devenus savants. Ce n'est là, à bien y regarder, qu'un préjugé de plus que les réalités de notre temps démentent continûment. Car nulle science, nous montre Schopenhauer, n'est elle-même exempte, en son fondement, d'une métaphysique qui la justifie ou fonde son propre système de vérité. En droit, pourtant, aucun fait ne doit se dérober à une explication scientifique : tout phénomène, en tant qu'il apparaît, doit pouvoir

être rattaché à des causes qui l'explicitent, aucun phénomène ne peut se soustraire à l'explication causaliste. Mais, en toute logique, il faudrait pouvoir remonter l'intégralité de la chaîne causale, revenir à une « cause première » pour mettre un terme à cette investigation. Or l'idée de « cause première », c'est là encore une idée métaphysique. Aristote remarquait déjà que, par définition, une série de causes ne peut aller à l'infini. Il faut donc s'arrêter quelque part et forcer l'explication en lui déterminant arbitrairement une origine. Dans toute explication savante, il y aurait donc une métaphysique résiduelle que le savant recouvre généralement d'un pudique voile d'ignorance.

Nous ne saurions donc nous contenter à peu de frais d'une seule explication « positive » des phénomènes : les sciences, par la nature causaliste de leurs explications, ont beau étendre nos connaissances à une multitude d'objets, jamais elles ne les approfondissent à notre endroit. Que le développement des sciences ait pu, dans une large mesure, contribuer à reléguer au second plan l'interprétation religieuse du monde, c'est un fait. Croire cependant que les sciences puissent remplacer les religions et répondre, à leur place, au besoin métaphysique de l'humanité, c'est une illusion. On aura beau connaître « par le menu les intestins des vers intestinaux et la vermine de la vermine », la physique ne saurait se substituer à la métaphysique, car nous n'aurions sinon qu'une compréhension par-

tielle de toute réalité : le besoin de sens ne sera jamais ainsi comblé. Aussi ne doit-on pas être surpris de voir la science et la religion cohabiter fréquemment chez un même être. Le savant, quand il quitte son laboratoire, peut en effet, sans la moindre contradiction, se rendre à l'église ou au temple pour prier. Car la science et la religion ne portent pas sur le même objet : la connaissance et la croyance ne s'opposent que partiellement, et encore de manière tout extérieure. La religion ne nous apprend rien positivement du monde, son discours ne recoupe pas celui de la science. De même, la science ne nous dit rien du sens de l'existence humaine, elle ne répond nullement aux interrogations existentielles qui peuvent être les nôtres. Sans doute, le développement des sciences a porté un coup sévère à la religion ; mais il a seulement remis en question les prétentions du prêtre de faire autorité en *tout* domaine. La science, dans son développement, a ainsi simplement remis à sa place la religion, lui a permis de se recentrer sur son seul domaine légitime, domaine dans lequel elle est en concurrence avec la philosophie : l'interprétation du sens de l'existence et la destination de l'homme.

CHRISTOPHE SALAÛN

Notes

1. À deux reprises, en 1820 et en 1825, Schopenhauer tenta pourtant, en vain cependant, de s'y faire une place. Mais il ne s'est jamais caché à lui-même ses motivations exactes : en 1819, menacé de perdre l'essentiel de ses rentes à la suite de la banqueroute de la société dans laquelle il a placé une grande part de l'héritage paternel, Schopenhauer a besoin d'un emploi pour assurer ses revenus. S'il fait part, dans l'offre de service qu'il adresse au recteur de l'université de Berlin, de son vif « désir d'enseigner », une lettre du 13 décembre 1819 à son ami le professeur Lichtenstein souligne son souhait que le salaire de ses cours puisse au moins compenser la perte des intérêts de son capital...
2. Un passage des *Parerga et Paralipomena* (§ 172a) illustre bien son état d'esprit comme la dimension tragique de sa propre vie : « Le mieux que l'homme puisse atteindre, c'est une *vie héroïque*, telle qu'elle est vécue par celui qui lutte contre des obstacles immenses dans une affaire qui profitera à l'ensemble du genre humain, et qui finit par triompher, mal ou nullement récompensé de ses efforts » (trad. fr. Jean-Pierre Jackson, Coda, 2005).
3. Nietzsche retiendra bien l'intérêt de cette distinction, qui affirme, dans la préface à *Par-delà bien et mal* (1886), que « le christianisme est du platonisme pour le "peuple" ».
4. Cf. Emmanuel Todd, *L'Invention de l'Europe*, Le Seuil, 1990, chap. III.
5. Cf. Jean Clair, *Malaise dans les musées*, Flammarion, 2007.